

ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DE FILOSOFIA

Reflexão

ANO 33 Nº 94

FUNDADA EM 1975

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Administração

Editor Responsável: Constança Marcondes César
Editores Adjuntos: Vânia Dutra de Azevedo
Germano Rigacci Junior
Arlindo Gonçalves Junior

Management

Chief Editor: Constança Marcondes Cesar
Co-editors: Vânia Dutra de Azevedo
Germano Rigacci Junior
Arlindo Gonçalves Junior

Conselho Editorial Nacional: Adão José Peixoto (UFG), Álvaro Valls (Unisinos), Amon Pinho (CFUL), Antonio Joaquim Severino (USP), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Creusa Capalbo (UERJ), Elyana Barbosa (UFBA), Ernildo Stein (PUC-RS), Evandro Bilibio (Univ. Estadual do Centro-Oeste), José Maurício de Carvalho (UFSJ), José Ternes (UCG), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Roberto Machado (UFRJ), Scarlet Marton (USP), Urbano Zilles (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ)

National Editorial Advisory Board: Adão José Peixoto (UFG), Álvaro Valls (Unisinos), Amon Pinho (CFUL), Antonio Joaquim Severino (USP), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Creusa Capalbo (UERJ), Elyana Barbosa (UFBA), Ernildo Stein (PUC-RS), Evandro Bilibio (Univ. Estadual do Centro-Oeste), José Maurício de Carvalho (UFSJ), José Ternes (UCG), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Roberto Machado (UFRJ), Scarlet Marton (USP), Urbano Zilles (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ)

Consultoria Estrangeira: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Antônio Braz Teixeira (Universidade Lusófona), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Celeste Natário (Universidade do Porto), Evaghélos Moutsopoulos (Universidade/Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Glória Comesána (Universidade de Zúlia), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse — Le Mirail), Joaquim Domingues (Univ. Católica Portuguesa — Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Manuel Cândido Pimentel (Univ. Católica Portuguesa — Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Univ. de Santiago de Compostela), Maria de Lourdes S. Ganho (Univ. Católica Portuguesa — Lisboa), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Maria Protopapas-Marneli (Academia de Atenas), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon)

Foreign Consultants: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Antônio Braz Teixeira (Universidade Lusófona), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Celeste Natário (Universidade do Porto), Evaghélos Moutsopoulos (Universidade/Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Glória Comesána (Universidade de Zúlia), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse — Le Mirail), Joaquim Domingues (Univ. Católica Portuguesa — Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Manuel Cândido Pimentel (Univ. Católica Portuguesa — Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Univ. de Santiago de Compostela), Maria de Lourdes S. Ganho (Univ. Católica Portuguesa — Lisboa), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Maria Protopapas-Marneli (Academia de Atenas), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon)

Equipe Técnica

Samuel Mendonça (PUC-Campinas): Normalização e Revisão
Marcos Braga Junior: Revisão do Inglês

Technical staff:

Samuel Mendonça (PUC-Campinas): Normalizing and final review
Marcos Braga Junior: English version review

Comissão Editorial: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Editorial Commission: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Descrição:

A Revista edita artigos e resenhas de conteúdo filosófico. Os textos abordam aspectos críticos envolvendo tópicos relativos à Ética e Hermenêutica, focalizando preferencialmente a crise da sociedade contemporânea, bem como os temas: pessoa, liberdade, cuidado, prudência, responsabilidade, reconhecimento e justiça. Busca ser expressão dos grupos de pesquisa em Filosofia da PUC, bem como dos grupos de pesquisa e pesquisadores de outras instituições, preferencialmente vinculados a projetos conjuntos e a acordos de cooperação com os grupos de pesquisa em Filosofia da PUC-Campinas.

A Revista tem periodicidade semestral.

Description:

This Review publishes articles and book reviews of philosophical content. These texts emphasize critical aspects over topics related to Ethics and Hermeneutics, by preferably focus on the crisis of contemporary society, likewise the following subjects: person, liberty, care, prudence, responsibility, recognition and justice. Its aims to be a channel of expression for the research groups in Philosophy of PUC-Campinas, as well as for any other research groups and individual researchers from other institutions, specially bounded to common projects and cooperation agreements with research groups in Philosophy from PUC-Campinas.

This Review has a half-yearly publishing periodicity.

Pareceristas

Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUI), Antonio Paim (IBF), Eduardo Oliveira (UEFS), Helena Esser dos Reis (UCG), Jean Libis (AAGB — Bar-sur-Aube), Jean-Luc Pouliquen (AAGB — Bar-sur-Aube), José Nicolau Heck (UCG), Manfredo Araújo de Oliveira (UFC), Marcelo Fabri (UFSM), Paulo Mergucci (UFMG), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Raquel Gazolla (PUC-SP), Renato Epifânio (CFUL), Sílvia Faustino (UFBA)

Referees

Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUI), Antonio Paim (IBF), Eduardo Oliveira (UEFS), Helena Esser dos Reis (UCG), Jean Libis (AAGB — Bar-sur-Aube), Jean-Luc Pouliquen (AAGB — Bar-sur-Aube), José Nicolau Heck (UCG), Manfredo Araújo de Oliveira (UFC), Marcelo Fabri (UFSM), Paulo Mergucci (UFMG), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Raquel Gazolla (PUC-SP), Renato Epifânio (CFUL), Sílvia Faustino (UFBA)

Repercussões: A Revista Reflexão está classificada na CAPES como Qualis Nacional B (Comissão de Educação), Qualis Nacional C (Comissão de Teologia/Filosofia), sendo também referenciada por indexadores internacionais: Répertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain - Bélgica) e Latindex (México).

Qualifications: The Reflexão Review is qualified in CAPES as Qualis Nacional B (Education Commission), Qualis Nacional C (Theology / Philosophy Commission), and has also being listed by international indexers such as: Répertoire Bibliographique de la Philosophie (Leuven - Belgium) and Latindex (México).

Reflexão

Filosofia e Messianismo

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Reflexão - PUC-Campinas
Nº94 . - Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975)

Até 2007 foram publicados 92 fascículos em 32 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.

CDD 105

PHILOSOPHY AND MESSIANISM

Contents

	Articles	
— 11	The messianic impatience: An interview with Gérard Bensussan by Danielle Cohen-Levinas	Gérard Bensussan
— 25	The narrow door through which may come the Messiah	Márcio Seligmann-Silva
— 31	The time of fracture: The coming messianism	Danielle Cohen-Levinas
— 41	Instant, event and history: The contemporariness of messianism since Walter Benjamin	Maria João Cantinho
— 53	Messianism and politics: Note on religious Zionism	Joseph Cohen and Raphaël Zagury-Orly
— 63	The maimonidean's reading of Isaiah: Against the apocalypses	Géraldine Roux
— 73	Translation and messianism: « persecuting the corpse » — towards the 6 th verse of Jehuda Halevi's poem « Love of the enemy » as translated by Franz Rosenzweig	Petar Bojanic
— 91	The promise of languages	Marc Crépon
— 103	« I am the Messiah »: Reflections on Emmanuel Levinas' messianism	Cristina Beckert
— 111	History and messianism: Benjamin and Levinas reflect over the Judgement Day	Orietta Ombrosi
— 123	The photographic writing of history and messianic remembrance	Marc Goldschmit
— 141	The myth or the image of messianic time	Dimitri Sandler
— 151	On present time: The <i>Angelus Novus</i> project	Marion Picker
— 161	The mathematical Messiah: Benjamin and Scholem in the Summer of 1916	Peter Fenves

Editorial

A revista *Reflexão* tem a honra de acolher a colaboração de estudiosos de diferentes países, em seu número 94, dedicado ao exame das implicações filosóficas do tema do messianismo.

No número anterior de nossa revista, focalizamos a atenção sobre a obra do Padre Antônio Vieira, sua utopia inspirada no profetismo e messianismo judaico-cristãos. Os resultados do trabalho levaram-nos a pensar no interesse de uma discussão sobre a atualidade dos messianismos.

Com o apoio irrestrito e a mediação da Prof^a Maria João Cantinho e do Dr. Amon Pinho, estabelecemos contato com estudiosos de diferentes universidades européias, especialmente com o grupo de pesquisa no qual sobressai a pessoa da Dr^a Danielle Cohen-Levinas, organizadora de diversos seminários sobre o tema, entre 2006 e 2007, na Universidade de Paris-Sorbonne. Esta pesquisadora propôs, organizou e estabeleceu um dossiê intitulado «Tempo histórico, tempo messiânico», que a revista francesa *Lignes* (ISBN 978-2-35526-017-9) publica na íntegra no seu número 27, de Outubro de 2008. Por uma especial gentileza, que assinala também o início de uma colaboração entre nossos grupos de pesquisa da PUC-Campinas e os da Europa, a Dr^a Cohen-Levinas e a direção da revista *Lignes* somaram-se a nós, autorizando e incentivando a publicação de alguns dos textos que compõem o dossiê: a entrevista da Dr^a Danielle com o Dr. Gérard Bensussan, estudioso eminente do assunto e cujas obras serão editadas em breve no Brasil, por Antônio Sidekun, da Editora Nova Harmonia; o artigo da mesma autora; o dos Doutores Joseph Cohen e Raphaël Zagury-Orly; o da Prof^a Maria João Cantinho, bem como os dos professores Marc Crépon e Dimitri Sandler.

Vinculados ao grupo de pesquisa, mas não ao dossiê citado, recebemos textos inéditos dos Doutores Petar Bojanic e Marc Goldschmit e das Doutoradas Géraldine Roux, Orietta Ombrosi e Marion Picker. Da Universidade de Lisboa, por sua vez, chegou-nos o artigo da Dr^a Cristina Beckert, especialista em Emmanuel Lévinas, e da Universidade de Northwestern, o do Dr. Peter Fennes.

Editamos também a apresentação, ainda inédita, feita por Márcio Seligmann-Silva, da UNICAMP, à edição brasileira do livro de Gérard Bensussan, *O Tempo Messiânico: Tempo histórico e tempo vivido*, que tem lançamento previsto para o primeiro semestre de 2009.

O tema foi focalizado considerando a sua expressão na tradição filosófica, embora tenham predominado as abordagens do assunto através do estudo das obras de Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Gershom Sholem e Marx.

Queremos deixar aqui nosso especial agradecimento ao Dr. Amon Pinho e à Prof^a Maria João Cantinho, pela sua imprescindível participação em todo o trabalho de organização deste número.

A Redação

Editorial

It is with great honor that the *Reflexão* review receives, in its series nº 94, the intellectual contributions of scholars from different countries, dedicated to the examination on the philosophical implications of messianism.

In the last number, we kept focus on the works of Father Antônio Vieira, his utopia inspired in Jewish-Christian prophetism and messianism. The works results have lead us to think on the convenience of a debate over the contemporariness of messianisms.

With the unrestricted support and the mediation of both Prof. Maria João Cantinho and Dr. Amon Pinho, we have made contact with scholars from several European universities, especially with the research team joined by Dr. Danielle Cohen-Levinas, organizer of numerous seminars about the issue, between 2006 and 2007, at the University of Paris-Sorbonne. This researcher offered, organized and established a dossier labeled "Historical time, messianic time", which the French review *Lignes* (ISBN 978-2-35526-017-9) publishes in its nº 27, of October 2008. Due to a special kindness, also initiating a cooperation between our research teams from PUC-Campinas and the ones from Europe, Dr. Cohen-Levinas and the chief editorial board of *Lignes* have joined us, authorizing and stimulating the publication of some of the texts that are included in the dossier: Dr. Danielle's interview with Dr. Gérard Bensussan, an eminent erudite on the subject whose works will be soon edited in Brazil by Antônio Sidekun, from Nova Harmonia Publishing House; also Dr. Danielle's article; the paper of Dr. Joseph Cohen and Dr. Raphaël Zagury-Orly; the one from Prof. Maria João Cantinho, as well as the works of Profs. Marc Crépon and Dimitri Sandler.

Bounded to the research team, but not included in the dossier, we have received inedited papers from Drs. Petar Bojanic, Marc Goldschmit, Géraldine Roux, Orietta Ombrosi and Marion Picker. From the University of Lisbon, we have received the article of Dr. Cristina Beckert, an expert in Emmanuel Levinas, and from the Northwestern University, the one of Dr. Peter Fenves.

In addition, we have edited the presentation, still unpublished, by Márcio Seligmann-Silva, from UNICAMP, to the Brazilian edition of Gérard Bensussan's book, *The Messianic time: historical time and lived time*, which is expected for the first semester of 2009.

The subject was chosen due to its expression in philosophical tradition, nonetheless the prevalent approaches on it have been through the studies on the works of Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Gershom Sholem and Marx.

We would like to express our special thanks to Dr. Amon Pinho and to Prof. Maria João Cantinho, for their indispensable participation in the organization of this number.

The editorial staff

L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan*

*A impaciência messiânica:
Uma entrevista de Danielle Cohen-Levinas com Gérard Bensussan*

Gérard BENSUSSAN
Universidade Marc Bloch (Estrasburgo 2)

Danielle COHEN-LEVINAS
Universidade de Paris-Sorbonne (Paris IV)

Resumo

O messianismo não só é incompatível com uma filosofia da história, como nunca está de acordo com uma filosofia política. Ele significa a exterioridade, o transbordamento, o algures: aquilo de que a história e a política são feitas, mas que contudo escapa radicalmente ao conjunto das causalidades, dos processos e das teleologias que à história e à política dão significado. Em torno dos pensamentos de Karl Marx, Emmanuel Levinas e Franz Rosenzweig, Danielle Cohen-Levinas e Gérard Bensussan dialogam sobre esta impossibilidade de se acabar com o aleatório do tempo e o ardil exorbitante do conceito – cuja única paciência seria a da «recusa». Mas «a paciência da recusa do conceito» é ela outra coisa senão uma verdadeira impaciência, outra coisa senão uma recusa sempre recomeçada?

Palavras-chave: Messianismo, ontologia, história, política, ética.

Abstract

Messianism is not only incompatible with a philosophy of history but also can never agree with a political philosophy. It stands for exteriority, overflow and being elsewhere – what history and politics are made of but which nonetheless radically escape the set of causalities, processes and teleologies that give meaning to them. Inspired by the thoughts of Karl Marx, Emmanuel Levinas and Franz Rosenzweig, Danielle Cohen-Levinas and Gérard Bensussan discuss the impossibility of doing away with the randomness of time and the enormous trick of the concept, which only patience is that of « refusal ». However, is it anything else but a true impatience, anything but a « refusal » constantly starting all over again?

Keywords: Messianism, ontology, history, politics, ethics.

* Esta entrevista corresponde a um desdobramento preliminar da reflexão que Gérard Bensussan e Danielle Cohen-Levinas vêm realizando conjuntamente, no projeto comum de um livro escrito a quatro mãos – ou a duas vozes, como também dizem os franceses –, a ser publicado, em 2009, na coleção *Le Bel Aujourd'hui*, das Edições Hermann, sob o título homônimo *A Impaciência Messiânica*. [Nota dos Organizadores]

Danielle Cohen-Levinas: *J'ai souhaité à dessein intituler l'ensemble du volume « Temps historique - temps messianique », non pas uniquement pour souligner une ligne de partage ou encore de fracture, de possibles articulations ou jointures, mais pour questionner la manière dont l'une déborde l'autre jusqu'à l'infléchir dans un hors temps historique qu'aucune dialectique ne peut vraiment se saisir.*

En 2001, tu publiais chez Vrin, Le temps messianique – temps historique et temps vécu, et en 2007, Marx le sortant (Hermann). Il me semble que ces deux livres se soutiennent l'un l'autre, peut-être même paradoxalement.

Gérard Bensussan: En tant que je suis bien l'auteur de ces deux livres, j'en ressens davantage l'espace, la différence, les assignations topologiques écartées, que l'entre-soutien que tu évoques. Mais l'auteur est certainement le moins bien placé pour juger de ces choses. Et puis, à vrai dire, je ne méconnaissais pas non plus la continuité qui relie ces deux points inégaux d'une trajectoire. Dans *Le temps messianique*, Marx est peu convoqué, et peut-être même pas du tout (il faudrait vérifier). Et dans *Le Marx*, le mot de 'messianisme' n'est pas écrit une seule fois. Mais les lecteurs les plus avertis, à commencer par toi (nous en avons déjà parlé ensemble, mais c'est aussi ce que relevait André Tosel dans un compte-rendu du *Marx*), m'ont fait observer que ce que j'écrivais de la politique de Marx, comme non-lieu obsessif, s'inscrivait très clairement dans le tracé entamé avec le livre de 2001, en particulier en tant que toute philosophie de l'histoire s'y trouvait révoquée au profit d'une certaine messianicité historique ou politico-historique (je songe en particulier à ce que je développais dans *Le temps messianique* autour du contraste, voire de l'insurmontable opposition du devenir et de l'événement – de l'hégélianisme et du prophétisme). Il m'a semblé pouvoir montrer dans *Le Marx* que le *Sortant* sortait aussi de toute philosophie politique. Après en avoir exploré quelques voies et perspectives. En 1843, Marx fonde le projet d'une

critique de la politique, sur le modèle anthropologique de la critique feuerbachienne de la religion. Et puis, très vite, il y renonce parce qu'il y voit un leurre. La politique est l'instance d'une aliénation, comme il dit alors, d'un dédoublement, « l'homme » et le « citoyen », d'une émancipation mimée, puisque les tenants et aboutissants de la politique, ses déterminants, sont ailleurs, dans une sphère extra-politique, la production par les hommes de leurs conditions d'existence matérielle. Toute philosophie politique, au sens de la tradition, s'en trouve évidemment déboutée – car ses présupposés (la rationalité des sujets, la souveraineté de l'Etat, le caractère plus ou moins médité des décisions des agents, l'autonomie du champ, etc.) sont récusés. Donc pas de critique aboutie de la politique chez le jeune Marx – et ceci est très affirmé chez lui, il s'en explique avec précision et netteté. Chez le Marx de la maturité, pour reprendre les vieilles distinctions, on trouve de nombreux textes d'analyse politique, très riches, très attachés à la description concrète des circonstances, des conditions, d'une certaine contingence du monde, des classes, de leurs luttes. Certains sont devenus des classiques, *Le 18-Brumaire* ou *La Guerre civile en France*. Mais on serait bien en peine d'y trouver une philosophie politique, à la grecque, ou une pensée du contrat, ou encore une philosophie de l'Etat, à la Hegel, ou une philosophie du pouvoir. Ces textes font simplement de Marx un très grand écrivain politique du XIX^e siècle. Ce qui n'est pas mince – mais n'entend nullement concourir avec la philosophie politique proprement dite et en tant qu'elle s'articule à un certain nombre de postulats et d'axiomes d'une grande précision. Ce qu'il y a en revanche chez Marx – et qui se tient à un niveau d'acuité extraordinaire – c'est une pensée de la révolution. Non pas au sens stratégique ou déjà léniniste du terme. Mais au sens d'un excès sur « toute politique », pour faire usage d'une détermination lévinassienne décisive. La révolution détiendrait, nous dit Marx, une force inouïe qui lui viendrait en droite ligne « de l'avenir », elle ne

se parle que dans une langue sans origine, sans modèle, dans une langue dont nous n'avons pas même idée. Elle ne peut donc en aucun cas tenir dans une « philosophie politique » et pas davantage dans « une politique ». Elle nomme précisément leur excession sans fin. C'est évidemment ce point – que je tiens pour majeur – qu'on peut déterminer, en un sens très strict, comme messianique. Le messianisme, pas plus qu'il n'est compatible avec une philosophie de l'histoire, ne s'accorde jamais à une philosophie politique. Il en signifie l'extériorité, le débord, l'ailleurs, mais non pas pour dénier splendidement l'effcience de la politique ou de l'histoire, mais pour tâcher d'y déceler au contraire le surplus historique ou politique, irréductible à la « philosophie ». On voit bien comment « révolution » et « messianisme » pourraient dire à deux voix des choses « impossibles » – que les philosophies, les théories, les stratégies, les ontologies (marxisme compris) s'efforcent, à raison sans doute, de possibiliser...

DCL: *La révolution ne se parlerait que dans une langue sans origine, dis-tu, Une langue dont nous n'avons même pas idée est une langue littéralement inouïe. C'est bien toute la problématique du messianisme. Il se dit dans une langue inouïe. Peut-être que la révolution et le messianisme se partagent la même langue, une langue que jamais personne n'a parlée et que personne n'a entendue. Une langue à venir. D'où la nécessité de séculariser ces questions, pour les parler dans une langue historique. Cela pourrait expliquer partiellement les raisons pour lesquelles tu reviens à Marx vingt ans plus tard, comme si tu l'avais quitté, ou alors, comme si tu ne l'avais jamais quitté philosophiquement ? Marx augure d'une langue inappropriable. Et c'est pourquoi il revient. Spectres de Marx (Derrida), en quelque sorte. Mes remarques sont simultanément philosophiques et biographiques.*

GB: J'ai quelque répugnance à l'exposition biographique que tu suggères. Mais je dois reconnaître que la modalité sous laquelle tu poses la question constitue une sorte d'obligation, un détour requis pour

la bonne compréhension de quelques éléments. Et puis, nous savons bien, toi et moi, que faire de la philosophie, en passer par l'exercice de ce mode de questionnement si singulier, au fond, c'est une façon de parler de soi sans jamais parler de soi, dans une feinte qui n'est pas dissimulation mais au contraire exposition. Exposition d'une sorte d'idiosyncrasie qui ne se dirait que par concepts. A chacun de retrouver sous les biographèmes les philosophèmes, et l'inverse aussi.

Pourquoi revenir à Marx, vingt ans après... ? La première réponse qui me vient, et ce n'est pas de la coquetterie, c'est que je ne sais pas. On ne sait pas bien ces choses-là. Ce qui ne dispense nullement d'avoir à s'en expliquer, bien sûr. C'est même le contraire. Mais ça ne procède pas d'un plan de travail ou d'un programme de recherche. Depuis une contrainte institutionnelle quelconque, on se met à lire – en l'occurrence à relire en entier des choses lues autrefois, dont on garde un souvenir précis et diffus, aux contours extraordinairement dessinés, sur tel ou tel point, et estompés, sur d'autres, parfois sur les mêmes. Je n'ai en rien redécouvert Marx. Je ne me suis pas dit que je n'y avais rien compris autrefois et que j'atteignais, l'âge aidant (!), à sa vérité depuis si longtemps quêtée. Non, je l'ai relu dans l'épaisseur et la sédimentation des lectures anciennes et réitérées – puis interrompues durablement. Dans une sorte d'attente bien tempérée de ce que j'avais encore à y chercher. Et puis il se produit dans la traversée des textes des déplacements, des surprises même. C'est comme un paysage, une œuvre. On peut en être extraordinairement familier, on découvrira toujours – grâce à cette familiarité, pas contre elle – des perspectives inattendues, des points de vue inouïs.

C'est cet ensemble de « prises », de détours et de sentiers empruntés peut-être puis oubliés, qui s'est imposé à moi, comme un paysage tellurique, aride, chaotique. Avec des massifs considérables, d'extraordinaires préminences, ou des abîmes sans fond, les trois « excès » ou les trois « brèches » repérés

dans le livre. Pour moi, Marx, désormais, c'est ce paysage (ou ce chantier pour le dire de façon un peu plus convenue – ou alors il faut entendre ce mot de chantier comme « un foutoir », « un bordel »). Le marxisme aura historiquement été l'arpenteur, le gestionnaire, l'administrateur et l'entreprise de remblaiement de ce paysage impossible. La sortie, pour Marx, s'est payée de ce prix. Marx quitte le continent vaste et prometteur de la métaphysique. Il s'en va et laisse la tradition à elle-même, c'est-à-dire à sa toute-puissance. Il ne faut pas oublier cet aveu signifié par la sortie.

Sous cet aspect, comme tu le soulignes, le choix du titre n'est donc pas de pure forme ou seulement destiné à produire un effet. Il est bel et bien l'indication majeure d'un mouvement continué et proprement interminable. Très explicitement, Marx entend sortir de la tradition, de la philosophie, de la métaphysique, soit, pour lui, dans la conjoncture qui est la sienne, de la spéculation hégélienne qui en fournit immédiatement l'espace de culmination absolue. À peine entré, il se rend théoriquement maître de ce qu'il trouve – à l'âge, justement, où nos étudiants font leur maîtrise, ou leur master. Et très vite, trop vite peut-être – mais sans cette vitesse et cette hâte, sans cette précipitation où tout se condense et implose, point de sortie –, il lui faut quitter "la philosophie". Pas simplement en produire la critique formelle, pas lui substituer une "nouvelle" philosophie, une philosophie "à venir". Ça, c'est ce que fait, et avec une vraie force, Feuerbach, dont Marx dit qu'il est allé aussi loin qu'il est possible à qui, justement, n'entend pas ou ne peut pas "sortir", c'est-à-dire que sur ce terrain indigène ou endogène, Marx sait bien qu'il n'ira pas plus loin que Feuerbach. C'est très important: l'idéalisme, sur son terrain, c'est-à-dire du dedans de la philosophie, de toute philosophie, est imbattable. Il faut donc inventer, trouver, construire un ailleurs pour la pensée – ce qui est commandé par la figure obsessionnelle du Réel. La philosophie spéculative (mais il n'y en a pas d'autre) est ou serait de type onanistique, comme écrira Moses

Hess. Il faut donc sortir de ce rapport de soi à soi, appareiller vers un dehors, la réalité, les choses mêmes, les hommes et leurs vies, se demander « est-ce ainsi que les hommes vivent ? » et répondre de toute urgence à cette question, soit substituer à la spéculation une Pratique, autre figure extraordinairement insistante chez Marx, chez le jeune Marx en tout cas, celui qui s'interroge sur la meilleure façon de sortir. Quitter, donc, c'est-à-dire en finir pour son propre compte avec tout exercice philosophant, aller vers le réel et sa praticité, ce continent qui se dénomme « économie politique », cette terre située aux antipodes du « ciel » des philosophes. Il faut bien mesurer l'extrême radicalité du geste de ce jeune philosophe qui règle ses comptes avec la philosophie, c'est-à-dire avec soi-même. Je ne vois qu'un seul équivalent, c'est Rosenzweig. Lui aussi « sort » et va vers un ailleurs « réel », « pratique », effectif et habitable, le « judaïsme ». De cela, s'agissant de Rosenzweig, on a un témoignage extraordinaire, c'est sa lettre de 1920 à son maître Meinecke. Marx aurait pu en écrire une de la même sorte à Feuerbach. Mais ce n'est pas son style. Il s'en va, comme Rosenzweig, mais ni sur le même mode ni, évidemment, vers les mêmes régions.

Alors la question, c'est la question qui traverse tout le livre, c'est: Marx en est-il vraiment sorti ? En a-t-il jamais fini ? N'a-t-il pas été piégé par son exode et ne continue-t-il pas de parler la langue de l'exil, mais sans le savoir ? Ne demeure-t-il pas « esclave » de cette Égypte métaphysique qu'il a laissée derrière soi ? Il me fallait donc élaborer une symptomatologie de la sortie, me demander si Marx n'a pas cessé d'être philosophe et de faire de la philosophie sans le savoir, jamais de façon systématique ou suivie ou cohérente, mais par incises, par rechutes, par moments. Ces intermèdes philosophants ont-ils pu compromettre la « critique de l'économie politique » entreprise sur un autre terrain ? C'est bien sûr un point décisif.

DCL: *Cette question de la sortie si centrale chez Marx au point que tu en fais un véritable idiome ne résonne-t-elle pas conjointement avec celle de la*

revenge. « Marx en est-il vraiment sorti ? », dis-tu. On ne pourrait donc sortir que de ce qui revient ? D'où le détour par Levinas, et plus qu'un détour, une manière de lire Marx tout autrement.

GB: Ta remarque m'oblige presque à une sorte de retour autobiographique dont je me sens à vrai dire tout à fait incapable, comme je te le disais, tant ces choses demeurent pour le « sujet » qu'elles affectent opaques et peu intelligibles. Je pourrais te dire que l'occasion de cette relecture de Marx fut un cours d'agrégation puis un séminaire de DEA qui a duré deux années universitaires pleines – et j'en profite pour faire mérite en passant à tous ceux qui l'ont nourri de réflexions et de remarques qui ont elles aussi pesé. Mais ce n'est évidemment pas une réponse. D'autant plus que le choix de Marx, pour ce séminaire, m'appartient en entier et ne m'a aucunement été imposé. Je crois qu'en effet, comme tu sembles le deviner, j'ai voulu, « vingt ans après », comme dans le second volet de la trilogie de Dumas, revenir sur ce mousquetaire intempêtif, Marx. J'ai vraiment voulu savoir ce qui pouvait bien rester pour moi d'une pensée qui avait si puissamment occupé mes années de formation philosophique, les miennes et celles de tant et tant d'autres. Avec beaucoup de perplexité. C'est dire d'abord que pendant lesdites années, je ne l'ai plus ou très peu lu, travaillant d'autres complexes de pensée, la philosophie positive de Schelling, Rosenzweig, l'éthique lévinassienne, la question du temps et de la temporalité, de « l'histoire » et du « sujet », donc, les traversant tous.

Et ce qui m'a retenu, c'est que Marx pouvait y tenir une place, et pas la moindre. Pas le Marx le plus convenu, c'est sûr, c'est-à-dire le Marx de la science des modes de production. Pas davantage, en contre-point, le « jeune Marx » de l'aliénation. Mais ce qui, de l'un à l'autre et sans réduction possible à celui-ci ou à celui-là, mobilisait une extraordinaire entreprise de « sortie » ou de « Destraktion » de toute métaphysique de la conscience, de toute

ontologisation des formes, sociales, politiques, historiques. Je précise tout de même que la sortie, justement, n'est pas la *Destraktion*. Heidegger désédimente, il arase, décape, trace le sillon d'un oubli et fait signe vers un commencement jamais suffisamment commençant. Ces deux gestes, l'*Ausgang* et la *Destraktion*, s'ils procèdent d'un même désir d'interruption, constituent des opérations au moins différentes, et peut-être même exclusives. Du côté de la sortie, Marx, Rosenzweig, d'autres sans doute aussi – qui, d'une certaine façon, ne transforment pas la tradition, ils la refusent et en inventent les prodigieux dehors. Ils donnent voix à l'extériorité, ils en signifient une texture que sans eux nul ne soupçonnerait. Du côté de la destruction de la métaphysique (à ne pas confondre bien sûr avec la destruction des rapports de domination, c'est-à-dire avec la révolution) Heidegger, évidemment, et aussi, je crois, Levinas, Derrida peut-être, sous certaines conditions. Il s'agit non plus de s'en aller mais de faire place à l'extériorité en dedans, c'est-à-dire à dé-monter toute intériorité, à la défaire, à la déconstruire, à se rendre attentif à la trace, à l'immémorial, à l'infini, sans s'en aller. En tout cas, dans ses grandes tendances, la philosophie contemporaine est très largement tributaire de ces deux gestes concurrents.

Par où l'on voit bien, justement, comment Marx demeurait et demeure un contemporain, intempêtif et inévitable. Le motif de la reliaison, c'est certainement le messianisme (mais, comme on l'a dit, je n'en parle à aucun moment explicitement dans mon livre – parce que le « messianisme » de Marx en serait la conclusion, externe au propos lui-même, ou l'amorce d'un autre livre). Là encore, les malentendus rôdent, les contresens prolifèrent. Car ce motif messianique, ce n'est pas ce qui lui est imputé habituellement, la substitution du prolétariat à l'élection d'Israël, l'assignation d'un sens à l'histoire, la pensée d'une téléologie du salut par la révolution ou je ne sais quoi encore. Tout ce fatras me semble très daté et, je crois, pas très sérieux. Le messianisme de Marx – mais l'expression n'a peut-

être guère de signification viable —, c'est justement la « sortie », l'exode hors du philosophe par concepts, l'exil instable et peut-être proprement impossible vers un ailleurs, l'insistante excession du réel, fût-il fantômatique, sur la pensée, sur toute pensée. J'ai essayé dans mon livre d'en esquisser la spectrographie autour de trois constats positifs, même s'ils semblent s'énoncer depuis trois « défauts », et qui se rassemblent dans l'invention continuée de formes théoriques singulières qui sont elles-mêmes en excès sur toute politique, sur tout matérialisme, sur toute dialectique et même sur toute « critique de l'économie politique » : la révolution, l'analytique historique, la survaleur. Le spectre de Marx était donc dans Marx. Et cette lecture, par ailleurs, oblige aussi à se délester de Marx. Car sortir de la métaphysique, c'est en provenir à tout jamais. La spectralité de Marx, c'est la métaphysique. La curieuse conclusion, provisoire peut-être, de mon travail, c'est qu'il faut se débarrasser de Marx, mais qu'en même temps, on ne le pourra jamais. Parce qu'il signifie foncièrement l'effort même de la philosophie contemporaine, ses aventures et ses échecs, ses tentatives glorieuses et ses difficultés insurmontables.

DCL: *Au fond, tu mets en perspective un paradoxe que l'on retrouve chez certains philosophes marxistes, je pense notamment aux philosophes de l'école de Francfort. Sortir de la métaphysique est un geste de sauvetage, et Marx serait un de ceux qui ouvrent la voie tout en disparaissant derrière le devenir de la philosophie contemporaine. Et d'ailleurs, puisque c'est un penseur si fondamental, pourquoi faudrait-il s'en débarrasser ? Penserait-on une seule seconde se débarrasser de Platon, de Kant, de Hegel et quelques autres que je te laisse deviner ?*

Comment surmontes-tu ce paradoxe qui pourrait bien apparaître comme une aporie ou du moins, comme l'impossibilité de sortir de la métaphysique ? Et pourquoi ne rends-tu pas plus explicite cet horizon messianique qui me paraît être une clé de compréhension de ton livre et de ses enjeux ?

Il me semble que tu penses par constellation, que tu mets en branle ce phénomène de réactualisation ou de nécessaire renouveau de Marx au travers des lectures et des interprétations croisées, au risque de l'hétérodoxie. On pense à Schelling bien sûr, à Rosenzweig et à Levinas. Ils sont aussi des figures spectrales qui ourdissent ta propre pensée. Entre le Marx que tu as lu il y a vingt, celui que tu n'as cessé de lire et celui qui se retrouve pris dans l'ellipse de tes auteurs de prédilection, quelle visée herméneutique se profile-t-il, si toutefois on peut parler de 'visée' ?

Peut-être n'est-il pas inutile de te demander quels sont les motifs sur lesquels tu insistes et comment le fais-tu puisque tu ne recours quasiment jamais à ce que j'appellerai, faute de mieux, une rhétorique marxiste ?

GB: Je reviens peut-être sur les trois motifs majeurs que tu énonces — et qui forment ensemble, sûrement, le contenu de ce livre, ses hypothèses, son côté « essayant », « peirastique » disait Schelling de sa « philosophie positive ». Quand je dis 's'en débarrasser', je veux dire que le marxisme, le marxisme des marxistes mais aussi le « marxisme » de Marx, constitue un obstacle, épistémologique, idéologique, politique, philosophique, à toute entreprise de penser avec Marx et, donc, de repenser sa pensée et ce qu'il a pensé. Il faut donc, d'une façon ou d'une autre, passer cet obstacle. Mais c'est peut-être impossible. Sous cet aspect, je ne crois pas qu'on puisse assigner à Marx un statut comparable à celui des grands philosophes, des grands ancêtres, qui nous font penser, ceux que tu viens de citer. C'est ce que beaucoup ont dit après la fin du marxisme, l'effondrement de l'utopie communiste, la disparition géo-politico-théorique du communisme. Faute du maître à penser dont on déboulonnait les statues à l'Est, il nous resterait un 'grand philosophe', 'comme les autres', pas moins prestigieux, pas moins méritant. Mais Marx ne se laisse guère ranger dans la galerie de portraits qui forme notre tradition, à nous philosophes, avec en particulier Spinoza comme grand ancêtre. S'il

informe considérablement la 'tradition' contemporaine, ce n'est pas à la façon où il s'y tiendrait, où il pourrait y prendre place ou figurer à son tour le 'grand ancêtre'. Il cesse tout philosopher (croit-il, veut-il...). Il s'engage dans un geste et un mouvement, la sortie justement, qui empêche qu'on en rabatte la signification et l'amplitude sur le seul 'échec' qu'elle emporte. En d'autres termes, on pourrait dire: bon, Marx a voulu sortir de la philosophie, il ne l'a pas pu, et au fond il peut désormais réintégrer un giron qu'il n'aurait jamais dû quitter. Je crois au contraire qu'il faut se tenir à cet 'échec' et à ce qu'il produit, de même qu'il y a un extraordinaire 'échec' de la philosophie positive schellingienne dont Heidegger a très bien parlé. C'est cela qu'il faut inlassablement penser (je ne dis pas que tout Marx est là-dedans, mais que ce qui continue de m'intéresser, et au plus haut point, dans Marx, c'est ça). Pourquoi « l'idéalisme », pour reprendre le terme générique qu'utilise Rosenzweig pour qualifier ce dont il faut 'sortir', ne peut-il se laisser réformer, amender, transfigurer en « nouvelle philosophie » (Feuerbach) ou en « matérialisme » (Marx et le marxisme), voire en « volonté de puissance » comme « philosophie de l'avenir ». Deux voies se présentent, que j'ai déjà évoquées – et on pourrait lire toute l'histoire de la philosophie du XX^e siècle sous ce postulat de méthode: le départ vers ailleurs, vers un ailleurs qu'il faut cerner, déterminer, baptiser et habiter (Rosenzweig: le judaïsme; Marx: l'économie politique ou plus largement l'histoire) en laissant la philosophie en l'état au profit d'une pratique (du judaïsme; de la révolution). Ou bien engager une torsion de l'idéalisme, de la « métaphysique occidentale » ou de l'« ontologie » dont Levinas a très rigoureusement esquissé la possibilité comme dédire interminable des dits philosophiques et comme retour incessant à un dire « éthique ». Les deux voies (je simplifie beaucoup) ne sont pas complémentaires, elles s'entre-réfutent même parce qu'elles procèdent d'un constat et d'une nécessité comparables, voire identiques. La visée herméneutique dont tu parles se

trouverait de ce côté-là. Mais il faudrait expliciter beaucoup plus précisément, bien sûr.

Quant au motif messianique, il n'est pas extérieur à ma lecture de Marx. Je veux dire que je ne l'ai pas plaqué du dehors, et après l'avoir travaillé pour lui-même, sur ce que j'appelle ses trois « excès ». Il est constitutif de la « sortie ». C'est la raison pour laquelle je n'ai pas à utiliser le mot. Son codage sémantique, c'est 'sortir', justement.

Dans un autre ordre d'idées, je n'hésiterai pas d'ailleurs à penser ou à me représenter la fin du communisme comme un événement 'messianique', c'est-à-dire aléatoire, imprédictible, totalement inattendu et dont il n'était même pas « sérieux » de croire qu'elle fût seulement possible. On a oublié à présent ce que pouvait avoir d'extravagant, avant ladite fin, son envisagement. Impossible, tout bonnement. Je dis aussi 'messianique' en un sens un peu plus précis: ce dont l'histoire est faite mais qui cependant échappe radicalement à l'ensemble des causalités, des processus et des téléologies qu'on dénomme histoire. S'il y a un impact particulier du messianisme, c'est certainement l'assignation de la causalité à une croyance, à un symptôme, à une sorte de superstition de la raison. Nietzsche disait qu'on ne croit pas, après l'effet, aux mêmes causes qu'avant l'effet. Et il y a sûrement un usage de la causalité qui relève d'une sorte d'illusion transcendante, de croyance à une connaissance d'objet de ce qui n'est pas objectivable, de ce qui transcende la raison, en un sens bien différent de Kant. Encore qu'on pourrait peut-être déterminer ce que je décris là sous une dialectique naturelle des antinomies, sous une logique de l'apparence.

DCL: *Tes propos corroborent ce que l'on peut lire dans ton beau livre Le temps messianique, au chapitre IV précisément quand tu parles d'un « espérer l'inespéré » et que tu rattaches cet inespéré à la tradition juive (Talmud, Sanhedrin, 97a) qui dit que le « Messie fils de David ne viendra qu'au moment*

où on aura désespéré de sa venue ». La notion de désespoir qui impliquerait qu'il faut surmonter l'histoire est-elle une clé possible d'interprétation et de l'avènement du communisme et de sa fin ?

GB: Peut-être. Un désespoir qui ne serait pas un « état », alors – un peu au sens où Levinas le dit de la faim. Pas un état, écrit-il à peu près, mais plus et moins qu'une expérience. Ce sont ses mots que je reprendrai ici, en les détournant. Le désespoir devant l'histoire, tout comme la déception devant la politique peuvent être (mais ils ne le sont pas nécessairement) des expériences impossibles, plus et moins que leur ajustement aux objets ou aux thèmes qu'ils sont censés viser. Je pense que le désespoir, un certain désespoir, comme la déception, comme l'impatience, sont des vertus messianiques, pour dire les choses ainsi – philosophiquement ce sont au contraire des défauts sinon des vices. Les philosophes préfèrent l'étonnement, la patience, et bannissent en tout état de cause, comme les Stoïciens, comme Spinoza, la crainte et l'espérance qu'ils décrivent comme les deux faces « pauvres » d'une même pièce démonétisée. Si je tente de réfléchir, sans discontinuer, sur le politique, c'est parce qu'il me paraît par cela même qu'il charrie, par ses « vices » philosophiques, détenir plus de philosophie, comme la vie selon Goethe, que toutes les philosophies de la terre.

DCL: *La question de l'impatience n'est pas absente des textes de Marx. Même s'il s'agit d'une impatience préparée, organisée, déterminée. Le thème de la destruction tel que tu l'abordes dans ton livre sur Marx, n'est-il pas une modalité de l'impatience et peut-on dialectiser le passage de la patience à l'impatience ?*

GB: Chez Marx l'impatience se dit dans la figure de l'intraductibilité foncière et absolue de la langue de la révolution, laquelle ne vient de nulle part, et surtout pas des révolutions antérieures. Elle n'est donc pas prédéterminée, elle va vers elle-même, vers la langue qu'elle montre comme une promesse

tout en la rendant imparlable. Il y a ça, chez Marx – et c'est le plus important. Et il y a aussi de la « patience », celle du « concept », celle de l'analyse politique circonstanciée, celle de l'organisation Internationale – cette patience dont Lénine disait qu'elle était, avec l'ironie, la qualité la plus indispensable au bolchévik. Mais ce qui est frappant, c'est qu'entre les deux, l'impatience de l'intraductible et la patience requise par son propre rôle, si je puis dire, entre les deux, donc, point de transition. Cela peut laisser perplexe, sûrement – et si les marxismes ont dû bricoler des philosophies politiques désastreuses, c'est certainement pour faire quelque chose de cette lacune. Il faut toujours être indulgent avec les vrais marxistes. Ils ont hérité – mais ils l'ont bien voulu, bien sûr – d'un legs ingérable et ils ont monté une immense entreprise de remblaiement d'une pensée qui, par exemple, nous dit et l'impatience impérieuse, la révolution, et la patience nécessaire, l'organisation. C'est la raison pour laquelle les marxistes les plus fins, les plus sophistiqués ... ne sont guère marxistes. Je pense ici en tout premier lieu à Benjamin.

Tu as tout à fait raison de rapporter ce que je dis là à la destruction dont je parle dans le Marx (et qui n'a rien à voir, je le rappelle encore, avec la *Destruction* de l'ontologie traditionnelle selon Heidegger). Parce que le risque extrême, couru par Marx et auquel il succombe le plus souvent, c'est de substituer à l'impatience de la destruction effective des rapports d'exploitation une sorte de « patience du concept » de la destruction. L'histoire de la traduction par Joseph Roy de certains passages du premier livre du *Capital* (traduction entièrement revue par Marx lui-même) le montre bien. Il y a une sorte de tendance funeste à dialectiser, à logiciser, dans la pseudo-forme de la « contradiction », les conflits, les luttes, les oppositions de forces. C'est à partir de cette dialectique « remise sur ses pieds » que se sont constituées toutes les ontologies de l'être historique et social – et qu'en fin de compte à la révolution comme langue promise de l'avenir s'est substituée une doctrine

de l'effondrement « nécessaire », objectivement requis par les « contradictions » du « système », du capitalisme. Comme si la « contradiction » du prolétariat et de la bourgeoisie se laissait penser comme « contradiction » entre « moments » d'un « tout », contradiction dont la relève logico-dialectique était purement et simplement confondue avec la révolution *wirklich*. Le messianique de la destruction, minimalement, signifie l'impossibilité d'en finir avec l'aléatoire du temps et la ruse exorbitante du concept – dont la seule patience serait du coup celle du « refus », comme dit Levinas. Mais la patience du refus du concept, pour reprendre l'expression qu'on peut lire dans *Autrement qu'être*, est-elle autre chose qu'une vraie impatience, autre chose qu'un refus toujours recommencé... ?

DCL: *Ce que tu dis est vraiment passionnant. On pourrait, juste en prenant les deux occurrences, patience/impatience, comme une axiologie qui tiendrait en équilibre l'histoire, approcher la manière dont la révolution comme langue promise de l'avenir vient conjurer l'effet de système de l'une et de l'autre. Car dans ce que tu expliques, tu maintiens en filigrane l'idée que l'impatience serait comme un accident de la patience; un accident nécessaire, préparé de longue date, bien qu'elle, l'impatience, surgisse au moment où on ne l'attend pas. C'est une autre manière de lecture et d'interprétation de l'histoire de la philosophie et du messianisme...et pourtant, tu sembles dire qu'il n'y a pas de réconciliation possible entre la patience et l'impatience...*

GB: Non, il n'y a pas de réconciliation. C'est simple: toute réconciliation, toute conciliation dialectisée, toute médiation logiciante tomberaient du côté de la patience. Si l'on tient l'impatience pour une vertu de la pensée et de l'agir, on est bien obligé de lui garder son tranchant, sa nudité, sa passibilité – si je puis dire. Le patient est impassible devant l'histoire, la politique, les avatars du concept: ne pas rire, ne pas pleurer, comprendre, c'était le mot

d'ordre de Spinoza. L'impatient pâtit en revanche de l'histoire, de la politique et du concept. Ce pâtit de me paraît être un puissant motif de l'agir pratique : que ça dure comme c'est, voilà la catastrophe, l'insupportable, et il faut en rire, en pleurer pour essayer d'y comprendre et d'y changer quelque chose. Même s'il y a là quelque chose qui est voué à l'échec, comme on dit. Par où l'on retrouverait ce que nous disions de l'espoir et du désespoir. Ce que je lis chez Levinas, par exemple, sans doute en y engageant ce qui ne s'y trouve pas à la lettre et que je gage à mes risques et périls, c'est cette façon extraordinaire de faire de la « passivité plus passive que toute passivité » le contraire d'une passivité inactive, indifférente, d'y voir bien plutôt ce qui ouvre à un « ne-pas-laisser la politique à elle-même » (Levinas). Bien sûr, maintenir l'irréconciliation impérative de la patience et de l'impatience expose à d'énormes, à de considérables et peut-être terribles difficultés. Ce qui me captive chez Marx, c'est qu'il a laissé, je crois, cette plaie de l'inaccompli ouverte, comme une blessure et comme une question.

DCL: *Ton interprétation du « pâtit » levinassien prend soudainement une tonalité politique très forte. Est-ce que tu pourrais développer le motif de la passivité de sorte qu'il devienne le lieu même de l'exercice de la philosophie ?*

GB: Je reviens un peu en amont, vers Levinas. Levinas permet déjà, ou plutôt oblige à penser le rapport de ce qui vient avant la politique, « l'éthique », à ce qui vient « après ». Ce rapport n'est pas un rapport, c'est-à-dire une relation entre termes organisée autour d'un axe transitionnel. C'est un non-rapport. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est une série emboîtée et discontinue de rapports instables, de rapports qui « passent » les rapports, comme l'homme « passe » infiniment l'homme, comme la justice « passe » la justice. L'éthique, au sens extra-ordinaire de Levinas, désigne une structure pré-originelle de la subjectivité qui l'engage en amont d'elle-même, en



quelque sorte, dans une réponse pré-originelle et anarchique, dans une immémoriale antécédence à soi. Cette structure éthique est donc régie par un entrelacs complexe entre passivité absolue, « plus passive que toute passivité », et urgence instantanée d'avoir à répondre à l'appel qui, de l'autre, vient bien avant moi. Comment comprendre cette « passivité » si elle s'ordonne à un faire, et on pourrait même dire à un faire éthico-pratique, ce qui est requis si l'on ne veut pas céder à « l'hypocrisie du sermon », c'est encore Levinas que je cite ? D'abord, il faut bien tenir que la réponse éthique n'est pas de l'ordre d'une volonté. Autrement dit, elle ne relève pas d'une activité dont la passivité ne serait que l'antonyme, elle ne relève pas d'un vouloir qui manifesterait la centralité d'un sujet maître de ses actions. Par ailleurs, sa « passivité » d'écoute ne revient pas à obéir passivement à un ordre, ni même à une loi, à une institution, à tel ou tel de ses représentants. La responsabilité éthique décrit une situation-limite, mais cependant banale et quotidienne, dans laquelle l'autonomie du sujet répondant se trouve complètement débordée, où il est dessaisi de sa capacité d'initiative, sans même qu'il le veuille. Il lui faut donc dans l'instant inventer une « réponse » et agir dans la « prise », comme dit Levinas, en devant toute tierce intervention. C'est ce qu'on pourrait appeler instant ou instantanéité éthiques — en se souvenant aussi de Rosenzweig. L'instant éthique, l'instant de la réponse, signifie un saisissement par un temps diachronique, par une immédiateté, un temps qui passe et se passe avant toute présence d'esprit : l'instant où, sans savoir, sans pouvoir, sans vouloir, un homme se laisse bouleverser par la transcendance d'autrui, par son irruption inattendue qui exige impérativement et impérieusement une réponse de responsabilité, une exposition du sujet à un événement qui le transit, le contraint et l'emporte — ou l'inhibe au contraire. C'est ça, l'instant éthique. Le faire éthico-pratique instantané interrompt l'institution et le formalisme des lois et des États. Ce faire, à son tour, devra être diachroniquement interrompu par la justice

et l'ordre de la symétrisation. Il a « droit » lui aussi à sa reprise dans le lieu commun et partagé de la politique pour tous et pour tout.

J'ai répondu à ce que tu appelles dans ta question « tonalité politique » de la passivité — mais pas (parce que c'est plus simple, je crois) quant à l'exercice de la philosophie. Il y a bien en tout cas dans le pâtre de l'impatience un stimulus incontrôlé de l'agir éthico-pratique, dans le débordement, dans un certain chaos, dans un désarroi, sûrement. La patience, dans ce registre, relèverait plutôt de la pesée du pour et du contre — elle est toujours la tard-venue de l'agir, quand bien même elle serait requise par la justice. En tout cas, l'impatience m'apparaît plus « éthique » que la patience « politique ». Plus messianique, c'est sûr. Il me semble qu'on peut trouver dans Levinas, dans Rosenzweig, dans Marx aussi, comme en creux, une réhabilitation, ontologique en quelque sorte, et toujours impatiente de la politique comme finitude destinale — et je dis ceci contre la masse sans pensée des opinions et des propos des détracteurs en tous genres de la politique, des hommes politiques.

DCL: Je te sens toujours d'une extrême vigilance dès lors que l'horizon même tenu d'une mise en relation, d'un rapport autour d'un axe transitionnel ou non viendrait à s'esquisser; comme une peur panique, voire une phobie de retrouver les figures spectrales d'une pensée qui se laisserait circonvenir dialectiquement. mais pour mieux se défaire de ce risque, « l'instant éthique » ne doit-il pas s'éprouver au contact de ce danger au fond permanent, de tous les instants, pourrait-on dire ?

Et puis, je me permets de m'arrêter à mon tour un instant sur Levinas et sur la manière dont son œuvre nous oblige à penser en amont de ce qui vient avant la politique, l'éthique. Tu te souviens sans doute de ce qu'il écrit dans Humanisme de l'autre homme (Fata Morgana, 1972, Paris, p.11): « L'inactuel, cela peut, certes, dissimuler du périmé et rien n'est préservé

de la péremption, pas même le péremptoire (...). L'inactuel signifie, ici, l'autre de l'actuel, plutôt que son ignorance ou sa négation; l'autre de ce que l'on est convenu d'appeler, dans la haute tradition de l'Occident, être en acte (...); l'autre de l'être, de la geste de l'être, l'autre du pleinement être – pleinement à en déborder ! – que le terme en acte énonce l'autre de l'être en soi – l'intempestif qui interrompt la synthèse des présents constituant le temps mémorable ».

C'est un texte tranchant, à vif, qui n'est pas sans évoquer ce que dit Levinas de la politique dans un autre de ses livres, *Difficile Liberté* (p. 176), « Et si la politique, montant de partout, fausse les intentions originelles du discours, obligation de crier ». L'éthique pour Levinas, n'est-elle pas, au sens politique du terme, en-deçà de tout cogito, ce que l'on pourrait appeler la non-coïncidence de l'identique ? N'est-elle pas cette sommation excessive, exceptionnelle, sans condition d'une exigence qui ne peut jamais être accomplie, comme si Levinas nourrissait et faisait s'accroître les notions de temps et d'histoire et que le seul moment de contraction à peine entrevue et déjà défaite serait précisément « l'instant éthique » ?

GB: Oui, une vigilance, certainement, pour répondre à ta première remarque. Elle est philosophique et politique, tout à la fois. Elle est méfiance devant la raison sans réserve, l'intelligibilité sans intelligence. Raison qui totalise l'ensemble de ses figures, y compris celle de la déraison, dans le mouvement d'une élucidation sans reste du réel. Raison qui se donne par ailleurs comme motif toujours ultime d'une légitimation a priori et a posteriori du même réel – c'est le double sens du *Grund* allemand. Mais pour autant sans phobie ni panique, je crois, enfin j'espère. Il s'agit pour moi plutôt d'un programme, d'un projet, pour penser. Ces deux « pro- » ne conviennent pas vraiment non plus. Ce que je veux dire, c'est que j'essaie de réfléchir pour moi-même des événements, philosophiques et politiques, sous cette « loi » de l'intransitivité ou de l'impossible

dialectisation. Il y a pour nous tous (je n'y échappe guère) une pente, une inclinaison fatale et en bonne part inévitable – qui est le rassemblement en raison de moments épars entre lesquelles on s'efforce de tisser des réseaux d'intelligibilité, des rapports de causalité ou d'expressivité, qu'on voudrait ajointer logiquement. L'hégélianisme (du pauvre, bien sûr, comme disait Althusser) est (devenu ?) la philosophie spontanée des journalistes, des explicateurs de tous bords, des néo-encyclopédistes de l'histoire: tout est dans tout et, « au fond », les moments de ce tout s'entrecorrespondent toujours tendanciellement et réciproquement. Et ce qui échappe à cette dialectique du tout, à cette extrême vulgarité de la pensée, est laissé à l'hypothèse du « complot », laquelle permet au tout de continuer à se totaliser « dialectiquement » en intégrant ses propres zones d'impossibilité. Tu auras compris l'irritation que j'éprouve devant ces procédés et ces tableaux. Je crois d'ailleurs que le messianique me sert à nommer, avec bien des difficultés, sûrement, la trouée, la déchirure de l'aléatoire, de l'imprévisible, de ce qui ne se laisse ni voir ni penser, sauf « après ». C'est ce que nous disions, si j'ai bonne mémoire, de la fin du communisme. Avant l'effet, on croit à d'autres causes qu'après l'effet, j'ai déjà cité ce mot de Nietzsche. Il y a une croyance aux causes et à leurs avatars. Ce sont de petits dieux polymorphes dont je suis l'athée constant et radical. Or « l'instant », c'est l'envers sombre – et lumineux à la fois – des « moments » organiques du tout. « L'instant éthique », sur ce point tu dis vrai, ne pourra donc s'éprouver, pour autant qu'il est de cet ordre de l'épreuve ou de l'expérience, qu'à la limite, sur les bords, des grandes explications causales qui sont notre paysage idéologique quotidien. Presque impossible, comme la fin du communisme. À peine entrevu, déjà défait, tu as raison. Et à refaire. Le nerf de tout ceci, c'est « l'éthique » dans le sens, que tu rappelles parfaitement, que donne Levinas à cette surenchère, cette emphase, ce surplus irrésorbable de la totalité. Il y a une très belle proposition de Schelling – que je ne cesserai

jamais de méditer: « penser, c'est renoncer au savoir ». Ce renoncement qu'il ne faut pas prendre pour un abandon, pas plus que la passivité lévinassienne n'est un relâchement, est une condition impérieuse du penser. Il s'agit de renoncer à ce qu'on a tenu, à ce qu'on a traversé, à ce dont on a enduré la difficulté, le savoir et sa culmination spéculative en absolu. Il s'agit de sortir de son pays natal, d'y renoncer puisqu'il faut partir vers l'inconnu et éprouver tout ce qui résiste au savoir, tout ce qui ne s'y laisse pas contenir.

DCL: *Et comment l'éthique lévinassienne rencontre-t-elle l'interruption métaphysique dont tu parles dans ton Marx – interruption au sens messianique du terme ? Et les trois excès marxistes que tu déclines à la fin de ton livre ne sont-ils pas déjà en soi des figures de messianité sans messie ?*

GB: Au sens où elle est bris préontologique de l'ontologie. Les deux gestes sont concurrents et disjoints, fortement éloignés l'un de l'autre. L'éthique n'est pas une sortie. La sortie n'emporte pas de « nouvelle » philosophie. Le messianisme, sans doute, n'est pas simplement un effet de l'interruption – il en est l'impulsion secrète, immémoriale, invisible aux pensées elles-mêmes qui se pensent dans l'éthique et dans la sortie, dans la patience et l'impatience du refus du concept et le refus de la patience du concept. Et je dirais que, s'il est un point de rencontre entre les deux, ce serait dans la « Justice » et dans la « Révolution », dans les exigences qu'elles forment d'une altérité radicale. Je songe à la phrase de Benjamin qui dit quelque chose de cela – dans quoi sans doute ni Marx ni Levinas ne se reconnaîtraient (mais c'est justement l'intérêt de la proposition benjaminienne): « L'éthique, appliquée à l'histoire, est la doctrine de la révolution ». Je trouve ce propos extraordinaire parce qu'il est à la fois constatatif et performatif. Il énonce une sorte d'évidence qui excède son objet, qui s'excède elle-même. On pourrait en montrer très facilement les limites, les défaillances, l'impossibilité d'un double point de vue marxien et

lévinassien (qu'est-ce qu'une « éthique appliquée » ? qu'est-ce qu'une révolution qui aurait besoin d'une « doctrine » ?). Mais il faut au contraire, je crois, en saisir l'éclat, le tranchant, l'irrécusable: on n'agit pour la révolution que sous un motif « éthique », l'indignation, la colère, l'impatience, le refus, et par ailleurs toute éthique appelle une « révolution », c'est-à-dire l'attente et l'espérance d'un autre monde, d'une autre vie. Il y a chez Marx et chez Levinas – mais ce sont des nervures à peine visibles – un prophétisme qui est le nom le plus juste de l'interruption messianique dont tu parles. Je ne veux pas les engager sous le même drapeau, ce serait intenable. L'éthique de la responsabilité et le matérialisme historique, pour dire grossièrement, n'ont rien à voir et rien à chercher l'un avec l'autre. Mais ce qui m'intéresse (et Benjamin en dit quelque chose), c'est ce qui les traverse, l'éthique dans la révolution d'une part et « la grande franchise de la matière » dans la réponse de responsabilité d'autre part.

DCL: *Ce que tu décris avec tant d'acuité n'est-il pas éloquent du destin de la philosophie occidentale, à savoir se reconnaître aussi une vocation politique dont l'éthique de la responsabilité d'un côté et le matérialisme historique de l'autre seraient des modalités dont on pourrait souligner le caractère pré-messianique, sans pour autant résulter d'un développement politique ?*

GB: D'abord, une précision, sur les termes – qui me permet de rectifier ou de préciser mon propos. L'éthique de la responsabilité désigne, dans la pensée lévinassienne, une interruption de l'ontologie qui a sans cesse à dédire ses propres dits. Il y a aussi quelque chose de tel chez Marx, tout ce qui se décrit comme « sortie ». Le matérialisme historique en revanche constitue un corps doctrinal qui vient interrompre l'interruption marxienne, une reconstruction ontologique de l'être historique qui se présente comme l'assomption d'une longue trajectoire qui engloberait les matérialistes de l'Antiquité, les humanistes de la Renaissance, les hommes des Lumières, les Français du

XVIII^e siècle et, pour finir, Hegel. Par rapport à Marx, il s'agit donc plutôt de fixer son dédire (la sortie, la révolution, etc.) dans un Dit plus ou moins définitif. On ne doit donc pas poser l'éthique de la responsabilité et le matérialisme historique, ou alors seulement pour les besoins provisoires d'une analyse, comme des pièces symétriques et finalement convergentes. Mais symptômalement, et c'était bien sûr le sens de ta question, il y a dans l'effort tendu vers une politique de l'avenir irréductible à tout programme quelque chose de partagé entre l'instant éthique de la réponse à l'appel et l'invention d'une langue révolutionnaire inouïe. Il s'agit bel et bien de dénouer ce que Levinas repère dans l'histoire de la philosophie occidentale, dès l'origine, comme une alliance entre le logos et l'histoire, entre la raison et la politique, entre la philosophie et la politique – ce que Marx

analyse dans la philosophie du droit de Hegel où l'alliance se dit elle-même, sous son plein régime, comme unité du réel et du rationnel. Alliance raisonnable, sage, rétive à tout grain de folie, à toute déraison, à tout refus de la logique dans l'organisation de la cité, de la communauté. Alliance, du coup, portée dans les pires des cas à pathologiser et à psychiatriser ce qui s'oppose à elle. On peut se demander si le messianisme ne sert pas à nommer cet effort pour dénouer l'antique « alliance » qui fait par ailleurs la puissance de l'Occident – et si son impatience, l'impatience d'un messianisme qui n'en finit jamais de messianiser, n'est pas la forme temporelle de son incessant dédire et, de quelque façon, l'appellation d'un « renoncement au savoir », d'un véritable scepticisme toujours à l'œuvre dans le messianisme, secrètement.

A porta estreita pela qual pode entrar o Messias

The narrow door through which may come the Messiah

**Apresentação à edição brasileira de
O Tempo messiânico: Tempo histórico e tempo vivido,
livro de Gérard Bensussan, a ser lançado em 2009 pela Editora Nova Harmonia***

*Presentation to the Brazilian edition of
The Messianic time: historical time and lived time,
a book by Gérard Bensussan, to be published in 2009 by Nova Harmonia Publishing House*

Márcio SELIGMANN-SILVA
Universidade Estadual de Campinas

O presente livro do filósofo Gérard Bensussan é destas obras que já nascem com uma propensão para se transformarem em clássicas de sua área. Em uma época que já foi classificada como pós-histórica e pós-utópica, nada mais necessário do que este livro que nos apresenta a paradoxal situação do homem na sua relação com a temporalidade. Se de fato vivemos condenados ao presente, ao hoje e ao agora, nem por isso abandonamos a tênue força messiânica, que, segundo Walter Benjamin — referência fundamental para Bensussan —, foi atribuída a cada época. Bensussan nos mostra, entre muitas outras coisas, como o messianismo extrapola a tradição judaica. “O messianismo é absolutamente moderno”, ele pondera. Assim podemos ver que nossa vida está pontuada

pela busca de epifanias, de uma libertação desta temporalidade mínima que nos oprime. Lendo este belo ensaio, podemos até pensar que, contra o senso comum, mais do que nunca buscamos a “porta estreita pela qual pode entrar o Messias”, como lemos na última das teses benjaminianas sobre o conceito da história. Nosso messianismo secularizado, sem Messias, tecnologicizado até — buscamos o inteiramente outro na superfície lisa e fria das telas dos monitores, no espaço atópico da *web* e nas telas superdimensionadas de nossos televisores de plasma —, é um messianismo que corresponde a uma era que, como qualquer outra, é marcada pela violência e pelo desejo de redenção. Os deuses vindouros, desejados por Hölderlin, não vêm mais sob uma vestimenta grega,

* Agradecemos ao Prof. Dr. Antônio Sidekum, diretor-chefe da Editora Nova Harmonia, a imensa gentileza de nos ter permitido antecipar a publicação da presente Apresentação de Márcio Seligmann-Silva a BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: Tempo histórico e tempo vivido*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009, 212 p. [Nota dos Organizadores]

judaica ou cristã. Parafraseando Benjamin, podemos dizer que agora julgamos ter encontrado a “flor azul” no campo da tecnologia.

Mas estas especulações são apenas derivações minhas da proposta propriamente dita deste ensaio. Bensussan nos leva, com mãos firmes, por um percurso impressionante, que apresenta o messianismo explícito da tradição judaico-cristã e revela o messianismo tácito da filosofia idealista de Kant, Hegel e Schelling, para chegar a autores como Marx, Nietzsche, Rosenzweig, Benjamin, Bloch, Kafka e Derrida. Com rigor, nosso autor apresenta — o que apenas na aparência é paradoxal — uma derivação filosófica do messianismo. Na modernidade, encontramos este movimento nascendo de um curto-circuito entre o tempo histórico — contínuo, linear, homogêneo, em suma, a história dos vencedores — e outro íntimo, subjetivo, denso e inapreensível em termos espaciais. Sem contar outro fato que está na origem do messianismo moderno: a Revolução Francesa, que secularizou a idéia de reviravolta no tempo, já que ela se deu (aparentemente, é claro) sem auxílio das mãos de um Deus. Ela representou um passo decisivo no caminho da secularização, tal como depois Hegel e Weber analisariam este processo de “desencantamento” do mundo. Mas a sociedade secular criada pela Revolução tampouco pôde estancar a “pulsão messiânica” (minha expressão). O messianismo aparece aí como a saída de emergência de um ser “sem casa”, sem a cobertura e proteção de uma temporalidade capaz de significar a sua existência. Como mostra Bensussan, se o cristianismo já representara uma certa secularização do judaísmo, este movimento foi aprofundado na filosofia da história do idealismo alemão: sem, no entanto, se abandonar o messianismo. Se o progresso é uma temporização da redenção, uma “utopia racional”, como escreve Bensussan, por outro lado ele não é o único modelo de tempo a dominar estas filosofias da história. O homem prometéico do romantismo, que se vê como usurpador da posição de Deus, teve que tomar a

tarefa de sua própria redenção. Daí derivam tanto a ideologia do progresso, defendida por exemplo por Kant, como as utopias do século XIX. Nestas últimas normalmente imperou a visão do tempo como contínuo e homogêneo e a vida como qualitativamente ascendente.

Mas não se trata aqui só de um messianismo apaziguado na idéia de uma salvação certa, futura — que sabemos, hoje, não era apenas o anúncio da utopia, como se queria, mas sim das distopias no século XX, tanto totalitárias como capitalistas —, antes, trata-se também de um tipo radical de messianismo que explode a linearidade temporal e permite um salto no abismo do fim a partir do ínfimo agora. Este messianismo tem muito em comum com o messianismo místico da tradição judaica e de certo modo o reinventa ao secularizá-lo. Nesta tradição messiânica, todo agora guarda em si este abismo, uma potencialidade de ruptura. O inteiramente outro não pode ser derivado da história: não é *telos*, fim palpável, mas simplesmente fim. Pensando com Freud e Benjamin, podemos dizer que o indivíduo moderno, que vive na sua “prontidão angustiosa”, *Angstbereitschaft*, cercado de situações traumáticas que lhe roubam a capacidade de construir a experiência, este mesmo indivíduo anseia por uma reversão radical deste tempo catastrófico, via abertura para a verdadeira catástrofe: a chegada do inteiramente outro. Este, no imaginário popular, assume as mais diferentes formas: de um Messias “tradicional” (constantemente reinventado), à descoberta de uma civilização tecnológica não-humana.

Bensussan apresenta o messianismo como uma dobra no tempo (*le pli messianique*). Um inteiramente outro. Não se trata de passado, presente ou futuro, de restauração ou chegada, mas de um buraco no tempo: a saída do aqui (*olam haze*) e a entrada no que ocorre (*olam haba*). Não por acaso ele encontra nos versos de Paul Celan (na qualidade de grande leitor de Hölderlin e sobrevivente da Shoah) uma

das melhores variantes na história das tentativas de se caracterizar o tempo messiânico: “Es ist Zeit, dass es Zeit wird”, “É tempo que se faça o tempo”. O poema, com sua temporalidade que escapa ao tempo, é em si capaz de indicar o inteiramente outro na sua própria forma. Santo Agostinho já o percebera, quando destacava o elemento inefável do ser e do tempo. Este está além do ser e do estar, é pura diferenciação e, portanto, como escreve Bensussan, está no coração do messianismo: este é desejo de estancar, de dobrar o tempo. O homem só habita a espera e a antecipação, ou, por outro lado, a repetição, a memória e a reminiscência. O tempo sem tempo do messianismo seria a chegada do presente.

O messianismo enfrenta também as tentativas de se reduzir o tempo ao movimento e, assim, à espacialidade. O tempo é transformado, desde Zenão ou Aristóteles, quer na linha reta (tempo do movimento de deslocamento e do progresso), quer na linha curva do relógio (tempo do eterno retorno). Com esta redução ao espaço, dominamos, ou tentamos dominar, o tempo e a morte: assim nos vemos em um ponto entre o passado e o futuro. Nossas linguagens indo-européias, recorda Bensussan, tendem a submeter o tempo ao espaço. No calendário e em nossas agendas, organizamos este tempo domesticando-o sob a pragmática da vida. Mas é verdade também que, no calendário, dias de festa e feriados já anunciam pequenas interrupções nesta pragmática: eles anunciam um inteiramente outro, que é o tempo do messianismo. O messianismo seria, então, a tentativa de se dar ser ao tempo fora da espacialidade: atopia. Ele é o rasgar a cortina de ferro da espacialidade. Ver o tempo (e não apenas ouvi-lo, temporalizando nossa interioridade), implicaria ver além do espaço, já que

o tempo inclui a espacialidade e não o contrário. O tempo pós-espacial também é um mito moderno que alimenta nossa imaginação, como nas cenas finais de *2001, uma odisséia no espaço*, de Stanley Kubrick. O fim desta fantástica odisséia é alegoria do encontro com o tempo.

Estes paradoxos espaço-temporais também são explicitados pelo autor dentro da língua hebraica. Nela o passado, *qadam*, está diante de nós, enquanto atrás, *akhor*, também designa saída, fim de uma época, em suma, o futuro. Benjamin, como sabemos, colocou seu *Angelus Novus* de costas para o futuro e voltado para o passado, que ele via apenas como um constante e incessante acumular de destroços do “progresso” histórico. Mas Bensussan nota que Benjamin, ao introduzir o tema do progresso nesta imagem, revela-se como representando um pensamento que oscila entre o messianismo e a secularização.¹ De qualquer modo, podemos dizer que é desta imagem da história como acúmulo de catástrofes — um *aleph* borgeano em negativo — que também se alimenta o messianismo moderno. O futuro não é horizonte, ou horizonte de expectativas, como escreve R. Koselleck, mas sim algo inefável; não devemos tentar penetrar nele, mas antes encarar nosso passado como meio de “desencantar o futuro”, como escreve Benjamin.

O messianismo secularizado de nosso presente, sem Messias, no entanto, pode também ser lido dentro da própria tradição mística do messianismo. Na sua formulação radical, o Messias se transforma em tempo. Sua espera se confunde com a espera da justiça no tempo, atópica. Messianismo e ética são indissociáveis, destaca Bensussan. Neste sentido, poderíamos vislumbrar atuando nos mecanismos do messianismo o próprio dispositivo trágico, com seu misto de medo e compaixão — e esperança de justiça.

¹ Neste sentido, vale a pena lembrar da frase de Friedrich Schlegel, citada por Benjamin: “O historiador é um profeta às avessas” (“Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet”; Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, org. por Ernst Behler, München/Paderborn/Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, vol. II, p. 176 e XVIII, p. 89): a profecia deve ser lida, na nossa atualidade, como realização de um “desejo” plantado no passado. O “presente” não existe sem o espectro dessa profecia. Por outro lado, o historiador é o autêntico profeta, ele intensifica o tempo e o trabalho de espera. Neste curto-circuito temporal, vislumbramos faíscas do tempo da origem.

O medo, vale dizer, o terror diante da miséria na terra, ao lado da compaixão pela humanidade (e por nós mesmos, pois Aristóteles insistiu neste elemento auto-reflexivo da compaixão na sua *Retórica*), são estas duas paixões que comandam, no limite, a própria paixão messiânica. A espera, nota Bensussan, está carregada de medo, pois a ruptura e manifestação do inteiramente outro deve trazer terríveis calamidades. Scholem analisou nesta mesma tradição messiânica o que ele denominou de “die Katastrophalität der Erlösung”, “a catástrofe da Redenção”.² O novo mundo significaria uma aceleração e concentração do tempo que carregaria consigo uma terrível violência. Em alemão, recorda o autor, fala-se para este novo dia, o tempo do final dos tempos, “Jüngst Tag”, “o dia mais novo”. O último é também o primeiro, o mais jovem. Ele é o nascimento do inteiramente outro.

O exílio de Deus (o *Zimzum*, para Isaac Luria), a incompletude, será superada na redenção. Mas não se trata de uma volta ou repetição do passado. Numa das mais preciosas passagens deste livro de Bensussan, lemos porque não devemos confundir redenção messiânica com a noção de repetição ou de volta, ou mesmo com a de restituição. A origem, na visão de Isaac Luria, o cabalista místico do século XVI, é ela mesma uma falta, uma ruptura. A redenção, ou *Tikkun*, para Luria, significaria o reencontro dos cacos partidos e disseminados no tempo-história. Ela é um salto fora da história. Daí Bensussan não interpretar a máxima de Karl Kraus, citada por Benjamin, “a origem é o alvo”, como uma nostalgia da gênese. A origem, nesta visão messiânica, não é idêntica ao início, mas sim está disseminada em muitos “agoras”. Buscar a origem (em alemão, *Ursprung*, literalmente: proto-salto) significa *saltar* e

fazer pontes entre estes fragmentos de redenção. A imagem do tempo é pétrea, não movimento linear, cronológico. Instantâneo fotográfico que destrói a corrente do tempo. Esta busca é parte da “impaciente paciência” que, para o autor, caracteriza a espera messiânica. Ou seja, ela não é anestésica e pacífica: ela é carregada de ética e ação.

Por outro lado, o modelo judaico da visão do tempo muitas vezes faz com que nos esqueçamos do paradoxo, já discutido por Y.H. Yerushalmi³, contido no fato de os judeus serem ao mesmo tempo o povo da recordação e da memória e não possuírem ou terem inventado algo próximo da historiografia. Acontece que memória para o judaísmo tem um sentido de memória ativa, “reatualização”, como escreve Bensussan. A história, como visão longitudinal do tempo, que trabalha com o passado como algo que passou e o futuro como horizonte de expectativa, vê o devir como sucessão de fatos que devem ser historiados. O historiador é testemunha (idealmente, ocular) dos fatos. Neste sentido, vale lembrar que desde a Antigüidade vincula-se testemunha e testemunho à *visão*. Benveniste recorda que também o sânscrito *vettar* tem o mesmo sentido de testemunha (*témoin*) e significa “o que vê, em gótico, *weitwops*, particípio perfeito [...] é aquele que sabe por ter visto; [...]. O grego *ístor* entra na mesma série.”⁴ Mas Benveniste recorda também que existe um outro significado de testemunha, historicamente indicado em latim pela diferença entre *testis* (testemunha como terceiro, testemunha ocular) e *superstes* (o sobrevivente que passou por perto da morte e como que a habita). O registro judaico da memória estaria mais próximo desta idéia do *superstes* como um viver na memória e não como um olhar externo aos fatos. Daí também o

² “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum”, in *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970, pp. 121-167; e “Erlösung durch Sünde”, in *Judaica 5. Erlösung durch Sünde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, pp. 7-116. Com relação ao triplo significado do conceito de catástrofe na obra de Walter Benjamin – que ora indica uma catástrofe contínua, ora uma catástrofe destruidora, ora uma catástrofe ao mesmo tempo aniquiladora e redentora – cf. o meu artigo “Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória”, in: *História, Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes*, org. por M. Seligmann-Silva, Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, pp. 391-417.

³ Cf. Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor, jewish history and jewish memory*, Seattle, 1982 (*Zakhor*. Rio de Janeiro: Imago, 1993); e também dele: “Réflexions sur l’oubli”, in *Usages de l’oubli — colloque de Royaumont*. Paris: Seuil, 1988.

⁴ Benveniste, *O Vocabulário das Instituições Indo-européias. Volume II: Poder, Direito, religião*, trad. D. Bottmann, Campinas: UNICAMP, 1995, pp. 174 e ss.

elemento quase que despótico da necessidade de se recordar. Não por acaso a matriz deste gesto de rememoração é a rememoração ritual do Êxodo. “O evento da saída de Israel”, escreve Bensussan, “é inaugural e matricial.”

Na nossa era de genocídios, perseguições políticas e exílios, mais do que nunca esta ética da memória tem sido — ou deveria ser, onde não o foi — atualizada. Não por acaso a literatura tem uma enorme dívida com o exílio. Ela é este paradoxal *phármakon*: uma arte da memória que se quer arte do esquecimento. Este, como se sabe, é impossível.⁵ A tríade escravização, libertação, redenção funciona na tradição judaica como núcleo trágico que sustenta os atos rememorativos. Mas a memória autêntica se dá no e pelo esquecimento também. Ela não se ilude com uma memória total. Como lemos nesta obra, a memória está além do dilema entre recordar e esquecer. O esquecimento que nos abre para o novo. Daí Benjamin oscilar em suas obras — ele que viveu no umbral entre messianismo e secularização — entre o luto pela morte da tradição e sua comemoração como libertação. No seu ensaio sobre a obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, ele defendeu a “queda da aura nas obras de arte” — e portanto a superação da tradição — como um “Gewinn an Spiel-Raum” (“ganho em espaço de liberdade”, em uma tradução aproximativa). A verdade parece não se encontrar

mais na *a-letheia* mas sim em Letes, no esquecimento.⁶ Já no ensaio “Experiência e pobreza”, de 1933, ele experimentou um elogio ao esquecimento e um “conceito novo e positivo de barbárie”, que nos “impela a partir para a frente, a começar de novo”.

Impossível e inútil retomar aqui as preciosas leituras que Bensussan faz da filosofia da história de Kant, Hegel e Schelling, assim como suas importantes considerações sobre continuidades e distanciamentos desta filosofia da história com relação à tradição messiânica. Ele também destaca a questão da paciência e da espera em autores como Bergson, Sartre, Rosenzweig, Goethe, Kafka e Levinas e o valor da linguagem como enxerto em Derrida, que ele relaciona ao paradoxo do hebraico como sendo ao mesmo tempo língua morta e, na bela expressão de Moses Mendelssohn que ele recupera, *escritura viva*. O resultado deste périplo pela história da filosofia da história e pela memória do tempo vivo é uma verdadeira descarga de energia messiânica e intelectual. Ele desperta em nós algo que não sabemos bem definir o que é — mas que tem uma forte relação com a paixão intelectual e permite vislumbrar algo na brecha da porta do tempo. Talvez um certo “brilho” (*Glanz*), como diria o camponês kafkiano diante das portas da lei, da conhecida parábola do autor de Praga.

São Paulo, 21.08.2008.

⁵ Cf. Umberto Eco, “Ars oblivionalis. Sulla difficoltà di costruire un’ars oblivionalis”, *Kos* 30:40-53 (Em inglês: “An ars oblivionalis? Forget it!”, *PMLA*, Londres, 103: 254-261).

⁶ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, org. por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vol. VII: *Nachträge*, 1989, p. 369. Cf. neste sentido meu ensaio “Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento”, in: *História, Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes*, op. cit., pp. 59-89.

Le temps de la fêlure: Le messianisme qui vient

O tempo da fratura: O messianismo que vem

Danielle COHEN-LEVINAS
Universidade de Paris-Sorbonne (Paris IV)

Resumo

O ponto de partida deste artigo é a idéia, inspirada na reflexão de Walter Benjamin, de que todo o trabalho histórico sobre o tempo implica um gesto de fixação do presente na realidade sensível das coisas mesmas. Tempo histórico? O termo, tomado aqui no seu sentido usual, e sem dúvida impróprio para designar este fenômeno, ao mesmo tempo, de fixação e de fuga, tanto que ele é submetido a uma lei de descontinuidade, de adiamentos, de desfiguração e de destruição; lei através da qual a questão do tempo messiânico emergiria à superfície mais inaparente da experiência, « dos resíduos por assim dizer », como o sublinha Benjamin numa carta de 9 de agosto de 1935, endereçada a Gershom Scholem. Tempo messiânico? Porque este último transborda, por todos os lados, os limites ou a lei da fixação. A reflexão sobre o tempo histórico viria então a caber numa temporalidade que não se concebe senão como desapossamento, cuja energia seria quer restaurativa quer utópica, afetando assim ao tempo ele-mesmo uma dimensão explicitamente política que se poderia resumir no binômio direito e violência. Eu interrogo o estado de exceção que o tempo messiânico representa no momento preciso em que ele parece fazer a sua aparição no próprio tecido do tempo histórico. Fratura, intrusão, ruptura, aceleração, rasgo, impaciência, convite, encantamento, revolução... trata-se sempre duma prova de desformalização do próprio tempo, suscitando um efeito de diacronia, desprendimento, desvio ou inversão, lá onde o tempo histórico faz valer a sua soberania. A crítica da violência está portanto no cerne desta reflexão como no cerne de toda a travessia conceptual dentro de um pensamento do messianismo. Daí a idéia do « tempo contra o tempo » e do messianismo do outro. Eu pretendo constituir uma espécie de cartografia não-exaustiva daquilo que Scholem chamava « passar através do muro da historicidade ». O tempo histórico, deslocando-se ostensivamente até ao « instante » (Rosenzweig) fulgurante que ameaça o fundamento da sua verdade, faz aparecer camadas estratificadas e sedimentadas, como se fosse ou idiomas a interpretar ou a confissão de uma vulnerabilidade absoluta duma tensão temporal que não se pode desfazer senão negando-se a si própria.

Palavras-chave: Instante, desformalização do tempo, interrupção política, tempestade, colecionador, messianicidade sem messianismo, o recém-chegado / o que chega.

Abstract

Inspired by Walter Benjamin's thought, this article starts with the idea that every historical work on time implies a movement of settling of the present in the sensitiveness of the very things. Historical time? The term, in its usual meaning, and undoubtedly inappropriate to designate the phenomenon, at once of settling and escape, so that it is submitted to a law of discontinuity, of delay, of disfigurement and destruction; a law through which the issue of messianic time would come to the more unapparent surface of experience, "of remnants, so to speak" as quotes Benjamin in a letter from August 9th of 1935, destined to Gershom Scholem. Messianic time? Because this one



overflows, toward all directions, the limits or the law of settling. Reflection on historical time would then fit in a temporality that is only conceivable as loosing, which energy would be rather restorative or utopist, thus inflicting time itself an explicitly political dimension that might be condensed in the binomial right and violence. I question the state of exception that the messianic time represents in the exact moment it appears in the very tissue of historical time. Fracture, intrusion, rupture, acceleration, rip, impatience, invitation, enchantment, revolution... it is always about a trial of deformalization of time itself, raising a diachronic effect, or else, of detachment, detour or inversion, there where historical time assures its sovereignty. The critique of violence is therefore in the core of this reflection just as much as in every conceptual trespassing inside the thinking on messianism. Hence the idea of "time against time" and of messianism of the other. I intend to develop a kind of non-exhaustive cartography of what Scholem called "trespass the wall of historicity". Historical time, manifestly moving to the fulgurant "instant" (Rosenzweig) that threatens the basis of its truth, reveals crystallized and sedimented layers, as it was whether idioms to translate or the confession of an absolute vulnerability of a temporal tension that can only extinguish by denying itself.

Keywords: Instant, deformalization of time, political interruption, storm, collector, messianicity without messianism, the just-arrived / the one who comes.

« Pour les désespérés seulement nous fut donné l'espoir. »
Walter Benjamin, « Les Affinités électives de Goethe »

« Il n'y a entre l'époque messianique et ce monde-ci d'autre différence que la fin de la violence et de l'oppression politique, car il est dit dans la Bible. »

« Deut. 15, 11 »

Rien de plus étranger en apparence à notre sensibilité d'hommes modernes que la capacité à transformer en spéculation la surtension (*Überspannung*) de la dialectique, entendue comme acceptation quasi immédiate de la réification, en idée d'une vérité qui « inscrit le vivant dans l'horizon de la faute »¹. Rien de plus naturel pour Benjamin que cette capacité à entendre la surtension comme critique du mensonge selon lequel le sujet et l'esprit auraient leurs fondements respectifs en eux-mêmes et seraient ainsi producteurs d'absolu. Rien de plus naturel donc pour Benjamin que de dissoudre cette surtension en la plaçant exactement entre les deux grandes constellations écartelées de sa philosophie : l'enlèvement dans le mythe et la réconciliation. Ou pour le dire autrement, d'un côté, la terreur de l'intériorisation qui réfute le dehors,

le repli du langage sur le mythe et, de l'autre, la réconciliation présentée sous le modèle du « nom » comme possibilité d'un autre présent. Du coup, c'est la vision même de l'histoire qui s'en trouve radicalement modifiée, avec pour corollaire, les figures de *revenances* d'un passé qui traverse notre modernité comme un spectre jonché de ruines; un spectre qui réclame interruption et réparation: « C'est donc à nous de nous rendre compte que le passé réclame une rédemption dont peut-être une tout infime partie se trouve être placée en notre pouvoir. Il y a un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celle dont nous faisons partie nous-mêmes. Nous avons été attendus sur terre. Car il nous est dévolu à nous comme à chaque équipe humaine qui nous précéda une parcelle du pouvoir messianique. Le passé la réclame,

¹ W. Benjamin, « Les Affinités électives de Goethe », traduction française par Maurice de Gandillac, Œuvres I, Essais-Gallimard, Paris, 2000, p. 296.

a droit sur elle. Pas moyen d'é luder sa sommation. L'historien matérialiste en sait quelque chose. »²

Car au fond, quelles sont les véritables chances d'un retournement, au-delà de l'horizon d'attente, déjà toute benjaminienne, qu'il serait nécessaire de fonder, comme s'il s'agissait d'éveiller l'autonomie primordiale de l'homme, d'affirmer son extra-territorialité radicale par rapport à la question de l'Être, au risque d'entretenir une relation ambivalente avec l'idée de progrès reposant sur l'arrière fond du concept même de catastrophe ? Dans cette perspective, le temps messianique est ce qui exclut d'emblée l'unité du savoir et qui, en l'excluant, met à nu les phénomènes, les périls qu'ils encourent et les conditions de possibilités de leur sauvetage. Ils sont sauvés, nous dit Benjamin dans *Paris, Capitale du XIXe siècle*, « lorsqu'on met en évidence chez eux la fêlure ». Extraordinaire appréhension de ce qu'est le temps lui-même comme expérience de la différence entre la « petite faille » et la force des vainqueurs, autrement dit, entre le temps messianique et le temps historique. Et le propre de la petite faille en question, c'est qu'on ne peut la prévoir. Elle est ce qui arrive, ou, pour parler en termes derridien, elle est l'arrivant.

Comment déplacer les phénomènes historiques de l'idée de Totalité, comment entendre, comme nous aura appris à le faire Rosenzweig, la mise en mouvement du temps lui-même ? Du coup, la conjonction « et » qui relie implicitement le temps historique avec le temps messianique ne relève plus d'une catégorie grammaticale purement formelle. Le rapport est irréductible et c'est pourquoi il opère avec une telle force de déformalisation. La conjonction est jonction. Le temps historique ne se tient pas lui-même. Il se réfère toujours à une antériorité, plus exactement à une origine, ce que Benjamin appelle le passé. Les chances du retournement sont subordonnées au passé, à l'origine, à l'immémorial. Chez Benjamin, elle est la

figure de l'image dialectique qui fulgure dans le temps actuel, qui lui insuffle la petite faille, la fêlure du maintenant grâce à laquelle il est urgent de sortir de la Totalité, de s'ouvrir à une temporalité au-delà de l'histoire comme au-delà de l'Être (Levinas), de s'ouvrir à une extra-territorialité et à une extra-temporalité, à un temps qui refuse les structures englobantes, qui les débordent de toutes parts, les contestent en leur opposant une « faible force messianique », ce point infime, cette faille où vient se loger sans jamais s'y installer l'irréductibilité d'une messianicité sans messianisme (Derrida) dont le maître mot est « aujourd'hui » — bien que l'image dialectique est toujours perçue à partir d'une lecture de l'histoire. D'où son horizon radicalement politique, l'instant d'une « démocratie à venir » (Derrida), aussi indéterminable qu'indéconstructible, jusqu'à l'inconstructible même.

Dans la XV^e des *Thèses sur le concept d'histoire*, Benjamin évoque un épisode de la révolution de juillet 1830 tout à fait significatif de cette idée de blocage, de suspension, d'arrêt, d'interruption. Il raconte comment, au soir, dans différents lieux de Paris, après des combats acharnés, des hommes et des femmes tiraient sur des horloges, comme s'ils cherchaient à arrêter le jour, comme si désormais, le temps de la révolution (messianique donc) avait bloqué le temps des horloges, le continuum implacable du jour et de la nuit, et imposait un nouveau calendrier: la venue d'une nouvelle justice, le temps de la « souvenance », selon l'expression de Benjamin, le temps rédempteur qui donne la parole aux vaincus et qui rend hommage, ici et maintenant, à leur passé et à leur mémoire. Parce que l'histoire toujours demeure lestée d'un désir irrépressible de délivrance messianique. Or, l'image dialectique d'un temps des horloges bloquées par la main des vaincus enfin délivrés de l'oppression n'est pas sans rapport avec le temps

² W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Francfort, 1980, t. I, vol. 3, p. 1260. Il s'agit d'une référence extraite de la thèse II, « Sur le concept d'histoire », rédigée en français par Benjamin.



des étoiles dont on sait que, pour Benjamin, elles sont l'expression la plus poétique et explosive de la délivrance du temps historique. Les étoiles brillent la nuit, c'est-à-dire, entre deux jours. De même, le temps saute par-dessus le présent qui, du coup, se met à avancer à reculons vers son avenir.

L'événement interrompu par la force d'une venue que l'on n'attendait pas est ce qui rend irréductible la distance entre temps historique et temps messianique, et les arrêts qui ponctuent et scandent cette irréductibilité sont, à chaque *venue*, absolument singuliers, inanticipables, inappropriables. On pourrait même pousser le paradoxe jusqu'à dire qu'ils ne sont redevables d'aucune logique d'accomplissement. Seule la temporalité qui blesse en interrompant serait révélatrice de la « *différance* ».

C'est pourquoi l'histoire elle-même est pour Benjamin comparable à un document portant l'empreinte indélébile de la barbarie, un palimpseste que ladite histoire se doit de lire, de comprendre, d'élucider, afin que les ruines en question, dont il lui faut ramasser scrupuleusement chaque déchet, soient pensées comme des scories, faisant craquer et exploser les apparences d'une culture triomphante, variante d'une culture ensanglantée, dont la cruauté se répète indéfiniment. C'est pourquoi Benjamin était si passionné de *Trauerspiel*³. L'idée même que le drame baroque populaire fût sous-tendue par une vision de l'histoire comme paradigme de la catastrophe, qu'il fasse résonner une sorte de dissonance au cœur de la synchronie du récit, que l'essence de sa langue, la littérature comme telle, émiette les ressorts d'une tradition dont l'irréparable effondrement rendrait paradoxalement justice à une singularité qui résiste, qui déplace la crise vers le dehors des choses et des événements, et qui, en les déplaçant, nous éveillerait aux désenchaînements des phénomènes, à leurs

sauvetage — tâche éminemment critique, pour peu que l'on veuille bien accepter l'idée d'une blessure inscrite en creux dans l'histoire et dans le langage — est précisément ce qui fait exception dans un genre réputé pour ne pas être savant. Le *Trauerspiel* fait partie de ces petites choses qu'affectionnait tout particulièrement Walter Benjamin, une manière de saisir des motifs historiques en traversant des lieux littéraires sans qualité apparente. Pour lui, la grandeur d'un art ou d'une pensée ne faisait pas écho à sa portée culturelle, mais bien davantage à la présence effective d'un *Urphänomen*, l'archétype d'une chose dont la *Bedeutung*⁴ était toujours arimée à une apparence, telle l'image dialectique au sens de l'expérience qui fulgure déjà dans le mot, dans la langue, dans le langage. Nul doute que le drame baroque populaire allemand représenta pour Benjamin ce lieu à la fois trivial et mystérieux, propice à l'accueil d'une prose dont la proximité extrême au réel, la contiguïté de l'idée et du phénomène, le choc du naufrage et du naufragé ne pouvaient que maintenir en éveil la promesse que le naufragé en question « *qui dérive sur une épave, en grimant à l'extrémité du mât, qui est déjà fendu* », aura une chance « *de donner de là-haut un signal de détresse* »⁵.

Or, la détresse, un des motifs qui chez Benjamin arrache le langage à l'enlèvement mythique, est déjà en soi une figure de ce qui s'annonce dans un lointain rendu immédiat par sa présence dans la justice : le messie. Ou encore, le messianisme comme force inquiétante d'intervenir par à coups dans un présent auquel il arracherait ses convictions avant de les anéantir et de les réduire en ruine. Comme si le rapport à une temporalité vraie, à une temporalité qui aurait la consistance de la vérité — vérité non mythique donc - aurait établi sa demeure dans un hors lieu, absolument impensé, mais ayant des implications décisives dans le domaine politique et éthique. Comme si cette

³ Il est à noter que le mot *Trauerspiel* doit s'entendre désormais autant comme ce qui désigne le théâtre baroque allemand que comme l'ouvrage de Benjamin.

⁴ Il faut traduire par « signification » — mot que Benjamin reprend au vocabulaire goethéen.

⁵ W. Benjamin, lettre à Gershom Scholem, 17 avril 1931.

temporalité ne pouvait se concevoir que dans une limite inconciliable, franchissable dans un instant unique, mettant dos-à-dos l'*a-letheia* grecque, qu'avec Heidegger nous avons appris à comprendre comme « non-retrait » (*Unverborgenheit*) et la parole divine, l'absolu du nom d'inspiration juive, rendue perceptible à notre existence par l'oreille et non par l'œil, quel que soit le degré de spiritualité dont serait chargée la vision. Non plus exactement l'histoire d'un enchantement optique, mais celle d'une révélation acoustique; une manière de liquider la vérité illusoire de l'actualité, de s'attacher à la question de la transmissibilité : ne se transmet que ce qui est oublié, que ce qui fait résonner sa voix de façon quasi inaudible sans se soucier de la trajectoire. D'où la nécessité de perdre tous les repères, de laisser entrer la tempête à laquelle seul le son de ce qui fut perdu pourra retrouver une dignité, en se tenant au seuil d'un « arrêt messianique du devenir, autrement dit d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé »⁶.

On se souvient que, pour Walter Benjamin, la « tempête », ce déferlement de vent qui « souffle du paradis », est une allégorie de l'histoire, elle-même placée au registre non pas d'un tribunal, mais de la grande scène de l'humanité. La tempête est donc un idiome très important, qui illustre autant la notion de progrès que celle de mise en abîme et critique de l'histoire. On se souvient également que ce motif est celui de la remémoration d'un souvenir d'enfance — motif qui ressaisit la question de l'oreille, de ce qui se fait comprendre par l'ouïe et non par la vue, et qui articule pour Benjamin sa triple et insécable passion pour la lecture, le récit et l'écriture: « Pour lire, je me bouchais les oreilles. Ce n'était pas la première fois que j'avais entendu des histoires en silence. Mais ce n'était pas mon père qui me les avait dites. Parfois en

*hiver, quand je me tenais près de la fenêtre dans la petite pièce chaude, la tempête de neige dehors me racontait ainsi des histoires, en silence. »*⁷

Avec l'idiome de la tempête, se dessine non seulement le motif d'une perception temporelle se caractérisant par des brisures successives accélérées par la modernité, par l'essor de la technique notamment, mais aussi celui du « souffle » venu du paradis, inséparable de ce que l'on pourrait appeler les paradoxes de l'instant qui menacent le passé autant qu'ils sauvent le présent. Benjamin lui-même éclaire cette attitude paradoxale envers le passé en rattachant la passion du collectionneur à l'engagement du révolutionnaire. Le collectionneur est celui qui privilégie, contre la valeur culturelle, la valeur d'authenticité. Ce qu'il conserve religieusement ne sert à rien, même pas à divertir ou à instruire. Le collectionneur revendique de pouvoir flâner dans le passé, d'en explorer, non pas la linéarité, mais la discontinuité, en s'attachant aux idées et aux choses sans hiérarchies établies. Il se vit comme héritier, parce qu'il sait sélectionner et conserver. Et, de même que le révolutionnaire rêve d'un monde meilleur, le collectionneur augure d'un monde « où les hommes sans doute ne sont pas davantage pourvus de ce dont ils ont besoin que dans le monde quotidien, mais où la corvée d'être utile est épargnée aux choses »⁸. Être l'héritier de... signifie se sentir au milieu de la tempête, au milieu d'une succession de ruptures, entre une forme de messianisme restaurateur et un messianisme apocalyptique ou utopique qui seraient pour Walter Benjamin comme pour Gershom Scholem l'un des thèmes centraux de l'histoire et de l'historiographie juives. Dans *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Scholem reprend l'allégorie de la tempête, plus exactement, du vent, pour montrer comment l'histoire ne consiste pas, comme on le croyait

⁶ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Poésie et Révolution*, thèse XVII, Denoël, Paris, 1978, p. 287.

⁷ W. Benjamin, « Enfance berlinoise autour de 1900 », *Sens unique*, Paris, Lettres Nouvelles, 1978, p. 95.

⁸ W. Benjamin, *Schriften*, I, 416, cité par Hannah Arendt, « Walter Benjamin (1892-1940) », traduit de l'anglais par Agnès Oppenheimer-Faure, Paris, Editions Allia, p. 94.



au XIX^e siècle, en un progrès constant, mais procède par coups et à-coups révolutionnaires: « [...] *Le judaïsme apparaît comme une maison bien ordonnée, et c'est une vérité profonde qu'une maison bien ordonnée est une chose dangereuse. Quelque chose de l'apocalyptique messianique entre dans cette maison: je ne saurais mieux le décrire que comme une sorte de coup de vent anarchique.* »⁹

Cet antagonisme qui appelle la destruction comme expérience, ce principe de coups et contre-coups très présent également chez Benjamin, ce mouvement temporel qui se tient au seuil de toutes les catastrophes est le garant des transformations ou mutations historiques. Benjamin apporte à cette vision de l'histoire – dont il dit qu'elle est à représenter « *comme un procès dans lequel l'homme, en tant, en même temps, que mandataire de la nature muette, porte plainte contre la création et la non venue du Messie promis* »¹⁰ – une sensibilité très novatrice. La notion de gloire messianique est une intention subjective qui disparaît dans la spécificité (*Echtheit*) de l'expérience, de ce qui contraint le concept à accomplir à chaque instant ce que l'expérience non philosophique ou non spéculative réalise à coups de sauvetage de ce qui est oublié ou mort. Pour Benjamin, seules les conditions d'impossibilités nombreuses de la venue du messie sont susceptibles de contraindre le concept de messianicité à défier les classifications, à niveler les différences et à éradiquer la norme au profit du signe – ce qu'il appelle la « *force mortelle de l'idée* »¹¹. C'est pourquoi Benjamin a fait de la tradition le nœud paradoxal de son argumentation. L'héritier est aussi celui qui conserve. Mais son mode de conservation, archaïque s'il en est, comme celle du *flâneur*, transite par un geste de destruction: l'héritier, comme le collectionneur, comme le *flâneur*, sauve l'objet en

l'arrachant à son jadis pour en rehausser la singularité. Ces trois figures sacrifient le présent pour libérer une image du passé à la fois poétique et véridique (*echt*), désenclaver d'une tradition érigée en autorité. Une fois détruit le contexte dans lequel les choses ont pris naissance, il ne reste plus qu'à ramasser les ruines, les décombres ou les fragments d'un passé dont le caractère passager prend la forme d'un rébus, d'une image énigmatique qui démultiplie à l'infini les extra-territorialités temporelles, car, pour Benjamin, la nature elle-même est messianique de par son éternelle et irréductible évanescence. Le messianisme, ou messianicité selon l'expression de Jacques Derrida¹², relève du domaine de l'expérience dont le caractère brusque, immédiat, présuppose une interruption. En ce sens, le messianisme met en œuvre l'opposition entre expérience vécue (*Erlebnis*) et expérience réfléchie (*Erfahrung*), entre promesse et menace. Il y aurait un supplément de sens contenu dans le mot « entre », une signification performative, le pli benjaminien d'une extraordinaire tension « entre » l'instant unique qui, comme tel, immobilise – à savoir, permet de saisir *in extremis*, dans le sillage de Baudelaire surtout, mais aussi de Marx et de Engels, les figures et les langues de l'histoire « *en fixant les aspects les plus inapparents de l'existence, des déchets pour ainsi dire* »¹³ –, et l'attente d'un autre *Jetztzeit*, se révélant dans toute sa puissance impérative de distance avec un passé qui viendrait à nous sous la forme d'un espace en ruine, autrement dit sous la forme la plus dénudé, la plus à vif de l'altérité et de la justice. Il revient donc à l'histoire, voire à l'historien, de revêtir la fonction/vocation du chiffonnier, de ramasser ces déchets, de veiller à leur sauvegarde, de les déchiffrer, ausculter, interpréter comme le pas de côté le plus éloquent de ce que représente une brisure au cœur de l'inertie trivialement dialectique de

⁹ G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, traduit par Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 49.

¹⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. II, ed. R. Tiedemann et H. Schweppenhäuser, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 1153.

¹¹ Cité par Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 98.

¹² Je me réfère ici à *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

¹³ Walter Benjamin, Lettre à Gershom Scholem, 9 août 1935.

l'histoire. Pour Benjamin, « l'histoire reconnaît le signe d'un arrêt messianique du devenir, autrement dit d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé »¹⁴. Cependant, ce qui commande la structure de cette interruption, ce qui commande l'appel à l'instant se situe à l'opposé de l'idée marxiste de la fin de l'histoire, à savoir du temps historique. Benjamin emprunte cette structure d'interruption au messianisme juif qui n'est pas assignable au messianisme religieux, mais qui s'adosse de bout en bout à une utopie irréductible à l'ici et maintenant du présent, ce que Derrida appelle la « messianicité sans messianisme ». L'utopie comme lieu aporétique d'où surgissent toutes les figures de non lieux, des hors lieux « sans issue, sans rive ni arrivée, sans dehors dont la carte soit prévisible »¹⁵. C'est là, au cœur de la brisure du temps historique, que vient se loger, plus que la signification, l'exigence éthique du temps messianique rythmé par des intrusions discontinues de tous les instants, qui sont comme les manifestations les plus extrêmes de son impatience à l'œuvre dans une histoire inconstructible et indéconstructible. L'histoire s'engendre donc dans un processus messianique, dans un idéal de justice dont la venue du messie serait pour Benjamin la figure névralgique d'une promesse menaçante, le lieu où se constitue l'énigme d'une utopie à venir, ce monde futur, ou du moins, ce non lieu dont le *Traité Synhedrin* (99a) dit « qu'aucun œil ne l'a vu ». Messianicité comme extra-territorialité ou extra-historicité: l'événement est inanticipable mais toujours attendu. Il peut arriver comme il peut ne jamais arriver. Grâce à l'événement messianique, quelque chose arrive à l'histoire, à cette métaphysique de la Totalité, à ce temps homogène où jamais rien n'arrive d'autre que le perpétuel recommencement du Même. Ce quelque chose, ou encore, cette urgence qui désenclave ici et

maintenant l'interruption du cours des événements, des idées et des choses n'a rien à voir avec une délivrance objective. D'ailleurs, sur ce point, Emmanuel Levinas rappelle dans *Difficile liberté*¹⁶ combien le texte biblique est toujours en rébellion contre toutes les formes de messianisme idyllique appelant au pardon universel. Justice et altérité sont des occurrences qui, dans l'économie du texte biblique, articulent jour de ténèbres et jour de lumière. Autrement dit, le temps historique se transcende dans le temps messianique ou extra-historique, ce qui revient à dire dans une temporalité extra-éthique. Levinas¹⁷ cite l'enseignement de Rabbi Simlaï qui demandait: « Que signifie le verset ? (Amos, 5, 18) : « Malheur à qui désire voir le jour de l'Éternel ! Ce sera un jour de ténèbres, non de lumière. Que faut-il comprendre ? Ce commentaire vise à mettre en mouvement des tensions explosives. En premier lieu, l'extra-historicité, cette impatience temporelle que Benjamin appelle Messie et qui porte en elle la sévérité du jugement, condamne sans exception les âmes se livrant au flux trompeur de l'histoire en écartant la possibilité de ce que Derrida appelle « une exposition sans horizon »¹⁸. Le commentaire de Rabbi Simlaï se poursuit par l'évocation de la fable du coq et de la chauve-souris qui attendaient tous les deux la lumière: « Le coq dit à la chauve-souris: "Moi, j'attends la lumière, car la lumière m'est familière; mais toi, à quoi te sert la lumière ?" »

Une précision s'impose. Dans la prière quotidienne du rituel juif, chaque matin, il est écrit qu'il faut saluer la capacité du coq à distinguer, dans la nuit encore profonde, l'aube naissante: « *Béni soit l'Éternel qui a donné au coq l'intelligence pour distinguer le jour et la nuit* »¹⁹. C'est le coq, et non pas un être humain qui sait distinguer dans la nuit

¹⁴ In *Poésie et Révolution*, « Sur le concept d'histoire », traduit par Maurice de Gandillac, thèse XVII, Paris, Denoël, 1971, p. 287.

¹⁵ J. Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996, p.15.

¹⁶ E. Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963 et 1976.

¹⁷ *Ibidem*, p. 141.

¹⁸ J. Derrida, in *Marx & Sons*, Paris, Puf, 2002, p. 70.

¹⁹ En hébreu : « *Barouch ata Adonai eloenou-melekh aolam acher natan lachekhvi vina leavkhin ben yom ou ven layla* ».

encore profonde les prémisses de l'aube naissante. Encore plus étonnant dans cette bénédiction matinale, le mot coq est traduit en hébreu par *Sekhvi*, qui signifie, être doué d'intelligence. Que déduire de cette allégorie et de son passage à la bénédiction ? Que c'est l'état des choses données à chaque instant, avant que l'événement ne vienne, qui commande une pensée de l'histoire et de l'extra historicité. La chauve-souris ne peut accéder à cette dimension de l'histoire avant coup, trop rivée qu'elle est à l'obscurité. Le sens de la nuit, c'est la venue de l'aurore. Le monde, en ses multiples disparités salue, après coup, la venue de l'aurore. Mais l'accueillir avant qu'il n'advienne, lui donner le sens d'un *Jetztzeit* qui soit synonyme de seuil, passage de l'obscurité à la lumière, c'est percevoir et annoncer l'événement (ce que fait le coq), de sorte que quelque chose arrive au temps lui-même, au temps de la nuit, et par conséquent à notre conscience, telle l'image de Benjamin qui fulgure, nous assignant au « *saut dialectique* »²⁰. Dans cette vision/audition de la préfiguration de l'aurore, il y a aussi l'image de la « *faible force messianique* », comme comparution extrême à l'instant qui vient. Benjamin emprunte le motif de la « *faible force messianique* » à celui de la lampe dans le *Levitique* (24, 2) qui devait rester allumée en permanence dans le sanctuaire. Le messianisme serait, à l'image de la lampe, une contre force, faible, à peine lumineuse, mais obstinément éclairante au cœur d'une obscurité historique taraudante, que le présent occupe de manière quasi spectrale, en tentant de faire remonter à la surface des choses le discontinu temporel provoquant un véritable chiasme entre le Jugement dernier et l'ici et maintenant, comme si la phénoménalité de l'un touchait la phénoménalité de l'autre et qu'en la touchant, le moment de la justice, du passage à l'altérité absolue pouvait enfin se manifester, se révéler dans le tissu du

temps historique et donner sens à une « *attente sans attente* »²¹ – selon la formule de Jacques Derrida. Que faire de ceux et pour ceux qui souffrent de l'obscurité ? Le choc messianique ne se révèle-t-il qu'à ceux pour qui la lumière est accessible, comme pour le coq par exemple ? L'image dialectique qu'il faut entendre comme pulsion politique de l'histoire, comme allégorie du réveil impliquant une perception prophétique de l'histoire, ne doit-elle pas s'adresser prioritairement aux vaincus ? Ne doit-elle pas être dédiée, selon le vœu de Benjamin, « à la mémoire des sans noms », des sacrifiés, oubliés, mutilés, maltraités ? Tout comme le coq, la chauve-souris ne pourrait-elle pas saisir sa chance, même si la lumière ne lui donnera rien ? Si, comme je le pense, l'animal messianique demeure le coq, qu'en est-il de ceux qui n'entendent rien à la lumière ? Le commentaire de Rabbi Simlaï repris par Emmanuel Levinas²² se poursuit en mettant cette fois l'accent sur le rôle prépondérant de l'obscurité, comme si la lumière était une valeur temporelle trop prévisible. De fait, l'aube vient toujours après la nuit : « Cela se compare à l'histoire du Minéen qui a dit à Rabbi Abhou : "Quand vient le Messie ?" Il lui répondit : "Lorsque l'obscurité enveloppera tes gens". "Tu viens de me maudire" réplique le Minéen. Alors Rabbi Abhou répond – il s'agit d'un texte biblique (Isaïe, 60, 2) : "Oui, tandis que les ténèbres couvrent la terre, une sombre brume couvre les nations, sur toi l'Éternel rayonne, sur toi sa gloire s'accomplit". »

Le verset d'Isaïe réintroduit l'universalité du message annoncé aux nations et aux rois là où Rabbi Abhou avait laissé supposer que l'obscurité en question atteindrait les autres peuples. La promesse messianique n'est pas le dévoilement d'une vérité universelle qui culmine dans un ordre politique. Elle est la révélation d'un temps historique qui a perdu son sens, qui n'est

²⁰ W. Benjamin, *op.cit.*, Thèse XVI, *Poésie et Révolution*, p. 285. Le « *saut dialectique* » dont parle Benjamin est la révolution « *telle que l'a conçue Marx* », écrit-il.

²¹ J. Derrida, *Marx & Sons*, *op.cit.*, p. 70.

²² E. Levinas, *Difficile liberté*, *op.cit.*, p.143-144.

plus à l'heure des confrontations politiques et institutionnelles. Elle est une non coïncidence radicale au milieu de la tempête, de la guerre des consciences et des États, autrement dit de la vérité de l'ontologie dont le déploiement dans l'histoire ne laisse place pour rien en dehors d'elle. Cette promesse se situe au-delà de ce qu'elle est à même de contenir. D'où son extra territorialité et son extra historicité. Gérard Bensussan indique parfaitement bien comment ce débordement, qui « *nomme la temporalité d'attente de ce ne-pas-êtré-adéquat* »²³, permet de mesurer un écart de nature politique entre patience et impatience, réalité historique et exigence éthique, engagement et dégageant. Bref, cet écart est le lieu d'un indécidable, du « peut-être » et du « on ne sait jamais » auquel se réfère Rosenzweig – une manière de laisser au temps le temps de répondre à la promesse. Les termes pour dire le temps en hébreu sont multiples. Bensussan rappelle que le mot *Édout*, qui signifie témoignage, « *rassemble une double dimension de connaissance (daât) et d'impatience patience (âd)* »²⁴. Il y aurait ainsi un idiome linguistique de nature quasi symbolique, qui viendrait sous-tendre une conception du temps s'opposant à un autre idiome temporel, *olam*, figure de passage, d'évanescence et, en fin de compte, de disparition; comme si le temps lui-même disparaissait dans le temps, se dissolvait dans son présent et dans sa vocation à ce qui vient, laissant « l'à-faire-du monde », selon l'expression de Rosenzweig, dans une forme de *restance* indialectisable, témoin de cette disparition, témoin du rien qui reste une fois l'effectivité d'un risque enduré : « [...] *le reste s'entête à rester quand tout a été totalisé, le témoignage à témoigner de cet excès sur toute totalisation et le témoin à se faire signe d'un vide et d'un écart.* »²⁵

La figure du reste est donc messianique. Elle commande une forme de résistance à ce qui est

historiquement déterminé, aux téléologies qui toujours déploient une vision positiviste de la continuité temporelle, de l'expérience politique, ou plus exactement du seuil extrême où se tient le politique. Or le messianisme n'entre dans le politique que pour autant qu'il n'est pas une institution, qu'il demeure étranger à l'histoire, ne tenant son autorité d'aucune législation temporaire. Ce qui reste de cette expérience temporelle est une sorte de saisie du temps lui-même, plus exactement de l'idée d'éternité. Cette expérience, aussi fondamentale pour Rosenzweig que le temps historique ou l'histoire politique, éclaire sa position anti hégélienne. La singularité, contre le système, est ce qui rend l'exercice de la pensée hors de l'histoire tout en pouvant l'englober. Le reste démasque la continuité temporelle, fait éclater l'illusion d'une mythologie des vainqueurs. Il entre dans le tissu du temps historique pour donner voix aux témoins victimes de l'histoire. La voix des opprimés est précisément celle qui réclame justice et réparation. En même temps, sans la mémoire des vaincus, la vérité de l'histoire ne pourrait nous être révélée. Paradoxe et aporie du messianisme: comment peut-il interrompre la continuité temporelle des oppresseurs et élaborer une trame narrative structurée sur du discontinu? Comment peut-il mettre en forme, mettre en temps donc, historiquement, le récit de ce discontinu? Questions que se posait déjà Benjamin lorsqu'il esquissait ses notes préparatoires aux *Thèses sur le concept d'histoire*. L'opposition qui prend acte de l'écart entre une supposée tradition comme espace de discontinuité du passé et l'histoire synonyme de continuité des événements se constituerait désormais en nouvel objet historique, tenu d'aller chercher dans la tradition des motifs fragmentés, des intermittences temporelles, « *bref, la présence en elle d'une négativité radicale* »²⁶. Le discontinu peut-il se séparer

²³ G. Bensussan, *Le temps messianique – Temps historique et temps vécu*, Paris, Librairie Vrin, 2001, p. 151.

²⁴ *ibid.*, p. 156.

²⁵ *ibid.*, p. 159.

²⁶ W. Benjamin, *L'Ange de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1992; Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2006, p. 220.

radicalement du continu s'il veut saisir à son tour sa chance de se muer en histoire racontée, ou en allégorie, ou en fable; en histoire *autrement* transmise, de manière quasi théologico-politique ? L'attente peut-elle se satisfaire d'un récit à venir qui ne peut fixer aucun itinéraire ni aucune finalité ? Autant d'aporées fécondes qui retiennent les définitions du messianisme sur le seuil d'un reste disséminé lui-même. L'abandon de ce qui a été disséminé est aussi le don qu'offre la promesse messianique au temps historique. La promesse messianique entend la tradition comme ce qui vient se briser sur une interruption. Dans cet ordre d'idée, l'interruption du sacrifice d'Abraham annule l'hypothèse même du sacrifice. Quelle trace reste-t-il de la ligature d'Isaac ? La promesse que l'Éternel fit à Abraham: une semence sans finalité; une descendance qui se multiplie comme autant de constellations imprévisibles et d'étoiles indénombrables. Dans un texte rédigé en 1926, dédié à Franz Rosenzweig et repris en 1970 dans « Le nom de Dieu ou la théorie du langage dans la Kabbale », Gershom Scholem s'interroge quant au statut d'une parole qui nous vient du fond de la Création et de la Révélation et dont les rayons lumineux et sonores sont davantage des appels indéchiffrables que des messages codés: « Ce

qui porte forme, sens et signification n'est pas cette parole elle-même mais la tradition de cette parole, telle qu'elle se médiatise et se réfléchit dans le temps. Cette tradition qui possède sa dialectique propre, subit des métamorphoses; il arrive qu'elle se transforme en un chuchotement presque inaudible, et il peut même y avoir des époques, comme la nôtre, où cette tradition ne peut plus être transmise et devient silencieuse. Telle est la crise du langage dans laquelle nous vivons, nous qui ne sommes même plus capables de saisir la moindre parcelle du mystère qui l'habitait jadis [...] Quelle sera la dignité d'un langage dont Dieu se sera retiré ? »²⁷

Seule la coupure entre ce qui est et ce qui vient, entre l'audible et l'inaudible, le présent et le jadis, la permanence obsessionnelle du retour au Même et l'irruption d'un temps qu'aucun calendrier ou horloge ne commande, la Raison historique et l'idée de remémoration (*Eingedenken*) telle que la formule Benjamin s'inspirant de l'idiome juif de ressouvenir (*Zekher*) transforme l'attente en critique de la causalité historique. Est messianique l'événement qui accueille la singularité absolue de l'interruption. L'interruption comme événement, comme rupture et surgissement de l'instant unique, instant impensé, impensable, inaccomplissable et toujours espéré.

²⁷ G. Scholem, in *Le Nom de Dieu et les Symboles de Dieu dans la mystique juive*, traduit par Maurice Hayoun et Georges Vajda, Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 98.

Instant, événement et histoire: L'actualité du messianisme à partir de Walter Benjamin*

*Instante, acontecimento e história:
A atualidade do messianismo a partir de Walter Benjamin*

Maria João CANTINHO
Universidade Nova de Lisboa
Centro de Estética, Música e Filosofia Contemporânea
da Universidade de Paris-Sorbonne (Paris IV)

Resumo

Na tradição judaica, o messianismo é um dos conceitos mais controversos, desde a origem. Mesmo na atualidade, este conceito é bastante polêmico, estando sempre envolvido em discussões e desentendimentos. Benjamin tornou-se figura central na filosofia francesa. Sua obra foi bem recebida na França e tomou um lugar de destaque em todos os campos do pensamento francês, de um modo muito dinâmico e polêmico. Este é o objetivo deste artigo: mostrar como o conceito de messianismo – sobretudo o messianismo de Benjamin, como uma fonte inegável – está sempre no interior de discussões sobre política, história e filosofia, no pensamento de autores como Jacques Derrida, Gérard Bensussan e Emmanuel Levinas.

Palavras-chave: Walter Benjamin, Jacques Derrida, Gérard Bensussan, messianismo, história, política.

Abstract

In the Jewish tradition, messianism is one of the most controversial concepts, since its origin. Even in present time, this concept is very polemic, always surrounded by discussions and misunderstandings. Benjamin took a central place in French philosophy. His work was very well accepted in France and takes a central place in all the fields of French thought, in a very dynamic and polemic way. That is the aim of this work: to show how the concept of messianism – above all, Benjamin's messianism, as an undeniable source – is always in the middle of discussions about politics, history and philosophy, in the thinking of authors like Jacques Derrida, Gérard Bensussan and Emmanuel Levinas.

Keywords: Walter Benjamin, Jacques Derrida, Gérard Bensussan, messianism, history, politics.

Es ist Zeit, daâman weiß!
Es ist Zeit, da der Stein sich zu blühen bequemt,
Da der Unrast ein Herz schlägt.
Es ist Zeit, da es Zeit wird.

Es ist Zeit.

Paul Celan, « Corona »

* Nous tenons à remercier Géraldine Roux pour sa relecture et mise en forme en français du texte de Maria Joao Cantinho. [Nota de Danielle Cohen-Levinas]

il est temps que l'on sache
 il est temps que la pierre se décide à fleurir
 qu'à l'incessante absence de repos batte un cœur
 il est temps que le temps vienne

il est temps.

Paul Celan, « Corona »
 (trad. de Danielle Cohen-Levinas)

1. Peut-on parler d'une actualité du messianisme benjaminien ?

En observant le nombre de publications, de débats et de discussions autour du messianisme, on ne peut que constater l'actualité de ce débat. La conjonction de ces questions forme un nœud complexe et incontournable, touchant aussi bien à des problèmes historiques, politiques, éthiques que linguistiques. Peut-être est-il difficile de dessiner l'ensemble de la configuration du messianisme, mais il n'est pas impossible de trouver quelques idées directrices permettant d'esquisser les traces aidant à la compréhension du phénomène messianique. Partant de l'affirmation de Gérard Bensussan, « le messianisme est absolument moderne », cet état de fait peut être attribué à l'inquiétude et à l'insécurité qui menacent notre histoire à travers, notamment, le panorama politique actuel.

Il y a sans doute un déclin de la croyance en l'histoire, qui a marqué toute la moitié du XX^e siècle, ce qui se traduit par une inévitable perte de confiance en l'imminence de la Révolution. L'historicisme moderne est, en lui-même, la conscience de cette perte. Quand on parle de Révolution, on entend l'aboutissement programmé d'un processus téléologique qui le déterminerait de cette façon. Il est naïf, aujourd'hui, de croire à un tel événement résolutif, produit par sa propre histoire. Il est alors nécessaire

d'identifier les lignes de réflexion qui se dessinent à partir de cette problématique. De plus, on doit être attentif à la déconstruction des anciens paradigmes et à leur remplacement par de nouvelles théories – si ce n'est des paradigmes – qui se présentent comme des réponses.

Une lecture attentive d'un auteur lucide et perspicace comme Marcel Gauchet permet de mieux comprendre les facteurs et les raisons qui nous mènent à la situation d'un enfermement, de part en part, par les extrémismes. Si Fukuyama, l'auteur de l'œuvre très controversée, *La Fin de l'Histoire et Le Dernier Homme*¹, nous avait déjà alertés sur les conséquences sociales, politiques et historiques de la chute du communisme et de l'effondrement des grands récits qui ont bouleversé le cours de l'histoire, à partir des années 80 beaucoup d'événements renforcèrent, toujours plus, des dérives messianiques, tant en Amérique qu'en Europe: « Cette montée recouvre trois phénomènes très différents, qui correspondent aux trois sommets du triangle problématique qui était déjà en place en 1985 et qui définit l'espace à l'intérieur duquel toute pensée du religieux aujourd'hui est vouée à se déterminer: l'expansion fondamentaliste, la singularité américaine, l'exception européenne. La pression fondamentaliste s'est confirmée, en particulier dans le monde musulman (...) Le terrorisme lui confère une portée de menace telle que d'aucuns n'hésitent pas à parler de l'Islam comme du « totalitarisme du XXI^e siècle ». Mais l'activisme fondamentaliste n'est

¹ Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et Le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992.

nullement confiné dans l'univers islamique (...) Les attentats du 11 Septembre 2001 ont fait ressurgir une Amérique messianique, animée par la foi dans sa « destinée manifeste et l'esprit de croisade (...) »². Il y a, comme le note Gauchet, un retour au religieux mais aussi un retour à la réflexion sur les conditions de possibilité et de légitimité du discours historique. La démocratie en Europe ressent elle aussi la menace constante du terrorisme et du totalitarisme musulmans, puisque la plupart des pays européens présente sur son sol une part musulmane représentative.

Ces raisons plus récentes – qui renforcent ce double mouvement, celui du phénomène religieux et de la réflexion portée sur lui – s'intègrent aux débats, durant les années 90, sur la fin de l'histoire, avec le livre de Fukuyama, et les réponses qui l'ont suivi, et principalement la position critique de Derrida face aux positions de Fukuyama. Dans ses écrits *Spectres de Marx* et *Marx & sons*, Derrida³ critique fortement la position de Fukuyama, qu'il désigne comme un « nouvel évangile »⁴.

C'est en effet sur le fond du débat autour de « la fin de l'histoire » qu'apparaît, dans *Les Spectres de Marx* le thème d'un nouveau messianisme, qui s'affirme en contrepoint de la proclamation de Fukuyama: « Et pourtant, la bonne nouvelle est arrivée. L'évolution la plus remarquable de ce dernier quart du XX^e siècle aura été la révélation de l'immense faiblesse inhérente aux dictatures mondiales apparemment si fortes, qu'elles soient le fait de la « droite » militaire et autoritaire ou de la « gauche » communiste et totalitaire. De l'Amérique latine à l'Europe Orientale et de l'Union soviétique au Moyen-Orient et à l'Asie, bien des gouvernements « forts » se

sont effondrés durant ces deux dernières décennies. Même s'ils n'ont pas toujours ouvert la voie à des démocraties libérales stables, « la » démocratie libérale reste la seule aspiration politique cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre (...) Une révolution libérale dans la pensée économique a toujours accompagné – parfois avant, parfois après – l'évolution vers la liberté politique dans le monde entier. »⁵ Cette « bonne nouvelle », comme nous dit Fukuyama, c'est évidemment la fin du marxisme et le triomphe naïf (aux yeux de Derrida) du néo-libéralisme. Sont aujourd'hui bien visibles les grandes failles des régimes néo-libéralistes, qui creusent les différences entre les classes sociales, aggravant également les conséquences sociales pour les classes appauvries de notre société, marginalisées et désintégrées.

De façon très radicale, ce retour au messianisme, dont nous parlons ici – et qui est représenté par la position derridienne – ne consiste pas en un retour nostalgique à une conception dépassée de l'histoire, mais il tend, justement, à résister à la naïveté de cette pensée de la fin sans tomber dans le piège des métaphysiques de l'histoire et à ouvrir l'espace d'une autre dimension de l'historicité. Pour le dire autrement, à partir des perspectives qui seront ici abordées, le messianisme même est (et sera) le meilleur moyen de réfléchir sur l'histoire⁶ après « la fin de l'histoire ».

Derrida critique la perspective de Fukuyama, en lui opposant la (re)lecture et la (re)interprétation de Marx et, simultanément, en défendant un retour au messianisme, en tant qu'issue du pessimisme historique et du nihilisme⁷. Sans doute sommes-nous

² Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, Paris, les Éditions de l'Atelier, 2004, p. 11. Cf. aussi *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », 1985.

³ Cette œuvre est parue en 1992 et, en 1993, Derrida publie *Spectres de Marx*, en grande partie comme une critique très développée des positions désenchantées et nihilistes de Fukuyama. Fukuyama visait la déconstruction du marxisme, ce que a motivé les conférences de Derrida en Californie, constituant la base de *Spectres de Marx*.

⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Gallimard, 2006, p. 98.

⁵ *La Fin de l'Histoire et Le Dernier Homme*, op.cit., p. 13-14.

⁶ Cf. le remarquable essai de Jocelyn Benoist, « La Fin de l'Histoire, Forme ultime du Paradigme Historiciste », in Jocelyn Benoist, F. Merlini, *Après la fin de l'Histoire*, Paris, Vrin, collection « Problèmes et controverses », 1998, p. 17-59.

⁷ Jocelyn Benoist, « La Fin de l'Histoire, Forme ultime du Paradigme Historiciste », op. cit., p. 20, reconnaît que la question du nihilisme est son principal mérite. Comme nous le savons, toutes les réponses, valides ou non, sortent justement de la reconnaissance de la crise, ce qui a permis, aux yeux de la plupart des auteurs, le passage de la modernité à la post-modernité.

d'accord avec Fukuyama, quand il dit: « C'est pourquoi l'homme moderne est le *dernier* homme: l'expérience de l'histoire l'a blasé, il est désabusé quant à la possibilité d'une expérience directe des valeurs »⁸. Il est évident que l'homme a cette *maladie de l'histoire*, ce paradoxe de la saturation de l'histoire, la prise de conscience qu'il n'y a pas d'issue, en persistant, toutefois, dans le paradigme historiciste. Cela conduit à la figure polémique et controversée du « dernier homme », figure empruntée certainement au *Zarathoustra* de Nietzsche, mais aussi à Alexandre Kojève, dans sa lecture de Hegel⁹. C'est « l'homme spirituel », qui s'est détaché de sa nature animale et qui n'est plus qu'un reflet d'homme. Le dernier homme est, à cause de cela, écrasé, bloqué par son savoir. C'est surtout cette spirale et la tentation du vide qui mènent l'homme à la reconnaissance de son impasse, le cœur même du nihilisme. Ainsi, Fukuyama, en découvrant le paradoxe du nihilisme et de la fin de l'histoire, a le grand mérite de mettre au jour tous les paradoxes et toutes les indécisions, de réfléchir sur ce fond contradictoire de l'historicisme, sur ce qui peut placer l'homme contemporain dans l'histoire.

Le retour que Derrida¹⁰ réclame, c'est « une messianicité sans messianisme », en se tournant vers la célèbre thèse de Walter Benjamin, où il affirme, dans la thèse II, in *Sur le Concept d'histoire*¹¹: « Il existe une entente secrète (*geheime Verabredung*) entre les générations passées et la nôtre. Sur terre nous avons été attendus. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une « faible force messianique » sur laquelle le passé fait valoir une prétention (*Anspruch*). Cette prétention, il est juste de ne la point négliger. Quiconque professe le matérialisme historique sait pour quelles raisons [en

sait quelque chose] »¹². Dans cette logique spectrale se présente déjà le désir de la déformalisation du temps, qui est, sans doute, le cœur des perspectives messianiques. Une conception du temps hétérogène et disjoint se porte en contre de la continuité du paradigme progressiste et de la temporalité homogène et vide des perspectives antérieures de l'histoire. Cette messianicité de Derrida ne se réduit pas à quelque phénomène religieux¹³, mais elle se réfère surtout à la venue de l'événement le plus concret et le plus réel.

Comme l'affirme Derrida, « une messianicité sans messianisme n'est pas un messianisme affaibli, une force diminuée de l'attente messianique. C'est une autre structure, une *structure de l'existence* que je tente de prendre en compte moins par référence à des traditions religieuses qu'à des possibilités dont je voudrais poursuivre, raffiner, compliquer et contester l'analyse (...) ». Comme nous pouvons le comprendre, c'est une « structure » où les formations religieuses, idéologiques et fétichisantes sont déconstruites, ne laissant subsister alors que ce reste indestructible de la messianicité sans messianisme¹⁴. Il est indestructible car le mouvement propre à la déconstruction le suppose, en tant que fond matriciel, indépendant d'une quelconque culture (abrahamique ou autre) ou d'un moment particulier de l'histoire, qu'il soit politique ou général. Mais il faut surtout prêter attention à la question de la *justice*: « Si l'appel messianique appartient en propre à une structure universelle, à ce mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir, donc à l'expérience même et à son langage (attente, promesse, engagement envers l'événement de ce que vient, imminence, urgence, exigence du salut, de la justice au-delà du droit (...)) »¹⁵. Ce messianisme structurel derridien s'accomplit alors dans un « messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de

⁸ *La Fin de l'Histoire et Le Dernier Homme*, op. cit., p. 346.

⁹ Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, collection Tel, chapitre V, 1980, p. 350-352.

¹⁰ *Spectres de Marx*, op. cit., p. 96.

¹¹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, I, 2 ; dont l'abréviation sera B.S. dans les prochaines notes.

¹² Je suis ici la traduction de M. Gandillac, utilisée par Derrida lui-même, in *L'Homme, le Langage et la Culture*, Paris, Denöel-Gonthier, 1971, p. 183-184.

¹³ *Marx & Sons*, op. cit., p. 70-72. Ici, Derrida reprend les thèses de Walter Benjamin: « La référence au messianisme juif me paraît constitutive dans le texte de Benjamin (...). Car en principe, l'usage que je fais du mot "messianique" n'est pas de tout lié à telle ou telle tradition messianiste. C'est pourquoi je parle précisément de "messianicité sans messianisme" ». Voir aussi *Spectres de Marx*, op. cit., p. 266.

¹⁴ *Marx & Sons*, op. cit., p. 77.

¹⁵ *Spectres de Marx*, op. cit., p. 266.

justice – que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l'homme – et une idée de la démocratie – que nous distinguons de son concept actuel et de ses prédicats déterminés aujourd'hui »¹⁶. Se dessine alors le parcours que Derrida essaie de tracer, en opposant son messianisme à celui de Fukuyama. Pour lui, il est nécessaire qu'il arrive à la politique et à la justice quelque chose de radicalement nouveau, qui se confronte à la position du « messianisme chrétien »¹⁷, à la base de la position de Fukuyama. C'est là la pierre angulaire du messianisme: la relation entre le temps et la justice, l'instant et l'agir. Derrida renforce encore son caractère révolutionnaire, l'urgence et l'imminence de l'événement, tout en reconnaissant le paradoxe qui travaille au-dedans de cette imminence, dans la reconnaissance comme *attente sans horizon d'attente*¹⁸.

Dans son très intéressant essai « La Fin de l'Histoire, Forme Ultime du Paradigme Historiciste »¹⁹, J. Benoist est attentif à un grand nombre d'aspects de la théorie de Derrida, qu'il considère comme polémiques: « Les manœuvres de Derrida dans *Spectres de Marx*, autour du cadavre trop vite tué de Fukuyama, pour construire une idée d'une messianité sans messianisme (...) ne nous convainquent pas, dans la même mesure où, à nos yeux, il n'y a encore de rien d'autre que d'une certaine idée, intrinsèquement métaphysique, de l'Histoire ». Cette objection, bien qu'elle soit très spéculative, confère à la perspective derridienne, au moins du point de vue de l'auteur, une vision un peu paradoxale et assez problématique. D'une façon un peu résumée, et sans

insister sur les détails de cette critique, le programme de Derrida, selon lui, « est très explicite, et porte toutes les contradictions d'une théologie de l'histoire qui voudrait se débarrasser de la théologie, ou d'un historicisme du divin qui voudrait dépasser l'histoire, et qui finit nécessairement par conserver les deux, de trop tenir à l'un ou à l'autre, à l'un et à l'autre, dans un dépassement qui en réalité, comme toute la modernité, n'échappe pas au paradigme historiciste. »²⁰.

Telle est la question fondamentale. Ce qui est intéressant dans les perspectives messianiques actuelles, trouvant leur source dans la pensée de Benjamin²¹ (comme dans celle de Derrida), c'est que « le messianisme nommerait avant toute chose une expérience de la temporalité, de l'attente et du rapport à l'événement », comme l'affirme Bensussan. Nous savons bien que le messianisme de Benjamin est très polémique et controversé, avec le soupçon qu'il a introduit dans sa première thèse 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. »²². Comment s'établit alors l'analogie entre matérialisme/théologie et allégorie²³ ?

¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

¹⁷ *Ibid.*, p. 103: « L'insistance néo-évangélique est significative à plus d'un titre. Un peu plus bas, cette figure chrétienne croise l'annonce juive de la Terre promise. »

¹⁸ *Ibid.*, p. 267.

¹⁹ Cf. *Après la Fin de l'Histoire*, op. cit., p. 41-42.

²⁰ *Spectres de Marx*, op. cit., p. 49.

²¹ Une telle réhabilitation du messianisme est étroitement liée à la redécouverte un peu tardive des textes de Benjamin, en particulier *Sur le Concept d'Histoire*, traduit en français dès 1947. On ne peut être surpris de voir le nom de Walter Benjamin associé à des recherches sur le nouveau messianisme, car en mettant à jour la tradition juive, il a également inauguré la modernité. Il a inventé un nouveau messianisme.

²² *G.S.*, I, 2, p. 693.

²³ À ce propos, on pense au remarquable livre de Michael Löwy, *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, PUF, Paris, 2001.

« La marionnette qu'on appelle « 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 aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas faire voir ». On peut voir, ici, comment la position de Walter Benjamin, en tant que source de la pensée derridienne, n'est pas si claire. D'ailleurs, le concept de messianisme chez Benjamin est, de mon point de vue, très ambigu, car il oscille entre son héritage du « messianisme romantique »²⁴ des premières années de sa formation, et la tension entre le matérialisme et la théologie, sans éclairer véritablement sa position. En fait, la thèse I des écrits *Sur le concept d'Histoire*, a été souvent analysée sous l'angle de son ambiguïté. *Croyait-il alors vraiment au messianisme ?*

C'est la question que les commentateurs marxistes ont souvent posée. L'appel à la théologie serait, en fait, le moyen que Benjamin a trouvé pour répondre à la crise du marxisme²⁵. Il serait une sorte de remède qui pourrait le guérir et lui donner les forces dont il aurait besoin pour son combat. Ainsi, Benjamin aurait mis en œuvre cette stratégie de complémentarité entre le matérialisme dialectique et le messianisme juif, pour sauver²⁶ le matérialisme. Avant de répondre à cette question, nous pouvons déjà réfléchir sur les conséquences de ce lien entre le matérialisme et le messianisme, dans leur nature inconciliables, même si les analogies d'Agamben peuvent nous apporter quelque lumière²⁷. En effet, le matérialisme, se fondant

sur une critique radicale et sans appel de la religion, avait fini par devenir lui-même une nouvelle religion, sous la forme d'une nouvelle *théologie de l'histoire*. Toutefois, et en dépit de la nature polémique (et ironique) de la thèse I, la thèse benjaminienne qui importe vraiment, aux yeux de Derrida et des penseurs messianiques comme Agamben²⁸, c'est la thèse II, où Benjamin parle de la *faible force messianique*. C'est cela dont l'historien matérialiste a conscience. Selon Agamben, le temps messianique c'est « le temps qui reste » après la fin de l'histoire, c'est le temps qui résiste à toute clôture définitive. Comme paradigme du temps historique, le temps messianique serait alors le temps qui empêcherait le temps de finir: « La tradition du discours apocalyptique juif et la tradition rabbinique connaissent la distinction entre deux temps, ou deux mondes (*olamim*): le *olam hazzeh*, qui désigne la durée du monde depuis sa création jusqu'à sa fin, et le *olam habba*, le monde qui vient, l'éternité intemporelle qui fera suite à la fin du monde (...) le temps messianique, le temps que l'apôtre vit et qui seul l'intéresse, ce n'est ni le *olam hazzeh*, ni le *olam habba*, ni le temps chronologique, ni l'eschaton apocalyptique: c'est encore une fois un reste, le temps qui reste entre ces deux temps quand l'on divise avec une césure messianique (...) »²⁹. Cette distinction entre messianisme et eschatologie forme, précisément, une des principales thèses d'Agamben. Chez Derrida, de façon toute différente, le messianisme se présente, comme nous l'avons déjà vu, comme « un messianisme sans religion, un messianisme, même, sans messianisme », désignant « une structure de l'expérience plutôt qu'une

²⁴ Cf. Walter Benjamin, *G.S., I, 1, Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, p. 12 et note 3, p. 12-13. Cf. *Gesammelte Briefe, op.cit.*, II (1919-1924), 23, où, dans une lettre à Ernst Schoen d'Avril 1919 il justifie stratégiquement sa position, en ce qui concerne le messianisme.

²⁵ Toutefois, il est intéressant de noter ici que Benjamin voyait dans le concept marxien de « société sans classes » une sécularisation de l'idée du temps messianique. Giorgio Agamben, dans *Le Temps qui reste : Un commentaire de l'Épître aux Romains* (Paris, Payot & Rivages, traduction Judith Revel, 2000, p. 54-55), établit une intéressante analogie entre la dissipation de l'individuel et l'émergence d'une fracture entre l'individu et sa propre condition sociale. Apparait en arrière-plan, bien sûr, l'idée de la dissipation de l'individu dans la communauté.

²⁶ La signature du pacte germano-soviétique, peu avant la rédaction de ses thèses, avait convaincu Benjamin de la profonde crise du marxisme et du besoin d'y ajouter les services de la théologie.

²⁷ « La sécularisation du messianisme opérée par Marx semble jusqu'à présent ponctuelle et précise. Peut-on cependant parler d'une « société sans *kleiseis* » chez Paul comme Marx parle d'une « société sans classes » ? La question est légitime (...) ».

²⁸ Lequel propose une interprétation différente de Derrida, dans *Le Temps qui reste, op. cit.*

²⁹ *Ibid.*, p. 104-105.

religion », vide de tout contenu et sans référence à une tradition déterminée.

2. Le regard du Temps

Dies ist das Auge der Zeit:
es blickt schein (...)

Paul Celan, « Auge der Zeit »

C'est le regard du temps:
il regarde de travers

Paul Celan, « Regard du Temps »
(trad. de Danielle Cohen-Levinas)

Dans son essai « Messianisme, Messianicité, Messianique »³⁰, où il présente quelques thèses de son remarquable livre *Le Temps Messianique*³¹, Gérard Bensussan actualise des questions essentielles de l'histoire et du concept de temporalité, sur lequel opère le messianisme, en tant que travail au cœur de l'instant. Stimulant exercice de réflexion, cette œuvre a le grand mérite de nous conduire à travers la tradition messianique juive, à partir justement de l'analyse de la *déformalisation du temps*, jusqu'à des questions contemporaines. Il nous permet de comprendre les théories classiques, de la cabale lourianique aux grands penseurs messianiques qu'ont été Schelling, Rosenzweig, Moses Hess, Bloch, Benjamin, Scholem, Levinas, parmi d'autres auteurs, comme Kant, Hegel et Marx. Certes. Mais réaffirmant, comme Derrida, que le messianisme est dominé par la détermination

de l'exigence de la justice³², l'auteur prend pour point de départ l'analyse de cette ouverture du temps et les conséquences que cet événement apporte à la dimension temporelle. Avant tout, pour éviter toute confusion avec le terme de messianisme, il propose de distinguer « trois niveaux différents de l'usage du terme »³³, ce que correspond à « trois figures du temps », pour éviter de confondre le temps « interruptif » des « messianismes de l'événement » avec le temps eschatologique du messianisme « propre à la tradition juive », mais encore avec le temps téléologique des philosophes de l'histoire qui sécularisent le messianisme de la tradition.

De même, Bensussan entreprend de redéfinir le messianisme qui, comme le dit Marc de Launay³⁴, après la faillite de la philosophie de l'histoire universelle, de l'idéologie du progrès et des échecs de l'utopisme apocalyptique révolutionnaire, décide de faire valoir une « structure d'attente »³⁵ qui est, de ce point de vue, moderne. En effet, face à la sécularisation des attentes eschatologiques et au désenchantement, il « opposera le messianisme comme désenchantement du savoir, et, tout particulièrement du savoir de l'histoire »³⁶. Le messianisme, comme l'auteur le propose, prétend s'éloigner de la théologie du progrès et de l'historicisme³⁷, à la manière dont le souhaitaient aussi bien Derrida qu'Agamben. Bensussan propose de choisir un chemin qui puisse « autoriser une vraie pensée de l'éthique dans la politique »³⁸, tournée vers le concret: « l'immédiateté d'une foi pratique ». Mais cette foi ne nous renvoie pas à un Messie comme figure concrète et humaine mais à une « temporalité »³⁹

³⁰ J. Benoist, F. Merlini, *Une histoire de l'avenir, Messianité et Révolution*, Paris, Vrin, collection « Problèmes et controverses », 2004.

³¹ Gérard Bensussan, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Vrin, collection « Problèmes et controverses », 2001 ; dont l'abréviation sera *T.M.* dans les prochaines notes. Cf. aussi les études sur *Le Temps Messianique*, dans la revue *Iris, Annales de Philosophie*, « Études sur Le Temps Messianique de Gérard Bensussan », Beyrouth, Université Saint Joseph, *Iris*, n.° 25, année 2004.

³² *Une histoire de l'avenir, Messianité et Révolution, op. cit.*, p. 15.

³³ *T.M.*, p. 12-13.

³⁴ « Le Temps qu'il fait », in *Études sur le Temps Messianique de Gérard Bensussan, op. cit.*, p. 22.

³⁵ *T.M.*, p. 48: « Le messianisme juif signifie donc dans l'ordre de la temporalité une structure d'attente que rien ne permet d'éviter car elle est l'épreuve même du temps et l'endurance de son imprévisibilité. »

³⁶ *T.M.*, p. 28.

³⁷ *T.M.*, p. 29.

³⁸ *T.M.*, p. 31.

³⁹ *T.M.*, p. 46.

spécifique, à l'inverse de la temporalité continue. Dans le sillage de Derrida, l'auteur parle de la messianité en tant que « structure » capable de poser les règles d'une façon radicale, pour penser l'histoire. Même s'il ne parle pas, comme Derrida, de déconstruction, le signifié est là, latent et sous-jacent à la constitution de la temporalité historique, marquée par la fracture et par la coupure de la continuité.

Le messianisme dont nous parle Bensussan s'inscrit dans une tradition qui remonte à Mendelssohn, pour être « absolument moderne ». Très marqué par l'illuminisme et ayant pour souci de montrer la religion juive sous un angle plus rationnel, Mendelssohn insistait surtout sur les aspects éthiques et sur le droit, en laissant le mysticisme sur un second plan. Plus tard, l'héritier de Kant, Hermann Cohen, radicalisera cette position, en donnant plus d'importance aux aspects politiques. Cohen rejette vivement l'utopisme apocalyptique et veut restaurer l'importance et l'originalité du judaïsme dans l'inauguration de la culture moderne. En s'inscrivant dans cette tradition, Bensussan tend à proposer, précisément, une autre conception du temps, qui trouve aussi, dans la pensée de Rosenzweig⁴⁰, une source très importante, comme dans celle de Schelling, en passant par Hegel (contre lequel se déploie sa pensée) et par Nietzsche⁴¹ avec la pensée de l'éternel retour.

Cette messianité désigne l'ouverture du temps historique comme la possibilité de l'advenue de l'événement dans l'instant. Il s'agit d'un travail au cœur

de l'instant qu'on peut clairement retrouver chez Benjamin⁴², mais aussi chez Kant⁴³, Schelling⁴⁴, Rosenzweig (avec la question des *instants-tremplins*), comme nous l'explique l'auteur⁴⁵. Il s'agit de retrouver la façon dont les instants se constituent en tant que promesses de rupture de la linéarité et comme une révélation de l'altérité essentielle. Cette coupure, qui brise la linéarité, engendre un radicalement neuf, au sein de la continuité, en rompant de son intérieur, du dedans. Il faut encore remarquer la présence de Levinas dans l'œuvre de Bensussan et de sa conception du temps. Levinas proposait une conception du temps « suscitée par la médiation de l'Idée de l'Infini cartésienne », en parlant « d'une impatiente patience »⁴⁶. Cette structure est marquée par une considération éthique, et c'est surtout à cette condition qu'elle capte l'attention de Bensussan, où la « structure de la messianité » a une importance, avant tout, éthique et politique, ce qu'il explique à la fin du premier chapitre, quand il affirme l'importance de la réflexion messianique pénétrant les interstices, entre l'éthique et la politique⁴⁷. Selon Bensussan, Levinas avait bien compris toutes les dichotomies provoquées, dans la tradition philosophique, entre sujet et objet, entre volonté et vérité, réclamant au messianisme la découverte d'un point névralgique rendant possible la réunification de ce qui est désœuvré, désuni. En effet, le temps messianique, cette structure capable de rejoindre particulier et universel, est la possibilité d'une relation.

La figure métaphorique du pli du temps⁴⁸ représente, dans l'œuvre de Bensussan, la messianité

⁴⁰ Je me réfère à la question centrale de la rédemption (et non de l'utopie) comme à la question du temps et du langage.

⁴¹ Voir l'article de Marc Crépon, « Temps Messianique et éternel retour », in *Études sur le Temps Messianique de Gérard Bensussan*, op. cit., p. 31. Cf. aussi, pour comprendre le messianisme – le messianisme de la parole et de l'écriture – ce dont parle également Bensussan dans le *Temps Messianique*, l'œuvre de Marc Crépon, *Nietzsche, l'art et la politique de l'avenir*, Paris, PUF, collection « Perspectives germaniques », 2003.

⁴² Surtout dans le *Livre des Passages*, dans le chapitre sur « Réflexions Théoriques sur la Connaissance » où Benjamin déploie toute sa conception de l'instant en tant que vrai phénomène historique, rendant possible la vraie cognoscibilité historique.

⁴³ *TM*, p. 112, où Bensussan parle de la distinction kantienne entre l'instant absolu (*Augenblick*), irréductible aux autres, et un point du temps linéaire (*Zeitpunkt*).

⁴⁴ Dans *TM*, p. 106, Bensussan reprend *Les âges du monde* de Schelling, pour définir ce qui est pour lui la structure du temps messianique: « À chaque instant, donc, le temps tout entier éclot en une sorte d'éternité immédiate à partir de quoi le temps se laisse seulement penser (...) le temps humain est comme la réplique du "grand temps" des âges du monde, sa répétition restreinte : à chaque instant se rejoue de façon fulgurante la dissociation du temps et de l'éternité. » Bensussan rapproche la thèse de Schelling de la théorie cabalistique du Sans-fin de Isaac Louria, en reconnaissant la manière dont Schelling avait repris le phénomène du *Tsimtsoum* temporel, comme expansion et contraction incessantes, d'où naissent à tout moment les temps.

⁴⁵ *TM*, p. 130.

⁴⁶ *TM*, p. 110.

⁴⁷ À ce propos, voir l'essai de Michel Vanni, « Le pli messianique du politique », in *Études sur le Temps Messianique de Gérard Bensussan*, op. cit., p. 65-80.

⁴⁸ *TM*, p. 8: « Le messianisme ne connaît en revanche ni le lieu ni le moment, il est dans le pur soutien du temps qu'il plie classiquement en deux éons, en deux mondes, celui-ci (*olam haze*) et celui-là (*olam haba*), l'un dans l'autre mais cependant l'un et l'autre foncièrement distincts selon leurs qualités et leurs traits particuliers ».

temporelle. Le pli permet de rendre compte, comme le remarque Samar Abou Zeid, « d'une 'non-homogénéité', sans tomber dans la dualité »⁴⁹. Ainsi, le temps historique n'est pas simplement continu, comme une suite de surmontements réguliers d'un instant à l'autre, mais il n'est pas non plus dans la dispersion, dans ce dualisme. Le temps messianique, comme structure (à la manière dont Derrida le défend), est configuré, travaillé par ce pli. Par conséquent, cette configuration dessine aussi la disjonction qui traverse l'ensemble. C'est ce qui est plié sur ce qui a à advenir: l'histoire sur l'« au-dehors de toute histoire »⁵⁰, le politique sur l'éthique⁵¹, la « langue qui est » sur « une langue qui vient »⁵². L'utilisation de l'image du pli permet aussi une distanciation par rapport à des pensées totalisantes, supposant une oscillation constante dans la structure de la temporalité et indiquant une place à « l'inthématisable »⁵³, à ce qui désenchanter le savoir⁵⁴. Comme l'affirme Bensussan (p. 124), « le pli indique la double articulation entre savoir et espoir, il est la ligne de démarcation autour de laquelle les déplacements de la subjectivité temporalisent les temps. ». Par là, il dévoile la question de l'espérance, en tant que souffle qui s'articule avec le savoir, comme une sorte d'antidote au vide du savoir. Le pli réserve, ainsi, un lieu ou un temps pour l'irruption de l'infini, de l'autre, « dans le même, dans le fini »⁵⁵.

Il fait briser la continuité pour donner naissance à une nouvelle et radicale dimension du temps. Cette nouvelle dimension permet également de penser l'altérité

à l'œuvre dans son immanence, du dedans. Dans sa nature fondamentale, le pli signifie aussi « tension », « disjointement »⁵⁶, « ligne de démarcation »⁵⁷ ou « fracture »⁵⁸. « Le pli a le pouvoir de fracturer l'uniformité linéaire en ceci-qui-est-là et cela-qui-est-là. »⁵⁹. L'instant du pli révèle l'altérité radicale, celle de la naissance d'un avenir « absolument surprenant ». Cette expérience de la temporalité, de sa fracture à partir du dedans, est aussi présente dans les derniers textes de Walter Benjamin, les *Thèses sur le concept d'Histoire* et le *Livre des Passages*. Benjamin ne parle pas de « pli messianique », mais la structuration de la rupture et l'intervention imprévue et imprévisible de l'instant et du présent de l'événement, en déchirant la continuité⁶⁰, est bien proche de la conception de Bensussan. Toutefois, Benjamin pense la relation entre les deux pôles à partir de leur nature dialectique, figurative (*bildlich*) et il parle aussi, dans ce même passage, de la *dialectique en suspension* (*Dialektik im Stillstand*) en montrant la structure de cette tension: « Chaque présent est déterminé par les images qui sont synchrones avec lui ; chaque Maintenant est le Maintenant d'une connaissabilité déterminée. Avec lui, la vérité est chargée de temps jusqu'à en exploser (...) Il ne faut pas dire que le passé éclaire le présent ou le présent éclaire le passé. Une image, au contraire, est ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant dans un éclair pour former une constellation. En d'autres termes: l'image est la dialectique à l'arrêt. Car, tandis que la relation du présent au passé est purement temporelle, la relation de l'Autrefois avec le maintenant est dialectique. »⁶¹ L'image dialectique

⁴⁹ « Temporalité et éthique dans *Le Temps Messianique* de Bensussan », in *Études sur le Temps Messianique de Gérard Bensussan*, op. cit., p. 47-48.

⁵⁰ *T.M.*, p. 29.

⁵¹ *T.M.*, p. 31.

⁵² *T.M.*, p. 179-180. Cf. aussi « Temporalité et éthique dans *Le Temps Messianique* de Bensussan », in *Études sur le Temps Messianique de Gérard Bensussan*, op. cit., p. 47-48.

⁵³ *T.M.*, p. 95.

⁵⁴ *T.M.*, p. 28: « Il n'est pas contestable ni souhaitable de contester que le savoir désenchanter le monde en le dépouillant de ses fausses transcendences et en abattant idoles et mystères qui le rendent opaques à lui-même (...). On lui opposera le messianique comme désenchantement du savoir, et tout particulièrement du savoir de l'histoire. Le messianique désigne ici le *vif d'une tradition sortie d'elle-même* ».

⁵⁵ *T.M.*, p. 95.

⁵⁶ *T.M.*, p. 85.

⁵⁷ *T.M.*, p. 124.

⁵⁸ *T.M.*, p. 170.

⁵⁹ *T.M.*, p. 158.

⁶⁰ Walter Benjamin, *G.S.*, V, 1, [N 3, 1], p. 578: « Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt eine dialektische: nicht zeitlicher sondern bildlicher Natur. » (V. traduction, in *Paris, Capitale du XIX^e Siècle*, [N 3 a, 1]). La relation entre l'Autrefois et le Maintenant, entre le passé et le présent, est d'ordre dialectique. C'est une tension, aussi bien qu'une fracture, où nous pouvons retrouver des points communs avec Bensussan, quand il parle, dans le pli du temps, de cette tension elle-même, et de la fracture entre les deux mondes, ce monde-ci et le monde-qui-est-là. C'est un déploiement similaire que présente Benjamin, où l'instant marque la fracture.

⁶¹ *G.S.*, V, 1, [N 3, 1], p. 577-578.

concentre cette disjonction dont nous parle Bensussan, comme une sorte d'événement qui rompt la continuité et duquel naît l'entrecroisement entre l'Autrefois et le Maintenant.

Nous pouvons reconnaître ici la fracture et la suspension, en tant que tension vivante et maintenue dans l'image, similaire au pli du temps, même si cette métaphore n'a pas le caractère si imagée que la métaphore benjaminienne. Cette disjonction qui marque l'ouverture du temps vécu à l'histoire et à sa non-homogénéité, « ne se referme [pas] sur le temps d'un sujet seul », mais elle « se pluralise »⁶², en formant le « lien interhumain » qui se révélera être la source de « la communauté (...) universelle des sujets en relation »⁶³ dont le temps est plié sur l'imminence de l'événement. C'est justement cette structure que désigne le messianisme historique, tourné vers la communauté. Et cette intersection du temps et de l'histoire, bien sûr, ne pourra être comprise qu'à la lumière de la dimension de la parole et de la langue⁶⁴. La parole dévoile la présence et le « besoin d'un autre », de la même façon qu'il faut supposer la langue comme une structure préexistante, permettant d'effectuer la liaison entre le temps historique et le temps vécu, de dire et révéler l'intersubjectivité de l'expérience vécue. S'il y a ici une référence explicite à Rosenzweig⁶⁵, il faut, toutefois, rapporter la position de Bensussan à la position de Benjamin également.

Quand Walter Benjamin affirme que « le monde messianique c'est le monde de l'actualité intégrale et, de tous côtés, ouverte »⁶⁶, il dit que cet espace est le lieu de l'histoire universelle et que cette actualité suppose « une langue universelle, non plus une langue

comme les autres, mais la propre langue, célébré et fêtée, purifiée. Il nomme cette langue la « langue des oiseaux comprise seulement par les enfants nés un dimanche ». Dans l'essai d'Agamben sur Benjamin, « Langue et Histoire »⁶⁷, il dit que ce passage semble concentrer la pensée la plus intime de Benjamin : la relation indissociable entre l'image dialectique, l'histoire et la possibilité de sa connaissance – le langage, en tant que lieu de présentation du messianisme, en reprenant une vaste tradition du judaïsme, allant jusqu'à la pensée contemporaine.

Au sens où le messianisme de Bensussan reconnaît que « le langage est temporellement structuré comme un messie, selon le pli, l'attente et l'écart »⁶⁸, il découvre, dans cette transversalité, une sorte d'« écriture vivante » (p. 189), selon l'expression de Mendelssohn. Car elle (ré)écrit ce qui était plongé dans l'oubli du passé, redonnant vie et remémorant ce qui était condamné à la mort: l'histoire. Non plus la pétrification de l'histoire, la cristallisation inféconde, mais l'irruption du présent et de l'instant pour créer une nouvelle temporalité, un nouveau espace également, ce qui est concentré dans le pouvoir de la parole messianique. Cette tâche, plus qu'historique, est éthique, car elle préserve la mémoire et l'expérience vécue de l'humanité, la possibilité également d'une « expérience du monde comme expérience éthico-mondaine effective d'un autre et d'une parole, en deçà de tout savoir préconditionnant »⁶⁹. Rosenzweig lui sert de guide, en lui apprenant que seule la parole messianique permet à l'homme d'échapper au solipsisme de la subjectivité du discours philosophique. La parole vive, réhabilitée, tend surtout à l'effectivité

⁶² *T.M.*, p. 158.

⁶³ *T.M.*, p. 94.

⁶⁴ Voir le dernier chapitre où Bensussan réfère cette fonction fondamentale à la parole messianique.

⁶⁵ *T.M.*, p. 180.

⁶⁶ *Écrits français*, « Sur le concept d'histoire », Paris, éd. Gallimard, nrf, 1989, p. 350.

⁶⁷ Giorgio Agamben, « Langue et histoire. Catégories historiques et catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin », in *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, collection « Passages », p. 793-807.

⁶⁸ *T.M.*, p. 184.

⁶⁹ *T.M.*, p. 181.

de la promesse du « vouloir-dire ». Elle se supporte dans ce désir universel que blesse la mémoire de toutes les langues. Nous écoutons ici, non seulement l'écho des paroles de Rosenzweig, de Derrida, mais aussi de Walter Benjamin⁷⁰ et encore de la tradition juive.

Cette attente, qui se définit en traversant l'actualité des perspectives historiques, dessinée avec les couleurs de l'espoir et de la patience, est bien au cœur des positions actuelles, en révélant la force irréductible du messianisme dans l'actualité, que ce

messianisme se réclame de Benjamin, de Levinas, de Derrida ou de Bensussan. Il faut reconnaître le « besoin d'un (ré)enchantement du monde » au cœur de l'histoire universelle, de l'expérience authentique, c'est-à-dire véritablement éthique, politique et libérée, en même temps, des chaînes des fausses transcendances. C'est ce qui arrive avec le messianisme contemporain : la possibilité d'un bouleversement révolutionnaire qui puisse briser les illusions métaphysiques et dévoiler son origine au clair jour de l'histoire.

⁷⁰ Walter Benjamin, *La Tâche du Traducteur*.

Messianisme et politique: Note sur le sionisme religieux

Messianismo e política: Nota sobre o sionismo religioso

Joseph COHEN
Colégio Universitário Dublin

Raphäel ZAGURY-ORLY
Universidade de Tel Aviv

Resumo

Nossa análise esforça-se na formulação de um pensamento do tempo messiânico na sua difícil mas sempre promissora conjugação com o espaço político. Assim, cabe-nos concentrar a nossa reflexão sobre os vocábulos messianismo e política, situando a problemática no cerne de uma « crítica » do « sionismo religioso ». Neste sentido, parece-nos importante e necessário libertar o sionismo de uma interpretação teológica e teleológica, a fim de fazer valer ao mesmo tempo os riscos e as chances quer do sionismo quer do messianismo.

Palavras-chave: Messianismo, sionismo, sionismo religioso, teleologia, teologia, história.

Abstract

This analysis pursues the formulation of a thinking of messianic time in its difficult but always promising assemblage with political space. Therefore, we should concentrate our reflection on the terms messianism and politics, placing the issue in the core of a « critique » of « religious Zionism ». In this sense, it seems important and necessary to free Zionism of a theological and teleological interpretation, in order to ensure at the same time the risks and odds of both Zionism and Messianism.

Keywords: Messianism, Zionism, religious Zionism, teleology, theology, history.

C'est dans l'éloignement de toute finalité, de toute téléologie, de toute réappropriation par une métaphysique de l'Histoire qu'il nous faudra, et si cela n'est pas d'ores et déjà impossible, *espérer approcher* la question du temps messianique¹. Nous disons *espérer approcher*, car en vérité, la question

posée ici se dissimule à chaque fois qu'il nous reviendra de la formuler, de l'esquisser ou de la proposer. En somme, rien n'est moins sûr que le temps nous soit donné d'un autre temps, disons d'un *contretemps* capable, en un instant, de briser le cours temporel de l'histoire. Car ce que nous entendons ici sous le mot

¹ Ce texte reprend le fil d'un argument présenté le 8 février 2007 dans le cadre du séminaire « Temps Historique, Temps Messianique » sous la responsabilité de Danielle Cohen-Levinas au Collège d'Études Juives de Paris.

de *messianique* ne saurait s'identifier, sans se trahir, aux figures emblématiques d'une onto-théologie déterminée ou d'une religion révélée. Il s'agirait bien plutôt de penser ici le messianique à partir d'une insaisissable paradoxalité ou encore depuis une surenchère paroxysmique, c'est dire, depuis le « lieu sans lieu » dont le messianique serait l'unique et singulier témoin, là où précisément son contretemps marquerait à la fois et simultanément le mouvement même de son avènement dans le temps et son propre épuisement. Telle est l'exceptionnelle inflexion qu'il nous sera ici commandée de respecter : penser le messianique dans son rapport à l'historique, c'est dire approcher l'intraductibilité du contre-temps messianique là où précisément cette intraductibilité s'invite dans le déroulement et le dépliement du temps historique. Comme si, en somme, il fallait penser le messianique à la fois *dans* l'histoire et *hors* de l'histoire.

La question devant laquelle nous nous tiendrons donc et qui nous aura ainsi tenu en respect, nous pourrions déjà l'esquisser: si le messianique est non pas *ce qui* vient simplement comme une quelconque figure de l'incarnation ou de la représentation, mais plutôt doit se penser, voire se formuler ou encore s'approcher, comme la venue singulière d'un événement d'exception, d'un événement capable d'interrompre l'exercice linéaire de l'histoire en témoignant toujours d'une temporalité immémoriale dans l'histoire, depuis quel « *éclat* » penser son temps dans le temps ? C'est dire, depuis quel « *éclatement* » approcher sa temporalité d'emblée partagée et divisée en une double exigence, celle qui justement commande à la fois que le messianique advienne à *contre-temps* mais dont l'avènement même marque simultanément son aptitude à intervenir dans l'histoire *juste à temps*, là où dans le temps se marquerait une justice capable encore d'ouvrir l'histoire à ce qui resterait à venir et à ce qui vient dans cet avenir ? D'où penser donc le double impératif aporétique du messianique, celui qui commande et recommande à chaque fois singulièrement d'intervenir à *contretemps juste à temps*, c'est dire

d'inscrire dans le temps une justice du contretemps ? Car le terme de messianique doit à la fois signifier l'instant d'un éclatement du temps de l'histoire, un *contretemps* toujours déjà en avance sur le temps tout en s'entendant déjà dans l'irrémediabilité du temps se bouclant et de se parachevant dans l'unité d'un présent, d'une permanence, d'une persévérance. Il doit s'entendre, le mot de messianique, au cœur de cette disjonction réciproque et extrême d'un contretemps toujours en avance sur le temps et d'une justice déjà dans le temps, c'est dire à la fois comme un événement au-delà du temps et dont l'événementialité touche au temps en le renversant d'emblée et en le retardant déjà dans son projet de clôture, dans sa volonté de réalisation ou d'accomplissement.

Afin de préciser cette paradoxalité, et donc afin de l'ancrer dans l'histoire de la pensée philosophique, revenons brièvement sur les deux figures qui auront, par une approche de la question du temps dresser, en quelque sorte, la scène: Hegel et Benjamin. Pour Hegel, nous le savons, le temps est défini comme *l'être-là de l'Esprit*. Il revient, pour Hegel, de situer le lieu de la manifestation, de la révélation, de la présentification du déploiement de l'Esprit dans le mouvement, qui n'est au fond que sa propre dialectique, du temps comme Histoire. En vérité, le temps est la manifestation de l'Esprit comme Histoire. C'est dire, la manifestation du sens s'aliénant en moments historiques déterminés et se réappropriant dans une réconciliation toujours déjà effective. Nous connaissons cette thématique, Hegel la nommait la *fin de l'histoire*, c'est-à-dire, non pas la fin d'événements historiques, non pas la fin de l'histoire comme fin de l'avenir, mais bien plutôt la compréhension que tout événement historique se comprend déjà dans le déploiement d'une intentionnalité toujours présente, déjà arrivée à son accomplissement en tant que sens de l'être. Or, le savoir de cette fin, la reconnaissance que l'événement historique ne surgit toujours déjà que depuis le lieu d'une réconciliation dans la présence

du sens de l'être, Hegel le nomme, à la toute fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, le *messianique*. Et en vérité, ou plus précisément depuis le lieu absolu de la vérité depuis lequel s'énonce déjà la présupposition hégélienne du sens, force est reconnaître que le mot convient. Dans la langue de Hegel d'ailleurs, le mot *messianique* se dit *absoluter spräche*, *Parole absolue*, au sein de laquelle se présuppose toujours le sens de sa propre résonance et où ce qui vient sera déjà venu comme sens. Ainsi, ce qui se joue dans le *messianique* est bien pour Hegel la possibilité de nommer ce qui vient, de lui attribuer le nom de ce qui se déploie comme et dans l'histoire. C'est dire que l'histoire porte toujours un nom, celui d'une vérité déjà achevée et reconnue, celui d'un messianisme déjà arrivé et incarné et dont l'incarnation même se rejoue et s'accomplit à chaque instant en dessinant la courbe signifiante d'une historicité de la vérité et du nom. Mais de l'autre côté de cette histoire absolue, se joue peut-être ce que Benjamin appelait l'« anonymat du Messie » là où l'anonymat ne peut que faire écho à cette étrange et ambiguë caractérisation d'un messianisme « sans messie » et dont le « sans » ouvrirait un abîme sous les pieds des prétendants au nom et à la vérité en renvoyant et en projetant déjà ces prétentions à ce que Benjamin nomme encore la « plaie de l'inaccomplissement », c'est-à-dire la béance de ce qui n'arrive jamais à arriver. Le « Messie », s'il y en a, ne peut, en ce sens, s'inscrire dans le déploiement historique du temps comme ce qui se perpétue ou comme ce qui se poursuit sans entraves — il *doit*, pour être au plus près de ce qui demeure encore à entendre dans ce mot de *messianique*, enfreindre à la continuité et interrompre la persévérance du temps.

La difficulté que le philosophe ne peut pas ne pas rencontrer, qui est peut-être tout autant celle de l'homme de foi ou du théologien, apparaît d'emblée au cœur de tout discours qui approche ce phénomène nommé le « Messie ». Et ce parce qu'il ne saurait y avoir ici de *fait*, d'*idéalité* ou même de *phénoménalité* possible face à l'« événementialité » du Messie. Car

aucun de ces langages ne serait à la hauteur ou ne saurait être adéquat à cet événement aporétique, à la fois historique et an-historique, à la fois dans l'histoire et au-delà de l'histoire. Cette « logique » du messianique, il nous faudrait presque en faire une « catégorie » que nous pourrions renommer à partir de l'écriture de Jacques Derrida, « *messianicité* », en espérant que ce mot ne se laisse pas reconstituer en une nouvelle détermination, mais justement qu'il sache garder son *indétermination* en se préservant de la confusion d'avec le présent de l'être comme être présent, ou encore, d'avec l'ontologie sous toutes les formes qu'elle aura pu revêtir dans l'histoire immémoriale de son déploiement, à commencer par celle de la théologie. Cette ontologie est par définition la logique de l'étant comme présent. Or la *messianicité* précisément se distinguerait toujours et partout de ce déploiement de l'être dans l'horizon de la présence et de la présentification. De plus, la *messianicité* pourrait s'approcher tout autrement que dans et par les paramètres de l'ontologie, de l'être en tant que présence ou présentification historique, et, de façon aussi radicale qu'inattendue venir mettre et remettre en question tout ce que cette histoire aura produit et cerné dans les termes d'une « identité-à-soi du présent ». Ainsi, lorsque nous préférons le vocable de *messianicité*, il ne s'agira point d'y désigner une nouvelle forme d'expérience dont l'essence signifierait une autre modalité d'accès ou une capacité de nomination — là où, par exemple, le *theorein*, la saisie conceptuelle ou inversement la sensibilité élargie et assurée en foi pré-conceptuelle, garantirait une approche authentique du messianique. Car dans la tradition qui est la nôtre, le mot d'« expérience » désigne la perception de ce qui est réellement et actuellement présent, le lieu où ce qui est présent est percevable. En suivant cette détermination théorique de l'« expérience » ou bien en lui préférant un autre type d'« expérience », celui d'un saut imprescriptible dans une foi pré-philosophique, l'on aurait manqué à l'appel ou encore, pour reprendre le mot de Benjamin,

à l'« exception du messianique ». Au fond, le messianique en lui-même agirait ou arriverait par delà la conjonction ou la correspondance spéculative ou critique entre foi et savoir, entre messianisme et histoire, entre un ordre messianique et un ordre historique, gardant la possibilité de mettre en question toutes les formes d'accès ou de nomination possibles ou possibilisantes quant au messianique et veillant par là-même sur un *reste* débordant l'histoire tout en œuvrant en elle. Cela ne saurait vouloir dire autre chose que ceci : la *messianicité* nous exposerait à... ce qui ne serait pas présent en chair et en os et qui pourtant s'adresserait toujours déjà à nous. Ce qui nous habiterait sans que l'on puisse lui assigner une forme présentable ou une quelconque présence. Il faudrait presque dire, et ce du bout des lèvres, que le Messie est toujours là dans ce sens très précis que nous y sommes déjà exposés, que nous appartenons toujours à sa temporalité, et ce même s'il n'existe pas en tant que tel et surtout s'il n'est pas encore. En somme, tout se passe comme si le Messie, s'il devait se présenter, s'inscrire dans la présence du présent ou se révéler comme la présentation de la temporalité, ne pourrait que s'annuler soi-même. Et ce parce que l'adresse messianique ne nous parviendrait pas dans sa singularité exceptionnelle depuis l'ordre de la présence. Elle ne pourrait pas commander quoi que ce soit quant au temps depuis un face-à-face manifeste. Bien plutôt, l'adresse messianique engagerait la pensée à penser ce qui demeure rivé à une temporalité qui ne se présente que s'en retirant du lieu de sa présentification.

Le terme « expérience », autour duquel nous tournons depuis le début de cette présentation en sollicitant le langage de l'histoire de la philosophie par les mots de « fait », d'« idéalité », de « phénomène », d'« existence », de « manifestation », de « présence » etc., détermine en général (et il nous faudra apprendre à entendre ce terme autrement, en insistant sur l'*excroissance* présumée, mais dissimulée dans et par la définition classique de l'expérience), une rencontre, le lieu où ce qui est perçu et percevable

signifie sa présence. Ainsi, il nous appartient d'emblée de poser la question de savoir si le mot d'« expérience » peut ici s'entendre avec le messianique, ou encore, et en formulant la question : est-ce qu'une « expérience » du messianique demeure en soi possible ?

Force est de reconnaître que si par messianique l'on entend toujours ce qui se situera déjà ailleurs que dans le réellement et l'actuellement présent, et donc que le messianique doit être approché ou interrogé autrement que depuis l'horizon de la présence ou de la présentification, il faut y entendre quelque chose comme un certain « arraisonement » du terme même d'expérience ou encore un « évidement » ou un « épuisement » de son sens habituel, tant philosophique que théologique. Cela veut dire que le terme d'« expérience » en tant qu'il signifierait une possibilité d'accès au messianique se trouve par lui-même, c'est-à-dire à même ses conditions de possibilité, *impossibilisé*. Nous pourrions presque énoncer en une série de points liminaires les effets de cet « arraisonement », de cet « évidement » ou de cet « épuisement » du terme d'« expérience » rivée – tel que nous tentons ici de le penser – à la temporalité messianique:

1) *Le Messianique, et cela va presque de soi, ne peut se donner en tant qu'objet de savoir ni non plus en tant qu'objet d'expérience. Cela donne à penser, quant au Messianique, que les termes ainsi que les logiques appropriés et appropriantes de l'expérience et du savoir ne peuvent que s'impossibiliser en stipulant et en marquant, en justifiant et en revendiquant, les conditions requises et nécessaires de leur exercice possible.*

2) *Cela ne saurait vouloir dire que le messianique se constituerait en excès ou en surcroît face au savoir ou à l'expérience. Le messianique ne pourrait signifier ou se signifier à partir d'une quelconque donation de surcroît, ou encore, de ce qui se donnerait par-delà l'horizon du savoir, de l'expérience, de la perceptibilité, etc. En somme le messianique, ne saurait*

ici être synonyme d'une nouvelle ou autre possibilité pour et au nom de l'expérience ou du savoir. Il faudrait ici penser le messianique dans son impossibilité radicale, non seulement au regard des logiques du savoir, de l'expérience, de la perceptibilité, mais aussi et surtout à même toutes les stratégies capables de suggérer la modalité, l'approche, l'accès par delà les stances traditionnelles du philosophique. Au fond, le messianique doit demeurer impossible, c'est dire, qu'il n'aura en somme rien perdu à s'avouer soi-même impossible.

3) Au cœur donc de cet impossible, peut-être, pourrions-nous espérer quelque chose comme le messianique. Espérer une temporalité non pas entendue en tant que condition du politique, de l'histoire, de l'expérience etc., mais bien plutôt en tant qu'incondition (selon cette terminologie derridienne ou lévinassienne) au sein de laquelle se tiendraient, se cacheraient et se réserveraient à la fois toutes les possibilités effectives dans et par l'histoire, le politique, la présence et tout ce qui dans ces possibilités réalisées aura été oublié, manqué, nié par là-même, tout ce qui resterait à venir de l'histoire, du politique, de l'éthique, de l'expérience.

Que pourra vouloir dire cette impossibilisation du messianique à même le messianique quant à la temporalité de l'histoire ? C'est dire, comment comprendre le « passage », s'il y en a, entre la temporalité messianique en tant que telle et le mouvement successif partagé entre un avant et un après, la chronologie du temps historique ? Ces questions engagent d'emblée une analyse quant au rapport possible-impossible entre le messianique en tant que tel et l'historique. En vérité, il s'agirait ici de marquer l'intérêt, voire le souci premier, de toute interrogation sur l'a-temporalité messianique capable de se réfléchir non point simplement à partir d'elle-même, mais depuis ce qui se passe au cœur du rapport, voire de l'alliance entre son événement et l'écoulement linéaire du temps en série historique de maintenant et de

moments. Ainsi, là où le messianique aurait quelque intérêt, c'est précisément là où il peut affecter le présent, là où il peut intervenir dans la présence du présent en dérangeant le cours ordinaire de l'histoire. Là où le messianique toucherait à sa « signifiante », c'est là où l'histoire pourra se dire autrement que dans et par la signification toujours réappropriante de son propre déploiement. Pour le dire de façon trop concrète, et sûrement trop rapide : interroger le messianique depuis sa temporalité même nous engage aussi à questionner à la fois et sans séparation l'existence juive et l'universel, tout ce qui, peut-être, se joue aussi dans l'histoire et l'expérience de l'état d'Israël sans que cette histoire et cette expérience ne soient simplement et unilatéralement pensées en symbiose avec l'histoire du judaïsme. En effet, l'état d'Israël ne peut d'aucune manière être séparé de l'existence et de l'histoire du judaïsme, il ne peut cependant être réduit à une conséquence ou à un accomplissement de cette même histoire.

C'est dire qu'il nous faut aborder la question du sionisme, en précisant d'abord la double exigence qui s'est imposée à nous dans le fil de cette réflexion, à savoir, que le messianique ne peut être pensé qu'à la fois en tant que cette temporalité qui commande à l'histoire de se réfléchir dans l'horizon de sa possibilité tout en marquant que cet horizon même ne peut qu'avouer sa perte lorsqu'il s'incarnerait ou se rendrait effectif. Afin d'illustrer cette double exigence, précisons encore que ce qui s'engage ici est une tentative de penser un débordement de l'effectivité et de la réalisation du messianique. Ainsi cette réflexion sur le messianique doit d'emblée déborder la thématique du « sionisme dit religieux » explicitée par sa figure emblématique, le Rav Kook, père et fils. *Déborder*, cela veut dire donc dévoiler en quoi et comment la thématique du « sionisme religieux » manque profondément et nie radicalement la double exigence qui s'impose au messianique et à toute pensée qui tenterait de demeurer fidèle au messianique. Ce qui nous intéresse donc est de déployer une « logique

de la messianicité » au cœur de laquelle la temporalité du messianique se penserait toujours là où les limites, voire la possibilité même de sa réalisation, ne seraient jamais assignables ou prescriptibles. Il s'agit donc de desceller dans la messianicité une autre source du sensé pour la pensée, de formuler, par là même, une critique à l'égard non seulement des messianismes onto-théologiques mais tout aussi radicalement des messianismes dits d'inspiration judaïque. Et donc, il s'agirait de donner à la messianicité judaïque une *signifiance* qui, peut-être, exigera une écoute de ce qui demeure encore caché en elle tout en commandant une distanciation, voire une altération sans fin, des formes déterminés de judaïsme. Précisons plus en avant que loin ici de simplement écarter toute judéité du messianique, ou encore, de prêter au messianique un contenu substantiel invariable, notre dessein est bien plutôt de préserver cette appellation, faut-il le rappeler, hébraïque et biblique de toute réappropriation théologique, politique et philosophique. Et ce parce que, tel que nous l'avons suggéré plus haut, et tel que nous le verrons dans l'analyse de certains passages et idées clés de ce grand texte du Rav Kook intitulé *Les lumières du retour*², la détermination du messianique, sa nomination historico-politique, ne peut que mener le messianique vers sa perte et sa dissolution. Il nous faudra donc tenter une remontée par-delà l'essence de la réflexion onto-théologique quant au messianique afin de dégager ce que ni le philosophique, ni le théologique, ni encore leur puissante alliance dans le « sionisme religieux », ne pensent *pas encore* et ne sauraient penser. Penser donc au cœur de la « messianité » ce qui aura été par ce mot encore irréalisé. Et donc de continuer à méditer en déconstruisant ce que le *présent* (mais aussi et par là-même les vocables de « lieu », d'« habitation », de « terre », de « retour », ou au contraire, d'« exil », d'« arrachement », d'« errance », etc.) veut dire, tout comme le terme ambiguë de « présent vivant » qui

forme à lui seul la clé du « sionisme religieux » explicitée par le Rav Kook.

Ce n'est donc pas un hasard si nous plaçons d'ores et déjà notre explication du Rav Kook sous le signe de la discussion avec la dialectique et les philosophies de l'histoire. Et ce parce que toute la théologie du Rav Kook tient sur une interprétation du *pas encore* comme simple oubli, manque à combler, vide à remplir, absence à retrouver, maladie à guérir. Les pages qui témoignent de cette dialectique abondent dans l'écrit cité du Rav Kook. En ce sens, *le messianique demeure ce qui, s'il ne se révèle pas déjà, est toujours révétable ou en puissance de révélation ; ce qui, s'il n'apparaît pas déjà, peut toujours apparaître ou est en voie d'apparition dans les moments, dans les instants, dans les situations qui rythmeraient l'histoire elle-même.* Or cette dialectisation de la messianité, son immanentisation dans l'histoire et dans le déploiement d'un projet politique effectif ne peut qu'omettre, voire nier, l'essentiel de ce que nous aurons nommé ici « messianicité ». En réduisant ou en ramenant le *pas encore* à un simple oubli, manque, absence, maladie, le Rav Kook aura en vérité vidé la messianicité de l'ambiguïté de sa temporalité propre. Donner à la messianicité sa philosophie, reviendrait précisément à lui restituer cette temporalité ambiguë et ouverte, *équivoque* dirait Lévinas, d'un *pas encore* inassimilable à un inaccompli. Penser donc un *pas encore* comme ce qui aura depuis toujours *dérégulé* le mouvement historico-théologico-politique de la pensée. Et ce, avant que la pensée n'en fasse un objet de thématization. En ce sens, ce qui approche avec la messianité, ce n'est ni l'*essence* comme ce qui donnerait le sens de son apparition, ni la *vérité*, ce qui en ferait un pur dévoilement, mais bien plutôt quelque chose qui précéderait toutes ces philosophies de l'Histoire, ces messianismes, voire ces téléologies organiques couplées de visées politiques. S'ouvrirait donc ici une

² R. Kook, *Les lumières du retour*, trad. franç. B. Gross, Paris, Albin Michel, 1998.

exposition inédite à une messianité qui n'a jamais été présente et qui n'est, en somme, que *pure venue* ou *arrivance*. Il s'agit ainsi de penser en cette figure du messianique, la singulière *arrivance* non thématizable, désignant – avant le savoir (*Daat*) et avant son simple renversement en foi (*Émouna*) ainsi qu'avant la synthèse spéculative ou dialectique de foi et savoir – le mouvement défaisant perpétuellement et incessamment, réarticulant tout en redéployant autrement la présence et ce qui dans la présence peut venir. Ce qui reviendrait à inscrire dans le présent lui-même, une disjonction, une discordance, une inadéquation depuis laquelle le présent ne peut se présenter qu'à travers une certaine « ouverture messianique ». La messianicité viendrait non pas de l'opposition terme à terme de la présence et/ou de la non-présence, ni non plus d'un agir politique accordé aux les diktats de l'habitation et/ou de l'errance. La messianicité viendrait, s'il y en a, d'une indécidabilité perpétuelle et à jamais différée, non seulement entre les deux possibilités tout juste esquissées, mais aussi, de tout ce que ces deux possibilités mêmes auront laissé encore impensées.

Le Rav Kook, disons-le ici, exploite d'un côté une certaine lecture kabbalistique, dont nous connaissons à la fois la valeur et l'effet qu'elle peut avoir politiquement, et puis, nous venons de l'entrevoir, s'inscrit dans une veine dialectique, vitaliste et cosmologiste, qui aura conjoint la possibilité d'une intentionnalité de l'histoire avec l'agir politique d'un peuple particulier. Les motifs vitalistes de la Kabbale et les motifs dialectiques de la philosophie s'associent ainsi pour produire ce discours qui dans sa forme la plus massive consiste à expliciter la fin de l'histoire ou plus justement, la veille de cette fin historique, en situant l'agir politique en accord avec le déploiement historial de l'histoire. C'est donc dire, pour le Rav Kook, que l'histoire immanente d'Israël rencontrerait effectivement la temporalité messianique. En vérité,

pour ce courant dit religieux du sionisme, qui demeura largement minoritaire pendant les années de fondation de l'État par rapport au courant laïc et socialiste du sionisme, l'histoire politique et la temporalité messianique n'auront jamais été séparée ou alors, lorsque le destin aura poussé ces deux pendants indissociables à une séparation, celle-ci, n'aura été que contingente, accidentelle et de simple apparence. Certes, cette dialectique ne saurait éviter les moments ou les instants de crises dans et par l'histoire, les catastrophes et les malheurs dits de l'histoire que le Rav Kook ne manque pas d'adresser, de traiter et interpréter à sa manière. Mais, toujours est-il que la dialectique présupposée de sa réflexion sur l'histoire et portant sur les césures et les coupures dans l'évolution positive de l'histoire, commande qu'il les traite et les interprète comme des « accidents empiriques » ou des « déclin temporels »³ qui ne viennent, en vérité, jamais contredire l'« essence vitaliste »⁴ de l'histoire elle-même, du déploiement toujours « ascendant » et déjà réalisé du Judaïsme, voire du sionisme. Car cette « essence vitaliste » ne saurait être interrompue. Ce qui veut dire donc que les « accidents empiriques » rythmant l'histoire du peuple juif ne se seront révélés voire produits en tant que tels que depuis la ressource pleine et entière de cette essence qui ne cesse en elle-même de revenir à soi, de retourner vers soi-même en se tenant toujours auprès de soi-même. Inutile au fond de revenir sur toutes ces phrases qui scandent le texte du Rav Kook et qui illustrent le point culminant de l'histoire elle-même, la réalisation du messianisme juif en tant qu'incarnation politique du peuple juif. Il suffira de remarquer que toujours, au point le plus critique, au centre même de la crise la plus aiguë, gît toujours ce que le Rav Kook appelle le « retour », le « repentir » ou encore l'« amour »⁵, c'est-à-dire, la « lumière existentielle du monde de l'unité où toute chose s'intègre dans une entité, l'illumine aussitôt. Dans

³ *Ibid.*, p. 129.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 120

l'interrelation générale, il n'y a plus de mal, car le mal se joint au bien pour l'accommoder et bonifier encore l'excellence de sa valeur »⁶.

Ainsi, le Rav Kook nomme l'effectivité annoncée d'une réconciliation entre Dieu et son peuple dans et par laquelle toute séparation ou suspension ne témoignerait que d'inadéquations faucheuses qui devront être comblées dans et par le temps. Cette effectivité annoncée désigne l'effectivité même, l'installation de fait, l'achèvement concret comme réalisation politique — où même, pour le Rav Kook, le sionisme laïc ou séculier y participerait déjà et malgré lui — des Juifs, de la société juive et qui s'étendra progressivement à l'humanité entière. Or tout ceci mériterait une analyse serrée, minutieuse, microscopique. Non pas afin de mettre en question la nécessité historique et factuelle d'un État des juifs, mais bien plutôt en vue de questionner la lecture ici proposée par le Rav Kook, son fils et leurs disciples, de la messianicité et de son rapport à l'historique en la contraignant *autrement* à montrer en quoi le sionisme peut, au nom d'une « messianicité indéterminée », à laquelle il est depuis toujours rivé, peut, *peut-être*, encore se dire, s'écrire ou se penser.

En somme, il s'agirait de penser le sionisme depuis ce qu'il n'est pas encore, c'est-à-dire depuis son exposition à ce qu'il n'est pas encore. Comme si le sionisme — et c'est là une épreuve de penser à contretemps, disons même une épreuve contre-temporelle — se devait d'être exposé à une indétermination si radicale qu'elle laisserait dans l'indécision toutes les formes possibles de sa réappropriation, tant théologiques, politiques, historiques. Et c'est précisément ce « motif » messianique « sans messianisme » qui semble peut-être aujourd'hui indissociable d'une certaine référence au sionisme. Contrairement au Rav Kook et à son historicisme vitaliste et dialectique, donc, penser ou

repenser un nouveau commandement provenant d'un *autre* sionisme, qui ne chercherait point à apporter la réconciliation historique du politique et du théologique, et même qui n'appellerait ou ne nommerait jamais sa concrétisation effective.

Ainsi, il s'agit pour nous, de s'interroger sur une certaine indécidabilité face à laquelle se trouverait le sionisme, une « indécidabilité » exposée à un *contretemps* inassimilable à une quelconque téléologie et à un *retard* irréductible à une quelconque règle. Peut-être cette indécidabilité nous engagerait à penser un sionisme qui ne pourrait se mesurer sa « décadence » ou bien son « progrès ». En quelque sorte, l'« usure » serait ici si radicale qu'on ne peut même pas ou plus la signifier de « décadence » ou de « progrès ».

L'indécidabilité — et c'est en cela que nous verrions déjà se profiler le rapport fragile et puissant du messianique dans l'historique — ne saurait être rien d'autre qu'une perpétuelle mise en question, suspension ou interruption de toute téléologie du possible voire de toute possibilité théologico-politique du messianisme. Rien à voir ici donc avec l'idée de « crise » qui animerait l'ordre des discours et des projets politiques ainsi que le déploiement des logiques dialectiques de l'histoire. Ce concept de « crise », on le sait, suppose que l'on connaisse, que l'on ait quelque connaissance de la « normalité » ou de la « finalité » et puis, qu'il y aurait, comme dans la « maladie », une certaine « pathologie momentanée » qu'on peut réparer, guérir, soigner, ou à laquelle l'on espère remédier. Quiconque parle de « crise » ou de « moment critique » prétend au moins savoir quel est l'horizon de la normalité. Or c'est cet horizon qui *manque* justement. Dans l'espace depuis lequel se situerait ici notre réflexion, il n'y a pas ou plus d'horizon. Et ce manque d'horizon ne saurait signifier une catastrophe ni non plus une salvation. La messianicité serait précisément ce qui viendrait à l'humain pour le

⁶ *Ibid.*, p. 123.

déposséder de tout horizon, que celui-ci soit apocalyptique ou salvateur. Comme si l'absence d'horizon et d'anticipation déterminable et déterminante étaient peut-être le geste messianique d'une *incondition* toujours déjà à renouveler et à réengager quant aux motifs les plus traditionnels de la présence et de l'action. C'est dire, en somme, la chance d'une politique rivée à sa constante et indéterminée reformulation, voire altération.

Et donc s'il y a de l'avenir et un avenir au mot de « sionisme », il faudrait paradoxalement que l'horizon téléologique du sionisme s'absente. L'absence de *télos* et donc de fin serait la condition indéterminable de l'historicité et de l'avenir du « sionisme », s'il y en a et s'il peut y en avoir. Et donc, pour revenir à la question du messianique, en ce qu'elle est liée ici à l'exigence de justice et à la survenue de l'événement comme autre imprévisible, il nous faudra la penser à la fois retirée et toujours à l'œuvre dans les messianismes tant dans leurs formes ou figures reconnues et reconnaissables. C'est en ce sens que les interprétations conventionnelles qui auront conclu à la réalisation effective du messianique dans l'histoire se trouveraient toujours, au regard du messianique, en retard et d'une certaine manière déjà épuisée de leurs possibilités mêmes. En somme, il faudra distinguer aussi clairement que nous le pouvons cette messianicité

imprévisible des figures déjà identifiables et reconnaissables d'événements. Car ce qui doit importer, et nous le dirons en rappelant à la fois Lévinas et Derrida, dans cette exigence messianique, c'est une certaine primauté inclassable, et donc inimaginable de justice comme attente non-dialectique d'un autre et dont l'irruption doit toujours déchirer le temps, doit déjà interrompre la concaténation courante des moments du temps. Comme si une certaine historicité interdisait le messianique alors qu'une autre, impossible en soi-même, l'exigerait. Il n'y aurait pas d'avenir pour le « sionisme » sans cette double exigence de la venue de l'autre comme autre imprévisible qui l'appellerait, qui l'enjoindrait à ne pas se constituer en un système où l'avenir est déjà la présence d'une conciliation entre histoire politique et religieuse. En ce sens, et de même que la messianicité associe et s'associe à l'autre dans son événementialité, dans son *arrivance* – de même et tout aussi indissociablement elle se lie à l'idée de « sionisme ». Non pas nécessairement aux images familières des sionismes passées avec tous les scénarios et théâtres politiques auxquels on l'associe en général, mais tout simplement au sionisme comme interruption et rupture dans l'enchaînement habituel du théologique et du politique. Sans cette rupture du dialectique, de la conjonction dialectisante du messianique et du politique que nous appelons ici et malgré tout « sionisme », il ne saurait y avoir, pour ce mot, d'avenir.

FILOSOFIA E MESSIANISMO

Sumário

Artigos

- 11 L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan
Gérard Bensussan
- 25 A porta estreita pela qual pode entrar o Messias
Márcio Seligmann-Silva
- 31 Le temps de la fêlure: Le messianisme qui vient
Danielle Cohen-Levinas
- 41 Instant, événement et histoire: L'actualité du messianisme à partir de Walter Benjamin
Maria João Cantinho
- 53 Messianisme et politique: Note sur le sionisme religieux
Joseph Cohen et Raphaël Zagury-Orly
- 63 La lecture maïmonidienne d'Isaïe: Contre les apocalypses
Géraldine Roux
- 73 Traduction et messianisme: "pourchasser le cadavre" - vers le sixième vers du poème de Juda Halevi "L'amour de l'ennemi", dans la traduction de Franz Rosenzweig
Petar Bojanic
- 91 La promesse des langues
Marc Crépon
- 103 « O Messias sou eu »: Reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas
Cristina Beckert
- 111 Histoire et messianisme: Benjamin et Levinas pensent le Jugement Dernier
Orietta Ombrosi
- 123 L'écriture photographique de l'histoire et la remémoration messianique
Marc Goldschmit
- 141 Le mythe ou l'image du temps messianique
Dimitri Sandler
- 151 De l'actualité: Le projet de l'*Angelus Novus*
Marion Picker
- 161 The mathematical Messiah: Benjamin and Scholem in the Summer of 1916
Peter Fenves

La lecture maïmonidienne d'Isaïe: Contre les apocalypses

A leitura maimonidiana de Isaías: Contra os apocalipses

Géraldine ROUX
Universidade Marc Bloch (Estrasburgo 2)
Parlamento dos Filósofos (Estrasburgo)

Resumo

Este artigo tenta decodificar a leitura maimonidiana de Isaías, em torno principalmente da análise do capítulo 29 da segunda parte do *Guia dos Perplexos*, de acordo com dois pontos: a crítica das crenças populares quanto aos milagres e ao fim do mundo, crenças que ele julga inextricavelmente ligadas. O propósito manifesto do autor do *Guia*, neste capítulo, é erradicar essas crenças populares, as quais tornam-se tanto mais inquietantes, quando parecem alcançar as casas de estudo. Mas como erradicar o que Maimônides julga ser falsas crenças sem pôr em perigo os princípios da Torá? Como manter a crença na criação do mundo sem supor seu fim ou sua destruição? A questão específica deste artigo será esclarecer a estrutura do capítulo analisado, o que nos permitirá compreender a forma de desarraigamento dessas crenças utilizada por Maimônides.

Palavras-chave: Apocalipse, escatologia, história, messianismo, *teshuvah*.

Abstract

This paper tries to decode the maimonidean's reading of Isaiah, all around mainly the analysis of the chapter 29 of the second part of the *Guide of the Perplexed*, according to two points: the criticism of the popular beliefs concerning miracles and the end of the world, which he considers inextricably connected. The visible purpose of the author of the *Guide*, in this chapter, is to eradicate all these popular beliefs, the more disturbing as they seem to reach the houses of studies. But how eradicate what Maimonides judges to be false beliefs without putting in danger the principles of the Torah? How to maintain the faith in the creation of the world without supposing its end or its destruction? The specific question, in this article, will be revealing the structure of the studied chapter, what will allow us to understand the mode of banishment of these beliefs used by Maimonides.

Keywords: Apocalypses, eschatology, history, messianism, *teshuvah*.

Depuis la chute du Second Temple, Israël n'est plus une nation politique mais un peuple dont l'expérience douloureuse présente est celle de l'Exil, de la captivité, sans foyer national. Si le psaume 146

affirme que « l'Éternel libère les captifs »¹, sous le joug de la domination des nations, c'est cette aspiration qui domine ces temps de désespoir et donne naissance à des attentes messianiques ayant le plus souvent pour

¹ Psaumes, 146, 7.

corollaires des courants apocalyptiques, se fondant principalement sur les visions d'Isaïe et d'Ezéchiel. À partir de ce constat, Maïmonide, reprenant certaines analyses de la *Lettre au Yémen*, va développer une critique féroce de l'interprétation littérale d'Isaïe, principalement au chapitre 29 de la deuxième partie du *Guide des Perplexes*, afin de déraciner ces croyances populaires, d'autant plus inquiétantes qu'elles semblent gagner les maisons d'études. Mais comment déraciner ce que Maïmonide juge être des fausses croyances sans pour autant mettre en péril les principes de la Torah ? Comment maintenir la croyance en la création du monde sans supposer sa fin ou sa destruction ? Il s'agira principalement, dans cet article, d'étudier le chapitre II, 29 du *Guide* pour en dégager la structure, ce qui nous permettra de dévoiler le mode de déracinement de ces croyances, utilisé par Maïmonide.

La plus grande partie du chapitre 29 de la deuxième partie du *Guide* s'attaque aux courants apocalyptiques, nés après la chute du second Temple et dont la popularité ne cesse de grandir dans les temps troublés, comme corollaires d'ailleurs des mouvements messianiques :

On connaît déjà le but auquel nous visons; c'est (de prouver) qu'une destruction (future) de ce monde, un changement de l'état dans lequel il est, ou même un changement quelconque dans sa nature, de manière qu'il doive ensuite rester dans cet état altéré, est une chose qu'aucun texte prophétique, ni même aucun discours des docteurs ne vient appuyer [...] ²

Pour cela, Maïmonide développe deux lignes d'attaques, inextricablement liées: la question des apocalypses et celle des miracles. Ce chapitre est

entièrement consacré à la vision d'Isaïe et on ne peut le lire qu'en regard d'un autre texte inspirant les courants apocalyptiques, la vision d'Ezéchiel. Si Ezéchiel décrit la chute de Jérusalem, Isaïe annonce sa renaissance et l'une et l'autre vision retracent cette renaissance dans la violence et des cataclysmes, notamment dans la vision d'Ezéchiel de la guerre de Gog et Magog précédant la reconstruction du Temple. Entre les deux commentaires, le contraste est frappant. Si Maïmonide relève les anthropomorphismes les plus grossiers dans son interprétation de la vision d'Isaïe, la précision n'approche pas celle de son interprétation de la vision d'Ezéchiel des premiers chapitres de la troisième partie du *Guide*. Si l'une et l'autre visions doivent être lues de manière allégorique, celle d'Isaïe décrit un événement historique – la chute du premier Temple et la reconstruction d'Israël – alors que celle d'Ezéchiel doit être interprétée comme une cosmologie. Ce n'est qu'en purgeant le livre d'Isaïe de toute référence cosmologique, en l'ancrant dans l'histoire de la nation, de ses chutes successives, dont celles à venir, que Maïmonide peut neutraliser toute interprétation apocalyptique, voire messianique, tout au moins au sens populaire de son attente.

On peut lire ce chapitre XIX selon deux grands moments: la critique de toute interprétation apocalyptique des livres des prophètes, dont celui d'Isaïe serait le paradigme, et la critique des miracles perpétuels³. Après avoir indiqué l'homonymie entre la langue des prophètes et celle des hommes, Maïmonide enjoint son lecteur à lire les affirmations d'Isaïe comme des hyperboles ne décrivant pas des bouleversements cosmologiques mais historiques. Par exemple, la ruine de grandes nations est traduite par des métaphores comme « les astres sont tombés, le ciel a été bouleversé »⁴. De même, dans certains versets, Isaïe, par hyperbole, prend la partie pour le tout:

² Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, II, 29, Paris, Maisonneuve et Larose, traduction S. Munk, 1981, p. 222, dont l'abréviation sera G dans les prochaines notes.

³ S'intercalent entre ces deux critiques des allusions messianiques qu'on ne peut interpréter qu'une fois comprise l'architecture générale du chapitre.

⁴ G, II, 29, p. 211.

« lorsque le prophète raconte la ruine des habitants d'un certain endroit, il met quelquefois toute l'espèce (humaine) à la place des habitants de cet endroit »⁵, sur la base d'un principe selon lequel « il s'exprime toujours au sujet du règne d'un roi, comme si c'était un monde propre à celui-ci, à savoir: un ciel et une terre »⁶. Le modèle de gouvernement est celui de la royauté, s'insérant, encore une fois, dans l'ordre du gouvernement divin. Or, il faut immédiatement opérer une distinction, même si les mots employés sont semblables, entre la royauté des idolâtres et celle d'Israël, ce qui nous fera comprendre l'interprétation messianique, dégagée de toute approche apocalyptique, de ce dernier verset.

De manière générale, Isaïe s'exprime par hyperbole. Lorsqu'un royaume s'écroule, quel qu'il soit, sa chute est comparée à celle d'une étoile ou d'un astre. Maïmonide, en lisant cette métaphore, ne peut qu'avoir en vue la cosmologie d'Ezéchiel⁷, en l'interprétant comme « comparables aux étoiles par la solidité, par l'élévation de position et par l'éloignement des vicissitudes »⁸. La solidité renverrait à la régularité et à la constance du mouvement des étoiles servant d'intermédiaires – sans être productrices de cet ordre – au gouvernement divin en raison de « l'élévation de leur position », c'est-à-dire de leur dignité et non de leur étendue géographique. De même, « l'éloignement des vicissitudes » renverrait à la paix politique et civile, telle que le peuple, appartenant à cette nation, la vit au quotidien avant la chute. Ainsi, Isaïe décrirait la fin d'une nation, sans jugement de valeur en fonction de sa propre nation. Il décrirait les sentiments d'épouvante de tout peuple, idolâtre ou non, confronté à la capitulation et à la perte de son autonomie politique.

⁵ G, II, 29, p. 212.

⁶ G, II, 29, p. 217.

⁷ Interprétée à travers celle d'Aristote.

⁸ G, II, 29, p. 216. Il en est de même de toutes les métaphores concernant la « chute d'une dynastie ou d'une grande nation » (p. 211), sans jugement de valeur – que ce soit donc le royaume de Judah ou une nation idolâtre.

⁹ G, II, 29, p. 212-213, que j'ai souligné.

¹⁰ Isaïe, XXXIX, 6-7.

Isaïe décrit, dans ces passages, la fin provisoire des royaumes idolâtres:

Dieu l'a chargé d'annoncer la chute de l'empire de Babylone, la destruction de San'hérib, celle de Nebouchadnegar qui apparut après lui, et la cessation de son règne, et que le (prophète) commence à dépeindre toutes les calamités (qui devaient les frapper) à la fin de leur règne, leurs déroutes et ce qui devait les atteindre en fait de malheurs qui atteignent quiconque est mis en déroute et qui fuit devant le glaive victorieux.⁹

Après l'invasion assyrienne de la Palestine, conduite par San'hérib, ses armées seront mises en déroute, comme Isaïe l'a annoncé à son roi, Ezéchias, affirmant la défaite, pour un temps, de Babylone. Mais immédiatement, une première remarque s'impose. Si, dans le texte biblique, Isaïe annonce bien la déroute de San'hérib et le renouveau du royaume de Judah, il est étrange que Maïmonide lui attribue l'annonce de la destruction de Nebucadnetsar puisqu'au contraire il prophétise l'Exil et l'asservissement du peuple juif sous le roi de Babylone, sans donner son nom: « Il viendra des jours où l'on emportera en Babylonie tout ce que renferme ton palais [...] On emmènera aussi une partie de tes fils qui te devront le jour, de ceux que tu engendreras, pour les employer comme fonctionnaires au palais du roi d'Assyrie. »¹⁰ Aucune mention explicite à Nebucadnetsar – même si bien sûr l'allusion est nette – mais surtout Isaïe annonce l'inverse de ce qu'en dit Maïmonide. Et si, dans les derniers chapitres de la prophétie (40 à 66), il

annonce bien la chute de Babylone dans les temps futurs, à aucun moment il n'est fait mention de ce roi précis, contrairement aux autres prophètes ou livres bibliques écrits sous le règne de ce roi¹¹.

Les derniers chapitres du livre d'Isaïe, annonçant la chute de Babylone et la restauration d'Israël, articulés aux chapitres d'Ezéchiel sur la guerre de Gog et Magog, sont lus de manière populaire comme l'annonce de la fin des temps, de la fin de l'oppression et de la venue du Messie. Maïmonide, lui, en a une lecture strictement historique: ces chapitres, dits du second Isaïe, correspondent à la prise de Babylone par le roi Cyrus (en 539 av. J.-C.), au retour en Palestine et à l'annonce de la reconstruction du Second Temple. Il n'y aurait donc aucune annonce eschatologique dans sa prophétie mais la description d'un état historique vécu sur lequel Isaïe fonde sa prophétie et sa vision divinatoire¹² du futur proche du royaume de Judah. Et c'est également en ce sens que l'auteur du *Guide* interprète les versets « apocalyptiques » de Joël (III, 3-5):

Je serai très porté à croire qu'il veut décrire la ruine de San'hérib (dans son expédition) contre Jérusalem. Mais, si tu ne veux pas (admettre) cela, ce peut être la description de la ruine de Gog (qui aura lieu) devant

Jérusalem, aux jours du roi-Messie, bien qu'il ne soit question, dans ce passage, que du grand carnage, du ravage des flammes et de l'éclipse des deux astres.¹³

Là encore, l'interprétation doit être historique, non plus comme projection, comme dans le cas d'Isaïe, mais comme souvenir de la chute de Babylone, à travers le siège de Jérusalem, symbolisant son renouveau, et de « l'éclipse des deux astres » faisant référence¹⁴, comme dans le cas d'Isaïe, à San'hérib et à Nebucadnetsar, les deux rois assyriens cités par Maïmonide peu avant. Mais, là encore, une autre question se pose: pourquoi citer Joël comme référence à la guerre de Gog et Magog alors que cette prophétie se trouve chez Ezéchiel¹⁵ ?

Une première explication pourrait être une référence talmudique, notamment au débat concernant la messianité ou non d'Ezéchias. Le Talmud semble rejeter catégoriquement cette identification à travers les paroles de R. Tanhum¹⁶. Mais avant de mourir, Jonathan b. Zakkai dit à ses disciples: « Préparez un trône pour Ezéchias, roi de Juda: il vient. »¹⁷ A travers cette interprétation de Joël, Maïmonide ferait peut-être référence à la tentation de faire du roi Ezéchias le Messie, grâce à sa victoire sur San'hérib, porteuse d'espoir par cet échec des nations à prendre

¹¹ Dans le livre des Rois: « De son temps, Nebucadnetsar, roi de Babylone, se mit en campagne. Jojakim lui fut assujéti pendant trois ans; mais il se révolta de nouveau contre lui. » (2 Rois, XXIV, 1); le roi Sédecias a fait demander à Jérémie « Consulte pour nous l'Éternel; car Nebucadnetsar, roi de Babylone, nous fait la guerre; peut-être l'Éternel fera-t-il en notre faveur quelqu'un de ses miracles, afin qu'il s'éloigne de nous. » (Jérémie, XXI, 2); Ezéchiel décrit son invasion: « Car ainsi parle le Seigneur, l'Éternel: Voici, j'amène du septentrion contre Tyr Nebucadnetsar, roi de Babylone, le roi des rois, avec des chevaux, des chars, des cavaliers, et une grande multitude de peuples. » (XXXVI, 7); Daniel, dès l'ouverture du livre; Ezra décrit comment Cyrus redonna Jérusalem au peuple juif: « Le roi Cyrus rendit les ustensiles de la maison de l'Éternel, que Nebucadnetsar avait emportés de Jérusalem et placés dans la maison de son Dieu. » (1, 7); Les Chroniques montrent comment « Jehotsadak s'en alla quand l'Éternel emmena en captivité Judah et Jérusalem par Nebucadnetsar. » (1 Chroniques, VI, 15); de même « Nebucadnetsar emporta à Babylone des ustensiles de la maison de l'Éternel, et il les mit dans son palais à Babylone. » (2 Chroniques, XXXVI, 7)

¹² Divination, vérifiable dans les événements futurs, qui est d'ailleurs la marque du vrai prophète.

¹³ G, II, 29, p. 222.

¹⁴ Même si Joël ne fait aucune référence explicite à San'hérib, tout comme Isaïe ne fait aucune référence textuelle à Nebucadnetsar.

¹⁵ Ezéchiel, XXXVIII et XXXIX.

¹⁶ « Pourquoi (dans Isaïe, 9, 6) le mot *lemarbè* porte-t-il en son milieu une *m* finale ? Le Saint Unique (béni soit-Il !) voulait faire d'Ezéchias le Messie [“*mēm*” faisant référence au *Melekh* messianique, mettant un point final à l'oppression des nations] et de Sennachérib Gog et Magog. Mais son attribut la justice lui soumit cette remarque: « Souverain de l'univers, David, roi d'Israël, composa en ton honneur de nombreux cantiques et prières; cependant, tu n'as pas fait de lui le Messie. Voudrais-tu choisir pour Messie Ezéchias: tu lui accordas beaucoup de miracles et il n'a pas composé pour toi un seul cantique ! » (*Sanhedrin*, 94a, cité in A. Cohen, *Le Talmud*, Payot, Petite bibliothèque Payot, 2002, p. 572.)

¹⁷ *Berakhot*, 28b, cité in A. Cohen, *Le Talmud*, op. cit., p. 572.

Jérusalem. Mais il faut aller plus loin. Immédiatement après cette description, Maïmonide réaffirme le but du chapitre: « (de prouver) qu'une destruction (future) de ce monde, un changement de l'état dans lequel il est, ou même un changement quelconque dans sa nature, de manière qu'il doive ensuite rester dans cet état altéré, est une chose qu'aucun texte prophétique, ni même aucun discours des docteurs ne vient appuyer »¹⁸. Est-ce pour cette raison que Maïmonide tait la vision apocalyptique d'Ezéchiel en lui préférant celle de Joël, plus facile à contourner ? En faisant référence à la ruine de Gog, n'est-ce pas l'interprétation des guerres de Gog et Magog, dans la prophétie d'Ezéchiel, qu'il critique comme trop littérales ? Selon cette hypothèse, la critique des interprétations apocalyptiques se ferait en deux temps. Lier ces versets de Joël à la vision d'Ezéchiel de la guerre de Gog et Magog, la fin de la prophétie d'Ezéchiel, après sa description cosmologique, permettrait une vision historique de cette guerre et non pas l'annonce de la fin de l'histoire. Et dans un deuxième temps, les interprétations talmudiques à connotation apocalyptique ne seraient que des « cas » isolés et non de l'ordre de l'interprétation traditionnelle.

Si l'interprétation d'Ezéchiel est visée à travers l'interprétation historique de Joël, la référence à ces versets particuliers prendrait un sens précis: Ezéchiel, vivant sous le joug de Babylone, prédirait sa chute historique et non la fin des temps, passant par le sang et le carnage. Et plus profondément, ce n'est pas un

hasard si Joël est cité, et non Daniel ou Ezra. Joël prophétise au moment où le pays de Judée est frappé de famine et envahi par les sauterelles, comme le note au passage Maïmonide, en citant le verset XI, 2. Or, ce n'est que par la *teshûvah* que Dieu rendra au peuple sa bénédiction¹⁹. S'il y a réparation, la guerre de la fin des temps n'est plus nécessaire. Joël enjoint à la réparation et à la restauration qui ne peuvent que passer par l'amour et la crainte de Dieu²⁰. Et pour cela, il n'est aucun besoin d'une quelconque rupture dans le cours de la nature ou de l'histoire.

De la même façon, aucun docteur du Talmud n'affirme explicitement la nécessité de la fin du monde, du temps ou de l'histoire. Les souffrances de la gestation du temps messianique ne sont pas la fin du temps, même dans les affirmations les plus spectaculaires. Or, pour cela, Maïmonide cite une opinion²¹ qui ne peut que confirmer son interprétation, en passant sous silence d'autres passages du Talmud qui peuvent sembler bien plus inquiétants²². Or, ceci n'est qu'une apparence. Même si à l'approche du temps messianique les valeurs sont inversées, les fils se dressant contre les pères, l'étude abandonnée, la Loi oubliée, etc., cela n'indique en aucune façon la fin des temps, comme ce passage cité de *Sanhédrin* 97a en est la preuve. Le temps continue puisque, même dévasté, le monde poursuit son mouvement. Même selon l'hypothèse la plus sombre, il n'y a aucun arrêt. Maïmonide peut donc affirmer le principe fondamental des docteurs, « rien de nouveau sous le soleil », et retrouver du même geste une concordance entre l'interprétation

¹⁸ G, II, 29, p. 222.

¹⁹ « Et maintenant – il en est temps encore – revenez à moi de tout votre cœur, avec des jeûnes, des pleurs et des plaintes funèbres. Déchirez vos cœurs et non pas vos vêtements, et retournez à l'Éternel, votre Dieu, car il est clément, miséricordieux, lent à la colère et abondant en grâce, enclin à revenir sur le mal. » (Joël, II, 12-13)

²⁰ Conformément à la définition qu'en donne Maïmonide: « ces deux buts, à savoir l'amour et la crainte de Dieu, sont atteints par deux choses: à l'amour on arrive par les idées que renferme la Loi sur la doctrine véritable de l'existence de Dieu; à la crainte on arrive au moyen de toutes les pratiques de la Loi. » (G, III, 52, p. 454)

²¹ *TB, Rôch ha-Shana*, 31a; *Sanhedrin*, 97a. Peut-être a-t-il en vue cet autre passage du traité *Sanhedrin* où R. Khanan ben Takhlipha aurait rencontré un homme qui aurait découvert un rouleau écrit en hébreu dans les archives de Rome et où il serait écrit: « Après quatre mille deux cent quatre-vingt-onze années depuis la création du monde, le monde sera détruit, en partie par les guerres des monstres marins, en partie par celles de Gog et Magog; alors arriveront les jours du Messie; le Saint Unique (béni soit-Il !) ne renouvellera le monde qu'au bout de sept mille années » (*Sanhedrin*, 97 b), calculant ainsi l'arrivée du Messie et calculs déjà critiqués dans la *Lettre au Yémen*.

²² *TB, Sanhedrin*, 97a, 98a; *Gittin* 57, 58; *Sotah*; 7 par exemple.

traditionnelle des docteurs et la rationalité philosophique, d'Aristote, contre les interprétations littérales et imaginaires des lectures apocalyptiques. Et c'est également ainsi que Maïmonide, s'appuyant sur une lecture d'Isaïe et des prophètes, assainie par un retour à la lecture traditionnelle, peut revenir à la cosmologie aristotélicienne puisque la compatibilité vient d'être démontrée, textes à l'appui.

C'est de cette façon qu'il va critiquer la croyance aux miracles permanents, anticipant le chapitre II, 30 et son commentaire de *Bereshit*. Suivant l'opinion de tous les docteurs, « rien ne fut changé, en aucune façon, après les six jours de la création »²³. Si des miracles ont pu survenir, comme le rapportent les textes bibliques, aucun d'entre eux n'a produit une nouvelle nature mais ils sont issus des « poches » d'indétermination²⁴, d'une matière encore non actualisée. Mais, s'il y a bien accord entre Aristote et le Talmud sur la stabilité du monde, il est nécessaire, pour Maïmonide, de réaffirmer la croyance en la création du monde :

Cependant, il a eu un commencement, et il n'y avait d'abord absolument rien d'existant, si ce n'est Dieu. Sa sagesse a exigé qu'il produisit la création, au moment où il l'a produite, que ce qu'il aurait produit ne fût pas réduit au néant, et que sa nature ne fût changée en rien, si ce n'est dans quelques particularités qu'il plairait à Dieu (de changer), lesquelles nous connaissons déjà en partie, mais qui, en

partie, nous sont encore inconnues et appartiennent à l'avenir.²⁵

Maïmonide, dans ce passage, contracte les principes fondamentaux de la foi — la croyance en Dieu comme principe de toutes choses, la création du monde et la venue du Messie — tout en dégageant ces principes de toute croyance ou visée eschatologique.

Rien ne changera. Le monde est permanent, comme l'affirme Aristote, mais a été créé. Et le néant du commencement n'entraîne pas celui d'une fin, en raison même de la nature de l'épanchement divin. Le monde a été créé par abondance, inscrivant ce principe de surplus et de débordement dans son fonctionnement et son administration mêmes. Et, grâce à cette notion d'épanchement, Maïmonide peut désolidariser le néant du commencement d'une eschatologie apocalyptique²⁶ et montrer l'incompatibilité de la nécessité de la production du monde avec un acte de destruction.

Cette production, cet épanchement, n'implique aucune nécessité ou destin mais la volonté de Dieu: « sa nature ne fût changée en rien, si ce n'est dans quelques particularités qu'il plairait à Dieu (de changer) »²⁷. Encore une fois, il y a des « poches » d'indétermination dans la nature et elles n'impliquent aucun hasard ni volonté arbitraire sur le cours général de la nature. Mais Dieu peut, à sa convenance et au moment propice²⁸, les activer, ce qui produit des miracles, non comme des phénomènes échappant aux lois générales de la nature mais en en déviant pour un

²³ G, II, 31, p. 246.

²⁴ Cette expression est empruntée à Amos Funkenstein lorsqu'il explique qu'« il y a dans la nature, et cela de façon essentielle, en vertu même de sa définition de nature, des « poches » de hasard [et] ressemble, d'une certaine façon, aux conclusions de la physique moderne lorsqu'elle affirme l'existence d'un principe d'incertitude dans la nature. » (Amos Funkenstein, *Maïmonide. Nature, histoire et messianisme*, Cerf, La nuit surveillée, Paris, 1988, p. 59.)

²⁵ G, II, 29, p. 226.

²⁶ On pourrait d'ailleurs relire la « parabole de l'enfant dans l'île » (G, II, 17, p. 130-133) à la lumière de cette critique: si le monde, une fois créé, se comporte comme s'il est éternel, Maïmonide dans cette parabole aurait peut-être également en vue, non la seule conciliation de la physique d'Aristote avec la Torah, mais la désactivation nécessaire des mouvements apocalyptiques.

²⁷ G, II, 29, p. 226.

²⁸ Est-il déterminé de tout temps ou peut-il être hâté par l'observance profonde de la Loi ? C'est cette question qu'il est nécessaire de poser pour comprendre l'impossible décrochage des temps, pour Maïmonide, contre les interprétations apocalyptiques.

temps. Le miracle n'est donc ni un pur arbitraire ni une stricte nécessité mais – comme d'ailleurs on peut interpréter la théorie maïmonidienne de la providence – une actualisation, à tel moment, d'une potentialité dans la nature²⁹. C'est en ce sens que les miracles passés et les signes prophétiques peuvent être compris.

Cependant, il ne s'agit pas seulement d'expliquer les miracles passés mais les « particularités » qui « en partie, nous sont encore inconnues et appartiennent à l'avenir »³⁰. Toutes les « poches » d'indétermination n'ont pas encore été actualisées et si miracles et prophétie ont cessé depuis le temps de la captivité, la prophétie sera rendue à l'époque du Messie. Si Maïmonide affirme la compatibilité de la prophétie avec la physique d'Aristote, par cette compatibilité il inscrit, dans le chapitre même critiquant les apocalypses, la venue du Messie. Si des miracles sont encore à venir, alors il y a une place pour la venue du Messie, un prophète-roi, qui accomplira ces miracles suivant la volonté de Dieu. Mais si ces miracles ne sont que des « particularités » qui ne changeront en aucune façon le cours de la nature, sa venue ne peut plus signifier la fin du temps ou de l'histoire. Quel serait alors le rôle du Messie ? Serait-il un roi historique et quelle structure politique mettrait-il en place ?

Les prophéties d'Isaïe ne concernent donc pas un avenir post-historique, exigeant une rupture radicale permettant de faire advenir le monde à venir, mais doivent être interprétées de manière historique comme annonçant la chute de Babylone. De même, Joël n'annonce par la guerre messianique de Gog et Magog, mais fait référence à une bataille historique, porteuse d'espoir pour Israël³¹, où la chute de San'hérib serait l'image de la possibilité historique,

pour le peuple juif, de se libérer de l'oppression des nations.

C'est ainsi d'ailleurs qu'on pourrait lire la structure de la première partie de ce chapitre II, 29 comme si l'histoire était celle d'un mouvement perpétuel de bascule où l'expansion des royaumes idolâtres – dont Babylone est le paradigme – entraînerait la chute et l'asservissement du royaume de Judah et, au contraire, ses victoires défensives – comme le siège de Jérusalem en est la meilleure image – provoqueraient celles des nations. Isaïe, dans ses visions, ne décrit pas seulement un moment historique³², il ne prédit pas seulement une anticipation historique précise mais il décrit la structure même de l'histoire qui est celle du combat perpétuel entre monothéisme et idolâtries. Et c'est en ce sens que s'entrelacent les versets annonçant la chute de San'hérib à ceux prédisant le retour de l'Exil. Et c'est également dans cette perspective qu'on peut lire l'étrange commentaire que fait Maïmonide, au début du chapitre, de l'annonce de la chute de Babylone:

Je ne pense pas qu'il y ait un seul homme dans lequel l'ignorance, l'aveuglement, l'attachement au sens littéral des métaphores [...] soient arrivés au point qu'il pense que les étoiles du ciel et la lumière du soleil et de la lune aient été altérées lorsque le royaume de Babylone périt, ou que la terre soit sortie de son centre, comme s'exprime (le prophète). Mais tout cela est la description de l'état d'un homme mis en fuite, qui, sans doute, voit toute lumière en noir, trouve toute douceur amère, et s'imagine que la terre lui est trop étroite et que le ciel s'est couvert sur lui.³³

²⁹ « Les miracles sont aussi, en quelque sorte, dans la nature; car, disent-ils [les docteurs] lorsque Dieu créa cet univers et qu'il y mit ces dispositions physiques, il mit aussi dans ces dispositions (la faculté) de faire naître tous les miracles survenus au moment même où ils sont réellement survenus. » (G, II, 29, p. 224)

³⁰ G, II, 29, p. 226.

³¹ Au sens de la nation, encore dispersée.

³² Même si le rôle politique du prophète était très important.

³³ G, II, 29, p. 213; que j'ai souligné.

Maïmonide critique très ironiquement les partisans du sens littéral croyant à de réels bouleversements physiques. Mais en même temps sa propre interprétation est fort étrange: Isaïe annonce la ruine de Babylone. Pourquoi serait-ce alors « la description de l'état d'un homme mis en fuite » ? Pourquoi, dans cette description, son état psychologique serait celui d'un accablement et d'un désespoir alors qu'il prédit, avec la chute de Babylone, la fin des persécutions ? On pourrait penser qu'il décrit l'état psychologique du peuple de Babylone. Mais encore une fois, Maïmonide, dans son commentaire, désigne un homme bien précis, le prophète, « mis en fuite ». Comment comprendre cette interprétation ?

Une première réponse pourrait être historique. Dans le paragraphe suivant cette description, Maïmonide, reprenant les mots d'Isaïe, « dépeint à quel état d'abaissement et d'humiliation devaient arriver les Israélites pendant les jours de l'impie San'hérib »³⁴. Ce sont les humiliations, la captivité et l'Exil présent qui se mêlent à la description de la chute future de Babylone. Avant cette chute, c'est l'Exil du peuple juif qu'Isaïe vit au présent et qui transparait dans sa prophétie, avant la chute de San'hérib. Mais cette explication n'est pas suffisante. Par-delà les événements vécus, c'est le spectre de l'Exil futur, inéluctable jusqu'à l'arrivée du Messie, qu'annonce Isaïe. Il ne décrit pas seulement des événements qui se sont produits dans des temps reculés mais il prédit le futur Exil du peuple et la perte de Jérusalem, malgré la victoire provisoire sur San'hérib : il s'agit donc bien d'un « homme mis en fuite ».

Isaïe fait le constat de ce mouvement perpétuel de l'histoire, fait d'oublis et de retours, de victoires et de défaites, de chutes et de renouveaux : « rien de nouveau sous le soleil. » Or, c'est ce mouvement de bascule qui cessera lors :

De la restauration du royaume des Israélites, de sa stabilité et de sa durée, il dit que

Dieu produira de nouveau un ciel et une terre, car dans son langage, il s'exprime toujours au sujet du règne d'un roi, comme si c'était un monde propre à celui-ci, à savoir : un ciel et une terre [...] le règne d'Israël ne sera plus détruit [...] C'est ainsi que, décrivant les circonstances de l'Exil et leurs particularités, et ensuite le retour de la puissance et la disparition de tous ces deuils, il dit allégoriquement: Je créerai un autre ciel et une autre terre, ceux d'à présent seront oubliés et leur trace sera effacée.³⁵

La restauration d'Israël passe par une restauration politique, grâce à un roi, qui établira un règne de paix et de stabilité. Et le Roi-Messie jouerait ce rôle. Face aux puissances dont le pouvoir ne peut être que provisoire — comme le montre la chute de Babylone — celle d'Israël sera perpétuelle. Ainsi, c'est ce mouvement de bascule de l'histoire que fait cesser le Roi-Messie, sans pour autant abolir l'histoire ou le temps eux-mêmes. C'est la négativité dans l'histoire qui est surmontée, pas l'histoire ou la temporalité comme telles. La restauration politique d'Israël « fait disparaître tous ces deuils », c'est-à-dire qu'elle abolit l'oppression et rétablit la justice, sociale et politique. Par conséquent, le mouvement de bascule de l'histoire s'arrête, non par la fin de l'histoire mais parce que « ceux d'à présent seront oubliés et leur trace effacée. » Si le ciel et la terre représentent un royaume, avec un roi et ses sujets, et si les royaumes présents seront oubliés, cela ne peut signifier qu'une chose: les royaumes oppresseurs d'à présent, des temps tels qu'ils sont, seront oubliés, comme Babylone est tombée. La restauration d'Israël s'accompagne de la fin de l'idolâtrie dont il ne restera plus aucune trace. Comment pourra se faire alors cette restauration: un

³⁴ G, II, 29, p. 213.

³⁵ G, II, 29, p. 218.

passage d'un état à l'autre est-il nécessaire ? Doit-il passer par une bataille historique, la dernière, contre l'idolâtrie pour l'éradiquer entièrement ?

N'a été analysé jusqu'à présent que l'aspect négatif de la critique des interprétations apocalyptiques de la restauration d'Israël: pas de cataclysme naturel ou cosmologique, pas de sortie de l'histoire. Mais, pour établir sa puissance, tout Etat politique n'est-il pas contraint de livrer une guerre afin d'établir son territoire ? Afin d'éradiquer l'idolâtrie, une guerre n'est-elle pas nécessaire pour la déraciner afin d'en effacer toute trace ?

Dans l'interprétation que fait Maïmonide d'Isaïe, il ne s'agit en aucune façon de lever une armée offensive contre les nations. Les deuils, les vicissitudes et même l'Exil ne sont pas les conséquences des puissances particulières et temporaires des nations mais « il rappelle de quelle manière nous avons mérité le grave (châtiment) par lequel nous avons été éprouvés, puisque nous avons été appelés à la vérité et que nous n'avons pas répondu »³⁶. La responsabilité incombe au peuple et à ses rois de « n'avoir pas répondu », c'est-à-dire de s'être laissé influencer par les croyances des nations et d'avoir oublié la vocation de la Loi, celle de connaître Dieu et de faire d'Israël un « peuple saint »³⁷. Ainsi, un ajout de souffrances ne pourra pas restaurer le royaume d'Israël mais l'observance de la Loi rétablira la joie comme amour de Dieu. Et, malgré l'Exil et les souffrances, ce retour et cette restauration sont toujours possibles parce que le peuple juif n'a pas été absorbé par les nations. Maïmonide note, comme au passage, que:

Il arrive quelquefois que la *race* reste, et que le *nom* ne reste pas; tu trouves, par exemple, beaucoup de peuples qui

indubitablement sont de la race des Perses ou des Grecs, et qui cependant ne sont plus connus par un nom particulier, mais qu'une autre nation a absorbés. Il y a là encore, selon moi, une allusion à la perpétuité de la Loi (de Moïse), à cause de laquelle nous avons un nom particulier.³⁸

Le peuple juif n'est pas seulement un peuple mais une nation, certes sans Etat politique durant l'Exil, mais avec une législation qui fait sa particularité et lui donne son nom. Et ce nom, de manière générale, non seulement le particularise, mais à travers lui se transmet sa culture et sa tradition, distinctes de celles d'une autre nation. Or, si une telle définition peut être commune à toute nation, celle d'Israël a une particularité supplémentaire. La donation de la Loi fait de cette nation une nation radicalement singulière – ce qui, aux yeux de Maïmonide, rend impossible son absorption, malgré les persécutions – à travers sa vocation à être un peuple saint. On pourrait d'ailleurs approfondir l'hyperbole du début du chapitre où il explique que « lorsque le prophète raconte la ruine des habitants d'un certain endroit, il met quelquefois toute l'espèce (humaine) à la place des habitants de cet endroit »³⁹. Il s'agit certes d'une hyperbole, mais en suivant les propos même de Maïmonide, en affirmant la radicale singularité du peuple juif, « la ruine des habitants d'un certain endroit », le royaume de Judah, comme nation porteuse du pur monothéisme, pourrait symboliser la ruine même de l'humanité.

Quoiqu'il en soit, ce ne serait pas une quelconque guerre, même cataclysmique, qui permettrait la restauration du royaume politique mais le retour à la Loi, à son observance. Le Roi-Messie permettrait ce retour, en établissant des conditions

³⁶ G, II, 29, p. 218.

³⁷ Cf.: Maïmonide, *Lettre sur l'astrologie*, Paris, Allia, traduction René Lévy, 2001, p. 11; ou encore: « le but principal qu'ils cherchaient [Moïse et les patriarches] dans cette vie, c'était de faire naître une nation qui connaîtrait Dieu et l'adorerait » (G, III, 51, p. 444).

³⁸ G, II, 29, p. 220.

³⁹ G, II, 29, p. 212.

favorables: la paix politique, le bien-être social et la possibilité de l'étude libre.

L'auteur du *Guide* affirme en III, 29 que « nous ne devons rien craindre lorsque les peuples périssent et s'en vont, — parce que nous nous appuyons sur le secours du Très-Haut et non pas sur notre combat ou sur notre force »⁴⁰. Il ne s'agit aucunement d'une attente passive, celle d'un miracle par exemple, mais d'une attente « active », par l'étude et la *teshûvah*. Israël reste une nation par le retour à la source, à la science d'Israël, à la compréhension toujours plus profonde de la « Loi dans sa réalité », l'observance des

commandements qui ne fait qu'un avec l'amour de Dieu. Ainsi, aucune guerre sanglante ne pourrait fonder l'État politique parce que le combat n'est pas celui des armes mais finalement celui de l'esprit : les croyances idolâtres contre la croyance monothéiste. Et seul le Roi-Messie, pour Maïmonide, rendra possible la fin de ce combat, non pas seulement comme individu singulier ou seul « héros » mais parce qu'il ne pourra être que le couronnement de la Loi, du long travail de restauration et de rationalisation des rapports de force.

A Strasbourg, le 3 août 2008

⁴⁰ G, II, 29, p. 221.

Traduction et messianisme: « pourchasser le cadavre » — vers le sixième vers du poème de Juda Halevi « L'amour de l'ennemi »¹, dans la traduction de Franz Rosenzweig

Tradução e messianismo: « perseguir o cadáver » — rumo ao sexto verso do poema de Judá Halevi « O Amor do inimigo », na tradução de Franz Rosenzweig

Petar BOJANIC

Instituto de Filosofia e Teoria Social (Belgrado, Sérvia)

Universidade de Aberdeen (Escócia)

Resumo

O texto examina a origem e a história do “estabelecimento” e “tradução” da guerra em paz através da violência. Analisando a conhecida frase “olho por olho” em vários textos fundamentais para a tentativa de “institucionalização” da paz (textos de Kelsen, Kant, Levinas, Derrida, etc.), o autor ensaia encontrar a possibilidade de uma relação diferente para com a violência. A interpretação de “O Amor do inimigo”, de Judá Halevi, traduzido por Franz Rosenzweig, pode ser um passo importante no caminho rumo a uma paz nova e messiânica.

Palavras-chave: Tradução, inimigo, paz, resposta, *quid pro quo*, amor do inimigo, cadáver.

Abstract

The text examines the origins and history of the “establishing” and “translating” of war into peace through violence. The author, by analyzing the well known phrase “eye for an eye” (“getting even”) within several key texts which attempt to “institutionalize” peace (texts by Kelsen, Kant, Levinas, Derrida, etc.), tries to find the possibility of a different relationship to violence. The interpretation of Jehuda Halevi’s “Love of the Enemy” as translated by Franz Rosenzweig, should be a key stepping stone on the path towards a new and messianic peace.

Keywords: Translation, enemy, peace, response, *quid pro quo*, love of the enemy, corpse.

¹ « Feindesliebe » est le titre qu’a imaginé Franz Rosenzweig. Les deux éditeurs des œuvres d’Abu el-Hassan Jehuda ben Samuel ha-Levi, Samuel David Luzzatto (en 1864, à Padoue) et Haim Brody (de 1894 à 1930, à Berlin) donnent les premiers mots ou le premier vers comme titre du poème. Cf. Jehuda Halevi, *Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte, Gesammelte Schriften IV*, Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1983, S. 183-184. La version du poème « L’amour de l’ennemi » qui se trouve dans les *Œuvres complètes* est une reproduction de la seconde édition de la traduction par Rosenzweig des hymnes et poèmes de Juda Halevi, qui date de 1927 (Jehuda Halevi, *Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, deutsch, mit einem Nachwort und mit Anmerkungen, Zweite Ausgabe*, Berlin, Lambert Schneider Verlag, 1927).

« Traduction » (ou au pluriel « traductions ») est un mot qui peut désigner et promettre l'équilibre et la paix. Pourtant, ce mot est très imprécis, en raison d'au moins deux paradoxes très triviaux : en premier lieu, il existe quelque chose d'intraduisible, et cela laisse sans doute dans la traduction une certaine « trace », et en second lieu, ce qui est traduit est déjà la traduction de quelque chose d'autre (qui le précède ou qui vient éventuellement juste après lui). Si, par exemple, la guerre se « traduit » ou se « transforme » en paix, alors la paix, outre le fait qu'elle « provienne » de la guerre, à la fois contient la guerre et en porte les traces intactes et « authentiques » (intraduisibles)². Peut-être la guerre est-elle aussi déjà la « traduction » de quelque chose de bien plus terrible que la guerre ou de quelque chose de plus saint que la paix. Ce qui est cependant véritablement « pacifique » dans le mot « traduction(s) » concerne une promesse constante selon laquelle la « traduction » — par exemple « la traduction de la guerre en paix » —, autrement dit le statut à venir de la paix, est éventuellement possible et réalisable. La traduction est toujours un projet inachevé qui appelle et provoque la paix. Une traduction en tant que telle pacifie et apaise quelque chose qui paraissait complètement étranger et inacceptable. Pourtant, le *contre-projet* ou la *contre-institution* de la traduction (le « militarisme » peut être ici indiscutablement reconnu) concerne toujours le retour à l'*original*. « Revenir en arrière », « traduire encore une fois », « vérifier encore une fois », « revenir à l'*original* », « revenir constamment quelque part avant

l'*original* » — toutes ces opérations renversent et mettent en question la traduction comme projet de paix.

Cette analogie et cette *contre-analogie*³ de la « traduction » et du « retour/réplique » sont conçues pour saisir et exprimer quelques anciens « gestes » que les plus célèbres projets de paix contiennent et répètent. Il s'agit de « gestes » et de « commandements » qui impliquent toujours plus ou moins la violence. Autrement dit, un texte qui appelle à la paix et qui l'annonce diagnostique *du même coup* que la paix n'existe pas, que la paix n'est toujours pas là, et qu'il est nécessaire que quelque chose soit fait afin qu'elle advienne⁴. Ce qui doit encore arriver (se produire) pour que la paix soit atteinte (advienne) n'a pas pour seule conséquence qu'un texte sur la paix est toujours l'esquisse d'un texte futur. Quoique le projet qui traite de la paix soit toujours provisoire (avec une multitude d'éléments et d'hypothèses non définis, et dans l'attente d'un « définitif » absolu) et non testamentaire, quoique ce soit par excellence un texte qui s'efforce — sans jamais y parvenir — d'être absolument définitif et obligatoire, c'est-à-dire testamentaire, en lui-même cet appel à la paix qui exige déjà une réponse n'exclut pas inconditionnellement la violence pour que la paix « se réalise ». Il est très probable que cette idée problématique (l'idée que la centralisation ou la monopolisation de la violence, ou de la quantité de violence, son dosage, que la « thérapie de choc » par la violence ou la diminution graduelle de la violence

² « La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre », E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Kluwer academic, M. Nijhoff, 1971, p. 6.

³ Il faut faire preuve d'une constante prudence vis-à-vis de la manipulation par les analogies dans les textes qui parlent de la paix : la traduction trahit par exemple l'*original* ; la traduction comme telle peut être brutale et violente, à la différence du retour « pacifique » au « premier » *original*. Cf. *Soferim*, Chapitre I, § 7 et 8.

⁴ Ou bien, que quelque chose soit « fait » avant même que ne commence la lecture d'un tel texte (au statut tout à fait incertain) dans lequel apparaît la paix, un texte dans lequel les philosophes « annoncent la paix » ou « déduisent une paix finale de la raison » (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 1971, p. 7), un texte qui annonce une paix qui ne peut pas être fondée seulement sur la raison humaine (« Der Friede darf nicht allein auf menschliche Vernunft gegründet sein », E. Jünger, *Der Friede*, SW, Band 7, Stuttgart, Cotta, 1980, S. 225), un texte dont l'écriture se trouve toujours en défaut de papier (cf. les *Pariser Tagebücher* d'Ernst Jünger et les notes du 5/01, 18/08 et 26/07/1942 dans lesquelles est évoquée l'écriture du texte *Der Friede*, dont le pseudonyme est *L'Appel*)... Un texte sur la paix doit être très simple et compréhensible, clair et direct (Jünger, 27/07/, 28/07/, 06/09/1943), de même que les accords et traités de paix doivent être écrits de manière à ce que toute fausse interprétation soit rendue impossible (Kant) ; un texte sur la paix doit être écrit de manière réaliste, et de la part d'un « auteur consciencieux » (« conscientious writer ») qui pense au lendemain, tandis que « le pacifisme utopique est de toute façon un sérieux danger » (H. Kelsen, *Peace through Law*, Chapel Hill, Un. Press of North Carolina, 1944, p. viii)... — « Je demande que ce feuillet soit lu uniquement avec bonne volonté. Ainsi, je suis sûr que ce poème ne sera pas inintelligible et encore moins inconvenant » (« Ich bitte dieses Blatt nur gutmüthig zu lesen. So wird es sicher nicht unfasslich, noch weniger anstößig seyn », F. Hölderlin, « Friedenseifer » *Stufe 3*).

mène à l'« état » de paix)⁵ — idée représentée dans les célèbres textes du courant historique de la philosophie du droit — provient avant tout de la manière dont est conduit le diagnostic qui soutient qu'il n'y a ni paix ni sécurité. Par conséquent, la conclusion n'est pas contestable (bien que sa valeur absolue ne soit jamais assurée) comme le sont ses prémisses qui, inexorablement, décident des formes que prendront la prévention⁶ et la thérapie. Tous ces trois prismes fondamentaux, qui supposent (1) que la paix est toujours un « état » entre (*contra*) au moins deux sujets, (2) que la paix commence avec l'autre ou « vienne » de lui, et (3) que la paix « vienne » de moi (que la paix soit avant tout ma paix⁷, mon « état »), sont seulement trois versions différentes d'un principe bien connu — *quid pro quo*. Dans le commerce, dans la situation explicite de peine et de souffrance, de réparation des plus petits et des plus grands dommages possibles, entre l'État et le peuple, dans la négociation et les accords, dans l'économie avec Dieu, dans la croyance et la superstition, dans la reconnaissance des fautes et durant le repentir, dans la conception du don, de la dette et de l'amitié⁸, la paix (la pacification, l'apaisement ou l'armistice) représente d'abord une question mathématique. Plus précisément, le début de la paix devrait être une tautologie retorse — quelque chose pour quelque chose; le même pour le même; œil pour œil; dent

pour dent... — qui s'institue, s'établit ou se produit naturellement, qui peut ainsi être régulée par « rétribution », jusqu'à la réalisation complète de la réciprocité et de l'identité — et non seulement par l'échange et le nivellement, mais déjà et avant tout par le don qui appelle à l'échange, ou par une régulation préventive ou dissuasive. La paix et la guerre, la quiétude et l'inquiétude varient et vacillent dans le mot *pro* qui remplace et défend l'opposition originare (*contra*).

Quid pro quo. Mais comment et de quelle manière ce *pro* vacille-t-il et vibre-t-il là où existe multitude d'oppositions, là où depuis le début se tenait un *contra* ?

Il semble que la guerre et l'inquiétude se forment et se déclarent tout d'abord avec les « liens » et les « échanges », avec le « passage » de l'espace du *contra* à l'espace du *pro*. *Quid pro quo*, ou par exemple « œil pour œil », annonce le début de la disparition de l'œil dans l'œil, ou de la dent dans la dent etc., de la disparition de l'échange dans la substitution, de l'échange entre deux termes dans un seul, au bénéfice d'un seul, au nom du suivant et de l'unique — disparition du second dans le premier, de l'autre (du différent) dans le même. *Quid pro quo* concerne le progrès vers l'« unité » par la substitution, par l'effacement de l'antérieur dans le postérieur.

⁵ « Peace is a condition in which there is no use of force. In this sense of the word, the law provides only relative peace, in that it deprives the individual of the right to employ force but reserves it to the community. The peace of law is not a state of absolute absence of force, a state of anarchy, but rather is a state of monopoly of force, a monopoly of force by the community. [...] There is no state of law, which, in the sense developed here, is essentially a state of peace », H. Kelsen, *Law and Peace in international relations*, Cambridge, Harvard University Press, 1942, p. 12, 14. — Quelques formulations surprenantes et inadéquates qui gouvernent ce fragment ne sont pas la conséquence de la « traduction » de la pensée de Kelsen de l'allemand à l'anglais (il s'agit en effet des premiers cours de Kelsen en langue anglaise sur l'émigration ; *The Oliver Wendell Holmes Lectures*, 1940-1941) car ces phrases sont rééditées dans divers ouvrages de l'auteur de la période « entre » la guerre et la paix (par exemple, *Principles of International Law*, New York, Rinehart and Co., 1952, p. 17 ; *Peace through Law*, Chapel Hill, Un. Press of North Carolina, 1944, p. 3 ; *General theory of Law and State*, New York, Russel and Russel, 1945, chap. I « The concept of law », partie B, § f). Dans *Peace through law*, immédiatement après ce passage, Kelsen développe quelques idées qui sont aujourd'hui tout à fait actuelles, par exemple, la supposition qu'il est possible que les Nations Unies acceptent au nom de la démocratie les sacrifices de guerre, acceptent que les sacrifices puissent être incorporés à la paix qui leur succède (p. 10). Kelsen donne l'avantage à la théorie de la force (*force theory*) sur la théorie contractuelle (*contract doctrine*) dans la construction d'une paix internationale (p. 7-9), c'est-à-dire qu'on parvient à la paix avant tout — c'est ce que l'histoire nous enseigne — par la violence et non par la loi (p. 6).

⁶ « On relatively late stage of evolution is the idea of retribution replaced by that of prevention », H. Kelsen, *Law and Peace in International Relations*, Cambridge, Harvard University Press, 1942, p. 13. Cette phrase est répétée dans divers textes de Kelsen de la même période.

⁷ « La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme », E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 1971, p. 342.

⁸ « Un tel donataire, identifiable comme le bénéficiaire du don absolument incapable de le rendre, se nomme précisément l'*ennemi* : celui qui n'aime pas en retour et donc permet d'aimer gratuitement, en pure perte et à fonds perdu ; donner à son ennemi, c'est donner en vain, pour rien, sans raison », Jean-Luc Marion, *État donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 129.



L'inquiétude commence dès l'échange et se poursuit avec l'échec de la régulation par la réplique ou la dissuasion. Quand on diagnostique de cette manière que la paix n'existe pas, on indique du même coup le chemin vers une paix impossible qui n'exclut jamais une violence future.

Il nous faut attendre encore un peu avec la violence future, avec la violence nécessaire, avec la violence qui mène à la paix... avec la violence qui n'amène pas la paix. Est-ce qu'il est somme toute possible de s'écarter suffisamment du principe ou de la loi du *quid pro quo*, de toutes les versions et formes du *talion* (de la *lex talionis*)⁹ — *ius talionis* ou *iure talionis*, comme l'écrit Kant —, du *quid* et du *quo*, du calcul et du paiement ? Le calcul du même, l'action de rendre la pareille (*getting even*) devrait se signaler toujours de la même manière. Dans différentes langues, l'habitude de poser des termes identiques à gauche comme à droite de la « conjonction » *pro* provient de l'expression hébraïque *ayin tahat ayin* ou *shen tahat shen* (œil pour œil, dent pour dent)¹⁰. Ces mots ne sont pas des métaphores de l'œil ou de la dent : c'est bien un œil, une dent, mais qui ont été arrachés. Ce syntagme établit la loi de la vengeance (rétribution), conduite de telle manière que c'est bien l'autre œil qu'on arrache, l'autre doigt qu'on coupe, le frère qu'on tue ou le mouton qu'on égorge... Ces mots ne sont vraisemblablement pas non plus des métaphores de l'« équilibre » ou de l'« équivalence ». Bien des fictions « juridiques » et « législatives » sont nécessaires pour compenser un vol par une main tranchée, un mensonge par une langue coupée, un adultère ou un viol par d'autres meurtres ou mutilations... Plus tard surgissent des abstractions de plus en plus intéressantes, comme *like for like*, *evil for evil*, *favour for favour* — jusqu'aux principes qui trahissent cette habitude de la « similitude » (de l'équité), comme par exemple *quid pro quo* (ou en allemand *Gleiches mit Gleichem vergelten*).

Par conséquent, « rendre coup pour coup » suppose de répliquer et de partir par le même chemin d'où est arrivée la violence, suivant une période de temps très précise. Le temps de la vengeance, de même que le temps de sédimentation de la menace (d'avertissement ou de prévention, d'exagération, d'aggravation, d'attente... mais aussi de préparation et d'armement, ou peut-être avant tout d'affliction), devrait concerner un futur proche, et ce temps devrait se superposer et être analogue au temps nécessaire à ce qu'un projet vaille comme projet (de paix). Ce qui est supposé, c'est que simultanément au temps (ou à la réserve de temps), qui commence à s'écouler au moment où le *pro* a amorcé la suite de réponses ou de vengeances, commence ce même temps du projet (de la *projection*, *pro-jacere*, jeter en avant) et de la promesse de paix. Cette supposition ne calcule rien et ne s'occupe pas de la quantité de temps, du nombre d'années, de mois ou d'heures qui sont nécessaires à l'achèvement de ces processus analogues. Ce dont il s'agit, c'est du délai nécessaire à toute réponse, ou du délai nécessaire à la possibilité même d'une réponse à la violence — par la violence. L'hypothèse formule que cette période est bien équivalente au temps de la pacification que conduit un projet de paix (de même, un appel, une loi, un accord, une archive, etc.). Autrement dit, la provocation (*Herausforderung*, *pro-vocatio*) à la paix ou l'invocation de la paix, voire la pensée de la paix, ne peuvent exister ou survenir que dans cette période de temps, elles peuvent se manifester de façons différentes pour se conclure de toute manière par l'échec (il est impossible de « rendre coup pour coup ») et du même coup interrompre toute violence future ; la fondation de la loi sur la force ne peut pas supprimer l'anarchie voire la violence ; un accord doit nécessairement être transgressé car il rend équivalents des forces et des parties inégales ; un compromis doit avorter car il est

⁹ Cf. Philippe-Shlomo Assous, « œil pour œil... ». *Blessure d'un homme à son prochain dans la littérature rabbinique*. «*Ayin tahat ayin*», Paris, Safed, 2003. — Pamela Barnash, *Homicide in the biblical world*, Cambridge University Press, 2005.

¹⁰ *Lévitique*, 24, 20, ou *ofthalmon anti ofthalmon* (*Septuaginta*). Voir également, *Exode* (*Michpatim*), 21, 21-25.

fondé sur des promesses qui, d'une part, sont faites par ces mêmes parties, et d'autre part deviennent obsolètes, etc. La difficulté ne réside pas seulement dans l'incorporation du principe *quid pro quo* en chaque pensée sur la paix, c'est-à-dire dans l'introduction de la « guerre intraduisible » dans chaque traduction possible ou transformation de la guerre en paix. Est bien plus significative cette contrainte par laquelle commence la constitution du *sujet* — le sujet est un sujet car il est poussé (initié, provoqué) par la violence, car il est marqué, ouvert et fermé par la violence, car il éprouve de la douleur, car un dommage est survenu, car il répond et réagit, en l'occurrence, à la violence qui est le point de repère de son développement. Mais cette même contrainte par laquelle le sujet doit faire quelque chose, par laquelle il lui faut s'engager pour que la paix puisse véritablement exister, se montre en vérité comme une temporisation, comme un atermolement, comme un sursis, comme un gain de temps... comme une perte de temps. Bref, le *sujet* ne répond pas encore à la violence — c'est seulement après coup qu'il va répondre et ce juste après le premier appel à la paix ou après que le mot paix a été prononcé.

Mais pourquoi la guerre ou la violence sont toujours déjà données, tandis que la paix doit nécessairement « s'institutionnaliser », « s'établir » ou « se restituer » ? Pourquoi la paix ne tombe-t-elle pas du ciel ?

Qu'est-ce que la paix ? Que disons-nous quand nous disons « paix » ? Qu'est-ce que cela veut dire, « être en paix avec » - avec quelqu'un d'autre, un groupe, un État, une nation, soi-même comme un autre ?

¹¹ Jacques Derrida, *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 152, 154, 157, 158. Ce dernier fragment, dans lequel Derrida cite Kant (*Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*), est perturbé ; il contient une faute : il faudrait *er muss* au lieu de *es muss*. Voici l'original : « Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturstand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne daß sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem gesetzlichen Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln », *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, *Kants gesammelte Schriften*, Band VIII, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1923, S. 349.

(...)

Si on juge, par exemple avec Kant, que tout commence dans la nature par la guerre, alors il s'ensuit au moins deux conséquences : 1. La paix n'est plus un phénomène naturel, symétrique et simplement opposable à la guerre : la paix est un phénomène d'un autre ordre, de nature non naturelle mais institutionnelle (donc politico-juridique). 2. La paix n'est pas simplement la cessation des hostilités, l'abstention de faire la guerre ou l'armistice ; elle doit être instituée comme paix perpétuelle, comme promesse de paix éternelle. (...)

Cela seul permet Kant de conclure qu'il n'y a pas de paix naturelle, et que, il le dit aussitôt après, l'état de paix doit donc être « institué » (fondé, *gestiftet*). (...)

Kant poursuit : « L'état de paix doit donc être institué / *es muss also gestiftet werden*; car s'abstenir d'hostilités ce n'est pas encore s'assurer la paix et, sauf si celle-ci est garantie entre voisins (ce qui ne peut se produire que dans un état *légal*) / *in einem gesetzlichen Zustande*, chacun peut traiter en ennemi celui qu'il a exhorté à cette fin¹¹.

C'est tout à fait de côté que doit pour l'instant demeurer la question très complexe de savoir si Kant, si les célèbres « gestes » de Kant vers une paix perpétuelle ont véritablement quelque chose à chercher sur le chemin toujours long et inconnu vers la Terre Sainte, et sur lequel s'est engagé il y a presque mille ans Juda Halevi. Plusieurs fragments de Kant, que

cite Derrida, et l'un de ses mots préférés, « stiften » (semblable à un analogue allemand du mot capital pour Derrida: « institution »), apparaissent dans le livre où Jacques Derrida fait ses adieux à Emmanuel Lévinas, au moment même où le texte se met en marche vers Jérusalem, où est mis à jour le chemin vers la paix, vers Israël, où menacent diverses et dangereuses dérives. Derrida introduit Kant dans le texte afin, grâce à lui, de temporiser plus facilement et d'éluder le plus prudemment possible l'analyse, et ainsi de passer sous silence la critique de quelques prises de position de Lévinas au sujet d'Israël. Tout ce que Derrida a systématiquement prononcé durant ses séminaires et tout au long de la présentation de ses « adieux » à Lévinas est succinctement exprimé — dans un esprit tout à fait kantien — dans une de ses dernières conférences publiques. Avant que nous essayions d'esquisser rapidement le « geste » qui pourrait justement être commun et à Kant et à Derrida, et avant qu'à nouveau nous nous rendions « à Jérusalem, un an après cette séparation de séparation »¹², depuis la mort de Jacques Derrida, nous citerons tout de suite ces quelques phrases dans lesquelles, à nouveau et vraisemblablement de manière tout à fait inattendue, l'Europe se prépare à rendre « coup pour coup » aux États-Unis. Et pas seulement à eux :

Il ne s'agit pas de souhaiter la constitution d'une Europe qui serait une autre superpuissance militaire, protégeant son marché et faisant contrepoids aux autres blocs, mais d'une Europe qui viendrait semer la graine d'une nouvelle politique altermondialiste. Laquelle est pour moi la

seule issue possible. Cette force est en marche. Même si ses motifs sont encore confus, je pense que plus rien ne l'arrêtera. Quand je dis l'Europe, c'est ça: une Europe altermondialiste, transformant le concept et les pratiques de la souveraineté et du droit international. Et disposant d'une véritable force armée, indépendante de l'OTAN et des USA, une puissance militaire qui, ni offensive, ni défensive, ni préventive, interviendrait sans tarder au service des résolutions enfin respectées d'une nouvelle ONU (par exemple, de toute urgence, en Israël, mais aussi ailleurs)¹³.

À la fin, plus rien n'arrêtera la descente urgente et rapide d'une Europe nouvelle ou différente à Jérusalem. Ce testament de Derrida (qui témoigne de ce que nous ne savons encore toujours pas ou n'avons pas su, de ce qui nous oblige définitivement), ce mouvement testamentaire vers la paix, qui est plus qu'un appel et qui est en passe de devenir tout à fait institutionnalisé et fondé, doit commencer tout de suite et avant tout en Israël. Qu'est-ce qu'institutionnaliser la paix en Israël ? Que veut dire institutionnaliser (*stiften*) la paix ? Que signifie le fait que la paix doive être « instituée » — « l'état de paix doit donc être « institué » (fondé, *gestiftet*) » — que la paix ait à être garantie ou assurée¹⁴ ? Aujourd'hui, plus de deux cents ans après ces questions de Kant (et ses réponses qui n'excluent jamais la violence¹⁵), est-il possible d'ajouter à la force de

¹² « Rendons-nous à Jérusalem, un an après cette séparation de séparation, depuis la mort d'Emmanuel Lévinas », Jacques Derrida, *Adieu*, p. 177.

¹³ Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, p. 43-44.

¹⁴ Dans le fragment que Derrida traduit et cite, Kant emploie le terme *Sicherheit* : « denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür ».

¹⁵ C'est seulement à partir des dix dernières années de sa vie que Kant emploie fréquemment les mots *stiften* ou *gestiften*. *Stiften* implique, sans nul doute possible, la violence. Kant croit — et manifeste clairement sa conviction en de nombreux endroits (quelques fois dans les notes du *Nachlass*) — que quelque chose peut être instauré, institutionnalisé au moyen de la violence. L'acte de violence est l'acte inaugural de toute instauration, et aussi de l'insaturation de la paix. Par exemple, au début du § 55 de la *Métaphysique des Mœurs*, Kant exprime l'espoir qu'il soit possible de fonder par la voie militaire un état qui se rapproche du droit (« um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften »). Dans ses cours du semestre d'hiver 1793/1794, que Johann Friedrich Vigilantius a arrangés pour la publication (*Metaphysik der Sitten Vigilantius*), Kant est tout à fait précis : « car sans violence, le droit ne peut être fondé /gestiftet/, c'est pourquoi la violence doit précéder le droit, au lieu que gouverner selon le droit n'instaure la violence. Prenons des gens *in statu naturali*, ceux-ci sont *ex leges*, hors de tout état de droit, ils n'ont aucunes lois, mais seulement une violence extérieure qui les maintient droit. » — « (...) dass ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden kann, so muss dem Recht die Gewalt vorausgehen, statt dessen der Regel nach das Recht die Gewalt begründet muss. An nehme Menschen in statu naturali, sie sind *exleges*, in keinem rechtlichen Zustande, sie haben keine Gesetze, noch äusserliche Gewalt, die sie aufrecht erhält », *Kants gesammelte Schriften*, Band XXVII, *Kants Vorlesungen Band IV, Vorlesungen über Moralphilosophie*, 2/1, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1975, S. 515.

ses fictions sur la paix uniquement la hâte de parvenir le plus tôt possible en Terre Sainte ? Et dans quelle mesure Kant n'avait-il pas déjà en vue ce chemin incertain ? Et, à l'imaginaire communauté des États (*Staatenbund*) de Kant, pratiquement limitée à quelques-uns des États européens les plus puissants, ne peut-on encore ajouter, après bien des années, que quelques nouveaux États ? Instaurer la paix (comme si Derrida, à la différence de Kant, n'était absolument pas dans l'incertitude) ne revient pas à se tenir indéfiniment à l'écart de l'inimitié, de la violence, du retour de *cour pour coup*. Pour Kant, il est tout à fait insuffisant et apparemment inadmissible, par exemple, que cet appel et cette offre de paix dure indéfiniment devant les portes de n'importe quelle ville ennemie et diffère éternellement la vengeance et le règlement de la dette. Instaurer (*gestiftet*) implique tout d'abord une communauté, mais aussi une mobilisation commune et une association des forces ou des puissances de tous¹⁶. Posséder une réelle puissance militaire signifie rassembler tout ce qui est capable de répondre à la violence, mais qui peut aussi produire la violence, en un seul et unique endroit — dans un réservoir, sous surveillance, sous un commandement, en réserve. Cette réserve idéale, ou cette instance idéale, ou encore cette archive idéale de puissance — Derrida la nomme « une puissance militaire » — n'est « ni offensive, ni défensive, ni préventive ». En quel sens cette puissance peut-elle être une armée si elle n'est rien de tout cela ? Que reste-t-il de cette *pure* puissance pour qu'elle puisse encore être une puissance militaire, armée ?

Avec cette incroyable description de la violence nécessaire à l'instauration de la paix, le

« geste » de Derrida acquiert une nuance par rapport à Kant. Quand il prononce le mot « préventif », très populaires ces dernières années (*preventive war*, *preemptive attack*), Derrida emboîte encore une fois le pas au philosophe allemand. Le *ius praeventionis* kantien, et pas seulement kantien, qui apparaît au § 56 de la *Métaphysique des mœurs* (*Metaphysik der Sitten*) — déjà mentionné —, est justement introduit pour diminuer le « temps » de réponse à la violence. Institutionnaliser (*gestiftet*) la paix constitue véritablement l'instauration d'une certaine forme de violence qui est apte à empêcher ou prévenir une violence future ou un dommage futur¹⁷. Il n'est pas suffisant de répondre tout de suite à l'injustice ou à la violence de quelqu'un, ou de rendre tout de suite voire « à temps » et « dans les délais » : il est important de rendre avant le temps — *before the time(s)*. Ce « temps avant le temps » garantit l'institution du « droit préventif ».

Celui qui lèse */laesio/* en premier est l'agresseur, celui qui entame les hostilités n'est pas toujours l'agresseur, car le lésé */laesus/* a dans la guerre le *ius praeventionis*, le droit d'entamer les hostilités¹⁸.

Kant poursuit : « *Melius est praevenire quam praeveniri* est la règle de prudence. Du point de vue juridique, c'est une guerre défensive [tandis qu'] au sens militaire [...] elle est offensive »¹⁹. De cette

¹⁶ Il est intéressant d'observer les variations et les définitions de Derrida dans l'emploi des concepts de « force » et de « puissance ».

¹⁷ Instaurer, fonder (*stiften*) signifie « fonder à l'avance », « obtenir de force par empêchement ». Dans ses *Grundlagen des Naturrechts*, Fichte exprime son accord complet avec Kant : « Avec les affirmations de Kant que l'état de paix, autrement dit l'état conforme au droit, n'est pas parmi les hommes un état de nature, mais qu'il lui faut être institué ; que l'on a le droit de contraindre même celui qui ne nous a pas encore attaqué, pour qu'il nous procure, par sa soumission à la puissance de l'autorité, la sécurité requise — notre théorie s'accorde parfaitement, et ces propositions y sont démontrées exactement comme chez Kant » (Fichte, *Fondements du droit naturel*, Paris, PUF, 1984, trad. modifiée) — « Mit den Behauptungen Kants, dass der Friedens- oder rechtsgemässe Zustand unter den Menschen kein Naturstand sey, sondern gestiftet werden müsse, dass man das Recht habe, auch den, der uns noch nicht angegriffen, zu nöthigen, dass er durch Unterwerfung unter die Gewalt der Obrigkeit uns die erforderliche Sicherheit leiste, stimmt unsere Theorie vollkommen überein, und jene Sätze sind in derselben auf die gleiche Weise, wie bei Kant, erwiesen worden », J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts, Sämmtliche Werke*, Band III, hrs. von I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846 (1971), S. 14.

¹⁸ « Der die laesio anfängt, ist agressor, der die hostilitaet anfängt ist nicht immer agressor, denn in bello hat laesus jus praeventionis, das Recht, die erste Hostilitaet zu thun », *Kants gesammelte Schriften*, Band XXVII, *Kants Vorlesungen* Band IV, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, 2/2, 1979, S. 1373.

¹⁹ Ceci est une partie d'un fragment magique de Kant qui est écrit en latin et que j'analyse dans un autre texte. « *Melius est praevenire quam praeveniri* ist die Regel der Klugheit. Juridice ist defensus Krieg, bellum Laesi contra laedentum, und der laedens contra laesum führt Offensionskrieg. Im militärischen Verstande ist der defensiv, der nicht die erste hostilitaet anfängt, und der andre offensiv. Der laesus hat ausser dem Recht, restitutionem zu fordern, noch ein Recht possendi securitatem, de non laedendo in futurum, denn der Laedens ist laesionem intentans, bis er Sicherheit gestellt hat », *ibid.*

manière, le préventif supprime la différence entre le défensif et l'offensif et les surmonte tous deux. Mieux vaut devancer qu'être devancé, dit Kant. À la place de *quid pro quo*, le principe *quid ante quo* est donc bien mieux, bien plus rapide et bien plus rusé. Kant explique plus loin sa position: du point de vue du droit, il s'agit véritablement de « rendre » et de « répondre » à une violence *comme si* elle était déjà faite ; cependant, au sens militaire, que mentionne Derrida, ce n'est pas rendre mais donner et exercer la violence avant la violence elle-même (sous prétexte d'empêcher cette même violence).

Retournons à nouveau, de toute urgence, devant la porte d'Israël. Tout ce qui est malheureusement irréparable et déchirant dans la recherche derridienne d'une puissance (ou d'une force) qui n'est « ni offensive, ni défensive, ni préventive », est limité par le fait qu'il s'agisse d'une intervention militaire²⁰. Derrida diminue le temps de *coup à coup*, concevant une instance idéale qui initie évidemment une certaine violence, mais une instance qui n'est pas soumise jusqu'au bout au principe *quid pro quo* ni au principe *quid ante quo*. Cette puissance (ou force) est plus rapide que n'importe quelle « forme » du *quid pro quo* (elle n'attend rien, n'est pas en retard, elle est prompte et ne perd pas de temps), mais du même coup, cette puissance (ou force) est plus lente que toute violence possible *quid ante quo*. La puissance qu'il s'agit d'atteindre, qui doit survenir quelque part — d'abord en Israël puis autre part —, répond à la violence, mais *comme si*, en même temps, elle ne répondait pas à la violence, de telle manière qu'elle ne soit ni une puissance de punition ni une puissance de vengeance, de même

qu'elle n'est également plus préventive. Dans ce passage de Derrida, il existait peut-être une chance pour que cette intervention la plus rapide possible, cette réponse la plus rapide possible et qui n'est pas une réponse, cette intervention la plus rapide et impossible qui apporte la paix, purifie complètement non pas seulement de n'importe quel uniforme néo-européen, des armes, mais également de toutes les puissances ou forces possibles. La paix est-elle donc possible ? Une intervention qui apporte la paix en Israël (et pas seulement en Israël), qui tombe véritablement du ciel sans être un projectile de paix, est-elle possible ? Est-il possible de « rendre la paix pour la guerre » ?

L'amour de l'ennemi (*Feindesliebe*)

Depuis toujours Tu fus le firmament aimé,
mon amour demeurait niché auprès de Toi.
Les injures de mon ennemi me réjouissent,
pour l'amour de Toi ;
laisse-le — car il opprime ceux que Tu
opprimas il y a longtemps.
Il apprit Ta férocité, l'ennemi: c'est
pourquoi je l'aime ;
car son poing rejoint l'absence de Ton coup.
Quand Tu me rejetais, je rejetais moi-même
le jour,
À celui que tu rejettes, comment pourrais-
je lui souhaiter le meilleur !
Jusqu'à ce que Ta colère passe et que Tu
livres la rédemption
À la dépouille de Ton héritier, que Tu as
déjà racheté autrefois.²¹

²⁰ Dans le contexte de cette conférence de Derrida sur la politique de paix et la force de la nouvelle Europe, dans le contexte de l'impuissance et de la réserve de la « vieille » Europe, comment pouvons-nous aujourd'hui lire un des textes les plus importants sur la paix (rédigé il y a plus de vingt ans), qui parle d'une « fatigue de l'Europe » et qui établit l'urgente recherche d'une nouvelle paix fondée sur l'amour ? (Cf. « Paix et proximité », in E. Lévinas, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 138-150).

²¹ « Von eh warst Du der liebe Himmelsveste,
mein Lieben nistete bei Dir im Neste.
Scheltworte meines Feinds, sie freun mich Deinethalb;
Lass ihn — sein Druck press, den dein Druck längst presste.
Es lernte Deinen Grimm der Feind: drum lieb ich ihn;

Tout ce qui est maintenant possible — en demeurant nécessairement fidèle à Franz Rosenzweig, c'est-à-dire à la langue hébraïque (dans laquelle Juda Halevi a écrit cet hymne et cette prière) — serait éventuellement de classer et de grouper pour un instant tout ce que l'impossibilité absolue d'une traduction, de la fabrication d'une traduction « originale » de « L'amour de l'ennemi », de la paix etc., décide et détermine. Nous allons donc dénombrer quelques difficultés insurmontables, quelques directions qui ouvrent des problèmes irréductibles dans la traduction (dans l'esquisse de la traduction), dans les commentaires que Rosenzweig a notés en marge de ce poème, dans les choix lexicaux et les amphibologies de Halevi ; nous indiquerons les « réserves » du texte — qui manquent, bien qu'elles appartiennent à ces dix vers et bien qu'elles y soient préfigurées — afin de nous attarder finalement sur le sixième vers: nous nous attarderons plus précisément, dans la traduction du sixième vers par Franz Rosenzweig, sur la correction (ou esquisse de correction) qu'il fait entre la première et la seconde édition.

Le dévouement à Franz Rosenzweig est double, gouverné par deux lettres, lettres qu'il a écrites à « deux » périodes différentes de sa très courte vie: la première lettre, adressée à Scholem, date du 10 mars 1921, année où il publie *Der Stern der Erlösung* et commence les premières traductions des hymnes de Halevi, année où apparaissent les premiers symptômes

de sa pénible maladie; la seconde lettre, à sa mère, date du 5 juin 1929, quelques mois avant sa mort²². Dans sa lettre à Scholem, Rosenzweig explique qu'il a commencé à traduire de l'hébreu, avant tout pour ses amis chrétiens et ceux des juifs qui ne lisent pas l'hébreu. Si par hasard son hôte sait au moins lire l'hébreu, il arrêterait de lui traduire, estimant que, même incompréhensible, la langue hébraïque donne à celui qui la profère bien plus que n'importe quelle bonne traduction en allemand. Cependant, celui qui se risque à traduire en allemand doit dans une certaine mesure traduire en langue chrétienne (« muss in irgendwelchem Masse ins Christliche übersetzen »)²³. Toutes ces difficultés, Rosenzweig les localise dans une importante phrase qui, comme il le dit lui-même, ne devrait pas être comprise seulement en principe, car elle se rapporte et à chaque traduction et à chaque opération individuelle de traduction:

*Übersetzen kann nur, wer von der
Unmöglichkeit innig überzeugt ist.*

Seul celui qui est véritablement (profondément, intimement, intérieurement) convaincu de l'impossibilité de la traduction peut traduire et commencer à traduire. On peut peut-être arriver à une traduction, dit Rosenzweig, mais seulement après que l'acteur de l'opération a d'abord conclu et compris, jusqu'au bout, sans exception et

denn seine Faust trifft Deines Schlags Gebreite.

Verwarfst du mich, den Tag verwarf ich selber mich,
wie gönnt' ich dem, den Du verwarfst, das Beste!

Bis einst dein Groll vergeht und Du Erlösung schickst

Des einst von Dir erlösten Erbes Reste »

Jehuda Halevi, *Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*, F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften* IV, Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1983, S. 183. L'original en hébreu se trouve en haut de la page 183.

²² Dans cette lettre, Rosenzweig reconstruit son véritable et premier nom (en hébreu). La lettre débute avec le témoignage de son cousin Leo sur le fait que Hermann Cohen, dans la traduction de ses écrits en hébreu, insiste pour que son nom soit *Jecheskel* (le prénom Hermann devait être mis entre parenthèses, dit Cohen). Ensuite, Rosenzweig mentionne une aventure tragi-comique au moment de sa circoncision / *brit milah*, *Bismilel* : son oncle n'a pas prononcé son nom, ce dont il conclut que, mis à part la totale ignorance et l'oubli (il pense aux premières années de sa vie), son nom est *Levi*, de même que le nom de son oncle est *Jehuda*. « Eu égard à tout ceci, mon vrai nom devrait être *Jehuda ben Schmuël*, qui est le véritable nom de ce grand homme dont je suis la réincarnation moyennement grande sur le chemin de l'*Ibbur*. *Jehuda Halevi* / ...also genau mit dem Namen des grossen Mannes, dessen mittelgrosse Wiederverkörperung auf dem Wege des *Ibbur* ich bin: *Jehuda Halevis* », *Briefe und Tagebücher*, Band 2, 1979, S. 1215-1216.

²³ Notker, Luther et Hölderlin sont les trois auteurs qui portent la plus grande responsabilité de cette christianisation de la langue allemande. Cf. *Briefe und Tagebücher*, S. 698-699.



inconditionnellement, que la traduction est impossible. La traduction apparaît après la découverte de la véritable impossibilité d'une traduction. Seulement après.

Est-ce que cette mise en garde de Rosenzweig, qui exige avant tout un travail voué à la découverte du transfert « impossible », de la traduction ou réplique « impossible » « d'une langue à une autre », peut encore nous servir comme analogie « impossible » à l'égard de la paix ? Il est possible de faire ou de réaliser la paix, il est possible que quelqu'un fasse véritablement la paix dans la mesure où il est convaincu que la paix est impossible. Dans cet hymne halévo-rosenzweigien, qu'il faudrait penser et concilier avec le principe de la paix impossible et de la traduction impossible, avec le principe de la traduction nécessaire et de la « pacification » nécessaire (mais sans la nécessité de la violence), la division du poème entre les huit premiers vers et les deux derniers nous aidera immédiatement. Les huit premiers vers ne sont pas du tout une introduction qui, de quelque manière que ce soit, conditionne les deux derniers vers, consacrés au salut et à la paix (à la paix qui tombe du ciel). Ce ne sont ni des questions, ni des prières, ni des plaintes²⁴ : le neuvième vers exprime seulement la fin du mépris de soi-même, fin certaine mais qui n'est toujours pas survenue. Le temps, le temps de l'« impossible » (paix) qu'annoncent les deux derniers vers, exclura le temps passé, de même que la rédemption exclura le tourment et le malheur. Après cette division, il est nécessaire de dissocier tout de suite les deux premiers vers des six suivants : l'amour précède le Dieu Ennemi, l'amour précède l'inimitié, l'amour précède Dieu comme ennemi et moi-même comme ennemi.

Considérons maintenant l'« original » allemand et l'hébreu de Halevi, qui se distingue considérablement des interventions de Rosenzweig.

v. 1. **Depuis toujours /me'az/ Tu fus (Vous fûtes) le firmament aimé /me'on ha-ahava, hayital/** ou la demeure de l'amour;

v. 2. **mon amour demeurerait niché auprès de Toi (Vous);**

Mais le second vers, en hébreu, pourrait s'interpréter à partir du premier de la manière suivante : depuis que Vous (Seigneur) êtes la demeure de l'amour ou l'amour même, ceux qui m'aiment demeureraient là où j'ai demeuré.

v. 3. **Les injures** (les blessures, ou les injures, *tokkeh, Züchtigungen*) **de mon ennemi** (*mrivi*, de mes ennemis — au pluriel en hébreu, au singulier chez Rosenzweig) **me réjouissent** (me font plaisir) **pour l'amour de Toi** (en Ton nom les ennemis prolongent Tes châtements; me châtient par Tes châtements et c'est cela qui me réjouit).

v. 4. **Laisse-le — car il opprime ceux (moi) que Tu opprimas** (par Tes blessures).

v. 5. **L'ennemi** (les ennemis) /oyev/ **apprit** (l'ennemi éprouva) **Ta colère : c'est pourquoi je l'aime** (les aime) /va-ohavem/;

En hébreu, « j'aime » pourrait être aussi au futur — « voilà pourquoi je l'aimerai ».

v. 6. **Puisqu'il(s) persécute(ent) le cadavre que Tu as tué** (littéralement);

Car son coup (de poing) rejoint /radaf/ (s'approche, se poursuit, suit, persécute) la ruine (mon corps fatigué et affaibli) de Ton coup ; les ennemis continuent à suivre /radaf/ celui qui est tombé, le cadavre /halal/. Les ennemis continuent de frapper (d'attaquer) celui que Tu as déjà frappé (tué, *erschlagen wurde, hukkeh*) ; Son poing (ou Leurs poings) atteint l'endroit où Tu as déjà cessé de frapper, au lieu de ton absence

²⁴ Au siège de l'ennemi et du persécuteur, Halevi réagit tout à fait différemment dans deux poèmes-prières : l'un d'eux a été traduit par Franz Rosenzweig (« Zürnende Liebe », Brody l'a signalée par III/4), et le second (III/175-177) commence par les mots : « le jour où l'ennemi m'aura envahi, je reviendrai à Toi... » Dans les deux poèmes, le poète se plaint, gémit, se fâche et demande (il parle de ses propres mérites et des injustices qui le frappent) pourquoi Dieu l'a abandonné à l'ennemi. Il se fâche contre le Seigneur — d'où *Zürnende Liebe, Amour en colère*.

(*Gebreste* est un mot très rare et une vieille expression médiévale pour le manque, *Mangel, Ausfall*).

v. 7. **Quand Tu me rejetais** (Seigneur, Vous me rejetiez), **je rejetais moi-même le jour**;

v. 8. **Car je ne peux pas respecter celui que Tu as rejeté** (donc moi-même); comment pourrais-je ne souhaiter que du bien à celui que Tu as chassé toi-même.

v. 9. **Jusqu'à ce que** (cela se rapporte à mon propre respect envers moi-même) **Ta colère ne passe et que Tu envoies la rédemption /padah/**

v. 10. **À la dépouille de Ton héritier, que Tu as déjà racheté autrefois**²⁵.

Pour que l'interprétation de cette traduction et du commentaire de Franz Rosenzweig soit conséquente dans son impossibilité, il est nécessaire de s'engager sur le long chemin ardu des complexes archéologies de la définition de l'« ennemi » en hébreu. Pourquoi Halevi, entre une multitude de solutions « conventionnelles », choisit-il une figure très forte — *mrivi* (vers 3) — qui désigne celui qui trouble et contraint au tremblement ? Avant toutes les autres possibilités, *mrivi* est un mot composé qui se rapporte à la révolte — *mrivi* est un révolté (la racine du mot est *marah*: celui qui instigue une révolte, celui qui est insoumis envers son père ou Dieu ; le mot *mrijbah*, qui signifie la lutte ou la dispute, vient de la racine *riyv* ou *ruvb* : lutter, attaquer, être contre). Aux vers 3 et 4,

sa fonction est de m'offenser et de me châtier, et non pas de me tenter et de m'inciter à l'opposition. Rosenzweig traduit le mot *mrivi* par *der Feind*, i. e. de la même manière que le mot *oyev* qui apparaît au vers 5 et qui a un usage complètement différent dans ce texte. Il s'agit de deux formes tout à fait différentes que Rosenzweig réduit à une seule de manière injustifiée (i. e. au seul mot *Feind*) : *mrivi* injurie et insulte, *oyev* se met en colère et se fâche. Les vers 3 et 5 sont en tous points complémentaires, exactement comme les vers 4 et 6 dans lesquels *mrivi* m'opprime et m'écrase, comme le faisait Dieu lui-même, tandis qu'*oyev* persécute mon cadavre déjà tué par le Seigneur. Le troisième et dernier « ennemi », la troisième et dernière de ses figures, c'est moi-même. Plus précisément, aux vers 7 et 8, j'effectue seul ce que le Seigneur a déclenché envers moi : je continue de me mépriser / *buz, buzah/*. Le « je » au début, aux vers 1 et 2, témoigne de la proximité avec le Seigneur — un seul et même amour dans la demeure de l'amour —, tandis qu'à la fin, au seuil des vers 9 et 10, il promet fidèlement au Seigneur d'exercer le mépris de soi tant que Lui ne l'interrompt pas. Entre les deux, du vers 3 au vers 8, le « je » suit mais ne réplique pas, approuve et confirme — se réjouit, aime et accepte — tous ceux (trois différentes formes ennemies, hostiles) qui achèvent ce que Dieu a commencé. Ce qui surprend, c'est la stabilité du témoignage du « je » avant l'opposition du « poursuivant » (vers 1 et 2) et la certitude de ce qui arrivera à la fin (9 et 10). La survie surprend. Comment est-il possible que demeure,

²⁵ Le commentaire de Rosenzweig, qui se trouve après l'hymne de Halevi (en bas de page se trouvent deux corrections des vers 6 et 8), donne en allemand : « Man wird dem « Liebet eure Feinde » der Bergpredigt so wenig wie andern großen Wirklichkeiten gerecht, wenn man es als ethische Forderung, also unter dem Gesichtspunkt der Unwirklichkeit, ansieht. Die christliche Feindesliebe ist eine Wirklichkeit, wo sie – nichts anderes sein kann. In diesen Stand des Nichtanderskönnens tritt sie da, wo die Kirche oder der Einzelne dem Urgebot des Christentums folgen: zu missionieren. Die Feindesliebe wird da die stärkste Waffe der Weltbezwingung, der Feind geliebt als der künftige Bruder.

Jüdische Feindesliebe muß also wohl etwas ganz anderes sein, wenn sie wirklich sein soll. Denn hier ist die Wirklichkeit nicht die einer mit den Gnaden des Siegens, sondern mit denen des Unterliegens begnadeten Gemeinschaft. So wird hier Feindesliebe an dem Punkt entstehen, den Jehuda Halevi in diesem Gedichte enthüllt. Denn um ein Enthüllen handelt es sich; das Wirkliche ist selten das unmittelbar Ausgesprochene; das Wort fällt, wenn es objektiv zu werden versucht, leicht in die Unwirklichkeit. So wird hier die objektive Wahrheit enthüllt, grade weil nur ganz subjektiv gesprochen wird. Der Jude liebt im Feind den Vollstrecker des göttlichen Gerichts, das, weil er es auf sich nimmt – und es bleibt ihm im Gegensatz zu allen andern Menschen nichts anderes übrig, denn er als einziger hat nicht die Juden zur Verfügung, die daran schuld sind –, zu seinem eigenen wird. Die Liebe, mit der ein Mensch Gott liebt, wird zum Lebensgesetz aller Liebe, mit der er Menschen lieben kann, bis hinaus in das Extrem – aber gibt es für die Liebe ein Extrem? – der Feindesliebe. « Von eh warst Du der liebe Himmelsveste ».

Zur Übersetzung: Zeile 6: « denn den Erschlagenen hetzt er, den du schlugest ». – Zeile 8: « ... verwarfst, wohl Ehre! »

après que Halevi a choisi les mots les plus durs et des peines totalement inacceptables et toujours imprévisibles, la sérénité et la certitude de la totalité et de la communauté de tous ? En effet, le vers 7 — « Quand tu me rejetais, je rejetais moi-même le jour » — qui signale le « passage » définitif du côté du Dieu ennemi (le déguisement en ennemi et la poursuite de soi-même en persécuteur), du côté de Dieu comme Autre absolu²⁶, donne l'espoir très bref que survivra seulement cette partie de « moi » qui s'opposera finalement à *soi-même* et se pourchassera *soi-même* de l'hymne (de la prière), se pourchassera soi-même comme le véritable ennemi de Dieu. Le vers 9 dément une telle direction de pensée (supprime la possibilité de « soi » comme victime) et une telle exclusion. De la même manière, il n'est nulle part mentionné dans le texte que mon ennemi, qui « exécute » la volonté de Dieu, qui est son « instrument », « se tienne » plus bas sur l'échelle de la « signification » et de l'« importance » par rapport à *moi* qui subit ses coups ou *moi* qui m'associe à lui pour me frapper et me mépriser. Dieu n'utilise ni ses ennemis ni mes ennemis pour les abandonner une fois leur mission accomplie, ni moi — moi, carapace, moi qui ai été renforcé par ces terribles souffrances — pour m'embrasser à nouveau. Les ennemis dont parle Halevi, ou les formes d'une figure fictive de l'ennemi que Halevi a en tête, et dont je fais partie, sont différents de chaque ennemi possible et jusqu'à présent connu. Voyons pourquoi

il en est ainsi et, du même coup, suivons et abandonnons-nous maintenant à quelques remarques de Rosenzweig dans le commentaire de cet hymne.

1. L'ennemi, *der Feind* dans la traduction de Rosenzweig (*mrivi, ojev* ou *buz* chez Juda Halevi) n'est ni le prochain, ni le proche, ni l'autre, ni l'étranger... aucun de ceux-là. Sont d'abord écartés tout contexte politique, toute « inimitié » liée à l'appartenance nationale, et par la suite est exclue toute relation qui identifie l'ennemi à nous-même. Il existe par exemple, dans le récit, dès le premier échange avec l'autre — l'échange le plus connu — une réserve qui suppose la réplique et la traduction d'un amour en un autre amour. Comme si, avant que soit imposé le grand commandement « aime ton prochain comme toi-même »²⁷, manquait déjà une mention de la violence de ce prochain, violence qui s'est déjà produite et qui le précède. De plus, l'amour */ahav/* répliqué doit être un « amour traduit » que nous seuls avons déjà envers nous-mêmes (comme pour nous-mêmes, *kimokha*). Et, mis à part le fait qu'il soit très inconvenant de prouver la valeur de ce commandement entier et de douter de la quantité d'amour que chacun de nous a pour lui-même, il est manifeste que le « rapport » à soi et aux siens décidera du nom de ce prochain²⁸ ainsi que de la durée de validité de ce commandement. Nous avons vu chez Lévinas quand commence la politique et à quel moment ce proche se transforme en prochain et inversement. Cependant,

²⁶ Cf. « dass Gott der Ganz-Andre ist... » (« car Dieu est le Tout-Autre ») est la phrase que Rosenzweig prononce à l'occasion de son interprétation de l'hymne « Der Fern-und-Nahe », in Jehuda Halevi, *Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*, 1983, S. 70. — « L'ennemi ou le Dieu sur lequel je ne peux pouvoir et qui ne fait pas partie de mon monde, reste encore en relation avec moi et me permet de vouloir, mais d'un vouloir qui n'est pas égoïste, d'un vouloir qui se coule dans l'essence du désir dont le centre de gravitation ne coïncide pas avec le moi du besoin, d'un désir qui est pour Autrui », E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 1971, p. 263.

²⁷ « v'ahavtah le re-akha kimokha », *Lévitique*, 19, 18. — Buber et Rosenzweig modifient la traduction que Luther fait de ce verset : « Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst » devient « Liebe deinen Genossen dir gleich ». Dans le texte « Anleitung zum jüdischen Denken » de 1921, Rosenzweig « répète » encore Luther et compare cette exigence au prodigieux impératif catégorique : « Liebe deinen Nächsten – was für ein seltsamer « kategorischer Imperativ ». Liebe – und geboten (...) Die Geschichte von Frau Cohen », *Gesammelte Schriften* III, 1984, S. 608. L'allusion à l'épouse de Hermann Cohen, qui se trouve à la fin de ce passage, est une allusion à deux textes de Cohen qui sont dédiés au prochain : « Der Nächste » et « Die Nächstenliebe im Talmud ».

²⁸ Qui est cet autre (*alter*) ou ce prochain ? *Rea* — le Juif (*Völksgenossen*, comme dit Cohen), celui qui n'est pas juif mais qui séjourne sur le territoire juif, l'étranger ? Mais quel étranger : *goyim, leumim, shanim, zarim...* ? *Guer*, l'étranger qui vit parmi nous et qui doit aussi être aimé ? (Cf. le chapitre « Reflections on the Biblical ger », in Jacob Milgrom (ed.), *Leviticus 17-22*, The Anchor Bible, 2000, p. 1416 ; voir également G. Barbiero, *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico...*, Roma, EPIB, 1991, p. 183, 201-202). Ou *Nokhri*, qui est aussi l'étranger, mais envers lequel est exigé une certaine distance ? (Cf. « Die Nächstenliebe im Talmud », in *Jüdische Schriften*, Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1924, S. 149, 150). Ou encore *zar*, « celui qui s'approche du lieu saint », le Juif étranger comme le plus grand ennemi possible, car il est l'ennemi de Dieu et mérite comme Korah la peine capitale ? (Cf. L. A. Sniijders, *The meaning of zar in the Old Testament*, Leiden, Brill, 1953).

la politique ne commence pourtant pas avec la défense du prochain contre l'attaque d'un autre prochain qui devient ainsi l'ennemi (pendant que ce premier, par cette attaque, est devenu un proche). La politique ne commencera pas non plus si quelqu'un, pour telle ou telle raison, est plus proche d'une personne qu'une autre, ou s'il est déjà par avance menacé. La politique commencera déjà avec la fuite, avec l'esquive, avec l'urgence de fuir la violence ou avec l'urgence (avec la peur, ces deux mots appartiennent en hébreu à la même racine²⁹) d'y répliquer le plus rapidement possible.

2. « Es ist schwer, Gott mit deinem ganzen Herzen /I-bebek-bek/ zu lieben »³⁰. Il est difficile d'aimer Dieu de tout son cœur, conclut Rosenzweig en 1921, après quelques fréquentes tentatives de mettre sur un pied d'égalité l'injonction d'aimer Dieu et celle d'aimer son prochain, de manière à faire équivaloir l'amour envers Dieu et l'amour envers le prochain³¹. Dans une lettre à son grand amour, Margrit Rosenstock, le 13 avril 1918, Rosenzweig expérimente et envisage pour la première fois ces deux amours en un seul :

Dans la vie, j'aime le prochain, celui dans les yeux duquel je me vois, celui qui se voit dans mes yeux, et je l'aime sans doute « assis dans l'ombre de Dieu », je l'aime « en » Dieu. Oui, je l'aime plus encore que Dieu, plus que je peux aimer Dieu. Car il faut qu'il en soit ainsi. Le visage de Dieu, « aucun homme ne peut le voir et rester vivant ». Mais je vois le visage du prochain,

tant que je vis. Dans l'éternité pourtant, je vois le visage de Dieu et je peux l'aimer, comme je peux dans le temps aimer seulement le prochain — les yeux dans les yeux /*Auge in Auge*³².

L'œil dans l'œil, les yeux dans les yeux, et non pas œil pour œil, *Auge für Auge*. Devant celle qu'il aime, la seconde partie de l'injonction « aime ton prochain comme toi-même » est complètement négligée : Rosenzweig parvient à trouver l'autre concret, celui qui est ici et qui est proche, celui qui est plus proche que tout prochain³³. À cet endroit, on pourrait sans trop de détours ni d'hésitations toucher celui qui est aussi lointain que Dieu et qui est en même temps plus proche que n'importe quel prochain : l'amoureux, l'ennemi de Halevi et le *Feind* de Rosenzweig.

3. « Si l'on considère la maxime « Aime tes ennemis » comme une exigence éthique (postulat), c'est-à-dire du point de vue de l'irréalité, on ne peut pas l'accepter comme plus légitime que n'importe quelle autre grande réalité. » C'est ainsi que commence le commentaire de Rosenzweig, tout de suite chargé de quelque chose de tout à fait nouveau et quelque peu incertain. Dans quelle mesure l'interprétation de Rosenzweig impose-t-elle au poème de Halevi certaines distinctions (entre le christianisme et le judaïsme ; entre l'effectivité de Hegel /*das Wirkliche*/ et le réel, entre l'irréel et le « fictif », etc.) qui l'occupent durant ses jeunes années et ses études ? De quelle manière la différence dans « L'amour de l'ennemi » pourrait-elle tracer une différence encore plus drastique entre chrétienté et judaïté ?

²⁹ Deutéronome (Chofim), 20, 3.

³⁰ F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften III*, 1984, S. 603. *Deutéronome (Vaethanan)*, 6, 5.

³¹ Cf. la lettre de Rosenzweig à Edith Hahn du 16/01/1920, *Briefe und Tagebücher*, Band 1, 1979, S. 663 ; *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, S. 239, 267.

³² F. Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe*. Tübingen, Bilam Verlag, 2002, S. 72.

³³ Peut-être faut-il maintenant préciser que la langue française, contrairement à l'allemand, accentue la différence entre le proche et le prochain. C'est pourquoi « aimer son prochain » est aimer quelqu'un qui suit, qui survient, qui est le suivant et qui n'est pas présent (précisément comme Dieu), à la différence du proche. Le prochain, pour cette raison, pourrait toujours être fictif comme l'amour envers lui. À ce titre, on ne comprend pas pourquoi l'avenir de l'ennemi se nomme chez Lévinas « avenir du prochain » et non pas « avenir du proche ».

Quand Rosenzweig dit que dans la chrétienté « l'amour de l'ennemi /*Feindesliebe*/ est l'arme la plus puissante pour la conquête (l'assujettissement) du monde /*die stärkste Waffe der Weltbezwungung*/ car l'ennemi est aimé comme un futur frère /*der Feind geliebt als künftige Bruder*/ »³⁴, quand Rosenzweig anticipe ainsi les célèbres idées de Kant ou de Fichte sur la transformation de l'ennemi en ami³⁵, alors il apparaît nécessaire de se rapporter à quelques passages importants du *Talmud*, qui parlent de manière peut-être encore plus convaincante de la signification de ce « transfert »³⁶. La remarque suivante de Rosenzweig, sur la communauté juive fondée sur la défaite /*begnadeten Gemeinschaft*/ — remarque qui se poursuit sur la mission et le prosélytisme de la chrétienté victorieuse —, est également infectée par « l'opposition » au christianisme. Peut-être nous ramène-t-elle trop vite à Lévinas et au « droit » d'une communauté à reconnaître l'ennemi, à s'en défendre et à le bannir hors de ses frontières, au « droit » d'une communauté à des frontières et au « droit » à la victoire. Pourrions-nous en effet, avec et autour de Halevi, supposer une communauté réelle-impossible — une communauté sans frontière et une communauté sans communauté — une communauté qui accepte l'ennemi (l'hostile, l'autre), qui ne l'anéantit pas ni ne le transforme en frère ?

4. Comment accepter la violence et ne pas y répliquer ? Comment protéger l'ennemi, le soustraire à mon regard, à l'œil qui l'assimile et le falsifie ? Un passage d'une autre remarque de Rosenzweig dans son commentaire de l'hymne de Halevi, qui insiste à nouveau sur le fait que seul le Juif n'a pas à sa

disposition les Juifs [sa victime] (« als einziger [...] nicht die Juden [sein Opfer] zur Verfügung [hat] »), que le Juif prendrait sur lui, à leur place, la volonté de Dieu, pourrait indiquer la possibilité de la fin de la violence. Comme nous l'avons vu, l'hymne de Halevi ne traite pas de l'impossible (de la paix, de la rédemption, du salut, etc.) bien qu'il le prévoie, mais de la focalisation et de l'arrêt de la violence. Halevi atteint cela avant tout par son choix spécifique de trois figures et fonctions fondamentales de l'ennemi (*mrivi*, *ovej* et *buz*). Ces mots sont tous les trois connotés et orientés par une histoire très claire et un réserve de « réplique » à la violence, et il n'y a probablement aucun texte qui témoigne de l'amour envers le provocateur, envers l'accusateur ou envers celui qui hait (en hébreu comme dans toutes les autres langues)³⁷. Par l'acte décisif de déchirement du *sujet* au vers 7, Halevi parvient à assembler et à lier les deux fonctions précédentes de l'ennemi (des quatre vers précédents), et à les maintenir en un seul et même lieu et dans le même temps — en(vers) soi-même.

Le début et la fin, risquons-nous à le dire, de ces analyses sans fin qui animent les textes de Halevi et Rosenzweig, devraient de toute manière suivre la correction que fait Rosenzweig du vers 6 où le dilemme principal se trouve être précisément ce mot : « il suit » (ou poursuit, persécute). L'ennemi est celui qui suit, mais l'ennemi est aussi celui qui est suivi (que l'on poursuit). À cet endroit, l'ennemi est celui qui met en œuvre la loi ou la puissance de Dieu. Celui-là est l'exécuteur de la pensée (de la justice) divine /*den Vollstrecker des göttlichen Gerichts*/. Regardons ces deux versions de Rosenzweig que propose l'original

³⁴ Paraphrase de Saint-Augustin : « et inimicos diligere, et ad hoc diligere ut sint fratres », *In primam Epistolam Ioannis*, I, 9. Ce passage est impliqué dans quelques parties inoubliables de *Der Stern der Erlösung* dans lesquels Rosenzweig, déconstruisant le concept de « frontière » et de « sacrifice », trace la différence entre christianisme et judaïsme. — *Der Stern der Erlösung*, 1996, S. 386, 310-311.

³⁵ J. G. Fichte, « Zwei Predigten aus dem Jahre 1791 », « 1. Über die Pflichten gegen Feinde », *Sämtliche Werke*, Band VIII, 1845/1846 (1971), S. 255-256. Dans ses cours sur l'éthique, Kant parle des transformations de l'ami en ennemi. *Kants gesammelte Schriften*, Band XXVII, *Kants Vorlesungen Band IV, Vorlesungen über Moralphilosophie*, 1/1, (d'après les notes de Collins), 1974, S. 429-430.

³⁶ « Je promets que je ferai de ton ennemi ton ami », *Baba Metzia* II, 26. « Qui est le héros des héros ? [...] Celui qui fait de son ennemi son ami », *Avot de Rabbi Natan* 23. Cf. R. Kimelman, « Non-Violence in the Talmud », in *Judaism*, Vol. 17, n° 3, 1968, p. 316-334.

³⁷ Le seul indice d'une réserve devant le bien de l'ennemi se trouve dans le verset suivant : « Quand tu tomberas sur le bœuf de ton ennemi /*oyibka*/, ou sur son âne, égarés, tu les lui ramèneras. », *Exode (Michpatim)*, 23, 4.

hébraïque — mais qui peuvent difficilement être admises en même temps, ce sur quoi Rosenzweig insiste.

*denn seine Faust trifft Deines Schlags Gebreite*³⁸.

car son poing rejoint /*radaf*/ son coup dans la ruine.

Dieu et son coup doivent d'abord entrer dans la main de l'ennemi. Dieu entre dans le poing — c'est ainsi que Rosenzweig commence. Le poing de l'ennemi rejoint /*trifft*/ l'endroit où Dieu a déjà frappé. *Die Faust* est le mot que choisit Rosenzweig pour marquer le lieu et l'instant du passage du coup de Dieu (la loi) au coup attendu de l'ennemi. Dans le mot *die Faust*, Dieu et l'ennemi doivent échanger leurs places — et entrer l'un dans l'autre. Le retrait de Dieu devant l'ennemi, le déclenchement d'un nouveau coup, Rosenzweig l'imagine sous la forme de la main en poing serré. L'ennemi doit suivre, doit se poursuivre dans la violence que Dieu a déjà initiée et doit l'accomplir jusqu'à la fin. Tout le drame et l'incertitude de ce vers se trouvent à cette place encore vide du passage ou de la succession entre Dieu et l'ennemi. L'ennemi est le successeur de Dieu mais aussi son instrument. C'est le tournant majeur dans lequel nous entraîne Rosenzweig lorsqu'il « utilise » les fragments de Halevi. Je ne suis pas celui (le sujet kantien) qui est l'instrument de Dieu, ni non plus ne suis-je celui qui nomme et suit (poursuit) l'ennemi, qui lui réplique, pas plus que Dieu est celui qui, directement et sans le moindre instrument, « exécute » son droit pur ou sa pure violence — mais je suis celui qui est l'ennemi, qui est déjà désigné par Dieu comme son ennemi; je suis celui qui reçoit la violence de Dieu, i. e. la violence et le châtement de l'ennemi qui me l'apporte; je suis

celui avec qui cesse toute violence future. Ce tournant va recevoir une correction supplémentaire:

denn den Erschlagenen hetzt er, den du schlugest.

car il persécute le cadavre que Tu as tué³⁹.

Tous ces termes rares et difficiles qu'emploie Rosenzweig (ici nous entendons également Wagner et son Parsifal: « Du schlugest unsre Gespielen ») et qui annoncent le coup et le meurtre, animent la transformation du mot *trifft* en *hetzt*. Il ne s'agit plus du coup que Dieu assène et qui doit immédiatement être l'inspiration ou l'initiation du coup de l'ennemi (dans le « poing » doivent se rejoindre l'ancien coup de Dieu et le nouveau coup futur de l'ennemi), puisque Rosenzweig parle de persécution, de *hetzen* et en annonce la fin. « Jusqu'à la fin », c'est le sens de la nouvelle entente du mot *radaf*. Jusqu'à la mort, jusqu'à notre mort et notre anéantissement nous attendons Dieu, acceptant l'ennemi et la fin de la violence.

La modification drastique du vers 6 par Rosenzweig, entre les deux éditions des recueils d'hymnes et de poèmes de Juda Halevi, n'est pas seulement une correction de sa traduction personnelle et par trop libre. C'est avant tout une correction secrète qui met en lumière l'enchaînement complexe entre les différentes corrections, l'impossibilité de la traduction et une invraisemblable inquiétude entre les textes.

Premièrement, il n'y a aucune trace et aucun aveu de la part de Rosenzweig comme quoi la correction est le fruit d'erreurs et de sa prise de connaissance tardive du verset 27 du psaume 69 (*Psaumes*, 69, 2: « car celui que tu avais frappé, ils l'ont persécuté »). D'une manière générale, l'existence

³⁸ Dans la traduction de Rosenzweig et Buber, il n'y a qu'une occurrence du mot *Gebreite*, et qui indique ce qui est altéré, pourri: « Verderbt hat ihm ihr Gebreite zu Unsöhnen ein krummes verrenktes Geschlecht », *Deutéronome (Haazinu)*, 32, 5.

³⁹ Voici la traduction en anglais du vers 6 que Barbara Galli propose: « for his fist meets the ailments of Your blow ». La traduction de la correction de Rosenzweig et du commentaire se trouvent aux pages 124-125 et 252-253.



de ce verset surprend dans le contexte et le rythme du psaume ; sont également surprenants l'emploi et la correction de ce verset de la part de Juda Halevi. La supposition, selon laquelle Rosenzweig a amélioré la première version du vers 6 après avoir pris connaissance de ce verset-là, pourrait se fonder sur l'« évidente » correction simultanée de la traduction de Luther: « **denn den Erschlagenen hetzt er, den du schlugest** » pourrait être une volonté délibérée de se démarquer du « **denn sie verfolgen, den du geschlagen hast, und rühmen, daß du die Deinen übel schlagest** » de Luther (chez Luther, psaume 69, 26). La supposition selon laquelle Rosenzweig ne connaissait pas du tout le psaume 69 ne serait peut-être pas moins convaincante, étant donné que Buber (dans *Schrift*) traduit le verset 27 de la manière suivante: « **Denn sie jagen, den selber du schlugst, beim Schmerze deiner Durchbohrten erzählen sie sich** ». La traduction de Buber nous convainc au moins de la disparition très fréquente entre eux deux d'une « harmonie dans la traduction » après la mort de Franz Rosenzweig.

Deuxièmement, le contenu très émouvant du psaume 69, qui commence par l'énumération de tous les malheurs dus aux ennemis (le terme *ojev* — ennemi, *Feind* — apparaît aux versets 5 et 19 ; *ojev* domine également dans le psaume précédent, le psaume de la victoire), se convertit avec le verset 23 à l'invocation d'une vengeance terrible contre ces mêmes ennemis, qui dure jusqu'au verset 29. Dans ce dernier verset, Dieu est prié d'effacer les ennemis du livre de vie (de la vie future), et il lui est demandé que les ennemis ne soient pas ensemble avec les justes, qu'ils soient exclus ou différenciés des justes: « **Gewischt seien sie aus dem Buche des Lebens, bei den Bewährten seien sie nimmer geschrieben!** » (Buber). Le verset 27 présente

une pause surprenante dans ce rythme des punitions et des châtements que Dieu doit exécuter contre les ennemis. Le chanteur du psaume décrit d'abord l'essence de la fonction d'ennemi (ce qu'est un ennemi et ce qu'il fait, pourquoi un ennemi est un ennemi) et confirme du même coup qu'il n'y a rien de pire que cela, et qu'il faut pour cette raison (*ki, denn, car...*) châtier les ennemis de la « pire » des manières. Ceux-ci (au pluriel, les ennemis) persécutent /*radafu*/ ceux (vraisemblablement le peuple, nous, les justes...) que Tu as déjà frappé /*asher hiqital*/, ceux-ci jugent (condamnent, torturent, font souffrir) ceux que Tu as déjà tués /*halalekhal*/.

Troisièmement, l'intervention de Halevi dans ce verset ne tient pas seulement à une modification de l'ordre des mots et à une abréviation, mais à une opposition directe à la vengeance contre les ennemis. Le fait que les ennemis succèdent à Dieu et persécutent ceux que Dieu a frappés relève non seulement que les ennemis ne sont pas punis, mais affirme de plus qu'ils sont nécessaires et que ce sont eux qui confirment et attestent la présence et l'amour de Dieu⁴⁰.

Radaf, Rodeif, Radûfe, radoûfe, ou rédifâ, poursuivre, ou léhéradêfe, être persécuté ou rédifâ, persécution... Celui qui poursuit, qui est le poursuivi et qui est poursuivi. *Radaf*, c'est moi-même. Si quelqu'un était désigné par le terme *radaf*⁴¹, cela supposerait qu'il est prêt à être violent, qu'il veut tuer et que pour cette raison il faut le tuer. *Radaf*, c'est l'ennemi. Moi, l'ennemi, il est permis de me persécuter comme *radaf*, dans l'intention que le persécuteur me tue ; il est permis de me tuer s'il n'existe pas d'autre manière de sauver celui qui me persécute. Mais, cela vaut également s'il n'existe pas d'autre manière de sauver celui que je poursuis comme *radaf* (*nirdaf*, son

⁴⁰ Dans *Kuzari* (I, Chapitre 115) Juda Halevi élargit l'idée de la souffrance au nom de Dieu et de la future rédemption attendue. Dans ce passage particulièrement important, Halevi développe le thème complexe de la différenciation entre les Juifs de naissance et les Juifs convertis, et en tant que tels, privés pour toujours du don de la prophétie. — Cf. Lippman Bodoff, "Was Yehudah Halevi Racist?", in *Judaism*, 38, n° 4, Spring 1989, p. 181 sq.

⁴¹ *Radaf* est l'agresseur (l'antonyme est *nirdaf*, le sacrifice). De nos jours, le mot *radaf* désigne (en ceci, il est proche du mot latin *sacer*) celui dont on soupçonne qu'il apporte un danger de mort et dont le corps est son arme, celui qui va commettre un suicide et par là tuer beaucoup d'autres personnes autour de lui... Saül aussi est *radaf* (1 *Samuel*, 31), en tant qu'il se décide au suicide afin de ne pas avoir à souffrir le glaive d'autrui, et afin que des milliers d'autres Juifs ne soient pas exécutés à cause de lui.

antonyme, est la victime que je poursuis), celui à qui je réplique car il m'a précédemment fait violence. Cependant, mis à part le fait que cette terrible chasse pourrait finalement mélanger le poursuivant et le poursuivi, Halevi dirige le terme *radaf* sur le cadavre de celui qui était déjà (auparavant) *radaf*, qui était déjà persécuté et tué par Dieu. Cet ajout est pénible. Qu'est-ce qui doit encore être exterminé chez celui qui a déjà été exterminé une fois ? Qu'est-ce qui

peut être encore éradiqué de celui qui n'est peut-être déjà plus ?

Comme s'il s'agissait d'un double commandement d'éradication de la violence qui doit être accompli avant les derniers vers dans lesquels le poursuivant et le poursuivi seront apaisés : « l'ennemi » doit en finir avec la violence, et « moi », cadavre, avec l'ultime possibilité de lui répliquer.



La promesse des langues

A promessa das línguas

Marc CRÉPON
Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS)
Diretor dos Arquivos Husserl

Resumo

A idéia de um messianismo das línguas, de um porvir e de uma justiça de que elas poderiam portar a promessa, não é evidente. Esta idéia supõe que seja « desconstruída » a concepção mais comum e mais resistente, segundo a qual a língua é « um instrumento de comunicação, cujo domínio e posse nos permitem comunicar os nossos pensamentos àqueles que, ao menos minimamente, compartilham um e outra — isto é, que estão susceptíveis de pertencer à mesma comunidade linguística ». É à desconstrução dessas falsas evidências que o presente estudo se dedica, antes de juntar-se ao pensamento de Jacques Derrida.

Palavras-chave: Messianismo, promessa, língua, Jacques Derrida.

Abstract

The idea of a messianism of languages, of a future and of a justice that they could bare the promise, is not evident. This idea supposes that the most common and resistant conception must be « deconstructed », a conception according to which a language is a « communication instrument, which domain and possession allow us to communicate our thoughts to those who, minimally, share one or another — that is, those who are susceptible to belong to the same linguistic community ». The present work is devoted to the deconstruction of these false evidences, before gathering Jacques Derrida's thought.

Keywords: Messianism, promise, language, Jacques Derrida.

Parler d'une promesse des langues ne va pas de soi. Quelle promesse les langues pourraient-elles abriter qu'elles n'aient déjà tenues ou remplies, que pourrions-nous attendre des langues qu'elles ne nous aient déjà donné ? Et pourtant, dans l'histoire des réflexions philosophiques sur le langage qui ont marqué le XX^{ème} siècle, il est des pensées (et non des moindres) qui ne se laissent pas penser

indépendamment d'une telle promesse : celles de Franz Rosenzweig, Karl Kraus, Walter Benjamin ou Jacques Derrida. Elles seront à l'arrière-plan de ce que je tenterai d'avancer aujourd'hui. Mais pour me frayer un chemin jusqu'à elles, je ne m'installerai pas d'entrée de jeu dans l'une ou l'autre d'entre elles. Afin de comprendre ce qu'une telle expression est susceptible de recouvrir — et en quoi il convient de

la prendre en compte dans le cadre d'une réflexion sur l'apprentissage des langues — c'est de notre rapport aux langues *le plus ordinaire* et plus encore de nos présupposés quant à ce rapport, (en tant qu'ils semblent exclure précisément toute promesse et toute attente), que je repartirai.

I

Et pour cela, il me faut revenir de quelques évidences, en sachant à l'avance qu'aucune d'elles ne tiendra dès que nous tenterons de comprendre d'ici un moment en quoi chaque langue singulièrement, mais aussi leur pluralité et leur diversité, leurs relations mutuelles font l'objet d'une promesse et d'une attente. Elles sont, plus explicitement, ce dont toute approche « messianique » du langage [et j'appellerai « messianique » toute pensée du langage qui pense la langue *comme langue à venir*, dans l'horizon de son attente ou de sa promesse] suppose, de façon toujours explicite, la critique sinon une mise en question radicale, voire, pour parler comme Derrida, la « déconstruction ». Trois évidences, me semble-t-il, peuvent être avancées au titre de ce que nous croyons savoir, en général, à propos de la langue et du langage. Elles constituent les trois termes d'une définition qui demandent chacun à être interrogés : la langue est un *instrument*, dont la *possession* et la *maitrise* nous permettent de *communiquer* nos pensées à ceux qui de façon au moins minimale partagent l'une et l'autre — c'est-à-dire qui sont susceptibles d'appartenir à la même *communauté linguistique*. Quant aux autres (ceux auxquels la langue, *notre langue*, reste irréductiblement étrangère), une *traduction* (la plus transparente possible) est requise qui donne de ces pensées une expression équivalente dans *leur langue*.

1) La première évidence est celle qui fait de la langue un instrument de communication. Elle n'est

pas seulement une idée que nous nous faisons à propos du langage, mais, plus généralement, la norme de ses usages légitimes. Quiconque use de la langue est censé communiquer quelque chose : une émotion, une sensation, une impression, une pensée, etc., à d'autres qui sont susceptibles de les comprendre. Tout usage *non-communicatif* est par conséquent proscrit, comme une incongruité ou une folie. Il est insensé ou interdit de parler *pour* ne rien dire ou de dire quelque chose qui *ne veut* rien dire. Bien communiquer, être le communicant le plus habile, le plus performant est la règle des usages de la langue (et de leur évaluation) dans tous les domaines et tous les lieux de l'existence (à l'école, au travail, y compris dans les cercles intimes, familiaux et amicaux). C'est pourquoi cette compréhension de la langue selon laquelle l'homme ne s'en sert pas autrement que pour communiquer quelque chose à d'autres hommes, « car cela se fait par le mot qui me sert à désigner la chose » a toujours une dimension idéologique (alors même qu'elle semble évidente). Dans son essai *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin va jusqu'à dire d'elle qu'elle est « la conception bourgeoise du langage », en précisant aussitôt que la suite de son essai — dans lequel il exposera sa théorie « messianique » du langage — n'aura d'autre but que d'en « montrer de plus en plus clairement le caractère intenable et vide »¹.

De l'impératif de la communication, il faut dire, de fait, qu'il procède toujours d'une triple réduction. Il est d'abord, comme on le signalait à l'instant, exclusif d'autres usages (tous ceux qui ne se plient pas aux règles de la communication), mais aussi de tout ce qui dans notre rapport à la langue (et aux langues) ne se laisse pas penser en termes d'usage. Dans l'idée selon laquelle la langue est un instrument de communication, ce n'est pas seulement la notion de *communication* qui est problématique, mais tout autant celle d'*instrument*. Penser la langue de façon

¹ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », traduction par Maurice de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 147.

instrumentale, c'est nier qu'elle puisse se définir autrement que par sa fonction — c'est soutenir que le langage (comme tout le reste) doit servir à quelque chose, qu'il est susceptible, par conséquent, de calculs de tous ordres : celui de la performance, de l'efficacité de ses usages). D'une telle idéologie, nous pouvons mesurer les effets *aujourd'hui*, dans de nombreux domaines, à commencer par celui de l'apprentissage des langues (y compris des langues étrangères)². De celui-ci, il est requis qu'il soit de plus en plus accordé aux exigences sociales, économiques et même politiques de la communication. Apprendre une langue (à commencer par celle du pays dans lequel on est appelé à vivre et à travailler) ce n'est rien d'autre que se donner l'*outil* le plus performant. Quant au choix de la langue étrangère, l'indexation de son apprentissage au marché de l'emploi implique, de façon quasi-mécanique qu'il se porte vers celle qui comprend le plus de locuteurs dans le monde : celle donc qu'il sera le plus rentable de maîtriser, dans les limites de ces exigences. Enfin c'est encore le même réquisit de performance communicationnelle qui s'impose dans le souci d'abolir la double contrainte du temps et de l'espace qui anime les innovations technologiques des dernières décennies — innovations à la loi desquelles le langage est soumis (textos, SMS, etc.). La seconde réduction est celle du destinataire qui se voit lui-même identifié à sa communication. Dire de la langue qu'elle se réduit à un tel instrument, c'est ne voir en lui rien d'autre que son *usager* — c'est s'interdire de comprendre le rapport entre celui qui parle et la langue qui est la sienne, les mots qui l'habitent ou qui lui viennent, aussi mystérieuse qu'en soit la provenance, autrement qu'en ces termes. Troisième réduction enfin, celle du destinataire lui-même, singulier ou collectif, qui devient, *en tout et pour tout*, le *récepteur* de la communication. L'une et l'autre [la seconde et la troisième réduction] limitent

d'entrée de jeu la compréhension de la relation *éthique* entre un *je* et un *tu* — la façon dont toute adresse et toute réponse affectent *le rapport de chacun à sa propre langue*, au-delà de ce que la réussite ou l'échec d'une communication laissent entendre. Elles se ferment à la pensée de ce qui arrive à chacun par la langue de l'autre — à quoi seront attentifs Buber, Rosenzweig, Levinas, ou encore Derrida.

D'un tel schéma, il serait aisé de souligner toutes les instrumentalisation économiques, politiques, religieuses et autres auxquelles il se prête. Il est celui qui convient à tous les pouvoirs — celui auquel ces derniers réduisent, presque toujours, tout rapport à la langue et tout contrôle, toute évaluation, toute incrimination et tout procès de ce que disent les uns et les autres, des contenus de communication dont ils sont jugés, les *dépositaires*, les *propriétaires*, imputables et responsables. Jean-François Lyotard le rappelait dans un passage décisif du *Différend* :

« Les pouvoirs (idéologiques, politiques, religieux, policiers, etc.) présupposent que les humains qu'ils doivent guider ou du moins contrôler sont en possession de quelque chose qu'ils communiquent. La communication est l'échange de messages, l'échange la communication de biens. Les instances de la communication comme de l'échange ne sont définissables que par la propriété : celle des informations, analogue à celle des usages. Et de même qu'on peut contrôler les flux d'usages, on peut contrôler les flux d'informations. Comme on réprime un usage pervers, on interdit une information dangereuse. Comme on détourne un besoin et crée une motivation, on amène un destinataire à dire autre chose que ce qu'il allait dire »³.

² Voir, à ce sujet, Pierre Judet de La Combe et Heinz Wismann, *L'Avenir des langues*, éditions du Cerf, 2004.

³ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 28.



Il n'est pas nécessaire d'insister. Les récits, les témoignages, les romans et les fables [comme, parmi tant d'autres, *Nous autres* de Zamiatine] qui évoquent la main-mise sur la langue d'une idéologie brutale de la communication (son réquisit d'une transparence intégrale) ne se laissent pas compter. Pas plus que l'asservissement qui en résulte n'est surprenant. Ces instrumentalisations nous rappellent seulement que cette triple réduction a une dimension politique, dont nous devons nous souvenir, quand nous verrons ultérieurement qu'elle constitue, (aussi bien du point de vue de la langue elle-même que du destinataire ou du destinataire) le dénominateur commun de ce que toutes les approches messianiques du langage ou de la langue s'entendent à récuser. Qu'il s'agisse de Rosenzweig, de Benjamin ou de Derrida, tous auront en commun de nous dire, en effet, que ce qui nous arrive par la langue, à plus forte raison par la langue des autres, quand cela *nous arrive*, ne se laisse pas réduire au message d'une communication quelconque — et que, dans le cas contraire, cette réduction est toujours, d'une façon ou d'une autre, synonyme de violence.

2) De la définition selon laquelle la langue est un *instrument*, dont la *possession* et la *maîtrise* nous permettent de *communiquer* nos pensées à ceux qui de façon au moins minimale partagent l'une et l'autre, il a été annoncé qu'elle incluait trois évidences problématiques. La première donc est celle que recouvrent les termes d'instrument et de communication. La seconde, indissociable, est que la langue pourrait faire l'objet d'une *maîtrise* et d'une *possession*. Elle constitue le présupposé de toute idéologie de la communication, en faisant de chacun le « propriétaire » de la langue qu'il parle. Du paradigme de la langue comme instrument on passe alors à celui de la langue comme *bien*. Rien, en réalité, ne semble moins évident. Tout apprentissage de la langue, en famille comme à l'école, l'acquisition des règles de grammaire et de l'orthographe, de la syntaxe et du vocabulaire sont soumis à ce double impératif.

Pour bien communiquer, il faut posséder chacun de ces éléments et savoir les restituer — c'est-à-dire les maîtriser. Mais cette maîtrise et cette possession disent encore davantage. Elles sont supposées circonscrire un espace de sécurité et de liberté. La langue qu'on maîtrise et qu'on possède, à la différence de toutes les autres (celles que l'on ignore ou que l'on a appris et que l'on parle avec plus ou moins d'aisance) — cette langue à laquelle on donne le nom de « langue maternelle » est censée être celle dans laquelle on se sent en sécurité, parce qu'on est « assuré » de trouver en elle le recours nécessaire et quasi naturel à l'expression de nos pensées.

Or, rien n'est moins assuré que cette assurance. Le propre de l'idéologie de la maîtrise et de la possession est que, au moment même où l'une et l'autre semblent s'imposer comme des évidences, elle laisse de côté ce qui dans notre rapport à la langue devrait, au contraire, faire *vaciller* toutes nos certitudes. Elle suspend, efface ou méconnaît ce qui, dans ce rapport, s'impose à nous comme une *étrangeté* de la langue — l'étrangeté de *notre* propre langue. Trois points ici méritent d'être soulignés avec d'autant plus d'insistance qu'ils constituent le foyer des questions auxquelles les approches messianiques du langage et des langues s'attachent à répondre. Le premier est que, à parler de possession, comme on le fait lorsqu'on dit qu'on possède une langue, il n'est pas sûr qu'on n'inverse pas les termes de la relation. En réalité, c'est sans doute bien davantage la langue qui *nous* possède — et ce pour au moins trois raisons. D'abord les règles de son usage *noussont* imposées. Elle se donne à chacun de nous, *singulièrement*, dans le système de ses contraintes multiples, elle *nous* soumet à sa loi. Ensuite, nul n'a choisi la langue qu'il aura commencé à entendre et dans laquelle il aura appris à parler. Qui sait de quelles intonations, de quelles mélodies, de quels rythmes, de quels cris ou de quelles vociférations *sa* première expérience de *sa* langue aura été hantée ou bercée ? L'origine de *notre* rapport à la langue donc *nous* fera toujours défaut. Enfin, l'histoire nous

échappe de ces mots et de ces expressions qui nous viennent, chaque fois que nous parlons ou que nous écrivons, des tournures qui nous sont familières, de toutes ces phrases qui nous habitent à notre insu. Elles attestent la trace en chacun de nous d'une pluralité de lois étrangères qui auront déterminé ce que nous appelons notre « maîtrise de la langue » : celles de la famille et de l'éducation, des cercles d'amis, bandes, tribus, des écoles et des universités — leur trace et leur revenance⁴. Loin d'être le lieu d'une autonomie souveraine et homogène, le rapport de chacun à sa langue lui impose une hétéronomie plurielle qui fait de toute maîtrise une illusion.

J'ai annoncé trois points. Le second qu'il convient de relever est la multiplicité des expériences, dans lesquelles la langue que nous parlons (notre langue) nous apparaît brusquement étrangère et la familiarité des mots que nous disons ou que nous entendons inadéquate ou insuffisante. Nous ne savons plus quoi dire ou comment dire. Les mots semblent se dérober à ce que voudrions ou croyons vouloir exprimer avec eux. Ils nous résistent, comme leur résiste l'expérience *irréductiblement singulière* que nous voudrions traduire en eux. La souffrance d'autrui et la consolation qu'elle appelle, le partage du deuil, mais tout aussi bien celui d'une joie soudaine ou imprévue comptent au nombre de ces expériences. Or ce qui met alors en défaut notre supposée maîtrise de la langue n'est rien d'autre que la singularité de chacune d'elles. « Chaque souffrance, chaque deuil »⁵, chaque joie sont singulières. C'est pourquoi elles appellent une langue qui ne soit pas à *chaque fois la même* — une langue qui ne se plie pas à l'une ou l'autre des lois hétéronomes qu'on évoquait plus haut (celle des

convenances familiales, sociales, politiques, religieuses ou autre), autre chose que ces formules toute faites, ces expressions usuelles qui, sous couvert d'être communes, d'avérer même ce qui est commun, en réalité ne disent rien et n'appartiennent à *personne*. À défaut d'une telle langue, les mots que nous utilisons ne seront jamais les nôtres. Loin de constituer l'instrument grâce auquel ce que nous disons coïncide avec ce qui nous arrive (ce qui vient à nous), ils nous en « dépossèdent » au moment même où ils nous donnent l'impression du contraire. Quoi que nous pensions, chacun individuellement, quoi que nous en disions, ce n'est donc pas nous qui possédons notre langue, *c'est elle qui nous dépossède*, défaisant ainsi les illusions du propre. Le troisième point, articulé aux deux autres, est que, à parler de maîtrise ou de possession, on présuppose quelque chose comme une « identité immuable » de la langue. On méconnaît ce qui est susceptible d'arriver non pas au sujet qui la parle ou qui l'écrit, mais à la langue elle-même. Il est pourtant des circonstances historiques, politiques, comme le rappelle le livre de Victor Klemperer *LTI, la langue du troisième Reich*, qui imposent à la langue une mutation, des déformations dans lesquelles il est impossible à celui qui pensait posséder et maîtriser sa langue de se reconnaître. Les langues sont exposées aux vicissitudes de l'histoire (guerres, conquêtes, colonisations), à la formation et à la déformation des empires qui les mettent en contact les unes avec les autres. Elles font elles-mêmes l'objet de calculs, de revendications — et il arrive qu'elles se retrouvent au cœur des conflits, comme un de leurs enjeux ou de leurs prétextes. C'est pourquoi la langue que nous imaginons ou que nous croyons posséder ne saurait être quelque chose d'isolé ou de séparé, d'absolu et

⁴ Parmi les nombreuses voix qui pourraient être sollicitées, comme un témoignage de leur pesanteur et de leur étouffement, comme celle de Kafka, je n'en solliciterai qu'une, à titre d'exemple, celle de Ibsen qui fait dire à Madame Alving dans *Les Revenants* : « Ce n'est pas seulement ce que nous avons hérité de notre père et de notre mère qui revient en nous. Ce sont toutes sortes de vieilles idées et de vieilles croyances mortes, et tout ce qui s'en suit. Elles ne sont pas vivantes en nous, mais elles s'y trouvent tout de même et nous ne pouvons pas nous en débarrasser. Il suffit que je prenne un journal et que je lise, c'est comme si je voyais des revenants se glisser entre les lignes. Il doit y avoir des revenants qui vivent d'un bout à l'autre du pays. Ils sont aussi nombreux que les grains de sable, il me semble. Et puis, tous autant que nous sommes, nous avons si lamentablement peur de la lumière. », Ibsen, *Les Revenants*, acte II, traduction par Régis Boyer, dans *Œuvres*, La Pléiade, Gallimard, 2006, p. 935.

⁵ Cf. Marc Crépon, « C'est l'éthique même, note sur l'idiome du deuil », dans *Langues sans demeure*, Paris, Galilée, 2005.

d'éternel dont nous pourrions nous assurer la propriété une fois pour toutes.

Tous ces points, toutes, ces difficultés, je n'en dresse l'inventaire, chemin faisant, que pour mieux mettre en perspective la façon dont nous allons les retrouver, d'ici un moment, au cœur de ce qu'affronte la question du « messianisme des langues ». Ils dessinent une constellation de questions qui seront celles de Benjamin, Kraus, Rosenzweig, Levinas, Derrida. Ils nous permettent, en attendant, d'avancer au moins le constat suivant. A comprendre (comme on a tenté de le faire à l'instant) le caractère illusoire de notre assurance (celle-là même que connotent les termes de maîtrise et de possession), il apparaît que notre rapport à la (à nôtre) langue n'est jamais *accompli*. Ce que chacun de ces points nous laisse pressentir, c'est la façon dont, concernant ce rapport, quelque chose pour quoi nous n'avons pas encore de nom, pourrait être encore toujours à *venir*. Que ce soit à travers l'expérience de leur étrangeté ou celle de leur historicité, nous découvrons que les langues ne nous donnent pas ce que nous espérons pourtant, fut-ce de façon secrète et inavouée, qu'elles *promettent*.

3) Mais avant d'en venir à l'attente et à la promesse que nous ne faisons ici qu'entrapercevoir, il reste encore une troisième évidence à interroger dans la définition selon laquelle « la langue est un *instrument*, dont la *possession* et la *maîtrise* nous permettent de *communiquer* nos pensées à ceux qui de façon au moins minimale partagent l'une et l'autre — c'est-à-dire qui sont susceptibles d'appartenir à la même *communauté linguistique* ». C'est celle de la communauté. Qu'il s'agisse de la maîtrise, de la possession, de l'assurance, etc., elles sont indissociables de la circonscription géographique et politique d'un territoire qui reconnaît en général (et sauf exception) dans une (ou plusieurs) langue(s) déterminée(s) la (ou les) langue(s) de communication usuelle et officielle qui s'applique(nt), comme on applique un décret ou une loi, à l'intérieur de ses frontières. Toutes les

langues, sans doute, ne sont pas nationales ni même nécessairement régionales, mais notre expérience de la langue ne se laisse pas séparer d'un ensemble de contraintes liées à l'Etat-nation. Où que nous vivions, d'où que nous venions, *une langue au moins* nous est imposée dans les documents officiels, les formulaires administratifs, les institutions d'enseignement et la plupart des lieux de travail. L'histoire de l'Europe, au moins, est indissociable des décrets, des édits qui l'auront décidé et de la constitution des grammaires qui en auront accompagné et jalonné la décision à partir de la fin du XVI^{ème} siècle. Au titre des certitudes sur lesquelles repose notre compréhension de la langue figure celle selon laquelle il ne revient pas seulement à chacun de la maîtriser et de la posséder individuellement, mais de reconnaître en elle un *bien commun*, un *patrimoine*, le ciment historique d'une communauté déterminée, le creuset d'une identité collective. Toute politique de la langue (de sa défense, de son illustration de sa promotion ou de son rayonnement), mais aussi toutes les invocations, les revendications, les conflits dont elles auront pu faire l'objet s'inspirent d'une telle évidence.

Nous présupposons ainsi que la langue nous lie à d'autres — que ce lien circonscrive l'ensemble de ceux auxquels nous pensons pouvoir nous adresser ou que nous pensons pouvoir entendre dans *notre même langue*. Or là encore cette présupposition soulève de multiples problèmes. Le premier est l'instrumentalisation politique de ce lien, dont les nombreuses figures du « nationalisme linguistique », toutes nations confondues, auront donné tant d'exemples au cours des deux derniers siècles. De fait, en Europe et ailleurs, dans les rêts de la langue, conçue comme patrimoine ou comme héritage communs, les revendications identitaires, les appartenances, opposées et dressées les unes contre les autres, se seront souvent repliées et crispées. Le « nous » qui se définit avec et à partir d'elle aura été exclusif et discriminant. Au fantasme d'une appropriation nationale de la langue se seront conjugués ceux de sa

pureté (le refus des mots, des tournures, des accents étrangers) et la volonté folle et meurtrière d'une impossible coïncidence entre « communauté linguistique » et « communauté nationale ». Les langues, autant qu'elles rassemblent, auront exclu et séparé. Or cette séparation ne divise pas seulement des communautés linguistiques et nationales opposées. La division traverse et fracture chacune d'elles. Le « nous » qui s'imagine ou se fantasme dans la reconnaissance et l'invocation d'une langue commune est fissuré et débordé de toutes parts. De façon récurrente, nous ne nous reconnaissons plus dans la langue que parle telle ou telle fraction de cette hypothétique communauté. Toute politique linguistique — à commencer par la politique éducative — se définit par sa volonté d'y remédier. Elle cherche en vain à refaire de la langue ce *patrimoine commun* qu'elle a cessé d'être. La troisième évidence qu'abrite la définition de la langue, dont nous sommes partis (celle de la communauté ou du partage) se trouve prise ainsi entre deux écueils. Le premier est la violence toujours possible de son appropriation nationale. Le second est le caractère toujours illusoire et fantasmatique de cette appropriation.

Si la langue doit nous lier à d'autres, si elle doit créer quelque chose comme une communauté, il semble bien par conséquent que celle-ci ne soit jamais effective, qu'elle ne se donne pas au présent, qu'elle doive être rêvée, espérée, attendue comme *une communauté à venir* — une communauté que ne rassemblerait aucune volonté hégémonique, aucun désir de domination. Nous touchons ici à ce qu'on pourrait appeler le rêve des langues⁶ — un rêve dont on pourrait suivre la récurrence, de Benjamin à Derrida, au cœur de toute pensée messianique des langues et du langage. Ici, j'aimerais risquer une remarque plus personnelle. Si je me suis intéressé, depuis plusieurs années, à ces pensées messianiques, en lisant notamment Rosenzweig, Kraus, Benjamin, Levinas ou Derrida, mais

tout aussi bien Nietzsche ou Heidegger c'est à la fois au titre de ce rêve et de cette espérance et avec le souci de comprendre comment l'un et l'autre avaient pu se trouver repliés sur l'invocation d'une langue et d'une appartenance singulière: l'exaltation et la promotion de leurs mérites, de leur valeur, de leur prééminence ou de leur supériorité (tour à tour et parfois conjointement, celle du grec, de l'allemand, du français, mais aussi du russe, du roumain, du sanscrit, etc.). « Nous », c'est peut-être, dans nos langues, le pronom le plus explosif et le plus redoutable — un pronom qui, couplé à l'appartenance à une communauté de langue, aura donné lieu à toutes les appropriations les plus violentes et les plus exclusives. Tu ne parles pas notre langue, tu n'es pas des nôtres, tu n'as rien à faire avec nous, tes mots, tes expressions, tes tournures, ton accent, ta présence, ta façon d'être menacent ou contaminent ma (nôtre) langue. Ces paroles hantent la mémoire du siècle dernier — et il est à croire qu'elles n'ont jamais fini de revenir.

La tentation est grande alors du nihilisme qui se laisse penser dans les termes suivants. Toutes les évidences que nous avons tenté de « déconstruire » depuis un moment nous conduiraient inéluctablement au constat suivant: nous serions voués chaque fois que nous parlons et dans tout ce que nous entendons à employer (ou à subir) des mots et des expressions qui ne sont pas les nôtres — qui nous ont été imposés, sans que nous sachions où ni comment. La langue que nous parlons et dans laquelle nous nous adressons aux autres serait ce qui nous est le plus étranger, surdéterminée qu'elle est par mille et une contraintes, par notre soumission aux lois langagières de la famille, du milieu, de la société tout entière, de l'Etat. Quant à la communauté à laquelle elle est censée nous rattacher, elle ne serait qu'une illusion. Léopardée de toutes parts, elle ne serait jamais que le masque d'une volonté de domination inavouée, à laquelle nous participons à notre insu. Chaque fois que nous nous

⁶ Cf. Marc Crépon, *Langues sans demeure*, Paris, Galilée, 2005.



réclamons d'une communauté linguistique, de quelque dimension qu'elle soit, que nous invoquons une appartenance, que nous disons « nous », « nous, qui nous exprimons dans telle ou telle langue », nous en reproduirions le schéma exclusif et hégémonique: « ma langue vaut mieux que ta langue, elle exprime mieux la vérité, elle a une histoire plus riche, elle mérite un rayonnement universel ». Rien ne serait plus artificiel, plus factice et plus convenu que notre rapport à la langue. Conformément à l'essence même du nihilisme, il n'aurait rien à promettre et il n'y aurait rien à en attendre.

Ce nihilisme, dont il faudrait retracer ici la longue histoire, dans toutes ces configurations, en s'interrogeant sur les lieux où elle se focalise sur des questions de langue, nul doute qu'il constitue la toile d'horizon que la plupart des pensées messianiques du langage et des langues ont en vue, leur ligne de front et leur point de mire. Il constitue l'épreuve qu'elles auront affronté le plus directement, dès lors qu'aucune des évidences précédemment identifiées n'était tenable. La question à laquelle elles étaient confrontées était donc la suivante: comment restituer aux langues *la promesse* que confisque l'alternative entre la certitude naïve de l'instrumentalité des langues, de leur possession et de leur maîtrise et le nihilisme ?

II

Chacun des noms cités chemin faisant (et resitué dans son contexte) pourrait servir à exemplifier cet enjeu. C'est évidemment le cas de Nietzsche et de Heidegger. Ce l'est certainement aussi de Kraus, de Benjamin et de Rosenzweig. Faute de pouvoir consacrer à chacun, dans le temps imparti, l'étude qu'il appelle, je me limiterai à la façon dont Derrida pose la question de la « messianicité » des langues — ou (pour le dire dans des termes moins difficiles à entendre) à ce qu'il aura avancé, quant à la promesse des langues, au titre de l'idiome, dans *Le Monolinguisme de l'autre*, mais

aussi dans plusieurs textes qui, de façon significative, sollicitent quelques-unes des pensées indexées à « la promesse des langues »: « Des tours de Babel », (dans *Psyché I*) qui commente l'essai de Benjamin : *La tâche du traducteur*, « Les yeux de la langue » qui lit une lettre de Scholem à Rosenzweig, à quoi il faudrait ajouter encore, parmi de nombreuses études, celles consacrées à la lecture de Celan. Pour exemplifier la pensée de la promesse, il eut été possible d'en appeler à chacune des œuvres qui entrent ici en miroir. Celle de Derrida, néanmoins, s'impose pour au moins trois raisons qui portent la trace des écueils qu'on vient d'identifier

La première est que, s'il est vrai que le geste inaugural de ce qui s'est appelé déconstruction, tel qu'il est exposé dans *La voix et le phénomène*, dans *L'Écriture et la différence*, dans *De la grammatologie* et dans *Positions* consiste à récuser l'existence d'un *signifié indépendant de la langue* (auquel Derrida donne le nom de « signifié transcendantal »), une telle récusation emporte avec elle toute possibilité de comprendre la langue comme « un instrument de communication dont la maîtrise et la possession nous permettraient de communiquer nos pensées à ceux qui les partagent ». À l'inverse, dire de la langue qu'elle permet à un destinataire de communiquer un contenu (le contenu de la communication) à un destinataire, c'est toujours supposer comme allant de soi l'existence d'un tel signifié. Toute la pensée de la trace, de la différance, de l'espacement, de l'archi-écriture, la dénonciation du logocentrisme et du phonocentrisme ne constituent rien d'autre à cet égard qu'un dispositif complexe pour nous inviter à penser *autrement* notre rapport à la langue. C'est aussi la raison pour laquelle les détracteurs de sa pensée les moins avertis y auront vu, à tort, une forme aboutie de ce nihilisme que l'on évoquait à l'instant, comme si la déconstruction derridienne donnait congé à toute possibilité pour la langue de faire sens. Une étude minutieuse des trois livres de 1967 montrerait qu'il n'en est rien. Mais surtout l'hypothèse d'un tel congé est contredite par

tout ce que Derrida aura avancé, de façon plus explicite, à partir de la seconde moitié des années 1980, au titre des promesses de « l'idiome » — c'est-à-dire d'une autre pensée de la langue, entendue comme langue à-venir

La deuxième raison est que le travail de la langue auquel Derrida soumet son écriture déjoue à lui seul toute illusion de sa maîtrise et de sa possession. Tout lecteur de ses livres en aura fait l'expérience: il n'y a de pensée qu'aux limites de ce que la langue a de plus commun — ce qui semble le plus convenu, le plus reçu, le plus reconnu et le moins contestable. Rien ne leur appartient davantage [à ces livres] que d'interroger notre héritage de la langue et de traquer toutes les lois induites par l'usage que nous en faisons — à commencer par celui des concepts les plus familiers de la métaphysique. Là où nous pensons disposer, dans notre langue, d'une opposition binaire, claire et assurée, entre telle et telle catégorie (la parole et l'écriture, le sensible et l'intelligible et tant d'autres qu'il aura déconstruites, livres après livres, dans tous les domaines de la pensée), sa pensée nous montre la fragilité de cette assurance. Elle nous apprend à nous déjouer, *dans la mesure du possible*, jusqu'à l'épreuve d'une aporie, de toutes les certitudes sédimentées dans la langue — à déceler là où elle est la plus familière ce qui la rend étrangère. Un des premiers lecteurs et commentateurs de Derrida me racontait à ce sujet, récemment que le premier effet de cette lecture et de ce commentaire sur sa propre façon d'écrire la philosophie avait été de lui imposer pour chaque concept qu'il utilisait, de façon presque caricaturale, l'usage de guillemets ou d'italiques. Pour chacun d'eux, ces signes diacritiques et ces artifices graphiques se voulaient, sous sa plume, la preuve qu'il n'était plus tributaire et solidaire des lois multiples, de cette hétéronomie que leur usage naïf reproduisait, dans l'ignorance de leur héritage. Mais par là même, c'est aussi la confiance qu'il pouvait avoir dans sa

maîtrise de la langue, l'assurance acquise par l'apprentissage des règles de la grammaire et l'enrichissement d'un vocabulaire approprié qui s'y trouvaient ébranlées.

Enfin, la dernière raison qui me conduit à privilégier ici l'œuvre de Derrida est la très profonde méfiance qu'il aura toujours manifesté devant toute invocation d'une appartenance quelle qu'elle soit. Des usages politico-linguistiques de la première personne du pluriel (« nous »), il aura mesuré, plus qu'aucun autre, tous les effets — tous ceux, par exemple, que portent les déclarations d'attachement, l'éloge, l'exaltation ou le culte de la langue maternelle, *comme ciment de telle communauté déterminée*. Il le rappelait dans *Le monolinguisme de l'autre* qui, au-delà de ce qu'il exemplifie, raconte l'histoire de sa relation singulière à la langue française:

« Voilà ma culture, elle m'a appris les désastres vers lesquels une invocation incantatoire de la langue maternelle aura précipité les hommes. Ma culture fut d'emblée une culture politique. « Ma langue maternelle », c'est ce qu'ils disent, ce qu'ils parlent, moi je les cite et je les interroge. Je leur demande, dans leur langue, certes, pour qu'ils m'entendent, car c'est grave, s'ils savent bien ce qu'ils disent et de quoi ils parlent. Surtout quand ils célèbrent, si légèrement, la « fraternité », c'est au fonds le même problème, les frères, la langue maternelle, etc »⁷.

Le défaut d'une telle incantation n'est pas seulement qu'elle est tributaire des illusions de la maîtrise et de la possession, rapportées à une communauté donnée, mais aussi que, à force de « circonscrire » et de « normer » des appartenances,

⁷ Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 61.

d'énoncer les règles de son bon usage (en proscrivant, par exemple, les mots étrangers, les tournures impropres, etc), à force de figer la langue dans son patrimoine, elle manque son à-venir, alors même qu'elle entend la promouvoir, la protéger et assurer son rayonnement.

C'est ici que nous retrouvons, après un long détour et *comme figure de cet à-venir*, la question de la promesse des langues qui est celle de l'écart ou de la différence entre ce (que nous imaginons) qu'elles donnent et ce (que nous espérons) qu'elles promettent. Qu'est ce qui fait l'à-venir d'une langue ? Qu'est-ce qui peut encore leur advenir, leur arriver, arriver avec elles et grâce à elles ? Rien d'autre, peut-être que ceci : qu'en elle et avec elle s'invente, pour chacun, *de façon idiomatique*, sa singularité. Dans la langue qu'il parle, nul, en effet, ne désire, quel qu'il soit et d'où qu'il vienne, reproduire les mots et les phrases de tout un chacun — de ses frères, de ses concitoyens, etc. Parler, écrire, autrement-dit, c'est nécessairement être animé d'un « désir » de *singularité*. Chaque fois que nous parlons ou que nous écrivons, c'est *une autre langue* que nous désirons écrire ou parler — c'est *une autre langue* que nous nous promettons à nous-même comme nous la promettons à ceux auxquels nous nous adressons. D'une façon consciente ou non, c'est toujours d'un écart, d'une différence ou d'une déviance que nous rêvons. Jamais nous ne parlons ou n'écrivons avec le *désir* de dire ou d'écrire exactement ce que tout un chacun dirait ou écrirait de la même façon. Mais cette langue n'existe pas. La plupart du temps, nous disons ou nous écrivons ce que nous ne désirons pas dire ou écrire — les mots et les phrases qui signifieraient cette singularité *nous font défaut*. Nous tombons, nous retombons toujours communément (il n'y a rien de plus commun et de plus ordinaire) dans les ornières d'une communication qui n'est pas à la mesure de ces attentes. C'est pourquoi l'autre langue (cette langue dont nous rêvons, que nous espérons, que nous attendons et qui fait l'objet d'un désir infini)

reste une langue promise. Il ne peut en aller autrement. « Aimer sa langue », au demeurant, ne saurait vouloir dire autre chose qu'être animé d'un tel désir — recevoir donc l'appel d'une langue à venir, plutôt qu'entretenir et cultiver l'héritage d'une langue sédimentée.

« Cet appel à venir rassemble d'avance la langue. Il l'accueille, il la recueille, non pas dans son identité, dans son unité, pas même dans son ipséité, mais dans l'unicité ou la singularité d'un rassemblement de sa différence à soi: dans la différence *avec soi* plutôt que dans la différence *d'avec soi*. Il n'est pas possible de parler hors de cette promesse qui donne, mais en promettant de la donner, *une langue*, l'unicité de l'idiome. Il ne peut être question de sortir de cette *unicité sans unité* »⁸.

Pour autant ce qui est avancé ici au titre de la singularité et de l'unicité de l'idiome ne doit pas nous induire en erreur. En aucun cas elles ne signifient le souci d'une singularisation ou d'une distinction à tout prix. La nécessité de l'idiome n'est pas une exigence, dont l'individu aurait, comme individu, l'initiative souveraine. Elle ne s'éprouve pas et il ne s'invente pas à son profit. Au contraire — et Derrida rejoint ici Rosenzweig et Levinas — l'exigence de singularité, la promesse de l'idiome sont, l'une et l'autre, l'envers d'une disponibilité pour l'arrivée de l'autre, pour l'unicité et l'imprévisibilité de son altérité. C'est pourquoi Derrida peut écrire du monolinguisme en quoi consiste cet idiome — de cette langue donc qui se plie à l'épreuve de l'altérité, au lieu de la reconduire à la sphère du même ou du propre et de l'effacer dans l'illusion d'une assurance, d'une maîtrise ou d'une possession — qu'il est « le monolinguisme

⁸ *Idem*, p. 127.

de l'autre ». Il est la langue dont je rêve et désire qu'elle puisse traduire un jour ce qui arrive. Si, dans l'invention de *idiome*, une singularité est à l'œuvre, elle est donc moins celle de celui qui parle ou écrit que celle de cette arrivée.

Chaque fois que nous parlons ou que nous écrivons, nous tentons de traduire — et tous ces penseurs, Benjamin, Rosenzweig, Derrida, mais aussi Nietzsche et Heidegger sont aussi des penseurs de la traduction — nous tentons de traduire d'une langue dont l'origine et la maîtrise nous échappent dans une langue qui reste encore et toujours à venir: la langue qui vient de l'autre, non pas celle qu'il nous imposerait au titre de telle ou telle allégeance, de telle ou telle appartenance, mais celle qui saurait rendre droit à son irréductible altérité. Tel est le sens de l'injonction que porte (pour Derrida), l'idée d'une « messianicité » non pas des langues elles-mêmes, mais de notre rapport à la langue (en tant qu'elle est toujours la langue de l'autre). Il y va de sa disponibilité et de son hospitalité, en quoi s'invente l'idiome. La promesse des langues ainsi est promesse de justice.

« La promesse dont je parle [...] et dont j'avance maintenant qu'elle promet l'impossible mais aussi la possibilité de toute parole, cette singulière promesse ne livre ni ne délivre aucun contenu messianique ou eschatologique. Aucun salut qui sauve ou promette la salvation, même si, au-delà ou en deçà de toute sotériologie, cette promesse ressemble au salut adressé à

l'autre, à l'autre reconnu comme autre tout autre (tout autre est tout autre, là où une connaissance ou une reconnaissance n'y suffit pas), à l'autre reconnu comme mortel, fini, à l'abandon, privé de tout horizon d'espérance »⁹.

Nous voici loin de la définition qui sert de point de départ. Ce qui marque, en dernier ressort, l'insuffisance du schéma selon lequel la langue est conçue comme un instrument par lequel un destinataire communique un message à un destinataire, c'est l'inadéquation de la fonction du destinataire pour penser *la part de l'autre* dans notre rapport à la langue. Mais dès lors que cette part ne se réduit pas aux échanges de la communication, c'est aussi le « partage de la langue » qui ne se laisse plus penser dans les mêmes termes. Lui non plus ne saurait consister dans la disposition commune d'un même instrument. Ce que j'ai tenté de nommer pour conclure (dans des termes qui ne sont pas, rigoureusement parlant, ceux de Derrida) *l'invention idiomatique de la singularité* — une invention qui permet à chacun de s'individuer dans la langue qu'il parle ou qu'il écrit — ne vaut que si cette individuation se rend elle-même disponible. Le désir, dont l'idiome fait l'objet est donc aussi celui de son partage — un partage, dans lequel se dessinent alors les linéaments d'un tout autre *nous* — d'une communauté à venir qu'aucune forme d'allégeance ou d'appartenance, aucune des lois multiples qui prédéterminent notre rapport à la langue le plus usuel ne sauraient circonscrire, approprier et déterminer à l'avance.

⁹ *Idem*, pp. 128-129.

“O Messias sou eu”: Reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas

« *I am the Messiah* »: Reflections on Emmanuel Levinas' messianism

Cristina BECKERT
Universidade de Lisboa

Resumo

Com este texto pretendemos apresentar a interpretação de Lévinas do messianismo judaico, em particular a versão rabínica do mesmo, em contraste com a versão popular ou apocalíptica, considerada, pelo autor, mais próxima de uma vivência primitiva do sagrado. Recorrendo aos *Textes messianiques*, procurámos, a partir deles, fundamentar a tese de um messianismo levinasiano, suportado pela identificação do Messias com a subjectividade ética enquanto sujeição à alteridade e responsabilidade infinita, expressa nas figuras do refém e da substituição a outrem. Paralelamente, intentou-se mostrar como a introdução de um tempo messiânico no devir histórico permite superar a dicotomia entre tempo e eternidade e conferir à história um sentido ético.

Palavras-chave: Messianismo, subjectividade, responsabilidade, história.

Abstract

This text aims to present Levinas' interpretation of the Jewish Messianism, particularly its rabbinic version, in contrast with the popular or apocalyptic version which the author considers closer to the primitive experience of the sacred. We turned to *Textes messianiques* in order to lay the grounds of Levinas' Messianism on the identification of the Messiah with the ethical subjectivity as subjection to alterity and infinite responsibility, present in the figures of the hostage and of substitution to other. Meanwhile we tried to show how introducing a messianic time in the historical becoming allows to overcome the split between time and eternity as well as to give history an ethical meaning.

Keywords: Messianism, subjectivity, responsibility, history.

O texto que se segue cumpre o duplo objectivo de dar a conhecer a visão de Lévinas acerca do messianismo judaico, tal como é explanado nos *Textes méssianiques*, e de, a partir desta, questionar o cariz messiânico do seu próprio pensar. Assim, veremos como, ao distinguir duas vertentes messiânicas

fundamentais, a política e a ético-religiosa, o filósofo lituano toma partido desta última, fazendo coincidir a figura do Messias com a da subjectividade ética, marcada pela responsabilidade para com o Outro até à obsessão e à substituição, numa dinâmica que intenta superar a dicotomia entre tempo e eternidade,

ao introduzir uma temporalidade de cariz escatológico no fluxo do devir e da história.

I

Nos textos dedicados a esta temática, Lévinas aborda exclusivamente o messianismo rabínico, deixando de parte as correntes apocalípticas, e procura ater-se à exposição das teses em confronto, embora julguemos que nenhuma destas opções seja fortuita nem derive de uma atitude neutral. Na verdade, o modelo rabínico de interpretação intentaria depurar os textos apocalípticos de uma vivência primitiva do sagrado, onde o maravilhoso e o terrífico atingem proporções cósmicas e se conjugam na luta entre a luz e as trevas, não só para substituir uma explicação mítica por uma racional, mas para libertar o genuíno sentido ético da vinda do Messias, ao qual se subordina a própria razão. Esta escolha é compreensível, se tivermos em conta a separação muito nítida que o autor opera entre o domínio do sagrado e o do religioso, sendo o sagrado da ordem da vivência mítica primitiva, onde grassa a confusão entre o plano do divino e do humano, pela participação do primeiro no segundo, ao passo que o religioso pressupõe a cisão absoluta entre ambos, isto é, o ateísmo de todo o ente que se constitui autonomamente como um eu, condição necessária para encetar o movimento de re-ligação com o divino¹. Tal movimento, porém, na medida em que não almeja a nenhuma fusão, pela qual atingisse a plenitude ontológica, mas tão-só à subordinação ao imperativo

da alteridade, define a racionalidade ética enquanto tal.

Contudo, no interior do próprio messianismo rabínico geraram-se duas correntes opostas, uma de cariz mais político, outra acentuadamente espiritual, cujo diálogo informa as linhas de força deste tema. Assim, alguns textos identificam a era do Messias com a intervenção divina ou terrena que irá pôr fim à violência e à arbitrariedade política e social, enquanto outros distinguem entre messianismo e "mundo futuro", não pertencendo este último à ordem histórica, mas escatológica². Para o rabi Yochanan, o advento da época messiânica depende do homem e decorre do seu aperfeiçoamento moral, mas não coincide com a plena realização interior do espírito, projectada num "tempo futuro" que já nada tem de comum com o tempo histórico. Nesta óptica, a acção moral torna legítima a vinda do Messias em nome dos justos e acarreta a resolução do problema sócio-político, mas não é fim em si mesma, apenas a via de acesso a essa ordem supra-sensível de um futuro fora do tempo. Maimónides seria a figura mais representativa deste racionalismo contemplativo, na medida em que o Messias, liberto das conotações apocalípticas primitivas, é aquele que vem libertar Israel do jugo das outras nações e restaurar a ordem social, para que cada indivíduo possa encontrar disponibilidade interior para o estudo da Torá e para a contemplação de Deus³.

A corrente oposta, protagonizada pelo rabi Schmueel, separa a perspectiva política da ética, declarando a era messiânica insuficiente para normalizar

¹ Para a vivência do sagrado, cf. Lévinas, "Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine", in *Entre nous*, pp. 55-59. É contra a depreciação do messianismo rabínico por Scholem e a sua tentativa de reabilitar as versões apocalípticas e populares do mesmo que Lévinas tece os seus comentários messiânicos (Cf. Lévinas, "Textes messianiques", in *Difficile Liberté*, pp. 89-90, n.1).

² Lévinas resume esta dupla vertente do seguinte modo: "Dans certains textes, Israël est pensé comme société humaine ayant dépassé le messianisme, encore politique et historique. Dans d'autres s'annonce le monde futur ou 'le monde qui vient' – le messianisme et ce 'monde qui vient' étant radicalement distingués. [...] C'est le monde futur qui est le vrai terme de l'eschatologie. Il comporte des possibles qui ne se structurent pas selon un schéma politique." (Lévinas, "L'État de César et l'État de David", in *L'au-delà du verset*, pp. 217-218).

³ Para a interpretação de Yochanan, cf. *Talmude babilónio, Tratado Sanhedrin*, 99 a. Quanto à descrição que nos dá Maimónides da era messiânica, no seu tratado sobre o Estado, Lévinas cita longas passagens acompanhadas de comentários, apelidando-as de "notáveis pela sua sobriedade racionalista" (cf. Lévinas, "L'État de César et l'État de David", in *L'au-delà du verset*, pp. 214-215). Para a noção puramente intelectual do "mundo futuro", cf., também, Maimónides, *Le livre de la connaissance*, pp. 409-410 e G. G. Scholem, *The messianic idea in Judaism*, pp. 30-31.

as relações intersubjectivas. O Messias viria independentemente do mérito moral dos homens, chamando a atenção para o lapso irreversível entre a intenção moral e a acção política que nenhuma racionalidade está apta a superar⁴. Por conseguinte, nem mesmo uma vez superadas as contradições políticas pela intervenção messiânica, o pobre desaparecerá da terra, isto é, ainda que a pobreza social possa ser erradicada, o sentido ético do pobre e do órfão, do Outro enquanto tal, desprovido de poder, mas que questiona e põe em causa o meu poder, permanecerá, obrigando a um constante repensar e recomeçar da acção, *ex nihilo* e em direcção a um futuro em aberto⁵. Este sentido ético e não apenas social do pobre e do órfão justificam, a nosso ver, a preferência implícita de Lévinas por esta tendência exegética, na medida em que ela privilegia a vida activa e o esforço, em detrimento da impassibilidade da vida contemplativa. Assim,

“Outrem é sempre o pobre, a pobreza define-o enquanto outrem, e a relação com outrem permanecerá sempre oferenda e dom, jamais «aproximação de mãos vazias». A vida espiritual é, essencialmente, vida moral e o seu local predilecto é o económico.”⁶

No entanto, nenhuma destas doutrinas esgota em si o sentido do messianismo judaico, mas constituem-no no seu diálogo infundável, sendo esta, a nosso ver, a razão porque Lévinas adopta uma óptica descritiva na sua avaliação, descrição essa que não é inocente, mas supõe já uma opção hermenêutica.

Na verdade, a perspectiva de Schmueel vem fornecer à separação entre era messiânica e “mundo futuro” uma mediação infinita, ao passo que a de Yochanan provê a dinâmica ética com o ponto de vista absoluto a partir do qual ela ganha consistência. Esta constante rectificação mútua torna possível descortinar um sentido positivo para o devir histórico e temporal que, por seu turno, pressupõe uma crítica à forma originária do messianismo político como expressão do fim da história. Assim, a ideia de um absoluto que se mantém inalterado pela história e a que os justos têm acesso, uma vez atingido o termo desta, recebe um complemento importante quando se distingue a sua forma inicial da final, sugerindo um enriquecimento pelo decurso histórico. A partir deste momento, “a história não é uma eternidade simplesmente diminuída e corrompida nem a imagem móvel de uma eternidade imóvel; a história e o devir têm um sentido positivo, uma fecundidade imprevisível; o instante futuro é absolutamente novo, mas é necessário o tempo e a história para o seu surgimento”⁷.

A fecundidade da história deriva de ser impossível pôr-lhe termo, visto o absoluto a que responde nunca se esgotar nela. Daí que tenham surgido algumas tentativas para superar a identificação do messianismo com o fim da história, sendo a mais ousada aquela que situa a era messiânica num passado distante e não no futuro, tese que só vem confirmar essa outra, segundo a qual a verdadeira salvação de Israel não vem de um Messias, mas do próprio Deus, isto é, não tem um cariz político, mas ético e religioso. O messianismo deve ser ultrapassado porque é impossível pensar o fim do tempo; o fim da história dá-se, ainda,

⁴ Cf. *Talmude babilónico, Tratado Berakhoth*, 34b e Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p. 97.

⁵ Esta impossibilidade da era messiânica acabar com a pobreza, cuja inspiração directa é bíblica (cf. *Deuterónimo* 15,11), contrasta com a visão de Yochanan, segundo a qual o messianismo viria instaurar uma relação equitativa entre os homens, modelada pela amizade.

⁶ “Autrui est toujours le pauvre, la pauvreté le définit en tant qu'autrui, et la relation avec autrui restera toujours offrande et don, jamais «approche de mains vides». La vie spirituelle est essentiellement vie morale et son lieu de prédilection est l'économique.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p. 94).

⁷ “L'histoire n'est pas une éternité simplement diminuée et corrompue ni l'image mobile d'une éternité immobile; l'histoire et le devenir ont un sens positif, une fécondité imprévisible; l'instant futur est absolument neuf, mais il faut pour son surgissement l'histoire et le temps. Adam, même dans son innocence ne l'a pas connu. On retrouve l'idée de la *felix culpa*: l'expulsion du paradis et la traversée du temps promettent une perfection plus grande que celle du bonheur goûté dans le jardin du paradis.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p.101). Este texto baseia-se na distinção do rabi Levy entre jardim e Éden, enquanto expressões diversas do absoluto no início e no fim do processo mediador que conduz à perfeição.

num momento temporal onde *há tempo* para adiar o fim e fecundar uma nova história que coincida com a vida moral inesgotável⁸.

O messianismo judaico constitui-se, assim, na tensão entre a ideia de um Messias enquanto Rei-Deus, que põe termo às contradições políticas e à história como seu palco, e de um Deus-Rei, que governa sem mediação política, permitindo o acesso de cada sujeito a si mesmo e à responsabilidade infinita a cada momento, fazendo com que a salvação não represente o instante conclusivo de um processo, mas seja “a todo o momento possível”⁹.

II

Esta última tendência, dada a acentuação do “particularismo universalista” de Israel, virá a firmar-se e a erradicar definitivamente a figura do Messias como expressão simbólica do terceiro, aquele que instaurará a justiça e a paz pela equidade, em prol da sua assimilação ao Rosto que comanda e consola, em simultâneo. A inspiração messiânica da obra de Lévinas está, assim, patente, sendo mesmo possível afirmar que as suas reflexões sobre a ambiguidade entre o Outro e o eu dão forma universal ao messianismo. Com efeito, a ideia do eu como a instância que melhor traduz a alteridade do Outro, explanada em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, surge explicitamente formulada no contexto messiânico pelo comentário de Rav Nachman a Jeremias e que solicita, por sua vez, o comentário de Lévinas, segundo o qual

“O Messias é o Rei que já não comanda do exterior — esta ideia de Jeremias é levada ao seu termo lógico por Rav Nachman. O Messias sou Eu. Ser Eu é ser Messias. [...] O facto de não se furtar à carga que o sofrimento dos outros impõe define a própria ipseidade. Todas as pessoas são Messias”¹⁰.

Esta passagem coloca-nos no cerne da noção de subjectividade ética, tal como surge nos textos de Lévinas posteriores a *Totalité et Infini*, onde impera a ideia de *eleição* do eu pelo outro para o servir e dele se responsabilizar. No entanto, de modo a compreender o sentido profundo deste termo, há que despojá-lo de toda a conotação ontológica a que normalmente está associado, ou seja, o eleito não é o detentor do poder, aquele cujas qualidades o capacitam para exercer o domínio sobre os outros, mas, inversamente, é aquele cujo poder é posto em causa na presença de uma alteridade que, pelo simples facto da estranheza com que se dá, contesta a sua soberania e o acusa de “abuso de poder”. Por outras palavras, a eleição ética representa a destituição absoluta de todo o poder do eu ser para si próprio, passando a ser para o outro, na medida em que o “tem na sua pele”. Neste sentido, longe do eu constituir uma identidade que se constrói ao longo do tempo, é, a cada momento, único; é a resposta ao apelo de outrem, esvaziando-se, nela, de todo o conteúdo pré-existente, de modo a coincidir com aquele que o interpela. Esta unicidade sem identidade permite ao eu substituir-se a todos ou ser por todos responsável, sem reciprocidade, na medida em que

⁸ Para a tese do rabi Hillel e os respectivos comentários, cf. Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p.120. Esta versão corresponde ao fim do sentido apenas étnico de Israel que passará a coincidir com uma comunidade ética de vocação universal. A ultrapassagem do significado estrito do messianismo estaria patente, para Lévinas, na descrição da dinâmica moral proposta por Jankélévitch e que ele próprio resume do seguinte modo: “[...] si l'ordre moral est dans son perfectionnement incessant — il est toujours en marche, jamais aboutissement. L'aboutissement moral est immoral. L'aboutissement de la moralité est absurde comme l'immobilisation du temps qu'il suppose. La délivrance par Dieu coïnciderait avec la souveraineté d'une moralité vivante, ouverte sur des progrès infinis.” (Lévinas, *Ibidem*, p.121).

⁹ “Un peuple qui n'a que Dieu pour roi, qu'est-ce concrètement, sinon une existence où rien ne se fait par procuration, où chacun participe entièrement à ce qu'il a choisi et où chacun est entièrement présent à son choix? Relation directe entre homme et Dieu sans médiation politique. [...] Le judaïsme n'apporte donc pas une doctrine d'une fin de l'histoire dominant la destinée individuelle. Le salut n'occupe pas un bout de l'histoire — sa conclusion. Il reste à tout moment possible.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p.122). Para a versão de um Rei-Deus, cf. *Idem*, “L'État de César et l'État de David”, in *L'au-delà du verset*, p. 213. Scholem interpreta a tensão entre estas duas tendências como resultado de uma mútua influência entre o judaísmo e o cristianismo. O judaísmo ter-se-ia tornado sensível à ideia cristã de uma salvação individual e íntima, enquanto o cristianismo, como reacção ao excesso de interiorização, buscava na tradição messiânica judaica uma expressão política e uma possibilidade de intervir no destino do mundo (cf. G. G. Scholem, *The messianic idea in Judaism*, pp.15-16).

¹⁰ “Le Messie, c'est Moi. Etre Moi, c'est être Messie. [...] Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes son Messie.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p.129). Nachman leva às últimas consequências a afirmação, ainda eivada de sentido político, que o Messias sairá do próprio povo de Israel (cf. *Jeremias*, 30, 21), declarando que, se estiver entre os vivos, o Messias será ele mesmo.

não está em causa uma relação entre liberdades, onde cada um toma a iniciativa de responder ao outro, mas uma dádiva de si anterior à liberdade com que o sujeito se reconhece como si próprio, uma ipseidade que é conferida pelo outro e não por si. Assim,

“A responsabilidade por outrem não é o acidente que sucede a um Sujeito, mas precede nele a Essência, não aguardou a liberdade onde teria sido tomado o compromisso para com o outro. Nada fiz e estive sempre em causa: perseguido. A ipseidade, na sua passividade sem *arquê* da identidade, é refém. A palavra *Eu* significa *eis-me*, respondendo por tudo e por todos.”¹¹

O eu não pode deixar de responder, pois não tem liberdade para tal, é refém do outro, obedecendo incondicionalmente ao seu apelo que toma, por isso mesmo, a forma do comando, mas em que a ordem é obedecida (*eis-me*) antes de ser escutada (antes do surgimento do eu como posição de si), uma vez que escutá-la significa tomar dela consciência, isto é, criar a distância necessária em relação ao outro para poder decidir livremente se responde ou não. Ao invés, a “compulsão” à resposta, o *sim* anterior à possibilidade de escolha entre *sim* e *não*, significa que eu não sou *um* eu entre outros que podem igualmente escutar o apelo de outrem, mas o único, aquele que está, de alguma forma, destinado a responder, antes mesmo que o apelo se faça ouvir.

Estamos agora aptos para apresentar as razões que levaram Lévinas a subscrever a tese ousada de

Rav Nachman, segundo a qual “o Messias sou eu”. Com efeito, sempre que o eu age antes de escutar a ordem é Messias, ou seja, transforma a radical heteronomia do ser-para-o-outro na unicidade daquele que responde *pelo* outro e o substitui, traços que esgotam em si o próprio conceito de Messias, na medida em que este se define, precisamente, pela dádiva de si aos e pelos outros, mediante a qual estes são libertos da dor e do sofrimento: “o Messianismo não é, pois, a certeza da vinda de um homem que faz cessar a história. É o meu poder de suportar o sofrimento de todos. É o instante em que reconheço esse poder e a minha responsabilidade universal.”¹² Só assumindo cada um a tarefa de tomar sobre si o sofrimento do mundo para erradicá-lo, pode o messianismo adquirir verdadeiro sentido ético e não constituir apenas mais uma utopia do fim da história, marcada pelo advento de uma sociedade perfeita que, justamente porque não tem lugar, nunca poderá acontecer.

Esta noção do eu como Messias inaugura igualmente uma nova forma de conceber a relação entre o tempo e a eternidade, em que esta não surge nem como prolongamento infinito do tempo nem como o seu outro absoluto, mas os dois simultaneamente. Depois de afirmar, em *Totalité et infini*, que “o acabamento do tempo não é a morte, mas o tempo messiânico onde o perpétuo se converte em eterno [e que] o triunfo messiânico é o triunfo puro”, o filósofo lituano interroga-se sobre a natureza de tal eternidade: “será essa eternidade uma nova estrutura do tempo ou uma vigilância extrema da consciência messiânica?”, concluindo: “o problema ultrapassa o quadro deste livro”¹³. Uma primeira observação a fazer é que o

¹¹ “La responsabilité pour autrui qui n’est pas l’accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l’Essence, n’a pas attendu la liberté où aurait été pris l’engagement pour autrui. Je n’est rien fait et j’ai toujours été en cause: persécuté. L’ipseité, dans sa passivité sans *archê* de l’identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous.” (Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 145).

¹² “Le Messianisme n’est donc pas la certitude de la venue d’un homme qui arrête l’histoire. C’est mon pouvoir de supporter la souffrance de tous. C’est l’instant où je reconnais ce pouvoir et ma responsabilité universelle.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p. 130). Esta ideia de um Messias sofredor que carrega as dores e as misérias humanas é veiculada pela primeira vez por Isaías, cujas palavras proféticas constituem, para o cristianismo, o anúncio da Paixão de Cristo (cf. *Isaías*, 53).

¹³ “L’achèvement du temps n’est pas la mort, mais le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel. Le triomphe messianique est le triomphe pur. [...] Cette éternité est-elle une nouvelle structure du temps ou une vigilance extrême de la conscience messianique? Le problème déborde le cadre de ce livre.” (Lévinas, *Totalité et infini*, p. 261).



recurso a um tempo messiânico representa, claramente, a contestação da perspectiva heideggeriana da condição humana como *ser para a morte*, de onde toda a forma de eternidade é banida, em nome do nada que irrompe, a cada momento, enquanto mortalidade do *Dasein*. Bem pelo contrário, aquilo que irrompe como “trunfo” é, justamente, o tempo messiânico ou o eterno no próprio devir, interrompendo-o e elevando-o à eternidade. Assim, julgamos que os dois sentidos do eterno – como perpetuação do devir temporal e como para além do tempo – não são antagônicos, mas revelam pontos de vista diversos. Se a eternidade for encarada somente como o *depois* do tempo ou do fim da história ganha a forma de uma circularidade fechada e repetitiva; ao invés, se a relação entre o temporal e o eterno não for concebida na perspectiva do tempo no seu conjunto, mas de cada instante singular – e somos levados a crer que a restituição da densidade própria a cada momento traduz o sentido profundo da “vigilância da consciência messiânica” – então, cada instante temporal é, simultaneamente, final e infinito, representa a subtração ao tempo pelo advento do absolutamente Outro (figura do Messias) e o adiamento infinito da sua vinda, o que exprime a assunção messiânica do eu que eternamente se substitui ao Outro e necessita de tempo para o fazer. Assim sendo, a história no seu todo cabe no lapso de um instante, e ao invés, cada instante se desdobra na caminhada infinita da história, mas sem que seja possível proceder à mediação entre as duas perspectivas e à superação definitiva da sua ambiguidade, pois é esta que impele à ultrapassagem do instante eterno pelo tempo e vice-versa.

Nesta óptica, o tempo messiânico é, em simultâneo, o impulsionador da história e o seu crítico, representando o ponto de vista escatológico a que a própria história deve estar submetida, sob pena de soçobrar na violência e no sem-sentido. Quer isto dizer que a história não é, ela mesma, escatológica, à maneira

hegeliana, ou seja, não contém em si o seu sentido e o seu fim último, mas este advém-lhe da escatologia, a qual,

“[...] enquanto o ‘além’ da história arranca os seres à jurisdição da história e do futuro [...], restitui a cada instante o seu pleno significado nesse mesmo instante [...]. Não é o juízo final que conta, mas o juízo de todos os instantes no tempo onde se julgam os vivos. A ideia escatológica do juízo [...] implica que os seres tenham uma identidade ‘antes’ da eternidade, antes da realização da história, antes que os tempos estejam terminados, enquanto ainda é tempo [...]”¹⁴.

O eterno não só está antes e depois da história, de forma irreduzível a ela, mas encontra-se presente na imediatez de cada instante, conferindo-lhe densidade própria e não permitindo que se desvança na identidade indiferente da mediação. Assim sendo, o juízo sobre a história é definitivo e não o é; é definitivo, porque emitido de um ponto de vista absoluto, exterior ao devir desta, mas não o é porque deixa sempre tempo de resposta, permite o infinito adiamento da sua sentença para que a história se refaça continuamente, volte ao começo – ao confronto imediato com o juízo escatológico e com a crítica que este supõe –, para retomar a sua caminhada de resposta que não se situa *no* tempo, antes o cria a cada instante. Por sua vez, a posição da subjectividade em face da história e da violência que a constitui é, também ela, dupla e manifesta-se pela alternância entre as posições extremas: por um lado, significa subtração ao movimento histórico e submissão ao juízo da transcendência, por outro, compromisso com o devir, mas nunca pura contemplação desinteressada, ou ao invés, dissolução de si no curso

¹⁴ “L’eschatologique, en tant que l’au-delà de l’histoire arrache les êtres à la juridiction de l’histoire et de l’avenir [...], il restitue à chaque instant sa signification pleine dans cet instant même [...]. Ce n’est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l’on juge les vivants. L’idée eschatologique du jugement [...] implique que les êtres ont une identité ‘avant’ l’éternité, avant l’achèvement de l’histoire, avant que les temps soient révolus, pendant qu’il en est encore temps [...]”. (Lévinas, *Totalité et Infini*, p. XI). Cf. *Idem*, “Entre deux mondes”, in *Difficile Liberté*, p. 281.

dos acontecimentos. Ora, este processo em que posso prescindir do meu egoísmo natural e submeter-me a um juízo absoluto, transmutando-o de seguida em acção na história, é a *paciência* ou o próprio tempo, paciência essa que “[...] só se produz num mundo onde posso morrer *por alguém e para alguém*”¹⁵, onde tenho sempre tempo para conferir sentido ao absurdo da minha morte, oferecendo-a a outrem, numa palavra, onde “o Messias sou eu”.

Bibliografia

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1984.

_____. “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.

_____. *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

MAIMÓNIDES, Moisés. *Le livre de la connaissance*, trad. do hebreu N. Prowetzky/A. Zaqui, Paris, PUF, 1985.

SCHOLEM, Gershom Gerhard. *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*, New York, Schocken Books, 1974.

¹⁵ “[...] cette passivité ultime qui se mue cependant désespérément en acte et en espoir – est la *patience* – la passivité du subir et, cependant, la maîtrise même. Dans la *patience* s'accomplit un *dégagement* au sein de l'engagement – ni impassibilité d'une contemplation survolant l'histoire, ni engagement sans retour dans son objectivité visible. Les deux positions fusionnent. Ainsi seulement la violence reste supportable dans la *patience*. Elle ne se produit que dans un monde où je peux mourir *par quelqu'un et pour quelqu'un*. (Lévinas, *Totalité et Infini*, pp. 216-217).



Histoire et messianisme: Benjamin et Levinas pensent le Jugement Dernier

*História e messianismo:
Benjamin e Levinas pensam o Juízo Final*

Orietta OMBROSI
Universidade de Bolonha

Resumo

Este artigo trata da filosofia da história que emerge de *Totalité et infini*, de Emmanuel Levinas, e das teses de *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin. Ambos os autores chegam às mesmas conclusões de forma independente. Em sua opinião, a história oficial é criada pelos « vencedores » e expressa o « ponto de vista dos vencedores ». Como uma contrapartida a essa história, Benjamin e Levinas propõem um outro conceito de história e temporalidade: o dos povos vencidos e oprimidos. Nesta filosofia da história, os autores oferecem a estes uma chance para se expressarem, e delinham um conceito particular de era messiânica.

Palavras-chave: História, filosofia da história, temporalidade, redenção, instante, era messiânica.

Abstract

This article deals with the philosophy of history that emerges from *Totalité et Infini*, by Emmanuel Levinas, and the thesis of *Sur le concept d'histoire*, by Walter Benjamin. Both these authors reach the same conclusions independently. In their opinion, official history is created by « winners » and express the « winners's point of view ». As a counterpart to such a history, Benjamin and Levinas propose another concept of history and temporality: that of the defeated and overwhelmed people. In this philosophy of history the authors offer to these the chance to express themselves and delineate a particular concept of the messianic era.

keywords: History, philosophy of history, temporality, redemption, instant, messianic era.

Ces considérations, ou variations, sur le jugement de l'histoire se proposent de relire certaines pages de *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas et *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin, de rapprocher les passages qui se font écho, afin de montrer comment les deux philosophes ont opéré,

d'une manière à la foi proche et distincte, un déplacement du centre focal des réflexions sur l'histoire, en réclamant un droit particulier à la *singularité* au détriment de la vision universaliste de l'histoire.

Malgré leurs différents parcours d'intellectuels juifs d'avant et d'après guerre, Benjamin et Levinas

sont arrivés à des conclusions très semblables sur le thème de l'histoire. Pour les deux philosophes, qui ne se sont pas connus dès leur vivant, l'incapacité de tant d'historiens et d'historiographes de prendre en considération, ou de comprendre, la *singularité* des événements historiques et la *singularité* de ceux qui subissent leurs cours, tient au fait que les uns comme les autres sont pris dans les mailles d'une pensée tributaire de l'idéal de l'universel abstrait. La « tyrannie de l'universel », selon une expression appropriée de Levinas, c'est-à-dire le refus de penser que ce qui lui est irréductible soit digne d'être pris en considération, tiendrait au fait que cette tyrannie domine non seulement la pensée philosophique en général, mais aussi les conceptions de l'histoire et l'historiographie.

Quand Levinas déclare, dans la préface de *Totalité et Infini*, la nécessité de la rupture de la totalité, ou de l'histoire, et la possibilité conséquente – inscrite tout au long de son œuvre – « d'une signification sans contexte »¹, d'une signification « au-delà », d'une signification « autre », s'écartant des paradigmes de l'universel et de la continuité, puisant, au contraire à la singularité du « particulier », du « personnel » et à « l'éclat de l'extériorité »², il entame sa lutte contre la tyrannie de la totalité, tyrannie dont l'extension arrive jusqu'au milieu de l'histoire et de l'historiographie³. Cette tyrannie, qui selon Levinas domine, fascine aussi l'histoire de la philosophie et la pensée philosophique en général, exerce manifestement son pouvoir, son empire, tout particulièrement dans l'histoire et l'historiographie. Car, devant le jugement de l'histoire, la *singularité* irréductible, la singularité des individus, se perd dans la totalité du flux temporel et dans la généralité des événements; devant l'historiographie, la *singularité* s'efface dans le récit, dans la parole des historiographes. La singularité des

existences uniques se perd dans le courant du flux temporel et l'unicité des visages, dans l'amorphe, dans l'identique continuité du temps; de la même manière, les voix singulières des morts s'étouffent dans les dits identiques des historiographes. Paradoxalement, l'histoire et l'historiographie, dans la totalité de leurs cours et la verbosité de leurs discours, égarent les traces les plus singulières, les visages et les voix, de ceux qui sont morts.

« La totalisation – écrit en toutes lettres Levinas – ne s'accomplit que dans l'histoire – dans l'histoire des historiographes – c'est-à-dire chez les survivants. Elle repose sur l'affirmation et sur la conviction que l'ordre chronologique de l'histoire des historiens dessine la trame de l'être en soi, analogue à la nature. Le temps de l'histoire universelle demeure comme le fond ontologique où les existences particulières se perdent »⁴. Ce passage de *Totalité et Infini*, passage riche et stimulant, passage guide de ces variations sur le thème de l'histoire, offre au moins deux directions possibles pour une réflexion attentive aux menaces de la totalisation en histoire et à l'effacement de la singularité dans ses mailles. Directions, celles-ci, qui seront suivies et développées pour formuler notre analyse. D'un côté, cette phrase suggère la nécessité d'une réflexion plus approfondie sur la difficulté de faire la distinction, décidément embarrassante, entre l'histoire des historiographes et le récit des survivants. Cette affirmation, en effet, entraîne avec soi le problème, aussi épineux, du droit de parole de l'historiographe, droit qui a été arraché aux morts, à ceux qui ne peuvent plus dire, qui ne peuvent plus se défendre ou faire leur apologie devant le tribunal de l'histoire. De l'autre, cette phrase relance la problématique de la conception temporelle en histoire: au temps continu et irréversible de l'« histoire universelle », où la singularité des

¹ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, p.8. (Ed. Poche.)

² *Ibid.*, p.10.

³ « Il existe – écrit Levinas – une tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal. Contre lui s'affirme l'homme comme singularité irréductible, extérieure à la totalité où il entre », *ibid.*, p. 271.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

individus, mais aussi la singularité des instants uniques se dissolvent, Levinas, et Benjamin avant lui, opposent un temps discontinu, un temps fragmentaire, un temps qui, au contraire, fait surgir la gloire des visages selon le philosophe français, l'éclat des instants selon le critique allemand.

I. Histoire de survivants

Première direction, première question. Même si l'identification levinasienne entre totalité et histoire est nette et sans équivoque dès le début de son œuvre – « *la totalité* ou l'histoire », écrit Levinas dans la préface⁵ –, l'idée que la totalisation par excellence s'accomplit dans l'histoire, « c'est-à-dire » dans l'histoire des historiographes, « c'est-à-dire » chez les survivants, reste frappante. Les équivalences ici établies inquiètent et déclenchent le questionnement: les historiographes seraient-ils les survivants? Mais survivants à quoi? Survivants à qui? Et pourquoi « survivants »? Les historiographes, ceux qui écrivent l'histoire, auraient-ils le privilège d'être ici à la place de ceux qui sont morts? D'écrire, de parler aussi, à leur place?

Dans une autre page, aussi dramatique, Levinas semble donner une réponse à ce questionnement pénible, une réponse à l'unisson avec le Benjamin de la septième Thèse: « L'historiographie raconte la façon dont les survivants s'approprient des œuvres des volontés mortes; elle repose sur l'usurpation accomplie par les vainqueurs, c'est-à-dire par les survivants; elle raconte l'asservissement en oubliant la vie qui lutte contre l'esclavage »⁶. L'historiographie, histoire des

survivants, récit et parole des vainqueurs, est « violence » portée aux morts, « asservissement » des volontés mortes. Elle est attentat à la vie, à la vie qui lutte, encore et à jamais, contre l'esclavage, et aussi contre l'esclavage de la totalisation. Attentat à la vie unique et singulière de ceux qui gisent à terre. De ceux qui sont morts. De ceux qui ne parlent plus. Elle est « violence » car, dans l'interprétation, les historiographes « utilisent les œuvres des morts »⁷, manipulent leurs œuvres – les produits de leurs vies ou leurs « œuvres complètes »⁸ – et étouffent leurs paroles. Ainsi, presque de la même manière dans la « vision » de Benjamin, l'historiographe non matérialiste s'identifie-t-il par empathie au vainqueur: « ceux qui règnent à un moment donné sont les héritiers de tous les vainqueurs du passé. L'identification au vainqueur bénéficie donc toujours aux maîtres du moment. [...] Tous ceux qui à ce jour ont obtenu la victoire, participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre. Le butin, selon l'usage de toujours, est porté dans le cortège. C'est ce qu'on appelle biens culturels »⁹.

L'identification des historiographes avec les survivants et des survivants avec les vainqueurs, telle qu'elle est formulée ici par Levinas et Benjamin, ne cesse d'inquiéter. En effet, parmi ces survivants faudrait-il considérer aussi les rescapés aux guerres et aux massacres? Faudrait-il englober aussi ceux qui ont sauvés, ceux qui ont survécu même s'ils étaient parmi les vaincus? La dénonciation levinasienne et la vision benjaminienne annonceraient-elles ainsi la distinction subtile que Primo Levi fera en 1986 entre « les naufragés » et « les rescapés »¹⁰? Entre ceux qui sont perdus à jamais – et sur les corps desquels on continu

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁹ W. Benjamin, « *Über den Begriff der Geschichte* » (1940), in *Gesammelte Schriften*, t. I (2), Francfort sur le Main, Suhrkamp Verlag, 1974-1989, pp. 691-704; tr. fr. par Maurice de Gandillac, « *Sur le concept d'histoire* », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 432.

¹⁰ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi, 1986; tr. fr. par A. Maugé, *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989.



encore de marcher (chaque fois qu'on s'abandonne aux commémorations rhétoriques) — et ceux qui sont à nouveau début ? Ou bien faudrait-il penser que ces survivants — les historiographes qui sont « chez », qui sont « du côté » des survivants —, sont ceux qui se mettent à la place des vainqueurs ? Ceux qui parlent à la place de vaincus ? Ceux qui, dans les cortèges triomphaux de l'histoire ou derrière les ruines de ses catastrophes, se placent aux premier rang pour récupérer, pour regagner, pour traîner avec eux le butin de ceux qui « gisent à terre » ? Un butin qui, entre autres, est constitué par ce qu'on appelle « biens culturels »¹¹ ou « œuvres complètes »¹² ?

Ici les pensées de Levinas et de Benjamin, bien que décalées d'une vingtaine d'années, se rapprochent, se touchent, sans se connaître. Non seulement les deux philosophes mettent en accusation les historiens, les historiographes qui sont du côté des survivants, qui s'identifient aux vainqueurs, mais ils se rapprochent précisément dans la critique du jugement de l'histoire : selon Levinas, c'est l'unicité de la parole des morts, la singularité des individus et des instants du passé qui se perdent dans le jugement de l'histoire ; plus nettement selon Benjamin, c'est l'unicité, l'instantanéité du passé qui est engloutie dans la continuité du temps « homogène et vide »¹³. Même si tous les deux proposent une rupture de la conception du temps continu — on le verra mieux en suivant la deuxième direction de cette réflexion sur l'histoire — c'est précisément cette perte, cet oubli de la *singularité*, cette uniformisation de l'unicité, qui hante leurs pensées.

« Le jugement viril de l'histoire — écrit encore Levinas —, le jugement viril de la "raison pure" est cruel. Les normes universelles de ce jugement font taire l'unicité où se tient l'apologie et d'où elle tire ses

arguments. L'invisible s'ordonnant en totalité offense la subjectivité. Puisque, par essence, le jugement de l'histoire consiste à traduire toute apologie en arguments visibles et à tarir la source inépuisable de la singularité d'où ils coulent et dont aucun argument ne saurait avoir raison. Car la singularité ne peut trouver de place dans une totalité »¹⁴. Ici, dans cette phrase, d'une manière explicite et extrême, se présente à nouveau la dénonciation levinassienne de l'universel et de ses normes.

Devant l'histoire, devant le tribunal de l'histoire, où la « raison pure » décrète les sentences, la singularité, les singularités sont réduites au silence. Les normes universelles de cette raison — raison qui ne peut qu'être « virile » — font taire la singularité de toute apologie, de toute défense, que ce soit des événements ou des individus. Dans le jugement de l'histoire, ce qui est invisible, ce qui est petit, ce qui est microscopique, ce qui est fin — le spirituel, le subjectif, la vie intérieure —, ce qui est dans l'instant et l'instant même, tout cela, doit être porté à l'évidence. Le singulier et l'unique — qui ne se voient pas — doivent devenir visibles car seulement ce qui est dans la lumière, ce qui est mis en lumière, peut être compris, peut être saisi par la raison. Qu'il s'agisse aussi bien des événements que des individus, c'est dans l'évidence, et donc dans l'ordre du visible que la raison et, par conséquent, le jugement de l'histoire, procède et s'énonce. L'évidence, elle, devient ainsi la catégorie, la norme par excellence qui règle la raison, juge suprême de l'histoire.

Devant l'histoire, en outre, ceux qui auraient pu se défendre, qui, mieux, auraient pu parler, sont contraints à l'anonymat, sont obligés à « prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire »¹⁵. Car les paroles singulières, expression souvent de la souffrance,

¹¹ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 432.

¹² E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 252.

¹³ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 439, thèse XIII.

¹⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, pp. 272-273.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

ne peuvent qu'être étouffées, amassées, agglutinées, condensées dans un discours indirect, dans un discours cohérent, universel, discours qui se fait à la troisième personne et non pas à la première: ces paroles sont considérées comme inutiles ou, autrement, elles sont des simples données de l'enquête « de la sagesse objective du jugement universel »¹⁶. Ces paroles – paroles des morts, paroles des témoins absents –, n'ont aucun droit, aucune place dans le jugement de l'histoire. Elles peuvent être entendues, certes, mais elles sont immédiatement réduite en discours, en Dit de l'histoire générale abstractisée. Ou, Histoire universelle. Ainsi, c'est l'histoire – l'historiographie –, elle, qui a droit « au dernier mot »¹⁷. Pour les paroles des morts, pour la défense des vaincus, il ne reste que le silence. Lui seul, le silence, peut les accueillir.

Or, selon Levinas, pour cette « offense »¹⁸, cette cruauté, cet ouvrage qui occulte l'invisible, pour que cette invisibilité même de l'offense – « offense que l'histoire universelle fait aux particuliers »¹⁹ – soit dépassée, pour que « l'histoire perde son droit au dernier mot, nécessairement injuste pour la subjectivité, inévitablement cruel »²⁰, il faut non seulement que l'offense se transforme en dénonciation, en « cri et protestation »²¹ – comme le philosophe fait précisément dans ces pages de *Totalité et Infini* –, mais il est aussi nécessaire que dans l'invisible, dans l'unicité de l'intériorité et de la subjectivité, l'offense vire en responsabilité pour l'autre homme. Il faut que l'offense subie – subie par ceux qui ont été oubliés – soit recueillie par les vivants et que chacun d'entre eux – chacun d'entre nous – soit « capable de voir l'offense de l'offensé ou le visage »²², c'est-à-dire qu'il

soit capable de s'entendre comme responsable devant le visage d'autrui.

De même, selon Benjamin, pour que l'histoire n'ait pas le dernier mot, pour que les morts soient en sécurité – c'est-à-dire, protégés de la seconde offense de leur massive « anonymisation », si l'on peut avancer ce néologisme –, il faut avoir « le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance », don qui appartient « à l'historiographe intimement persuadé que, si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sûreté »²³. Don qui appartient à nous tous, car « à nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser »²⁴. À chacun de nous, comme à l'historiographe persuadé que la conception de l'histoire qui néglige les souffrances singulières n'est pas tenable, est donné d'entendre et d'écouter les voix étouffées, de souffler sur les espoirs inaccomplis des victimes du passé afin de les accomplir. Car l'histoire n'est pas simplement une science, mais aussi une forme de la remémoration (*Eingedenken*). Car, encore, dans le souvenir, ce qui semble perdu ne l'est pas. Comme écrit Benjamin en réponse à la lettre de Max Horkheimer dans *Le livre des Passages* : « Ce que la science a constaté, la remémoration peut le modifier. La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d'inachevé. C'est de la théologie ; mais nous faisons, dans la remémoration, une expérience qui nous interdit de concevoir l'histoire de façon fondamentalement athéologique, même si nous n'avons pas, pour autant,

¹⁶ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷ *Ibid.*, p. 272.

¹⁸ *Ibid.*, p. 272.

¹⁹ *Ibid.*, p. 276.

²⁰ *Ibid.*, p. 272.

²¹ *Ibid.*, p. 273.

²² *Ibid.*, p. 276.

²³ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 431, thèse VI.

²⁴ *Ibid.*, p. 429, thèse II. (C'est moi qui souligne.)

le droit d'essayer de l'écrire avec des concepts immédiatement théologiques »²⁵. C'est de la théologie parce que cette force — force de l'historien/historiographe, mais aussi force qui habite chacun de nous — est une force *messianique*. Une force « faible », certes: une force, pourtant, capable de racheter, dans le passé, les douleurs des victimes, d'accomplir les espoirs perdus des opprimés ; une force, enfin, capable de vaincre, *rétroactivement*, dans le présent, la puissance de « l'antéchrist »²⁶, les tentacules et les déguisements, toujours nouveaux, du fascisme. Et si cela implique — comme Horkheimer le suggérait dans la fameuse lettre du 16 mars 1937 —, la nécessité de croire aussi au Jugement dernier²⁷, Benjamin réplique affirmativement dans ses Thèses et tout particulièrement dans la III^e: « Le chroniqueur — écrit-il —, qui rapporte les événements sans distinguer entre les grands et les petits, fait droit à cette vérité: que rien de ce qui eut jamais lieu n'est perdu pour l'histoire. Certes, ce n'est qu'à l'humanité rédimée qu'échoit pleinement son passé. C'est-à-dire que pour elle seule son passé est devenu intégralement citable. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une "citation à l'ordre du jour" — et ce jour est justement celui du Jugement dernier »²⁸. Dans la vision benjaminienne de l'histoire, à mi-chemin entre matérialisme historique et théologie, les événements, qu'ils soient « petits » ou « grands », les individus les plus singuliers — que ce soient *des* « grands » ou *des* « petits » —, mais aussi les instants les plus uniques, ne sont pas perdus. Cependant, ils sont *entièrement* signalés et retenus, sauvés et rachetés, le jour du Jugement dernier. *Partiellement*, ils le sont déjà par la *remémoration*, dans le souvenir, propre à l'histoire — à l'histoire capable d'apprendre de la chronique et de la théologie — et grâce à la faible force *messianique* qui habite chaque

homme. Mais pour que le passé soit *entièrement* rédimé, *entièrement* citable, il faut "attendre", dans une attente qui est vigilance dans l'« à-présent » (*jetz-zeit*), le jour du Jugement dernier. D'ailleurs, il est fort possible que, selon Benjamin, le jour du Jugement dernier ne devait pas de présenter à la fin du processus historique, mais au contraire, il devait s'inscrire dans chaque jour et, de plus, dans chaque instant, dans l'« à-présent ». Comme si le jour du Jugement dernier ne se distinguait en rien des jours communs et comme si, à son tour, l'instant de chaque présent était son véritable lieu de révélation. En suivant un aphorisme de Franz Kafka, Benjamin est allé jusqu'à dire, dans une note préparatoire aux Thèses, que le Jugement dernier est une cour martiale qui siège tous les jours et d'après laquelle chaque moment porte le jugement sur les instants précédents. Ainsi, l'instant, serait le lieu privilégié où s'articule la rupture de la temporalité historique et de l'irruption du possible, de l'absolument nouveau.

Il n'est pas simple de déchiffrer ce que Benjamin entendait exactement par Jugement dernier et, du reste, on ne peut pas approfondir ici cette idée qu'impliquerait une analyse plus détaillée de la conception du messianisme selon Benjamin. Cependant, il est important de retenir que, comme Benjamin, Levinas aussi, dans sa critique de l'histoire, aboutit à des conclusions très proches sur le Jugement dernier. En effet, selon Levinas l'idée du « jugement de Dieu »²⁹ est l'idée limite d'un jugement qui diffère de celui de l'histoire universelle et qui tient compte de l'invisible, c'est-à-dire, de ce qui est petit, de ce qui ne se donne pas dans l'évidence, de ce qui est le singulier par excellence, la subjectivité. Car « Dieu voit l'invisible et voit sans être vu »³⁰. Mais,

²⁵ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Francfort, Suhrkamp, 1983, [N 8, 1] ; tr. fr. par Jean Lacoste, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des Passages*, Paris, Cerf, 1989, p. 489.

²⁶ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 431, thèse VI.

²⁷ W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 489, [N 8, 1].

²⁸ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 429.

²⁹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 273.

³⁰ *Ibid.*

concrètement, ce jugement de Dieu s'accomplit chaque fois que le jugement subi se transforme en justice et en responsabilité données ; chaque fois que, au lieu de contempler la face de Dieu, on voit le visage d'autrui, le visage de l'« étranger », de la « veuve », de l'« orphelin ». Chaque fois que, au lieu d'entendre un verdict impersonnel et implacable – comme dans le jugement de l'histoire –, on écoute un appel très singulier, un appel qui appelle la singularité, l'unicité, en chacun. Un appel à la responsabilité et à la justice. Un appel tellement singulier qu'il est une élection. Élection à la responsabilité infinie et à la justice. Un appel, enfin, qui transforme le jugement en justice. « Se placer par-delà le jugement de l'histoire – écrit encore Levinas –, sous le jugement de la vérité, ce n'est pas supposer derrière l'histoire apparente une autre histoire appelée jugement de Dieu – mais méconnaissant tout autant la subjectivité. Se placer sous le jugement de Dieu, c'est exalter la subjectivité [...]. Ce jugement de Dieu qui me juge, à la fois me confirme. Mais il me confirme précisément dans mon intériorité dont la justice est plus forte que le jugement de l'histoire »³¹. La subjectivité, la vie intérieure – le psychisme – qui se donne concrètement, dans la vie, comme une manière, comme *la* manière (peut-être) du jugement de Dieu, qui, en outre, dépasse le jugement « viril » de l'histoire, qui s'oppose « clandestinement » à son jugement « visible »³², cette subjectivité suppose d'ailleurs un temps infini, un temps discontinu, un temps où tout est possible.

Ainsi, dans leur conception de l'histoire, autant Benjamin que Levinas parlent non seulement presque dans les mêmes termes, en sauvant la singularité des individus et des instants devant l'histoire, mais ils recourent, grâce aussi à l'idée du Jugement dernier, à une autre conception du temps, autre par rapport à la

temporalité propre de l'histoire universelle: non plus un temps qui se donne comme fond homogène, comme continuité et sommation des instants, comme flux continu, mais, au contraire, un temps qui, dans tout instant, reste ouvert au possible. Au possible dans le passé. Au possible capable de bouleverser même le passé.

II. Histoire à contretemps³³

À la critique de l'histoire en tant qu'histoire des survivants et des vainqueurs, Benjamin et Levinas font donc suivre la critique de la continuité temporelle, de la conception traditionnelle du temps pour sauver l'héritage des vaincus devant l'histoire.

Que dans le passé le définitif ne soit pas définitif, que l'accompli ne soit pas accompli, que tout ne soit pas perdu devant l'histoire, c'est l'une des idées centrales qui hantent la pensée de Benjamin. Et pareillement, pour Levinas, non seulement le passé n'est pas achevé, mais il est aussi ouvert à son « pas encore »³⁴, à son inaccompli. Cela implique, inévitablement pour les deux penseurs, une nouvelle conception du temps, une conception du temps qui trouverait ses sources, ses racines aussi – même si d'une manière différente – dans une vision messianique du temps.

Benjamin, à plusieurs reprises tout au long de ses thèses, met en discussion le temps « homogène et vide »³⁵, c'est-à-dire le temps en tant que série successive d'instantanés identiques les uns aux autres, le temps se donnant par leur sommation. Temps linéaire, temps continu, ce temps considère le passé, le présent et le futur comme des segments successifs d'une ligne

³¹ *Ibid.*, p. 276.

³² *Ibid.* Levinas précise, en outre, que ce jugement visible de l'histoire séduit aussi le philosophe.

³³ Ce titre renvoie au beau livre de Françoise Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf, 1994.

³⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 277.

³⁵ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », op. cit., p. 439.

droite, ligne droite qui peut également être courbée en cercle, en cercle parcouru par les aiguilles de l'horloge. C'est le temps objectif, le temps des tours civiques, le temps mesuré justement par les horloges, objets principaux contre lesquels la révolte se déchaîne quand on décide de faire éclater le continuum de l'histoire³⁶. C'est le temps quantitatif auquel Benjamin oppose un temps qualitatif, à savoir un temps dont chaque instant se donne dans sa singularité incomparable. Bref, c'est le temps rempli de *jetz-zeit*, d'« à-présent ». Un temps où le passé, le présent et le futur sont condensés, sont contractés dans le *jetz-zeit*. Et, dans cette contraction, le présent n'est plus passage, mais « arrêt et blocage du temps »³⁷, éclair et image. Ce présent, plus précisément cet « à-présent », est, en outre, capable de recueillir en soi les « éclats du temps messianique »³⁸.

L'historicisme qui décrit « comment les choses se sont réellement passées »³⁹, tient encore à un temps continu et irréversible, tandis que l'historiographie matérialiste fonde son analyse de l'histoire sur le blocage, sur l'interruption du temps, sur « le saut du tigre »⁴⁰. Au delà des liens de causalité, au delà des « contextes », de l'enchaînement des événements et de l'addition des instants, l'historiographie matérialiste procède donc par césures et arrêts, par sauts. Par des sauts capables de connaître le passé dans l'actualité de sa rédemption ; capables de briser le passé en images, en images se donnant dans « l'instant du danger »⁴¹ et dans « l'état d'exception »⁴² ; capables enfin de connaître les instants du passé comme des « monades ». Selon Benjamin de la XVII^e thèse: « L'historicisme trouve son aboutissement légitime dans

l'histoire universelle. Par sa méthode, l'historiographie matérialiste se distingue de ce type d'histoire plus nettement que tout autre. L'histoire universelle n'a pas d'armature théorique. Elle procède par addition: elle mobilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide. L'historiographie matérialiste, au contraire, est fondée sur un principe plus constructif. La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. [...] L'historien matérialiste ne s'approche d'un objet historique que lorsqu'il se présente à lui comme une monade. Dans cette structure il reconnaît le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé. Il saisit cette chance pour arracher une époque déterminée au cours homogène de l'histoire ; il arrache de même à une époque telle vie particulière, à l'œuvre d'une vie tel ouvrage particulier »⁴³. Pour Benjamin, le travail de l'historiographe qui lutte pour sauver « le passé opprimé », consiste non uniquement à « brosser l'histoire à rebrousse-poil »⁴⁴, à cueillir la chance révolutionnaire en elle cachée, à attiser l'étincelle de l'espoir autrefois étouffée, mais à agrandir le microscopique. C'est-à-dire, à utiliser la technique du télescopage. L'historien possède une lentille grossissante relevant le minuscule, le particulier, en l'arrachant à l'indistinct, au nébuleux, à l'uniforme de la totalité de l'histoire. Afin d'arrêter « l'expérience unique de la rencontre avec le passé »⁴⁵ et bloquer l'instant dans un éclair. Car dans l'instant — par excellence particulier, unique, singulier — sont enfermés des « éclats du temps messianique ». L'instant, n'étant pas passage entre passé et avenir mais trempin

³⁶ Cf. thèse XV.

³⁷ *Ibid.*, p. 440, thèse XVI.

³⁸ *Ibid.*, p. 443, appendice A.

³⁹ *Ibid.*, p. 431, thèse VI.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 439, thèse XIV.

⁴¹ *Ibid.*, p. 431, thèse VI.

⁴² *Ibid.*, p. 433, thèse VIII.

⁴³ *Ibid.*, p. 441, thèse XVII.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 433, thèse VII.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 441, thèse XVI.

permettant « le saut du tigre » vers le passé, est, à la fin, « la porte étroite par laquelle le Messie pouvait [peut] entrer »⁴⁶. Dans son immobilité, dans son interruption et sa suspension, l'instant, le *jetz-zeit*, retient le passé dans un éclair, dans l'éclair d'une image. Grâce à l'instantanéité de cette image, à la contraction de cet éclair, « l'indice secret »⁴⁷, qui repose comme une braise non éteinte dans le passé, est connu, accueilli, récupéré, rédimé. Le *jetz-zeit* est ainsi l'instant où le soleil de la Rédemption surgit, se lève dans le ciel de l'histoire.

Or, cette conception benjaminienne du temps historique se rapproche, dans certains aspects, de la lecture levinasienne. Benjamin et Levinas, ayant une vision de l'histoire tout à fait similaire, se retrouvent aussi à envisager une approche similaire du temps et, tout particulièrement, à polariser l'attention sur un certain inaccomplissement, sur l'inachèvement, la discontinuité du temps. Cependant, Benjamin, à la différence de Levinas, arrive à penser que cette interruption du temps, cette césure, est possible dans l'instant historique même, tandis que d'après Levinas c'est la dimension de l'intériorité, dans ses différents aspects, qui peut briser le *continuum* du temps historique. Comme le suggère clairement Stéphane Mosès dans le livre *L'ange de l'histoire* – sans d'ailleurs souligner la différence entre les deux auteurs –, Benjamin aurait accompli une véritable révolution: « transporter l'expérience du temps vécu de la sphère personnelle à la sphère historique, déformaliser le temps de l'histoire comme Saint-Augustin ou Bergson avaient déformalisé le temps physique, substituer à l'idée d'un temps objectif et linéaire l'expérience subjective d'un temps qualitatif dont chaque instant est vécu dans sa singularité incomparable »⁴⁸. Se concentrant sur la force

– messianique – de l'instant, et sur ses conséquences sur le présent, Benjamin a toutefois osé concevoir cet instant, ce *jetz-zeit*, non comme un état d'âme ou une « manière » de l'intériorité, mais comme « une inscription dans l'histoire »⁴⁹, comme un moment de l'histoire. Levinas, de son côté, resterait au contraire plus lié aux potentiels de l'intériorité: il résoudrait les paradoxes déchaînés de l'interruption de la totalité, de la césure du temps historique, par le secret de la vie intérieure – le psychisme – et par la fécondité. Dans *Totalité et Infini* il écrit ceci: « L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité, un ordre où tout est *pendant*, où tout reste toujours possible ce qui, historiquement, n'est plus possible »⁵⁰. Mais comment advient-elle cette déchirure de l'histoire? Comment est-elle concevable cette instauration d'un ordre différent? Comment l'intériorité peut-elle briser non seulement la totalité de l'histoire mais aussi celle du temps historique?

Certes, c'est d'abord la *singularité* de l'individu et de son intériorité qui peut interrompre le *continuum* de l'histoire et du temps. Car l'individu, dans sa naissance et dans son œuvre, marque à tout instant, son commencement et une possible nouvelle origine. Par sa propre naissance, en tant qu'*étant*, il interrompt déjà le flux du temps et il a la possibilité de le suspendre à nouveau, avant la mort, dans les œuvres qu'il accomplit. Mais c'est surtout le « secret »⁵¹ de cette intériorité, d'ailleurs déjà ouverte à l'extériorité, qui bouleverse le « temps universel ». Car chaque être a son temps, c'est-à-dire son intériorité. Et l'intériorité, c'est-à-dire la vie psychique, dans ses secrets les plus cachés, est « une dimension au-delà du possible et de l'impossible »⁵², une dimension qui rend possible ce qu'apparaît comme impossible. Elle introduit ainsi la discontinuité dans le temps historique, « dans le temps continu de l'histoire »⁵³.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 443, appendice B. Ainsi se concluent les *Thèses*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 428, thèse II.

⁴⁸ S. Mosès, *L'ange de l'histoire*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris, Seuil, 1993, p. 150.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 48.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51. L'italique est de l'auteur.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 52.



Ensuite, c'est la *mémoire*, fond accueillant de cette intériorité ou, plutôt, noyau de cette intériorité même, qui reprend et suspend l'accompli en transformant le "déjà" en un "ne pas encore", traduisant l'impossible en possible. Car la mémoire réalise, accomplit l'impossible en assumant la passivité du passé et, peut-être, en la maîtrisant. La mémoire ainsi invertit le temps historique, transforme l'irréversible en réversible. Dans le « souvenir », dit Levinas, – mais le souvenir coïncide-t-il avec la mémoire ? – « le définitif n'est pas définitif »⁵⁴ car chaque instant nouveau donne au passé un sens nouveau. Chaque instant du souvenir ne s'accroche pas au passé mais le « répare »⁵⁵.

Enfin, c'est la *fécondité* qui ouvre le temps au-delà du possible et du continu. « Le temps discontinu de la fécondité – écrit encore Levinas – rend possible une jeunesse absolue et un recommencement, tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre – libre d'une liberté autre que celle de la mémoire – vers le passé, et dans la libre interprétation et le libre choix, dans une existence entièrement pardonnée. Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps »⁵⁶. À différence de la mémoire, la fécondité est associée à un recommencement qui non seulement récupère et répare le passé, mais le pardonne. Dans le phénomène moral du pardon, auquel Levinas fait recours pour expliquer le paradoxe de la *rétroaction*, il y a une véritable inversion du temps: il est *comme si* l'instant écoulé n'était pas écoulé ou, mieux, *comme si* l'instant passé se répétait dans l'instant présent et, dans cette répétition, *comme s'il* était purifié. Le pardon, en purifiant le passé dans le présent, serait ainsi constitutif

du temps même. Car, dans le temps, les instants ne s'accrochent pas les uns aux autres comme il arrive au temps objectif, au temps mathématique, scandé par la succession et par le lien de cause-effet. Dans le temps de la fécondité, les instants s'étalent à partir d'une autre rive, à partir de l'autre, à partir de l'altérité du fils. À partir de cette « jeunesse », de ce « recommencement », inscrits dans le fils. Grâce à l'« absolument nouveau » du fils, à la vie nouvelle du fils qui renouvelle le temps du père, grâce au pardon que, sans le savoir – sans savoir –, cette existence même accomplit, le passé est purifié. Cette nouveauté, cet imprévisible, cette altérité qui est le fils, rachète et interrompt le définitif du temps du père. Il interrompt dans la continuité et il le continue dans l'interruption. « Le temps – explique Levinas – est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l'accompli – le "toujours" de ce recommencement »⁵⁷. Le temps serait ainsi ce temps mort – mais combien vivifiant ! – qui sépare, tout en l'unissant, le temps du père du temps du fils. Il serait cet "entre-deux-temps", entre le temps du père et le temps du fils: "entre-deux-temps", intervalle, temps discontinu, « l'infini du temps »⁵⁸.

Une série de questions surgit alors, intempestive: pourquoi Levinas insiste-t-il autant sur le temps comme pardon ? Comme « résurrection »⁵⁹ ? Pourquoi précisément parle-t-il de « pardon » ? Pourquoi le passé devrait-il être pardonné ? Pourquoi devrait-il être purifié ? Ne faudrait-il pas lire cette insistance sur le pardon comme une sollicitation à voir, précisément dans la fécondité – et donc dans le « recommencement » des générations futures – l'unique possibilité de rachat de ce passé brûlant que pour Levinas, fut la *Shoah* ? L'unique possibilité de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 315.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 316.

⁵⁸ C'est le titre du paragraphe qui conclut la partie « Au-delà du visage » et qui contient les réflexions sur le temps qui ont été esquissées ici.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 317.

pardonner *rétroactivement*, à rebours, ce qui dans le présent des temps sombres fut impardonnable ? L'unique manière de faire vivre, grâce aux fils et aux fils des fils — mais sans aucun remplacement —, des temps autrement perdus ? Une manière aussi de ne pas céder au pouvoir exterminateur des vainqueurs ? Une voie, enfin, pour transformer l'irréversible du temps historique en temps réversible et infiniment ouvert ? Pour restituer au temps son infini ?

Ce pardon inscrit dans la fécondité n'est-il pas, en outre, du même ordre — ou dès-ordre ? — du « rendez-vous tacite »⁶⁰ entre les générations passées et futures, rendez-vous auquel Benjamin, lui aussi, fait appel ? Le temps de la fécondité, ce temps infini, ce temps comme infini et comme discontinuité, n'est-il pas du même ordre que la « faible force messianique » dont parlait Benjamin ? Force possible, selon lui, grâce à la *remémoration*, au souvenir, et implicite dans une lecture herméneutique de l'histoire ? Force concentrée, selon les deux philosophes, sur l'unicité de l'instant ?

Ce temps de la fécondité, bien qu'il ne soit pas encore, pour Levinas, le temps achevé, c'est-à-dire le temps de la fin des temps, est un fragment du temps messianique, un fragment pourtant *inscrit* dans

la « vigilance extrême de la conscience »⁶¹. Un fragment de l'infini du temps messianique *gravé* dans le fini de la chair et du psychisme, une des traces de l'Infini, une manière de lui rester fidèle "de génération en génération". De même, pour Benjamin, cette espérance messianique — espérance concrète — est une extrême vigilance qui permet de déceler dans chaque instant la porte par laquelle peut entrer le messie et, avec lui, surgir la nouveauté révolutionnaire de la Rédemption.

Enfin, ce temps infini de la fécondité est aussi un moment de ce que Levinas appelle « l'eschatologie de la paix » ; de cet « au-delà de l'histoire »⁶² qui arrache les individus à son jugement viril ; de cette eschatologie qui restitue même à chaque instant sa pleine signification d'inachèvement, son sens d'inachevé. La Rédemption ne vient-elle pas effectivement corriger aussi l'instant présent lui-même ? Car, comme dit Levinas, « comment une seule larme — fût-elle effacée — pourrait s'oublier, comment la réparation aurait-elle la moindre valeur, si elle ne corrigeait pas l'instant lui-même, si elle le laissait échapper dans son être, si la douleur qui brille dans la larme n'existait "en attendant", si elle n'existait pas d'un être encore provisoire, si le présent était achevé ».

⁶⁰ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 428, thèse II.

⁶¹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 318.

⁶² *Ibid.*, p. 7.

L'écriture photographique de l'histoire et la remémoration messianique

A escrita fotográfica da história e a rememoração messiânica

Marc GOLDSCHMIT

Instituto Universitário de Formação de Professores Nord-Pas de Calais
Universidade Charles de Gaulle – Lille 3

Resumo

Arrancar o messiânico à teologia e ao marxismo. O Messias revelado pela escrita representa, no fundo, um *joker* da história, ou uma *joke*, no sentido judaico e desesperado do termo. A chance de que a humanidade possa escapar à catástrofe histórica e ao cataclismo político é improvável, visto que ela consiste essencialmente numa escrita da história, que percebe indícios secretos e marcas tácitas ou apagadas no passado. Fazer justiça ao passado é repeti-lo, não para o ressuscitar, mas para o reiterar, fazê-lo retornar de um outro modo pela escrita geral. Mais do que uma posição dissidente no comunismo, o pensamento de Benjamin inicia uma heterodoxia que serve para se pensar de uma outra maneira a revolução, a partir do momento suspenso da insurreição messiânica.

Palavras-chave: Escrita, messiânico, história.

Abstract

To pull out the messianic from theology and from Marxism. The Messiah revealed by writing represents, at the bottom, a *joker* of history, or a *joke*, in the Jewish and desperate sense of the term. The chance that humanity may escape from historical catastrophe and from political cataclysm is unlikely, considering that it consists mostly in a writing of history, which notes the secret traces and tacit or faint signs from the past. To do justice to past is to repeat it, not to rebirth it, but to reiterate it, to make it return in another way by general writing. More than a dissident position in Communism, Benjamin's thought initiates an heterodoxy that serves to think revolution in another way, from the suspended moment of messianic insurrection.

Keywords: Writing, messianic, history.

«Nous voulons dès cette terre
Édifier l'empire des cieux.
Il pousse ici-bas assez de pain
Pour tous les petits de l'homme,
Et de petits pois sucrés,
Oui des petits pois sucrés pour tout
un chacun,
Dès que les cosses éclateront.
Le ciel, nous le laissons
Aux anges et aux moineaux »
Henri Heine, *Allemagne, un conte d'hiver*



La dernière philosophie de Benjamin, celle qui commence en 1935 et s'interrompt par le suicide de 1940, est portée par une persévérance: la pensée secrète de l'écriture, celle de la photographie, de la cinématographie, du narrateur et de l'historiographie. Cette graphie se manifeste donc de plusieurs manières et travaille plus d'un média, elle se définit comme la technique générale de mise en constellation révolutionnaire des fragments oubliés de l'histoire. En tant que telle, l'écriture est la véritable manifestation de la dialectique explosive que cherche Benjamin. Il ne sert donc à rien d'opposer une première période de sa philosophie qui serait occupée par la théologie à travers la question du langage, et une deuxième période consacrée aux développements d'idées marxistes non orthodoxes portant sur l'histoire et la politique, car si on passe d'une philosophie ouverte du langage à une philosophie secrète de l'écriture, c'est le problème continu de la possibilité du messianique, ou de ce qu'il appellera, dans une lettre expliquant son suicide, une « issue ».

La singularité de cette philosophie a consisté à arracher le messianique à la théologie et au marxisme, en jouant continuellement de l'ambiguïté et de la puissance du faux¹. Ce travail obsessionnel de faussaire a si bien trompé son monde que la philosophie de Benjamin n'a peut-être jamais été perçue dans sa teneur singulière, celle du jeu de l'ambiguïté et de l'équivoque. La ruse benjaminienne, dans la théologie et le marxisme, mais hors d'eux et sans eux, est restée inutilisable et invue. Les thèses sur l'histoire de 1940

constituent, en ce sens, le point d'intensité le plus haut produit par la mise en constellation de la remémoration juive et du matérialisme de l'écriture, destiné à résister à l'alliance du fascisme — du nazisme — et du stalinisme. Il faut alors remarquer que les moyens déployés par Benjamin dans ce combat titanesque sont dérisoires et semblent impuissants pour une lutte de cette ampleur historique. Comme si le Messie ouvert par l'écriture représentait au fond un joker² de l'histoire, ou une « joke »³, au sens juif et désespéré du terme.

On doit d'abord situer l'écriture de l'histoire dans la perspective de l'histoire de l'écriture telle que Benjamin l'a envisagée dans *Le narrateur* en 1936. A la suite du texte écrit en 1935, *l'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, qui diagnostiquait un déclin de l'aura, et de la valeur culturelle de l'art, Benjamin parle dans ce texte du déclin de la valeur de l'expérience corrélé au phénomène inapparent de la disparition de l'art du récit. « Le cours de l'expérience [*die Erfahrung*] a chuté. »⁴ écrit Benjamin. C'est l'effet conjugué de la reproductibilité technique des événements historique dans l'information, et le danger vital que la technique et les villes font courir aux êtres humains, qui produisent ce double phénomène de la dévalorisation de l'expérience — au sens de *Erfahrung*, non de *Erlebnis* — et de la perte des récits. « Chaque matin, on nous informe des derniers événements survenus à la surface du globe. Et pourtant nous sommes pauvres en histoires remarquables. Cela tient à ce qu'aucun fait ne nous

¹ Fin septembre 1940 selon Lisa Fittko, Benjamin tenta de quitter la France en compagnie de Fritz Fraenkel en s'embarquant sur un cargo déguisé en matelot et serrant contre lui ses manuscrits: « Ils étaient trop âgés pour qu'on les prenne pour des matelots. Et même déguisés, il savaient l'air d'intellectuels juifs allemands. L'époque était tragique, mais l'idée de Benjamin était si invraisemblable qu'elle fit sourire quand même nombre d'émigrés qui ne pouvaient imaginer comment une telle solution leur avait seulement paru possible. » in *Le chemin des Pyrénées*, 1987.

² Le joker, qui suspend le cours de la partie et ne joue pas le jeu, est sans doute la carte qui correspond le mieux à la pensée de Benjamin, lui qui, selon Adorno, « dans *Portrait de Walter Benjamin* », in *Sur Walter Benjamin*, op. cit., « ne jouait guère cartes sur table » (p. 18). Néanmoins il ne faut pas abuser de l'analogie entre la pensée de l'histoire et une partie de cartes: « Il est un moyen de donner aux événements un caractère de choc, de les arracher au contexte de l'expérience. Aux yeux de la bourgeoisie même les événements politiques prenaient facilement la forme de coups de poker sur une table de jeu. », mais ne pas oublier non plus que Benjamin écrit dans une lettre datée du 03 février 1935: « pour aller droit à l'essentiel : je n'ai personne pour le 66, les gens sont ici trop cultivés pour jouer aux cartes. »

³ Il faut peut-être paraphraser ce que Benjamin écrivait de Kafka et le retourner contre lui: « celui qui verrait les côtés comiques de la théologie juive aurait d'un coup en main la clé » de Benjamin (1939, in *Correspondance* II, p. 285).

⁴ *Le narrateur*, 1936, in *Œuvres* III, op. cit., p. 115, GS, II-2, p. 439.

atteint plus qui ne soit déjà chargé d'éclaircissements. Autrement dit: dans ce qui se produit, presque rien ne n'alimente le récit, tout nourrit l'information. »⁵

Nous sommes pauvres en histoires et en expérience, car nous ne pouvons être atteints ou touchés par des évènements sans que ceux-ci ne soient, auparavant, amortis par des explications; l'effet de choc de l'évènement est donc perdu, et avec lui ce qui suscite et donne lieu au récit. C'est parce que nous sommes pauvres en expérience, de même qu'Heidegger pouvait écrire à la même époque que l'animal « est pauvre en monde »⁶, que nous n'avons plus rien à raconter et que par suite, nous ne savons plus le faire. Ce déclin de l'art du récit signifie une toute autre histoire de la mutation de l'essence de la vérité, que celle que raconte Heidegger, lorsqu'il fait le récit de la perte originaire — avec le texte de Platon — de l'*aletheia*, recouverte par la vérité comme *adequatio intellectus et rei*. Benjamin aperçoit une mutation de l'essence de la vérité à l'époque moderne de la reproductibilité technique, lorsque l'information supplante le récit. « L'art du récit tend vers sa fin, parce que le côté épique de la vérité, c'est-à-dire la sagesse, est moribond. »⁷ Cette mutation technique est celle de l'écriture de la vérité, qui voit disparaître la vérité épique et apparaître la vérité vide d'évènements, celle de l'information.

A une telle mutation ne peut répondre que la mélancolie du roman, qui recueille dans la remémoration les souvenirs sans héritiers que l'information a abandonnés à l'oubli. « Nul ne meurt si pauvre, dit Pascal, qu'il ne laisse quelque chose. » Il laisse aussi des souvenirs [*Erinnerungen*], qui ne trouvent cependant pas toujours d'héritiers. Le romancier recueille cette succession, le plus souvent

avec une profonde mélancolie (...). Georges Lukács est celui qui éclaire le mieux cet aspect des choses, quand il appelle le roman « la forme du déracinement [*Heimatlosigkeit*] transcendantal. »⁸ Alors que les récits étaient enracinés dans l'expérience et pouvaient donner lieu à l'héritage du passé, l'ère de l'information laisse le passé historique en quelque sorte orphelin de ses enfants. Les évènements du passé, perdus dans l'oubli, ne peuvent être entendus que dans la forme d'écriture qui correspond à l'abandon du passé, celle du « déracinement transcendantal ». Le roman est donc la fidélité mélancolique aux évènements, il est rendu sensible à l'abandon par le déracinement dont il est issu.

Le roman surgit au moment du déclin de l'art du récit, et s'en différencie par son inscription irréductible dans le livre et la dimension générale qu'il donne à l'épopée. « Le premier indice du processus qui devait aboutir au déclin du récit est l'apparition du roman au début des Temps modernes. Ce qui distingue le roman du récit (et de l'épopée au sens étroit), c'est qu'il est essentiellement inséparable du livre. »⁹ C'est la pauvreté de l'expérience, le déracinement des individus dans leur solitude, leur incapacité à faire le récit exemplaire, c'est-à-dire épique (en un sens non-brehtien), de ce qui les atteint, qui suscite l'apparition du roman — si toutefois on n'oublie pas que celui-ci se sépare de la forme feuilleton qu'il avait dans la gazette et le journal, pour devenir inséparable de la forme livre. Benjamin écrit: « Le lieu de naissance du roman, c'est l'individu dans sa solitude, qui ne peut plus exprimer sous forme exemplaire ce qui lui tient le plus à cœur, parce qu'il ne reçoit plus de conseils et ne sait plus en donner. »¹⁰ Mais si le roman apparaît dans les temps modernes comme supplément au déclin du récit et de son art,

⁵ Ibid., p. 123.

⁶ Introduction à la métaphysique.

⁷ Le narrateur, 1936, in Œuvres III, op. cit., p. 120, GS, op. cit. 442.

⁸ Ibid., p. 136, GS, op. cit., p. 454.

⁹ Ibid., p. 120, GS, op. cit., p. 442.

¹⁰ Ibid., p. 121, GS, op. cit., p. 443.

cette naissance ne va pas sans une mise en crise provoquée par la disparition de l'épopée dans l'information. L'information, nouvelle forme de communication, met le roman en crise¹¹.

L'épopée au sens restreint disparaît avec l'appauvrissement de l'expérience et l'affaiblissement du choc des évènements dans l'information, cette disparition n'est pas une suppression, mais une réapparition et une transformation intérieure à l'essence épique de la vérité, transformation de l'épopée restreinte en épopée générale, métamorphose de l'épopée qui se traduit dans la mutation de la mémoire, qui de souvenir devient remémoration. On peut lire: « le roman commença à surgir du sein de l'épopée, il apparut qu'en lui la muse épique — c'est-à-dire la mémoire — présentait un tout autre visage que dans le récit. »¹² et « c'est la *remémoration* [*das Eingedenken*] qui, en tant que Muse du roman, vient prendre place à côté du souvenir, Muse du récit, depuis que le déclin de l'épopée a rompu dans la mémoire l'unité de leur origine. »¹³ C'est cette rupture de l'épopée qui est épique au sens de Benjamin.

Cette généralisation de l'épopée dans le roman, qui passe par une transformation non de la forme mais de l'essence de la mémoire, est le degré zéro du récit, c'est-à-dire de l'aspect épique de la vérité. En tant que tel, le roman est peut-être la forme secrète de l'historiographie. « On ne saurait étudier une forme épique sans tenir compte de la relation qu'elle entretient avec l'historiographie [*Geschichtsschreibung*]. On peut même aller plus loin et se demander si l'historiographie ne représente pas, parmi toutes les formes de l'épopée, le point d'indifférence créatrice. L'histoire écrite serait alors à

ces autres formes ce que la lumière blanche est aux couleurs du spectre. »¹⁴

Le point d'indifférence de l'épopée, son degré zéro, donne naissance à l'écriture de l'histoire et à la création du roman. Il y a donc plus qu'une affinité élective entre l'écriture romanesque et l'écriture historique, une commune graphie qui est comme la lumière blanche par rapport aux couleurs du spectre de la lumière. La philosophie benjaminienne, qui pense ici l'écriture comme lumière blanche, signifie que la graphie, qui donne lieu au roman et à l'historiographie, est une pure potentialité non encore différenciée, mais qui contient en elle la possibilité d'exploser et de se fragmenter en différences d'écriture — peut-être ce qu'on pourrait appeler la *différance* des différences. Le roman est donc une graphie blanche, un récit sans récit, qui correspond en histoire à ce que Benjamin appelle un passé intégralement citable.

La citabilité intégrale du passé définit rigoureusement ce que Benjamin nomme « rédemption » L'humanité est rachetée, sauvée de la catastrophe historique, lorsque son passé lui revient sans reste et qu'elle peut y répondre en le citant dans une graphie. « Le chroniqueur, qui rapporte les évènements sans distinguer entre les grands et les petits, fait droit à cette vérité: que rien de ce qui eut jamais lieu n'est perdu pour l'histoire. Certes, ce n'est qu'à l'humanité rédimée [*erlösten*] qu'échoit pleinement son passé. C'est-à-dire que pour elle son passé est devenu intégralement citable. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une « citation à l'ordre du jour »¹⁵ — et ce jour est justement celui du Jugement dernier. »¹⁶ De ce point de vue, une humanité qui a perdu la relation à son passé et pour lequel les petits évènements ont disparu, est une humanité perdue, non parce qu'elle serait sans tradition, mais parce que

¹¹ Ibid., p. 122.

¹² Ibid., p. 135.

¹³ Ibid., p. 136, GS, *op. cit.*, p. 454.

¹⁴ Ibid., p. 132, GS, *op. cit.*, p. 451.

¹⁵ En français dans le texte.

¹⁶ Sur le concept d'histoire, thèse III, in *Œuvres III*, *op. cit.*, p. 429, GS, I-2, p. 694.

l'héritage qui la constitue est en ruines. L'humanité oublieuse de son passé est dépossédée, c'est une humanité sans avenir.

Lorsque l'humanité est perdue, maudite, le passé est abandonné, et il est englouti dans la suite des événements historiques. La rédemption n'est pas tant celle du passé qu'elle n'est la rencontre du passé et du présent, de l'humanité avec l'humanité passée, avec les morts, les opprimés, les vaincus et les spectres. Mais c'est aux générations présentes qu'incombe pleinement la responsabilité que la rédemption puisse advenir ou qu'elle soit manquée, puisque seules ces générations ont la possibilité de déchiffrer l'« indice secret » qui dans le passé « renvoie à la rédemption », de manière à se rendre au « rendez-vous tacite » pris avec les générations passées. Benjamin écrit : « l'image du bonheur est inséparable de celle de la rédemption. Il en va de même de l'image du passé, dont s'occupe l'histoire. Le passé est marqué d'un indice secret [*heimlichen Index*], qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier ? Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes ? Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues ? S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous tacite [*eine geheime Verabredung*] entre les générations passées et la nôtre. Nous avons été attendus sur la terre. A nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir un droit [*Ansprucht hat*]. Cette exigence [*Anspruch*], il est juste de ne pas la repousser. L'historien matérialiste sait cela. »¹⁷

Si la rédemption ne vient pas de l'humanité, elle vient à elle au moment où celle-ci rencontre son passé et qu'elle devient ainsi en mesure — sans mesure

— de le citer, c'est-à-dire de le réitérer intégralement dans l'écriture. L'action ne peut donc pas mettre en œuvre l'instant messianique, car l'humanité n'est pas l'agent ni le producteur du Messie, pas plus qu'elle n'est le Messie lui-même. Le messianique est au sens fort désœuvré et sans sujet immanent. Benjamin ne pense l'histoire depuis l'horizon d'une rédemption possible, qu'au sens où celle-ci est en vérité une issue pour une époque désespérante où seul triomphe le fascisme et où l'histoire est une continuelle catastrophe, un *Traverspiel* désespérant. Walter Benjamin est donc persuadé que la politique est subordonnée à l'histoire, et qu'elle n'est alors pas l'espace de l'agir-ensemble et de la liberté, mais qu'elle peut être hantée à ses marges par l'écriture¹⁸.

La rédemption, qui est aussi bien la révolution émancipatrice, prend la forme de la réitération intégrale du passé : que l'histoire se répète telle qu'elle a eu lieu, une deuxième fois, et qu'aucun de ses petits événements ne disparaissent dans l'oubli, alors l'humanité sera intégralement transfigurée — il ne s'agit pas en ce sens de faire advenir ce qui n'a pas été et n'a pas eu lieu, ni de réparer ce qui est resté inaccompli. Non qu'elle accéderait ainsi à un monde qui serait un ailleurs, mais le même monde serait métamorphosé par une telle répétition, il deviendrait habitable dès l'instant où les morts et les vivants pourraient se rencontrer, comme la vie dans l'Europe chrétienne habitée par les dieux païens. La rédemption n'est donc pas la sortie théologique hors de l'immanence de l'histoire et de la terre vers une réalité ou une dimension qui serait transcendante, mais elle est la répétition historiographique et romanesque du passé, qui fait advenir dans le présent ce qui n'a eu lieu qu'une fois, c'est la dimension proprement politique ou pratique de l'écriture. La reproductibilité des événements historiques est donc la condition et la manifestation de la rédemption, en tout cas la

¹⁷ Ibid., II, pp. 428-429, GS, op. cit., pp. 693-694.

¹⁸ Hannah Arendt écrit : « le concept de liberté a complètement disparu partout où la pensée moderne a mis à la place du concept de politique le concept d'histoire. » in *Qu'est-ce que la politique ?*, Points Seuil, Paris, p. 82.



réapparition du passé qui échapperait, de cette manière, à la disparition. La rédemption ne sauve pas la vie des vivants, mais sauve la vie, en un instant, du passé et des morts¹⁹, elle en effectue la répétition ou le retour.

La chance que l'humanité puisse échapper à la catastrophe historique et au déluge politique est improbable puisqu'elle consiste essentiellement en une écriture de l'histoire, qui perçoit des indices secrets et des marques tacites ou effacées dans le passé. L'écriture est passible d'entendre un souffle de l'air ou un écho de voix imperceptibles et qui signifie secrètement que le passé nous attend. Cette attente imperceptible consiste en une infime vibration de l'air, et ne nous fait signe qu'en secret, par des indices et des marques, des traces, qui échappent à toute perception consciente. La force sans mesure du Messie — sa violence divine à la mesure de la terre — dépend donc de phénomènes caractérisés par la plus grande faiblesse. La force démesurée issue de la faiblesse la plus fragile définit proprement le point aporétique de la philosophie secrète de Walter Benjamin, c'est par elle que l'espoir échoit aux désespérés²⁰.

La force messianique du présent, qui est le rendez-vous tacite où le passé attend son avenir, est si faible et improbable qu'elle est à peine perceptible ; il s'agit d'un différentiel d'air — un écho, un souffle — qui défie le seuil de la sensibilité humaine. L'historien matérialiste matérialise donc la matière immatérielle de l'histoire passée, seule peut être dite matérialiste en ce sens une écriture, non une réalité. Cette écriture est la condition de la justesse et de la justice à l'égard du passé opprimé et oublié dans le déluge fasciste de l'histoire. Le passé requiert sa rédemption par l'avenir, il n'implore pas le salut mais laisse des traces invisibles pour donner rendez-vous tacitement à l'avenir. Il attend

sa venue comme le Messie par lequel il pourra intégralement se répéter. Une historiographie ne peut donc se définir comme matérialiste qu'à partir du moment où elle fixe une image du passé qui révèle son attente messianique, son désespoir. Cet instantané photographique rend justice au passé et à son espoir de répétition. Rendre justice au passé c'est le répéter non pour le ressusciter — l'ange de l'histoire ne parvient pas à ressusciter les morts, non plus qu'à les relever — mais pour le réitérer, le faire revenir autrement par l'écriture générale.

Le passé se tend et se tourne vers son avenir, il est orienté vers ce qui vient, et cette modification du passé signifie que celui-ci n'est pas fini, ni donné comme une réalité intangible, mais il est plutôt vivant, en mouvement. Cette survie du passé, animé par son attente messianique, ne peut être décelée que par une historiographie à proprement parler matérialiste. Ce qui définit donc cette écriture, c'est sa sensibilité au mouvement de l'histoire le moins manifeste et le moins visible de tous — c'est une capacité à percevoir un mouvement secret, celui par lequel la temporalité de l'histoire n'est pas une succession du temps séparé, mais une relation entre les différents temps de l'histoire, mis en mouvement par l'attente messianique du passé à l'égard de l'avenir. « De même que certaines fleurs tournent leur corolle vers le soleil, le passé, par un mystérieux héliotropisme, tend à se tourner vers le soleil qui est en train de se lever au ciel de l'histoire. L'historien matérialiste doit savoir discerner ce changement, le moins ostensible [*unscheinbarste*] de tous. »²¹

Les indices du rendez-vous tacite qui anime le passé sont secrets, et la force messianique du présent est faible — on ne peut pas ne pas penser à la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens, 12, 19-10, pour lequel

¹⁹ Le livre d'Adrien Barrot, *Si c'est un juif. Réflexions sur la mort d'Ilan Halimi*, paru en 2007 aux éditions Michalon, est proprement messianique, au sens de Benjamin.

²⁰ Le messie selon Benjamin, comme le *Schemihl* de Heine et Chaplin, représente peut-être une certaine figure de l'apolitique. Messianique n'est en ce sens pas un autre pouvoir ou un contre-pouvoir, mais le mouvement de déconstruction du pouvoir.

²¹ Ibid., IV, p. 430, GS, op. cit., p. 695.

« la force s'accomplit dans la faiblesse » —, c'est pourquoi l'historien matérialiste ne pourra les faire apparaître et les révéler qu'en un instantané photographique, qui ne peut saisir l'image vraie et furtive du passé qu'à la vitesse de l'éclair, en un clin d'œil, comme une chance inespérée et improbable. « L'image vraie du passé passe en un éclair [*huscht*]. On ne peut retenir le passé que dans une image qui surgit et s'évanouit pour toujours à l'instant même où elle s'offre à la connaissance. »²²

Mais cette image vraie du passé n'est pas seulement plus furtive qu'une comète et plus rapide qu'un éclair, elle surgit aussi à l'instant du danger, parce que cette image n'est pas seulement instantanée et sans durée, elle n'existe que sous la menace du conformisme de la tradition ou de l'instrumentalisation par la classe dominante. L'histoire matérialiste doit donc arracher l'image vraie du passé au danger qui menace de la submerger. L'écriture de l'histoire n'est alors pas neutre, elle est une lutte polémique contre une autre histoire, l'histoire conservatrice et dominante qui menace de condamner le passé à l'oubli et les morts à l'abandon²³. C'est pourquoi le Messie n'est pas seulement une force affirmative, mais une force polémique et critique, puisque la rédemption n'advient que comme une victoire sur le fascisme que le fragment VI caractérise de manière paulinienne comme l'« antéchrist »

Benjamin écrit « articuler le passé historique ne signifie pas savoir « comment les choses se sont réellement passées ». Cela signifie s'emparer d'un

souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger. Il s'agit, pour le matérialisme historique de retenir l'image du passé qui s'offre inopinément au sujet historique à l'instant du danger. Ce danger menace aussi bien les contenus de la tradition que ses destinataires. Il est le même pour les uns et pour les autres, et consiste pour eux à se faire l'instrument de la classe dominante. A chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguer [*überwältigen*]. Car le messie ne vient pas seulement comme rédempteur ; il vient aussi comme vainqueur de l'antéchrist. Le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance n'appartient qu'à l'historiographe intimement persuadé que, si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sûreté. Et cet ennemi n'a pas fini de triompher [*zu siegen*]. »²⁴ Le fascisme — le nazisme — est proprement anti-messianique — antéchrist — au sens où il condamne les morts, les opprimés et les vaincus au danger le plus grand : celui de l'oubli et du refus de la répétition, qui serait comme une deuxième mort. Ce passage, pour ainsi dire prophétique, affirme que le nazisme, du point de vue de l'essence, profanera les sépultures, ainsi pour les juifs qui seront privés de sépulture et dont les cadavres seront détruits jusqu'à la cendre dans les crématoires.

Benjamin disjoint deux écritures de l'histoire et deux méthodes d'écriture qui leur correspondent : l'historicisme et l'historiographie matérialiste. L'historicisme naît d'une paresse et d'un désespoir, ceux de l'impuissance à saisir l'image vraie du passé²⁵. L'historicisme repousse l'attente messianique du fait

²² Ibid., V, p. 430.

²³ On pense à Foucault écrivant : " Il s'agit de retrouver le sang qui a séché dans les codes, et par conséquent non pas sous la fugacité de l'histoire l'absolu du droit: non pas réferer la relativité de l'histoire à l'absolu de la loi ou de la vérité, mais sous la stabilité du droit retrouver l'infini de l'histoire, sous la formule de la loi les cris de guerre, sous l'équilibre de la justice la dissymétrie de la force." In *Il faut défendre la société*, cours de 1976, Seuil, Paris, p. 48. Chez Benjamin, cet "infini de l'histoire" est l'autre face de sa finitude catastrophique. Les vaincus d'aujourd'hui ne seront pas les vainqueurs de demain (au contraire de ce qu'affirme Brecht dans *La Mère*), et il ne s'agit pas avec cet infini du messianisme d'un troisième Reich, mais du messianique qui vient interrompre épiquement tout messianisme.

²⁴ *Thèses*, op. cit., VI, p. 431, GS, op. cit., p. 695.

²⁵ Foucault encore: "la nouvelle histoire, qui apparaît va avoir à déterrer quelque chose qui a été caché non seulement parce que négligé, mais aussi parce que soigneusement délibéré et méchamment travesti et masqué. Au fond, ce que la nouvelle histoire veut montrer, c'est que le pouvoir, les puissants, les rois, les lois, ont caché qu'ils étaient nés dans le hasard et dans l'injustice des batailles." *Op. cit.*, p. 63. L'historiographie benjaminienne ne prend pas le parti d'un contre-pouvoir occupé à délégitimer celui qui est institué pour prendre sa place: elle travaille plutôt à rendre justice aux victimes de tout pouvoir au-delà de la vengeance et de la volonté de pouvoir.



de la tristesse suscitée par la paresse du cœur, l'*acedia*. « On ne saurait mieux décrire la méthode avec laquelle le matérialisme historique a rompu. Elle naît de la paresse du cœur, de l'*acedia*, qui désespère de saisir la véritable image historique dans son surgissement fugitif. (...) La nature de cette tristesse [*Traurigkeit*] se dessine plus clairement lorsqu'on se demande à qui précisément l'historien historiciste s'identifie par empathie. On devra inévitablement répondre: au vainqueur [*den Sieger*]. »²⁶ La tristesse empêche l'analyse critique de la politique et de l'histoire, mais elle donne lieu à une identification désespérée avec les vainqueurs des guerres de toute sorte, et non avec les vaincus. L'historicisme n'est donc pas la méthode qui défait l'histoire et les événements au nom de ceux qui sont défaits, mais elle bénit plutôt le fait accompli et se range par paresse et tristesse, dans le camp des vainqueurs; elle est la défaite de la faible force messianique qui peut seule revenir à l'historiographie matérialiste. Cette historiographie est habitée par une mélancolie au-delà de toute tristesse, qui la voue à une fidélité messianique à l'égard des morts et des vaincus. La distanciation et l'effet d'étrangeté sont sa méthode, et à la différence de l'historicisme, elle n'a pas renoncé à photographier le passé pour faire revenir les événements et les êtres qui l'ont habité.

En ce sens elle ne répare rien, n'accomplit pas ce qui n'a pas eu lieu et n'annule pas le passé, elle lui rend justice en le sauvant de l'oubli et en lui faisant droit dans son intégralité avec tous ses événements, chacun d'eux pouvant être cité ou narré, sans distinction de petitesse ou de grandeur. S'il s'agit peut-être là de l'équivalent historique de l'*apocatastase*, c'est en un sens non théologique, puisque, comme l'écrit Benjamin dans une note du *Livre des passages parisiens*: « Ma pensée se comporte envers la théologie comme le buvard envers l'encre. Elle en est

complètement imbibée. Mais s'il en allait selon le buvard, rien de ce qui est écrit ne subsisterait. »²⁷ L'écriture ne commence en ce sens qu'avec le retrait du buvard imbibé de théologie, et elle ne subsiste que pour autant qu'elle est protégée par la pensée de l'indistinction avec la théologie. Sans la pensée, qui joue le rôle d'un buvard, l'écriture ne pourrait plus se détacher ni se distinguer de l'encre théologique, qui menace à tout instant de la submerger. L'écriture de Benjamin n'est donc pas imbibée de théologie — la théologie est plutôt ce qui reste de ce qui n'a pu devenir insaisissable dans l'écriture —, elle est le côté comique de la théologie juive, l'humour d'une théologie tombé sur le clown Chaplin.

La distanciation historiographique dont parle la thèse VII est prescrite parce que la victoire est inséparable de la barbarie de l'asservissement des vaincus. L'identification aux vainqueurs fait toujours le jeu des maîtres et légitime ainsi leur ordre ou leur rang, alors que l'historiographie matérialiste résiste à cet ordre et travaille à une politique d'émancipation démocratique. Elle cherche donc à rompre avec l'ordre des maîtres et avec la transmission de cet ordre, car cette transmission recouvre et dissimule la barbarie et l'oppression qui en sont l'origine. L'historien matérialiste réactive la violence cachée dans la transmission et les biens culturels, il éprouve de l'effroi devant leur origine barbare. La culture et l'« esprit » ont en ce sens les mains salies par la guerre, la victoire, l'oppression et l'asservissement des masses. De manière nietzschéenne Benjamin retrace la généalogie de la culture à partir d'une origine qui est son contraire: la culture témoigne — en la recouvrant — de la barbarie dont elle est issue, elle garde en elle, dans son mouvement, la mémoire oubliée de la barbarie politique et historique qui lui a permis de naître. Benjamin va donc jouer la remémoration contre toutes

²⁶ Ibid., VII, p. 432, GS, op. cit., p. 696. Cette figure « ignoble » de l'histoire correspond rigoureusement à la manière dont P. Meirieu comprend son enseignement: « l'histoire permet de s'identifier à un héros et de l'accompagner dans sa quête. », in *L'école ou la guerre civile*, Plon, p. 167.

²⁷ GS, op. cit., I, 3, p. 1235.

les commémorations et les monuments culturels qui abritent la barbarie en leur for intérieur.

Il écrit: « ceux qui règnent à un moment donné sont les héritiers de tous les vainqueurs du passé. L'identification [*die Einfühlung*] au vainqueur bénéficie donc toujours aux maîtres du moment. Pour l'historien matérialiste, c'est assez dire. Tous ceux qui à ce jour ont obtenu la victoire, participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre. Le butin, selon l'usage de toujours, est porté dans le cortège. C'est ce qu'on appelle les biens culturels. Ceux-ci trouveront dans l'historien matérialiste un spectateur distancié. Car tout ce qu'il aperçoit en fait de biens culturels [*die Kulturgüter*], révèle une origine à laquelle il ne peut songer sans effroi. De tels biens doivent leur existence non seulement à l'effort des grands génies qui les ont créés, mais aussi au servage anonyme de leurs contemporains. Car il n'est pas de témoignage [*Dokument*] de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. Cette barbarie inhérente aux biens culturels affecte également le processus par lequel ils ont été transmis de main en main. C'est pourquoi l'historien matérialiste s'écarte autant que possible de ce mouvement de transmission. Il se donne pour tâche de brosser l'histoire à rebrousse-poil. »²⁸

La dernière phrase de ce fragment VII est manifestement sacrilège, puisque l'histoire y est comparée à un chien dont l'historien matérialiste brosserait le poil à contre-courant pour en faire sortir les parasites et la saleté — la barbarie des maîtres à l'égard des opprimés. Brosser l'histoire à contre-courant en se tenant à distance des vainqueurs et en éprouvant de l'effroi devant la barbarie, c'est libérer l'histoire du présupposé le plus profond de l'historicisme, la croyance au progrès par le développement. Mais Benjamin ne cherche pas seulement à arracher l'historiographie à l'historicisme, il montre comment

l'historicisme est solidaire de la défaite des politiciens devant le fascisme. L'historicisme est en effet complice de la vision de l'histoire qui conduit les politiciens conventionnels de la social-démocratie à la défaite, et le fascisme allemand au triomphe. Il écrit: « A l'heure où gisent à terre les politiciens en qui les adversaires du fascisme avaient mis leur espoir, à l'heure où ils aggravent encore leur défaite en trahissant leur propre cause, nous voudrions libérer l'enfant du siècle [*Weltkind*] des filets dans lesquels ils l'ont entortillé. Le point de départ est que la foi aveugle de ces politiciens dans le progrès, leur confiance dans « le soutien massif de la base », et finalement leur adaptation servile à un appareil politique incontrôlable n'étaient que trois aspects d'une même réalité. Nous voudrions suggérer combien il coûte à notre pensée habituelle d'adhérer à une vision de l'histoire qui évite toute complicité avec celle à laquelle ces politiciens continuent de s'accrocher. »²⁹

Benjamin ne s'accroche donc pas désespérément à la social-démocratie et ne cherche pas une issue dans une conception idéaliste de l'histoire, mais fait apparaître combien justement l'idéalisme a constitué un conformisme impuissant dans la lutte contre le fascisme. Il s'agit pour lui de défaire la foi, la confiance et l'adaptation servile qui définissent cet idéalisme complice du pire. La réécriture matérialiste de l'histoire doit mettre en doute et déstabiliser l'objet de la foi qui a conduit la social-démocratie à l'effondrement, autrement dit la foi dans le progrès, le soutien des masses et la neutralité de l'appareil politique. Pour l'écriture matérialiste, l'histoire ne procède pas du progrès, la lutte contre le fascisme et l'oppression barbare ne sera pas soutenue par les masses, et le développement technique de l'appareil politique servira d'abord la cause de la contre-révolution et de la destruction de la démocratie.

« Le conformisme dès l'origine inhérent à la social-démocratie n'affecte pas seulement sa tactique

²⁸ Sur le concept d'histoire, thèse VII, in Œuvres III, op. cit., pp. 432-433, GS, op. cit., pp. 696-697.

²⁹ Ibid., X, p. 435, GS, op. cit., p. 698. Cette foi dans le progrès est un messianisme sécularisé auquel le défaut de messianique ne manque même pas.



politique, mais aussi ses représentations économiques. C'est là une des causes de son effondrement ultérieur. Rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. A ce courant qu'il croyait suivre, la pente était selon lui donnée par le développement de la technique. »³⁰ L'histoire matérialiste ne peut donc exister qu'à la condition d'être désespérée et de chercher une issue improbable et non constituée; l'attente messianique ou révolutionnaire est en ce sens la seule possibilité pour une écriture matérialiste de l'histoire, elle est l'unique voie pour ne pas être complice de la foi et du conformisme qui ont laissé le champ libre au fascisme³¹.

Du point de vue de l'écriture messianique de l'histoire, la classe des opprimés a une fonction et un statut privilégiés et sophistiqués. En effet, les masses ne soutiennent pas les politiciens dans la lutte contre le fascisme et la défense de la démocratie, elles se laissent subjuguées par le conformisme et ne surent pas résister à la corruption par les moyens d'expression de soi que lui offrait le capitalisme. La classe des opprimés, que Benjamin nomme, par fidélité au marxisme, la classe ouvrière, n'est pas révolutionnaire et ne peut assurer la tâche historique de la rédemption. De ce point de vue, il n'est pas sûr que Benjamin fasse sienne la position de Marx, selon laquelle: « Le sujet de la connaissance historique est la classe combattante, la classe opprimée [*unterdrückte*] elle-même. Elle apparaît chez Marx comme la dernière classe asservie, la classe vengeresse qui, au nom de générations de battus, mène à son terme l'œuvre de libération. »³²

Il semble plutôt, contre toute attente, que cette conception marxiste de la classe ouvrière représente

précisément le conformisme et la foi des politiciens que Benjamin cherche à destituer. En effet, l'idée communiste définit rigoureusement le présupposé de la social-démocratie déconstruit par Benjamin. Il écrit: la social-démocratie « se complut à attribuer à la classe ouvrière le rôle de rédemptrice des générations futures. Ce faisant elle énerva ses meilleures forces. A cette école, la classe ouvrière désapprit tout ensemble haine et volonté de sacrifice. Car l'une et l'autre se nourrissent de l'image des ancêtres asservis, non de l'idéal d'une descendance affranchie. »³³

On assiste ici, dans les fragments X, XI, XII, à la réponse de Benjamin au pacte germano-soviétique, qui a bouleversé tout son rapport à la pensée de Marx. La théologie communiste est ce qui a interdit à la social-démocratie de résister au fascisme et qui a corrompu les masses au point de les rendre complices de l'effondrement de la démocratie. Dans le jeu subtil de la pensée benjaminienne, il faut discerner deux conceptions messianiques de la rédemption, qui correspondent à deux appréhensions différentes de la classe ouvrière. La première conception attend que la rédemption vienne de la classe ouvrière, c'est rigoureusement celle qui correspond à la vision communiste de l'histoire; elle assigne à la classe ouvrière la tâche révolutionnaire et rédemptrice selon laquelle le messianisme résulterait de l'œuvre politique des opprimés. Cette conception marxiste ou communiste est celle à laquelle la philosophie de Benjamin s'apparente presque parfaitement, mais de laquelle elle diffère de manière à la fois infime et infinie.

En effet, Benjamin ébauche entre les lignes une seconde conception selon laquelle la rédemption est sans atteinte, la force messianique du présent est faible

³⁰ Ibid., XI, p. 435.

³¹ Foucault écrit: au XIX^e siècle l'histoire "utilise les deux grilles d'intelligibilité: celle qui se déploie à partir de la guerre initiale, qui va traverser tous les processus historiques, et qui les anime dans tous leurs développements; et puis une autre grille d'intelligibilité qui va remonter de l'actualité du présent, de la réalisation totalisatrice vers le passé, qui en reconstitue la genèse. (...) Le privilège accordé à la première grille d'intelligibilité, celle du commencement déchiré — va redonner une histoire qu'on dira, si vous voulez, réactionnaire, aristocratique, droitrière. Le privilège accordé à la seconde — au moment présent de l'universalité — va donner une histoire qui sera une histoire de type libéral ou bourgeoise." *Op. cit.*, p. 204. Ni en forme de domination, ni de totalisation, l'historiographie benjaminienne n'est pas juridique ou mythique; elle est l'écriture déconstructive de l'écriture historique.

³² Ibid., XII, p. 437, GS, *op. cit.*, p. 700.

³³ Ibid., XII, p. 438, GS, *op. cit.*, p. 700.

et consiste en une répétition du passé plutôt que dans la représentation de l'avenir. Il ne s'agit donc pas d'un retour de toutes les choses à leur état premier — le *tikkun* de la Kabbale juive —, mais d'un retour intégral des choses telles qu'elles ont eu lieu, des choses et de leur avoir lieu. Ni une restitution, ni une restauration, ni une réparation, le Messie au sens de Benjamin ne relève pas, contre toute attente, de la théologie, et il sauve les opprimés du sacrifice sur l'autel de l'histoire et du progrès. La révolution n'est pas pour Benjamin une œuvre, elle est une grève générale prolétarienne qui produit un blocage de la politique et un arrêt du mouvement historique. Le communisme et le marxisme sont inséparables d'une téléologie de l'histoire — une eschatologie — qui est inévitablement une théologie de la classe ouvrière, alors que les foules, loin d'être des masses révolutionnaires, sont « de nos jours, pétries par les mains des dictateurs »³⁴. Ce sont peut-être « les communards », et non les communistes, qui pour Benjamin constituent des « noyaux de résistance »³⁵. Le Messie selon Benjamin vient interrompre le développement et le cours de l'histoire, la porte ne lui est ouverte que par un suspens de l'œuvre, au-delà de toute téléo-théologie.

Comme on le sait par la thèse IX, le progrès est une catastrophe, et le cours de l'histoire est une montagne de ruines qui ne donnera lieu à aucune issue messianique. « Il existe un tableau de Klee qui s'intitule « *Angelus Novus* ». Il représente un ange qui semble sur le point de s'éloigner de quelque chose qu'il fixe du regard. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C'est à cela que doit ressembler l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et le précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder,

réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès. »³⁶

L'historien matérialiste, comme l'ange de l'histoire, voit les ruines qui habitent tout progrès, la barbarie sur laquelle repose le développement et la catastrophe que produit l'histoire. Loin d'une rédemption communiste de l'avenir, la tâche messianique consiste à se tourner vers le passé, à protéger les morts que le triomphe fasciste menace du plus grand danger, remembrer par la remémoration ce qui a été détruit, vaincu, et qui gît par terre. La révolution messianique à laquelle pense Benjamin s'allie avec les morts plutôt qu'avec la classe ouvrière présente et restreinte, c'est une lutte des temps plus qu'une lutte des classes, et c'est un ange, et non un parti, qui en est l'instrument (mais l'ange n'est pas encore le Messie, il est plutôt son messenger ou son anticipation). Il faut peut-être lire les fragments sur l'histoire comme une critique secrète, la moins ostensible de toute, de l'idée communiste, en tout cas de celle d'un credo marxiste et bolchevique, critique au nom de l'alliance communarde de la révolution avec la démocratie. La lutte des classes, au sens de Benjamin, prend un sens large, irréductible à toute opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat, c'est une lutte qui excède les classes sociales.

Il faut alors peut-être entendre ce que Benjamin appelle « le véritable état d'exception » au fragment VIII, non comme un état d'exception juridique ou dictatoriale³⁷, mais comme une situation d'exception au progrès et au cours de l'histoire. « La tradition des

³⁴ "Note sur les tableaux parisiens de Baudelaire", 1939, GS, *op. cit.*, I, 2, p. 748.

³⁵ Ibid. Voir Jean Maurel : « Les spectres ne parlent que des barricades et d'insurrection. » in *Le vocabulaire de Victor Hugo*, Ellipses, p. 8. C'est pourquoi on peut dire, à propos de l'écriture benjaminienne, qu'elle cherche à « lester une plume d'une pierre pour frapper juste », Jean Maurel, *ibid.*, p. 97.

³⁶ *Sur le concept d'histoire*, thèse IX, in *Ouvres III*, *op. cit.*, p. 434.

³⁷ Lorsque l'état d'exception devient la règle, c'est la règle et l'exception à la règle qui sont abolies. On entre dans une pensée où sont abolis les repères et les coordonnées de la règle et du dérèglement, une pensée d'insensé.



opprimés nous enseigne que l' « état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à un concept de l'histoire qui réponde de cette situation. Nous découvrons alors que notre tâche consiste à porter au regard le véritable état d'exception ; et nous améliorerons ainsi notre position dans la lutte contre le fascisme. Celui-ci garde au contraire toutes ses chances, face à des adversaires qui s'opposent à lui au nom du progrès, compris comme une norme historique. 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 aucun commencement de connaissance, si ce n'est à comprendre que la conception de l'histoire d'où il découle n'est pas tenable. »³⁸

Ce qui instaure le véritable état d'exception — par opposition à l'état d'exception institué comme règle par les dictateurs — ce qui est véritablement révolutionnaire, c'est de se remémorer, car ce que déjoue la remémoration, en rendant justice aux laissés pour compte et aux gisants de la politique et de l'histoire, c'est l'oppression et les rapports de domination. La remémoration — non pas la commémoration — des morts et des opprimés semble être devenue la tâche la plus rare, et pour cette raison peut-être la plus subversive et la plus nécessaire, pour repenser la résistance. Quand la téléologie vient faire défaut à la pensée de l'histoire, il ne reste pas le jugement des événements, comme le pensera Arendt, mais la réécriture, qui est une itération de ce qui a eu lieu.

Benjamin montre quelle conception du temps constitue le présupposé et le fondement philosophique de la foi dans l'idée de progrès; il détermine comme le travail de l'historien matérialiste la transformation philosophique de la pensée du temps. Il écrit: « La représentation d'un progrès de l'espèce humaine à

travers l'histoire est inséparable de celle d'un mouvement dans un temps homogène et vide. La critique de cette dernière représentation doit servir de fondement à la critique de la représentation du progrès en général. »³⁹ L'historicisme et la complicité social-démocrate avec le triomphe du fascisme et l'effondrement de la politique suppose un concept du temps qu'on pourrait dire « absolu »: l'homogénéité et la vacuité d'un temps qui n'est que la coordonnée objective de l'histoire, n'est pas la teneur de l'événementialité des événements. L'écriture matérialiste de l'histoire doit au contraire découvrir une temporalité hétérogène à elle-même et saturée que Benjamin nomme « à-présent » ou actualité, et qui est à proprement parler l'instauration de l'état d'exception du temps. C'est le passé chargé de l'électricité de l'à-présent qui devient citable dans l'événement présent et révolutionnaire.

Ce saut dans un passé où la classe dominante ne commande plus, mais où la tradition des opprimés est libérée, c'est-à-dire citée, actualisée dans le présent, serait pour Benjamin « la révolution telle que la concevait Marx ». « L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d' à-présent [*Jetztzeit*]. Ainsi, pour Robespierre, la Rome antique était un passé chargé d' à-présent, qu'il arrachait au continuum de l'histoire. La révolution française se comprenait comme une Rome revenante [*wiedergekehrtes*]. Elle citait l'ancienne Rome exactement comme la mode cite un costume d'autrefois. La mode sait flairer l'actuel, si profondément qu'il se niche dans les fourrés de l'autrefois. Elle est le saut du tigre dans le passé. Mais ceci a lieu dans une arène où commande la classe dominante. Le même saut, effectué sous le ciel libre de l'histoire, est le saut dialectique, la révolution telle que la concevait Marx. »⁴⁰

³⁸ Ibid., VIII, p. 433, GS, *op. cit.*, p. 697.

³⁹ Ibid., XIII, p. 439, GS, *op. cit.*, p. 701.

⁴⁰ Ibid., XIV, p. 439, GS, *op. cit.*, p. 701.

A la limite, on peut comprendre que la dialectique soit un saut dans le passé et une citation de son actualité, puisqu'elle consiste à essayer de relever les morts — même si on a vu que l'Ange de l'histoire n'y parvient pas — on a par contre du mal à penser que ce que Marx considérait comme une comédie, à savoir la citation et la répétition du passé, était ce qu'il considérait comme révolutionnaire, à moins de concevoir le communisme non seulement comme « mouvement réel de l'histoire » mais comme un grand *Trauerspiel*. La correspondance de Benjamin l'atteste, celui-ci jouait constamment une certaine idée de Marx contre la constitution d'un credo marxiste, et l'idée révolutionnaire contre la foi communiste — la foi en ce que Marx et Engels appelaient, dans le *manifeste du parti communiste*, « le mouvement réel de l'histoire » —, il misait sur un Marx hétérogène à lui-même. Pour Benjamin, il ne s'agit donc pas seulement de rompre avec la version russe et bolchevique du communisme, mais d'arracher l'idée révolutionnaire aux partis communistes. Le communisme de Benjamin donnerait une société sans classes, sans communauté et sans « communisme », une commune de Paris (qui n'opposerait plus révolution et démocratie) plus qu'un communisme. Plutôt qu'une position dissidente dans le communisme, la pensée de Benjamin initie une hétérodoxie qui sert à penser autrement la révolution à partir du moment suspendu de l'insurrection messianique.

Benjamin pense en effet la révolution comme un arrêt messianique du mouvement de l'histoire, et il cite comme un emblème l'insurrection qui prit pour cible le symbole du temps homogène et libre : les horloges. « Au soir du premier jour de combat [de la révolution de juillet], on vit en plusieurs endroits de Paris, au même moment et sans concertation, des gens tirer sur les horloges. »⁴¹ Avec la révolution, le temps ne passe plus et il est bloqué, il arrête le cours de

l'histoire. C'est pourquoi l'écriture matérialiste de l'histoire qui travaille à la révolution, fait « éclater le continuum de l'histoire » en décomposant « l'image éternelle » du passé que produit l'historicisme grâce à une image dialectique dans laquelle apparaît l'actualité ou l'à-présent du passé.

« L'historien matérialiste ne saurait renoncer au concept d'un présent qui n'est point passage, mais arrêt et blocage du temps. Car un tel concept définit justement le présent dans lequel, pour sa part, il écrit l'histoire. L'historicisme présente l'image « éternelle » du passé, l'historien matérialiste dépeint l'expérience unique de la rencontre avec ce passé. Il laisse d'autres se dépenser dans le bordel de l'historicisme avec la putain « Il était une fois ». Il reste maître de ses forces : assez viril pour faire éclater le continuum de l'histoire. »⁴² Le temps qui devient de cette manière saturé, explose en éclats messianiques. Si pour Benjamin les monuments de l'histoire cachent des ruines et le continuum historique une catastrophe, paradoxalement les éclats dialectiques du temps peuvent être ressaisis en une constellation messianique, sans résignation, ni impuissance, ni colère.

Alors que pour l'historicisme l'histoire procède d'une addition de faits qui se succèdent dans un temps homogène et vide, et dont le sens d'ensemble est celui d'un progrès qui assigne au passé une image éternelle, l'écriture matérialiste de l'histoire immobilise sa pensée et défait le continuum de l'histoire en une explosion issue de la saturation et de la sur-tension du présent. L'écriture matérialiste, sensible à l'attente du passé, est la cristallisation d'un choc communiqué à la constellation saturée de tensions en laquelle elle s'immobilise. Cette cristallisation qui résulte du choc ou du trauma des événements, qui ne sont pas des faits dépourvus d'intensité, peut être pensée comme une illusion — au sens de la cristallisation chez Stendhal —, elle représente en tout cas le signe d'un

⁴¹ Ibid., XV, p. 440.

⁴² Ibid., XVI, p. 441, GS, op. cit., p. 702.



blocage messianique qui est la seule forme que puisse prendre la chance révolutionnaire pour Benjamin, celle d'un suspens du mouvement de l'histoire par le Messie. « L'historicisme trouve son aboutissement dans l'histoire universelle. (...) L'histoire universelle n'a pas d'armature théorique. Elle procède par addition : elle mobilise la masse des faits pour remplir un temps homogène et vide. L'historiographie matérialiste, au contraire, est fondée sur un principe constructif. La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage [*Stillstellung*]. Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade. Dans cette structure il reconnaît le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit le signe d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé. »⁴³

La cristallisation qui suspend le cours des choses est une condensation, c'est-à-dire la plus haute intensité contenue dans un point ou un fragment que Benjamin appelle « à-présent ». Il écrit : « Les misérables cinquante millénaires de l'*homo sapiens*, écrit un biologiste moderne, représentent relativement à l'histoire de la vie organique sur terre, quelque chose comme deux secondes à la fin d'une journée de vingt-quatre heures. A cette échelle, toute l'histoire de l'humanité civilisée remplirait un cinquième de la dernière seconde de la dernière heure. » L'à-présent qui, comme un modèle du temps messianique, résume en un monstrueux raccourci l'histoire de toute l'humanité, coïncide exactement avec la figure que constitue dans l'univers l'histoire de l'humanité. »⁴⁴

L'histoire de l'humanité apparaît dans l'univers sous la figure d'une constellation, condensée ou contenue dans l'à-présent, et qui constitue ainsi sa faible force explosive. Rien de l'histoire de l'humanité n'est donc perdu puisque l'historiographie matérialiste

offre justement, par son écriture, l'hospitalité à ce qui a été oublié dans l'histoire. L'historiographie n'est plus l'épopée des hauts-faits de ceux qui sont des héros, elle sert à conjurer le malheur en attisant la flamme de l'espérance, qui est celle de la vie. Il serait donc faux de comprendre l'historiographie comme la scène d'un tribunal de l'histoire, puisqu'on sait que pour Benjamin, le jugement est maudit, et que le Jugement dernier est justement suspendu dans la remémoration historiographique. Celle-ci est l'écriture qui fait devenir historiques les divers moments de l'histoire ; elle fait donc l'histoire au sens de la factualité des faits. L'histoire s'actualise par le choc posthume produit dans l'écriture matérialiste. Les événements du passé constituent alors une histoire pré-posthume, qui ne deviendra historique que par la force de l'après-coup historiographique. La remémoration historiographique est un arrêt au progrès et au développement, et en même temps une commotion, une secousse qui pourrait susciter l'action révolutionnaire.

Mais si le passé ne devient historique que par l'écriture, et que l'historiographe fait, à proprement parler, l'histoire, alors le présent n'est plus vide, il n'a plus la vacuité du passage des temps, mais il est saturé et contient en lui toute l'histoire de l'humanité. Le présent, qui n'est pas passage mais arrêt, pas jugement mais suspension, n'est donc pas dernier, puisque aucun temps ne saurait être dernier, et le Messie donne lieu à une attente sans atteinte — selon la pensée derridienne du messianique sans messianisme. Le présent peut potentiellement exploser, et cela d'autant qu'il porte en lui la blessure des « éclats du temps messianique » du passé. Alors que « l'historicisme se contente d'établir un lien causal entre divers moments de l'histoire. Mais aucune réalité de fait ne devient, par sa simple qualité de cause, un fait historique. Elle devient telle, à titre posthume, sous l'action d'événements qui peuvent être séparés d'elle par des

⁴³ Ibid., XVII, p. 441, GS, op. cit., p. 702-703.

⁴⁴ Ibid., XVIII, p. 442, GS, op. cit., p. 703.

millénaires. L'historien qui part de là cesse d'égrener entre ses doigts la suite des événements comme un chapelet. Il saisit la constellation que sa propre époque forme avec une telle époque antérieure. Il fonde ainsi un concept du présent comme « à-présent », dans lequel se sont fichés des éclats du temps messianique. »⁴⁵

Les ruines qui s'amoncellent dans la grande catastrophe engendrée par le développement et le progrès, ne sont pas des éclats messianiques, elles sont les restes de la barbarie inhérente au sens de l'histoire. Les éclats des temps messianiques passés, qui sont venus se ficher dans le temps présent et le fissurer, le hanter, ne sont donc pas des ruines figées et immobiles, ni des cendres, mais ils sont projetés à travers les temps par le mouvement de leur attente messianique. Ils sont les restes d'une explosion, comme ceux de la rupture kabbalistique des vases. Les fissures provoquées par ces éclats peuvent, sous le travail de la remémoration et de l'écriture, se transformer en brèche dans l'histoire.

Benjamin cherche donc sa pensée et à penser au-delà et en deçà du marxisme comme de la théologie, ce qu'il expose dans l'avertissement aux lecteurs constitué par la thèse I: « 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 poupée [Puppe] 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 poupée. On peut se représenter en philosophie l'équivalent d'un tel appareil. La poupée 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 aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se faire voir. »⁴⁶

L'improbabilité et l'aléatoire de l'historiographie matérialiste dont Benjamin produit le concept, se distingue essentiellement de la coopération du « matérialisme historique » et de la théologie, destinée à gagner à tous les coups sur l'échiquier de l'histoire, en ce qu'elle trouve une réponse et une parade à tout. Au contraire, l'écriture messianique de l'histoire se trouve désemparée devant la catastrophe et ne maîtrise pas les événements comme le fait et le peut la théologie grâce à la téléologie. Le « matérialisme théologique » dissimule donc une théologie honteuse qui lui permet, sans mélancolie, d'édifier une histoire dont la classe ouvrière sort toujours vainqueur. Le dispositif philosophique ainsi constitué, bien qu'il use du prolétariat comme messie, ne peut pourtant pas faire barrage au déluge fasciste: cette théologie masquée sous le nom de « matérialisme historique », gagne d'autant mieux sur l'échiquier de la philosophie, qu'elle est impuissante en politique, et que la classe politique qui en est porteuse est vaincue sur la scène de l'histoire. La politique, comme l'histoire, ne sont donc ni un échiquier, ni une scène, mais des éclats qui n'échappent à la perte que par le travail d'écriture de la remémoration, sans théologie ni marxisme.

Une des grandes énigmes de la philosophie aura consisté dans la lecture manquée des thèses sur le concept d'histoire de Benjamin et de sa philosophie secrète. La première thèse a en effet systématiquement été enjambée, à partir du moment où la philosophie de Benjamin était lue et comprise comme un cas du marxisme, ou de la théologie juive, ou de leur conflit, ou encore de leur synthèse. Comme si la porte des thèses, ouverte dès le premier fragment, n'avait pas, en toute franchise, situé la difficulté de la tâche assignée à la pensée ; celle de concevoir une historiographie

⁴⁵ Ibid., appendice A, p. 442-443, GS, *op. cit.*, p. 704.

⁴⁶ Ibid., I, pp. 427-428, GS, *op. cit.*, p. 693.



matérialiste qui ne soit ni marxiste ni théologique. Il n'a donc pas manqué de lecteurs et d'interprètes, parmi les plus éminents et les mieux informés, pour imputer à la philosophie de Benjamin le nain bossu ou la marionnette turque, refusant ainsi de lire le texte dans sa singularité étrangère à tout modèle et à tout paradigme. Mais un tel fait de lecture, loin d'être un accident évitable, est le fait du langage lui-même, qui a interdit à Benjamin d'excéder le langage par sa pensée, et qui l'a obligé à énoncer dans de vieux mots et de vieux concepts⁴⁷ une toute autre pensée de l'histoire, et une autre grammaire du temps. C'est par cette ambiguïté essentielle qu'il n'a pu énoncer dans un discours ce qu'il n'a pu dire que par son texte, et qui oblige le lecteur à parler de philosophie secrète, c'est-à-dire textuelle. Secrète en effet est la constellation que Benjamin a tracée, à travers le marxisme et la théologie, mais sans eux comme concept ni comme intuition.

Benjamin en ce sens ouvre un héritage de Marx qui interrompt la tradition du marxisme et du communisme. Et le rapport au messianisme théologique à la pensée de Marx auquel Benjamin s'arrache, réapparaît dans la nouvelle thèse découverte par G. Agamben sous le numéro XVIII. L'interruption et la suspension de la téléologie marxiste-théologique apparaît encore une fois de manière lumineuse dans le début et la conclusion de la thèse: « Marx a sécularisé la représentation de l'âge messianique dans la représentation de la société sans classes. Et c'était bien. Le malheur a commencé quand la social-démocratie a fait de cette représentation un idéal. (...) la société sans classes n'est pas le but final du progrès dans l'histoire mais plutôt sont interruption mille fois échouée, mais finalement accomplie. »

La sécularisation heureuse de la représentation messianique par la représentation politique du

communisme opérée par Marx a permis d'apercevoir le messianique et la justice révolutionnaire. Mais cette clairvoyance de Marx est devenue dangereuse et malheureuse lorsqu'elle a été idéalisée par la social-démocratie: la révolution devenant un résultat automatique de l'histoire, elle a privé les politiciens des armes révolutionnaires pour lutter contre la montée du fascisme et la défaite de la politique démocratique. La société sans classes, pour Benjamin, n'appartient pas à l'histoire, elle n'est pas son accomplissement, mais son exception. Elle n'advient dans l'histoire qu'à force de l'éternel retour de son échec; c'est parce que l'historiographie matérialiste, à la différence du matérialisme historique automatisé par la dialectique matérialiste, perd à tous les coups, qu'elle peut advenir finalement comme échec. La rédemption de l'humanité par la révolution de la société sans classes, n'est possible que comme impossible, parce qu'elle n'advient pas dans l'histoire mais dans l'historiographie de manière posthume. Il ne s'agit pas ici d'un idéalisme de l'écriture, mais de l'interruption de la relation immédiate, mécanique, automatique, entre l'écriture et la pratique politique. L'écriture n'agit pas en elle-même, elle conspire contre l'injustice en cherchant à produire un choc.

La remémoration devient par conséquent la seule issue par où pourrait entrer le Messie. La société sans classes, sans dominés ni dominants, représentation messianique de l'état démocratique, n'advient donc pas dans l'histoire comme son accomplissement, mais comme la remémoration de son interruption et de son échec. C'est un autre espoir qui se lève ainsi, celui des désespérés, « comme le disait Kafka, il existe un espoir infini, simplement pas pour nous. »⁴⁸ C'est donc l'écriture qui fait histoire, et permet de faire d'advenir, après-coup, ce qui a échoué: les événements réapparaissent ainsi à égalité dans l'historiographie, après avoir disparu dans le cours de l'histoire

⁴⁷ Ce que Derrida appelle une « vieille-neuve » langue.

⁴⁸ *Correspondance II*, op. cit., juin 1938, p. 251.



empirique. L'ultime fragment des thèses de 1940, cite le rapport des juifs à l'avenir et au passé afin de dénoncer, par une dernière allégorie, le danger politique engendré par l'illusion de l'avenir. « On sait qu'il était interdit aux Juifs de sonder l'avenir. La Torah et la prière, en revanche, leur enseignaient la remémoration [*Eingedenken*]. La remémoration, pour eux, privait l'avenir des sortilèges auxquels succombent ceux qui cherchent à s'instruire auprès des devins. Mais l'avenir ne devenait pas pour autant, aux yeux des Juifs, un temps homogène et vide. Car en lui, chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer. »⁴⁹

Le rituel des juifs sert de clef à l'écriture de l'historiographie matérialiste. A la différence de la social-démocratie et du matérialisme dialectique, les juifs ne pouvaient pas voir advenir dans l'avenir le but final du progrès, « il [leur] était interdit de sonder l'avenir. » Un interdit sacré pesait donc sur l'avenir au point de rendre celui-ci insondable. Séparés de l'avenir, les juifs ne pouvaient pas succomber aux illusions de la rédemption par l'histoire qui subjuguent les marxistes et les socio-démocrates, et les désarment devant la montée du fascisme européen.

C'est la lecture du livre — la Torah — et l'expérience de la piété⁵⁰ — la prière — qui permettaient au peuple persécuté par les fascistes allemands de se détourner de l'avenir en se consacrant à la remémoration. La fidélité à l'égard du passé grâce aux écritures ne fait pas disparaître le passé, aux yeux des juifs, et ne le vide pas de son intensité ou de ses potentialités messianiques. Par un paradoxe

extraordinaire, c'est l'étude pieuse des textes qui engendre la remémoration fidèle du passé, par laquelle chaque instant de l'avenir, saturé de l'attente messianique du passé, acquiert une actualité susceptible de le faire exploser. Seul l'avenir qui se temporalise par le passé dans une écriture remémorante, peut s'ouvrir pour la possibilité messianique. Ainsi le Messie n'est pas un sujet, une substance ou une réalité historique, mais la possibilité à venir issue des possibilités passées condensées fidèlement dans la mémoire⁵¹.

Les juifs ne sont pas ici les représentants d'une théologie, mais le peuple persécuté dans l'histoire et victime du fascisme allemand. « Comme ce fut le cas en Allemagne, de simplement penser à eux [les juifs autrichiens] est insupportable. »⁵² Benjamin parlait ainsi de « tous les dangers qui menacent le judaïsme, comme un péril nouveau et catastrophique. »⁵³ Les juifs, tels les anges de l'histoire, enseignent aux historiens la voie pour rendre justice et faire droit, par l'écriture, aux oubliés de l'histoire. Un tel enseignement, et une telle exigence inconditionnelle de justice, sont inséparables de la défense de positions européennes et de l'exil persévérant de Benjamin en Europe. Adorno rapporte ainsi qu'en janvier 1938 Benjamin aurait refusé de se rendre en Amérique et « a dit mot pour mot: « Il y a en Europe des positions à défendre. » »⁵⁴ La défense de l'Europe et la remémoration inspirée des Juifs⁵⁵, telle peut être, aujourd'hui comme hier, l'alliance improbable constitutive de l'écriture messianique en attente d'une justice irréductible à tout fascisme.

⁴⁹ Sur le concept d'histoire, in *Ouvres III*, op. cit., appendice B, p. 443.

⁵⁰ Bien que l'écriture messianique soit rigoureusement impie et trace la fin de toute piété.

⁵¹ Gérard Bensussan, dans *Temps messianique*, remarque dans le judaïsme « une curieuse fluidité quant à la personne du messie. », Vrin, Paris, 2001, p. 46.

⁵² *Correspondance II*, op. cit., 27 mars 1938, p. 237.

⁵³ *Ibid.*, 15 avril 1936, p. 206.

⁵⁴ « Communication provisoire », in *Sur Walter Benjamin*, op. cit., p. 112.

⁵⁵ Qui commence peut-être avec la substitution « juive » du livre à Dieu, avec l'appel à l'étude sans fin des écritures, qui fait du judaïsme non seulement ce que Jean-Luc Nancy nomme « un athéisme avec Dieu », mais toujours en même temps un retrait de Dieu au moment de son inscription dans l'écriture.



Le mythe ou l'image du temps messianique

O mito ou a imagem do tempo messiânico

Dimitri SANDLER

Centro de Estética, Música e Filosofia Contemporânea
da Universidade de Paris-Sorbonne (Paris IV)

Resumo

A minha intenção aqui é a de reavaliar a categoria do mito a partir de um certo número de filosofemas que se desdobram na *Origem do Drama Barroco Alemão*. Isto, a fim de mostrar que, longe de ser o cúmplice do tempo histórico, o mito, liberto do *logos* – literalmente arrancado à mitologia que lhe assinala um sentido extrínseco –, seria talvez a figura estética mesma na qual uma imagem do tempo messiânico se dá a ver.

Palavras-chave: Filosofia da linguagem, mito, pensamento mítico, direito, tradição, justiça, imagem, messianismo.

Abstract

My intention here is to evaluate myth's category through some philosophemes unfolded in *The Origin of German Tragic Drama*, in order to show that, far from being the accomplice of historical time, the myth, released from *logos* – literally pulled out from the mythology which gives it an extrinsic meaning –, it would rather be the very aesthetic figure in which an image of messianic time shows itself.

Keywords: Philosophy of language, myth, mythical thinking, right, tradition, justice, image, messianism.

Propos

Mon ambition ici est de réévaluer la catégorie du mythe à partir d'un certain nombre de philosophèmes qui se déploient dans *Origine du Drame Baroque Allemand*. Ceci afin de montrer que, loin d'être le complice du temps historique, le mythe délivré du *logos* – littéralement arraché à la mythologie qui lui assigne un sens extrinsèque –, serait peut-être

la figure esthétique même dans laquelle se donne à voir une image du temps messianique.

J'aimerais pour entrer dans le vif du sujet souligner l'étonnante proximité qui existe entre les thèses de Benjamin sur le langage et le mouvement de la « Pensée Nouvelle » de Rosenzweig. D'autant que dans le passage intitulé « tristesse et tragédie » du livre



sur le drame baroque allemand sur lequel s'appuie cet exposé, Rosenzweig est nommément convoqué par Benjamin. Je dirais, pour les comparer, que leurs gestuelles épousent un même mouvement ; un mouvement qui va de l'existence vers la pensée. Dans *l'Étoile de la Rédemption*, l'état d'antériorité ou ce qu'on pourrait appeler le « primat » de l'existence sur la pensée, l'inconnaissabilité structurelle de l'existant, est décrite ou du moins allégorisée sous les traits du monde « mythique ». Le monde du mythe se donne comme métaphore antique de l'affirmation de l'existence sur la pensée ; le mythe, c'est l'image même de la présence ou de l'être-là de ces trois réalités élémentaire que sont Dieu, le monde et l'homme.

Il est important de noter que ni le monde du mythe rosenzweigien, ni le langage originel (ou pur langage) benjaminien ne servent à désigner un état d'antériorité temporelle ou historique. C'est un point essentiel ! Le « pré-monde perpétuel » de Rosenzweig, comme le langage originel chez Benjamin renvoient, chacun à sa façon, à un niveau d'expressivité de l'existence ; non pas à un arrière-plan, à un arrière monde, à un noumène, à la chose en soi ou à quelque chose d'apparenté. Non ! Ces désignations expriment davantage un *point de vue* ; un point de vue sur la structuration de la réalité. L'originel et le pré-monde s'apparentent à un degré de perception — on devrait même écrire à un *comment je perçois* — de Dieu, de l'homme et du monde.

Le monde mythique chez Rosenzweig est à considérer comme un angle d'observation sous lequel l'existence se manifeste dans sa « factualité », il faut entendre hors de toute pensée, hors de toute relève sémantique, historique. C'est également de cette manière-là, à mon avis, qu'il faut comprendre la catégorie de « l'originel » chez Benjamin. L'origine écrit-il, « *Bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des*

choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né mais bien de ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. »¹

On le voit bien, l'originel n'est pas le nom du commencement ou du fondement. C'est une catégorie qui désignerait davantage un re-commencement perpétuel. L'originel qui se donne en tant que point de vue sur l'histoire, est à comprendre comme un point de vue qui prendrait (ou re-prendrait) naissance à chaque instant à même l'histoire pour s'en détacher. L'originel, quand il se manifeste dans une chose, permettrait d'observer cette chose à l'arrêt, comme saisie hors du temps, et d'accéder par là même à ce qui en elle ne relève en aucun cas de l'historicité. Ce ne sont là pour le moment guère que des approximations.

Benjamin, de manière plus baroque que Rosenzweig suit apparemment un mouvement similaire, du moins assez proche. Il semble que lui aussi ait cherché à rapporter le langage à sa réalité première, à sa factualité. Ce qui relève déjà d'une position extrêmement paradoxale. Affirmer la factualité du langage revient à affirmer l'antériorité de sa présence sur le sens. Cela signifie que le langage est antérieur à la signification qu'il exprime. Le langage est avant d'être le vecteur d'un sens. La signification de sa présence en tant que langage est antérieure à sa fonction signifiante.

Le degré « méta » de la réalité chez Rosenzweig la désigne, on vient de le voir, dans l'état de sa non-relation — à autrui, mais aussi à la pensée. C'est peut-être l'aspect *méta*-linguistique du langage — nous pourrions dire *méta*-communicationnel, ou encore *méta*-instrumental — que Benjamin paraît vouloir approcher et produire dans le même temps. Le titre même de l'essai théorique consacré au langage l'atteste. Dès le début de l'exposé « Sur le langage en général et sur le langage humain en particulier... »²,

¹ *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sibylle Muller, Paris, Flammarion (rééd. coll. Champs), 1985, 2000, p. 43. [Désormais abrégé *ODBA*]

² « Sur le langage en général et sur le langage humain en particulier... » [désormais abrégé « Sur le langage... »], in *Œuvres*, t. 1, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, préf. Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 2000, 3 vol.

Benjamin affirme que le langage n'est en aucune sorte une exclusivité humaine. Par la levée de cette exclusivité, il étend la disposition à exercer un langage à toute réalité mondaine. De fait, le point de vue adopté est un point de vue métaphysique où le langage, relevant du miracle, de l'inexplicable, — et même ironiquement de l'ineffable — se trouve immédiatement rapporté au divin. En proclamant l'origine divine du langage, Benjamin liquide la question de sa genèse. Il ne s'agit désormais plus de savoir comment cela a commencé, mais plutôt de comprendre ce que le langage, en tant que phénomène, peut manifester d'originel, c'est-à-dire d'ahistorique. Sur ce point, on n'est pas très loin des thèses surréalistes. Le langage, avant d'être le vecteur de transmission d'un contenu, serait pure affirmation de la réalité du monde et de ses créatures. Il y aurait donc un langage structurellement ou existentiellement antérieur au dialogue.

Pour revenir maintenant plus précisément à la question du mythe et de son articulation avec la question messianique telle qu'elle se déploie dans *Origine du Drame Baroque Allemand*, je dirais qu'elle se rattache de façon sibylline à cette compréhension du langage forgée par Benjamin dès 1916³. Le mythe est à comprendre comme un langage, c'est une métaphore possible de ce que Benjamin appelle un pur langage ; le mythe constitue un effort figural ou métaphorique de traduction de l'inexprimable et de l'inconnaissable origine du monde. C'est ainsi qu'il

faut essayer de comprendre par exemple la *Théogonie* ou *Les travaux et les jours* d'Hésiode⁴. Le mythe archaïque, que l'on appellera ici pour des raisons de commodité le mythe « pré-tragique » est un langage figural, antérieur au concept, antérieur au logos, antérieur au dialogue, c'est-à-dire inarticulable dans et par la pensée. Le mythe est le langage de l'existence non encore révélée *dans et par* le sens.

Si l'on quitte la source grecque un instant pour se référer à la Genèse comme dans l'essai de 1916 « Sur le langage... »⁵, on peut rapprocher le pré-monde rosenzweigien, — c'est-à-dire le niveau mythique de la réalité — de la nature de la « création » dont l'expression linguistique n'est autre que le silence. C'est à travers le silence que la nature exprime son rapport au monde ; c'est à travers le silence qu'elle témoigne en creux de son inconscience primordiale, de la non-conscience de sa participation au monde et au divin. Le silence est proprement son langage.

Le héros de l'époque archaïque, le héros de la pensée mythique pré-tragique, s'exprime quant à lui dans un cri ; son cri est simultanément l'expression de son refus et de sa résignation au destin. À ce titre, le cri traduit ici encore un mode d'expressivité existentiel ; Son cri est l'expression de la solitude absolue qui le caractérise. Son cri est la manifestation de la négation par laquelle il affirme son être-là, son être pour lui-même, son être pour personne. Le cri relève déjà du langage originel tout comme le mythe dont il est un avatar.

³ Cette philosophie première, si l'on peut l'appeler ainsi, reprend les grands épisodes de la Genèse — création/profération, révélation/nomination, retrait/silence, chute/bavardage —, mais ceux-ci sont immédiatement réinterprétés à l'aune du présent historique, depuis l'état présent des langues vivantes. Le « langage originel » ou « pur langage » qui résiderait à l'arrière-plan des langues est une reconstruction à partir des langues historiques, comme ont pu l'être par exemple, en philosophie politique, les différentes références à l'état de nature, lequel s'édifie à partir de l'image de l'Etat de droit. L'épisode biblique de la Genèse se présente donc comme un idéal immanent, quoique non-historique, à l'histoire. La bible n'est invoquée que comme un texte allégorique à partir duquel Benjamin s'est essayé à forger des concepts profanes. Ce que cette philosophie première remet en cause, et au fond cette remise en cause prélude l'essai sur le « Programme de la philosophie qui vient » [In *Essais*, t. 1, *op. cit.*], qu'écrivit Benjamin une année plus tard, c'est la place central qu'occupe le sujet dans la sphère de la connaissance. À la différence des philosophies cartésiennes, kantienne, fichtéenne et même husserlienne, la philosophie benjaminienne, dès ses débuts, s'élève contre la prétention du sujet à fonder la connaissance, à se tenir à sa source et en son centre et par là, à fonder le langage. Le sujet serait bien plutôt ce qui s'institue *dans et par* le langage. Le langage lui serait antérieur, il serait premier, il serait même au fond de toute réalité. La conséquence immédiate de ce renversement, c'est que la réalité langagière, antérieure à la constitution du sujet, nous échapperait dans son ensemble. Plus vaste et plus « ancien » que le sujet, le langage se révèle une réalité in-incorporable, inconnaissable, du moins en tant que totalité. L'homme peut certes se rapporter au langage, mais il lui est impossible de l'envelopper.

⁴ HESIODE, *Théogonie*. — *Les Travaux et les Jours*. — Bouclier, Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris, 1928.

⁵ *Op. cit.*

La nature, qui repose dans son silence constitutif, enclose sur elle-même, et le héros du pré-monde jetant son désespoir à la face des dieux en un cri infini, ont quelque chose en partage. Ils ont quelque chose en partage dans le langage. Dans le monde du mythe, le silence et le cri semblent se rejoindre. Ils sont chacun à leur façon la traduction d'une impuissance primitive, d'une incompréhension primordiale ; ils sont l'expression d'un refus par lequel ils attestent de leur présence. Le silence de la nature et le cri du héros mythique expriment une manière d'être antérieure au sens.

Dans la sous partie du livre sur le drame baroque intitulée « Trauerspiel et Tragédie »⁶, Benjamin montre comment la tragédie grecque à ses origines se rattacherait très étroitement à la question de la naissance de la législation et de la procédure de justice. La tragédie serait comme la copie poétique de l'action de justice, du moins sa forme exacerbée. La procédure de justice dont il est question alors n'a encore aucun rapport avec ce que l'on appelle aujourd'hui la justice ou le droit. Il n'est alors aucunement question d'évaluer la faute ou les circonstances dans lesquelles celle-ci a été commise, ni même de faire coïncider le jugement avec l'idée de justice. La procédure a pour but d'amener l'offensé à renoncer à la vengeance, et à exercer son droit de nature. La procédure de justice vise un but concret. Elle reprend à sa façon la loi du Talion.

« Le procès antique, écrit Benjamin, — le procès criminel en particulier — est un dialogue, parce qu'il est construit sur le double rôle de l'accusateur et de l'accusé, sans intervention du tribunal dans la procédure. [...] Pour le droit athénien — ajoute-t-il un peu plus bas —, ce qui est important et caractéristique, c'est l'irruption de Dionysos, c'est-à-

dire le fait que la parole ivre, extatique, pouvait rompre l'encerclement régulier de l'agôn, que la force persuasive du discours vivant pouvait produire une justice plus haute que la rivalité des tribus qui s'affrontaient par les armes ou par des formules en vers. L'ordalie est transgressée par le logos vers la liberté. Voilà la parenté la plus profonde entre le procès juridique et la tragédie à Athènes. »⁷

D'après Benjamin, ce qui caractérisait la procédure de justice archaïque, c'est que l'agôn verbale qui s'y déployait relevait d'abord de l'ordalie »⁸. Progressivement, le dialogue agonistique prit le pas sur le combat pour faire triompher, non plus le mythe, la force, la puissance, la nature ou la justice divine, mais la vérité telle qu'elle s'établit par et dans le logos. Peu à peu, au cri ou au silence du mythe, la tragédie athénienne, qui reproduit poétiquement le procès de justice, oppose le dialogue et le triomphe de la *parrhesia* que Foucault⁹ définit comme action de dire le vrai. Le *parrhésiaste* prend un risque, celui de dire le vrai et par là de remettre en cause ce qui est admis par la majorité. Ce péril est l'indice même de la véracité du discours.

Dionysos, dans le texte de Benjamin, tient le rôle du *parrhésiaste*. Il est celui qui interrompt l'agôn par la vérité extatique ; il est celui qui est assez ivre — de vérité — pour oser dire le vrai. Avant de poursuivre, il faudrait un instant revenir sur l'ordalie et la justice primitive que l'on rangera du côté du mythe pré-tragique.

L'ordalie est l'un de ces phénomènes extrêmes qu'affectionne Benjamin, parce que les idées s'y manifestent clairement, à gros traits. L'ordalie nous montre un type de procédure de justice qui tourne profondément le dos à la justice et au droit modernes.

⁶ ODBA, *op. cit.*, p. 57, mais nous nous sommes essentiellement concentrés ici sur les pp.106-147.

⁷ ODBA, *op. cit.*, p. 123.

⁸ L'ordalie désigne les tournois ou les duels ou autres épreuves physiques au cours desquelles l'offensé ou l'offenseur devait trouver la mort, ou du moins, au cours desquels lui serait infligé une bonne ou une mauvaise blessure.

⁹ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, collection « Hautes Etudes », 2001.

Sa dimension est avant tout pratique, elle est ce qui fait *cessez-le-feu*, elle est l'impossibilité de la *vendetta*, entendue comme *tradition* justicière. L'ordalie met immédiatement fin à la poursuite indéfinie de la justice. À ce titre, elle sacrifie l'idée de justice à la vie, elle sacrifie l'équanimité du droit et de la justice à l'action de justice. Plus encore, elle est le renoncement originel des hommes à assumer de dire le vrai, à énoncer eux-mêmes la justice. L'ordalie, c'est l'acte par lequel les hommes se dépossèdent de la faculté de juger, ou encore l'acte par lequel ils déposent le jugement entre les mains des dieux. Celui qui doit vivre vivra et celui qui doit mourir mourra. En ce qu'elle se refuse à énoncer ce qui est juste, à déterminer la valeur ou même la réalité de la faute, la procédure de justice archaïque, qui décrit à son degré la sagesse mythique, dénie l'idée même de jurisprudence. À titre, elle nous permet déjà de dire que la pensée mythique se définit paradoxalement comme étant ce qui tourne le dos à la notion même de tradition et de jurisprudence. Le mythe est l'envers du droit. Il est l'image de ce qui s'excepte du droit.

Dans le cadre de la procédure de justice mythique, il n'y a pas de place pour le *tradere*, pas de place pour la négociation ou pour le dialogue. La pensée mythique semble pouvoir se laisser déterminer comme intransmissible. Elle est éternel retour d'une intransmissible expérience que le héros de la tragédie devra revivre à chaque fois pour lui-même et, à chaque fois, cette expérience de l'arbitraire de la justice divine sera vécu sans expiation, sans réparation; elle est proprement - et c'est là paradoxalement l'héritage du mythe - sans issue.

Comme le fait remarquer Benjamin en citant expressément quelques passages de *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig:

« C'est la différence des plus intimes entre la nouvelle tragédie antique et l'ancienne. [...] Là les actions étaient diverses, mais comme héros tragique, le héros était toujours identique, il était toujours le même *Soi enseveli en soi dans son défi*. »¹⁰ Un peu plus bas, toujours citant Rosenzweig, Benjamin note que : « La tragédie moderne tend ainsi vers quelque chose de totalement étranger à la tragédie antique : la tragédie de l'homme absolu dans sa relation à l'objet absolu. »¹¹

La tragédie moderne, on l'aura compris, désigne le *Trauerspiel*, lequel incorpore, dans la multiplicité de ses drames, de nombreux caractères et surtout une psychologie totalement étrangère à la tragédie antique. Rappelons que le héros qui portait un maque de terre cuite se définit alors comme pur affrontement avec l'absolu. Il est à la fois le pur vouloir et le pur renoncement. Il est celui qui ne réclame rien, celui ou ce qui jamais n'entre en dialogue avec l'autre que soi. Le héros ploie fièrement devant les décrets arbitraires des dieux et emporte sa faute pour lui-même dans sa mort. Le héros tragique, et c'est ainsi qu'il se détermine chez Rosenzweig, ne désigne rien moins que cette part de nous-même qui ne s'est pas encore arrachée à sa propre réalité pour entrer en relation avec le monde. Il représente, dans l'histoire de la pensée, l'être qui précède la Révélation. Le héros du mythe est une catégorie *a-logale*. En ce qu'elle ne réclame jamais réparation, la figure mythique du héros de la tragédie traduit une *intransmissibilité* d'essence. Son langage — le cri — curieusement ne dit rien d'autre que son incapacité à se transmettre lui-même, c'est-à-dire à transformer sa vie en expérience.

Revenons maintenant, à dont il était question plus haut. La tragédie grecque à sa naissance aurait été selon Benjamin la reproduction poétique des

¹⁰ Franz Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, trad. Alexandre Derczanski et Jean Louis Schlegel. Paris, Le Seuil (coll. Esprit), 1982 [désormais abrégé E.R.]. Cité par Benjamin in *ODBA*, op. cit., p. 119.

¹¹ F. Rosenzweig, *E.R.*, pp. 248, 249 et 250, cité par Benjamin in *ODBA*, op. cit., p. 119.



premières actions de justice. Ce jeu de la justice, précise-t-il, avait lieu devant un public qui servait de témoin, et sous la voûte du ciel, c'est-à-dire sous le regard des dieux. Le héros, écrit Benjamin « dans son existence physique et spirituelle, est le cadre où s'accomplit le tragique »¹². Or, nous venons de voir que le tragique se définissait par l'impossibilité dans laquelle se trouvait le héros de dire le vrai, de dénoncer précisément l'injustice dont il est victime. « Le héros, écrit Rosenzweig, qui éveille crainte et compassion chez d'autres, demeure lui-même Soit immobile et fixe »¹³. Le héros meurt même dans la complète assumption de sa faute. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que le héros ne réclame rien, son insurrection, on l'a vu, ne concerne que lui, il ne prend personne à témoin. Et les témoins, d'ailleurs – c'est-à-dire le public –, ne sont pas de vrais témoins. La catharsis par laquelle ils s'identifient au héros appelle davantage d'*empathie* que de *sympathie*. Ils souffrent *comme* lui et non *avec* lui.

Parce que la tragédie calque la procédure de justice archaïque, elle risquerait tout comme elle de se refermer absolument sur soi. Le jugement des dieux est sans reste, il est clôture. Fin absolue et recommencement absolu. On ne revient pas de l'Hadès. Parce qu'elle est perpétuel recommencement, la pensée mythique est a-historique par essence. La pensée mythique se détermine ici comme le contraire absolu de la modernité ; dès lors elle qualifie négativement la modernité comme espace où rien ne se referme jamais, comme tradition justicière et juridique, comme temps historique, comme espace de déploiement dialectique de la violence et du droit¹⁴.

Il faut cependant faire attention de ne pas confondre le mythe et la tragédie. On retiendra du

texte « Sur le pouvoir d'imitation »¹⁵, que la copie n'est jamais l'original, une différence aussi infime soit-elle, s'insinue entre les deux. Cette différence est essentielle car c'est par elle que la connaissance de l'original peut se frayer un passage. Or, si la tragédie est une « reproduction » poétique de la procédure de justice, en tant que telle, en tant que contrefaçon, elle est en même temps, comme le stipule Benjamin¹⁶, sa « révision ». Là où la procédure de justice mythique délibère arbitrairement sans opérer le moindre retour réflexif sur sa décision, la tragédie, quant à elle, souligne ce caractère arbitraire. La tragédie se conclut pas une irrésolution et en même temps par une expiation. « *Il est vrai*, écrit Benjamin, *qu'à chaque fois le dénouement est aussi un salut ...* »¹⁷ C'est dans ce salut que réside la différence entre la copie et l'original, entre l'ordalie et la tragédie. Dans l'ordalie, point de salut. Juste une conclusion. Dans la tragédie, s'amorce la perspective d'un salut, au moins dans la compassion des témoins, c'est-à-dire du public. Mais Benjamin ajoute cependant que ce salut « est à chaque fois ponctuel, problématique, limité »¹⁸. Ce qui s'amorce dans la tragédie comme déchéance de la fibre mythique, comme déchéance de l'assumption aveugle de son destin par le héros de la tragédie, s'achève avec ce que l'on pourrait appeler d'un commun accord avec Rosenzweig « la philosophie ». Platon sonne le glas de la tragédie, précisément parce qu'en associant analogiquement la mort de Socrate à celle du héros tragique, en déplaçant et en subvertissant le mutisme ou le cri absolu du héros dans un dialogue infini, il fait accéder la tragédie à l'ordre de la tradition. C'est du moins ce que je crois comprendre lorsque je lis, toujours dans la partie intitulée tristesse et tragédie, qu'« au cours de sa propre vie, le héros n'acquiert pas seulement

¹² ODBA, *op. cit.*, p. 122.

¹³ F. Rosenzweig, *E.R.*, p. 99, cité par Benjamin in ODBA, *op. cit.*, p. 124.

¹⁴ Se reporter pour cette question en général au texte de Benjamin « Pour une critique de la violence », in *Essais*, t. 1, *op. cit.*

¹⁵ In *Essais*, t. 2, *op. cit.*

¹⁶ ODBA, *op. cit.*, p. 123.

¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹⁸ *Ibid.*, p. 123.

la parole, mais aussi la troupe de ses disciples, de ses jeunes porte-parole »¹⁹

Ce qu'ici Benjamin appelle le cours de la vie du héros ne désigne nullement le cours d'une vie, mais bel et bien la généalogie et l'évolution de la figure du héros, qui naît dans la pensée mythique, vit dans la tragédie et meurt, si l'on peut dire, dans le dialogue platonicien. Il meurt en tant que figure, mais ironie philosophique, il cesse de mourir en tant qu'homme. Benjamin ne manque pas de rappeler qu'à aucun instant Socrate ne doute de son immortalité. Cette certitude est peut-être à comprendre dans le contexte du livre sur le drame baroque, au-delà de la stricte doctrine platonicienne de l'orphisme. La certitude de Socrate quant à son immortalité n'est rien moins que la symbolique de l'immortalité historique que lui assure son martyr.

Parce qu'il cesse d'être sacrifié pour rien et qu'il se sacrifie pour l'exemple, pour la justice, pour l'avenir de la justice ; parce que son sacrifice a une visée pédagogique auprès de ses disciples, la dernière incarnation du héros tragique, à savoir Socrate, fonde une tradition symbolique. Le dialogue qu'inaugure l'assomption ironique de sa propre mort, - car Socrate sait qu'il meurt pour vivre - met le présent en relation avec l'avenir ; c'est un dialogue infini qui charge l'avenir d'une dette bientôt immémoriale. Platon met à mort le mythe, parce qu'il fait entrer la figure du héros dans l'histoire, c'est-à-dire dans un jeu de querelles dialectiques à venir, visant au rétablissement de la justice que fonde, encore une fois, ironiquement sa propre mort.

Nous dirons donc que dans ce texte, le héros de la tragédie grecque se définit négativement. Précédant le dialogue platonicien, il est proprement à la fois l'envers du dialogue platonicien et sa condition de possibilité. C'est paradoxalement parce qu'il

cherche à sauver, dans une interprétation expiatoire le dernier silence du héros tragique, que Platon le fait mourir en tant que silence mythique. Si l'on suit Benjamin, il semble que Platon annonce, avec l'écriture de *l'Apologie de Socrate*²⁰, la déchéance de la pensée mythique et sa subversion ou sa reprise à venir - c'est-à-dire à la fois sa traduction et sa trahison - dans et par la tradition chrétienne, dans le drame baroque. Le tragique devient alors tristesse, le héros tragique se fait martyr et sa colère qui se refermait sur elle-même dans l'angoisse mythique devient souffrance, pathos, c'est-à-dire ouverture, lieu vide en attente perpétuelle de plénitude, d'accomplissement qu'emplira infiniment sans jamais l'accomplir la tradition de la plainte. Le soi s'ouvre alors au monde et si l'on peut dire au temps, à l'histoire. La subversion du mythe, son dépassement, décrit l'entrée de la réalité dans le temps de l'histoire. Le mythe est atemporel, la mythologie qui l'articule, elle, est historique. Dans le mythe, la violence n'a pas de visage, elle-même est aveugle. Dans le temps historique, en revanche, la violence se pare du voile de la justice et s'établit, quand elle l'emporte, dans le droit.

Le dernier acte de la philosophie platonicienne donc est la mise à mort du mythe. Et cette mort n'est pas rien, ou si elle est un rien, c'est un rien sur lequel la philosophie construit chaque jour sa signification. Cette mort du mythe en tant que mythe, en tant que figure inarticulable, à la fois intransmissible et irrecevable, correspond à la catégorie de la perte sans laquelle il n'y aurait guère y avoir de philosophie. Dans la philosophie du langage de Benjamin, cette perte originelle, cet acte destructeur, provoque paradoxalement la construction du sens. Si l'on suit le récit biblique que fait Benjamin dans son essai sur le langage²¹, c'est après la chute du pur langage divin dans le bavardage universel qui suit immédiatement l'épisode de Babel, que les noms des choses chutent

¹⁹ *Ibid.*, p. 125.

²⁰ Platon, *Apologie de Socrate. Criton*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2005 (3.^e édition, GF, n.° 848).

²¹ « Sur le langage... », in *Essais*, t. 1, *op.cit.*

dans le mot et que les mots et les choses entrent si l'on peut dire, *en dialogue*. Ce dialogue des mots et des choses n'est rien moins que la marque de leur séparation car pour dialoguer il faut être deux.

La mort du héros mythique suit pratiquement la courbe de l'économie linguistique. Comme le nom divin qui chute du monde des choses dans le mot, le cri du héros mythique, en chutant dans le dialogue, se charge d'un sens. Du moins s'ouvre-t-il à la possibilité de recueillir un sens étranger, un sens venu d'ailleurs, par lequel il prendra sens, non pour lui-même, mais pour l'autre, pour celui qui lui assignera un sens. Ce que le cri perd dans le dialogue c'est son aptitude à n'être que pure affirmation de soi, pur existant. Le héros cesse d'exister pour lui-même, tout comme la nature cesse de se manifester à elle-même dans le silence, pour devenir le support du sens, pour permettre au logos de s'incarner. Au fond, à sa manière, Benjamin respecte à la lettre la philosophie platonicienne et il apporte même en creux un nouvel éclairage sur les raisons de l'expulsion des poètes de la cité. Les poètes sont exilés parce qu'ils entravent la référence à l'ordre supérieur de la justice. Par ce geste de déni, ils condamnent la possibilité de fonder une tradition justicière, de fonder la philosophie dans le temps de l'histoire. La mort de Socrate ne congédie pas l'arbitraire du jugement, au contraire, elle lui donne vie. Avec Socrate, le héros cesse d'être mythique, il est désormais mytho-logique. Sa mort est fondatrice, édifiante, elle prend sens en dehors d'elle-même, non plus dans un monologue intérieur de l'être avec lui-même, mais au sein d'un dialogue avec l'à-venir.

La catégorie du mythe telle qu'on peut donc la reconstruire depuis les passages de *Origine du Drame Baroque Allemand* où Benjamin cite ouvertement Rosenzweig, offre dans le champ esthétique un point de vue structuré — ou est-ce une image stratifiée ? — du rapport qu'entretiennent

réciiproquement dans le temps le *messianique* et l'*historique*.

Dans la préface « épistémocritique »²² du livre, Benjamin s'attache à redéfinir la tâche de la philosophie. Celle-ci cesse d'être aliénation de la vérité, littéralement « prise de possession de l'objet »²³ phénoménal, pour se faire « présentation ». On ne peut comprendre la portée et même la signification de cette détermination qu'à condition de saisir la dimension monadologique et structurante de la théorie du langage.

En tant que fait du langage, l'art et le jeu de ses transformations historiques s'offrent comme un lieu de lecture, comme l'un de ces extrêmes où le réel accède littéralement à sa lisibilité. Plus qu'un processus historique, le passage de la tragédie grecque au drame baroque allemand doit être conçu comme un point focal depuis lequel on verrait se structurer la réalité phénoménale, comme une image du rapport qu'entretient le réel à la pensée, à la connaissance, à l'histoire. Le passage de la pensée mythique au drame baroque, qui s'effectue via la tragédie athénienne, est un processus qu'il ne s'agit pas d'observer seulement dans sa continuité temporelle, dans son déroulement historique. C'est aussi un événement qu'il faut s'efforcer de considérer à l'arrêt, comme une « image de pensée » où la construction historique du sens se donne à voir. Le phénomène est structuré par le langage comme une monade, en strates. Et le *mythique*, l'*historique*, sont autant de strates linguistiques — strates de sens et de non-sens — qui le charpentent. Le mythique en est la couche la plus enfouie, c'est le degré de la pure existence, de la pure affirmation de soi. C'est en cet endroit que le mythique et le messianique se rejoignent. La couche mythique du phénomène ou de l'événement — ma vie ou ma mort par exemple — est proprement ce qui par essence ne se laissera jamais relever dans le sein d'une synthèse historico-dialectique. Elle est ce

²² ODBA, *op. cit.*

²³ ODBA, *op. cit.*, p. 26.

qui aspire à re-comparaître ; elle est, dirait Giorgio Agamben, ce dont personne d'autre que moi ne peut témoigner. En tant que tel, le mythique est un seuil, le seuil du temps historique, c'est un temps dans le temps ou un non-temps du temps, une temporalité pétrifiée comme un fossile, qui attend d'être découverte, littéralement présentée.

Le mythe se laisse donc saisir comme une image de pensée et cette image est celle d'un temps arrêté, figé, pétrifié dans un repli du temps de l'histoire ; si l'on s'accorde à dire qu'il désigne ce temps pétrifié et replié sur soi, le mythe serait non plus à comprendre comme antériorité du temps historique, c'est-à-dire comme le récit qui fonde l'histoire avant l'histoire, mais davantage comme un récit a-historique qui habite l'histoire en chacun de ses instants *historiques*. Au-delà ou en deçà de ce qu'il raconte, le mythe témoignerait de la présence d'une a-historicité constitutive du temps historique ; il décrirait quelque

chose comme une inertie temporelle coexistant *dans et à même* le temps de l'histoire. Par sa simple présence, cette forme descriptive annoncerait la possibilité de bloquer — au moins *figuralement* — l'écoulement du temps historique.

Le mythe serait avant tout blocage, il figurerait ce que l'on pourrait nommer en s'inspirant de la terminologie benjaminienne, l'*être à l'arrêt* du temps (un *Sein im Stillstand der Zeit*).

C'est dans ce principe figural du mythe, par opposition à l'essence verbale et articulatoire de l'histoire, que doit être comprise et décrite — Benjamin dirait « présentée » — l'idée de cet *être à l'arrêt* du temps.

Affirmer que le mythe est l'image de cet *être à l'arrêt* du temps historique, c'est déjà lui conférer une dimension messianique. Cette dimension, c'est la figuration même qui se tient en deçà de l'énonciation. Le mythe est l'image même du temps messianique.

De l'actualité: Le projet de l'*Angelus Novus*

Da atualidade: O projeto da Angelus Novus

Marion PICKER

Instituto de Ciências do Homem e da Sociedade
da Universidade de Poitiers

Resumo

A revista política e literária de Walter Benjamin, *Angelus Novus*, nunca foi publicada. Em meu ensaio, argumento que Benjamin, ao invés de pretender iniciar um projeto de longo prazo, usou o anúncio da revista para denunciar a situação da publicação na Alemanha, por volta de 1920, e problematizar a intenção de publicação em si mesma — num veio messiânico. A verve editorial de Benjamin esmaeceu consideravelmente depois que o primeiro volume foi elaborado. Ainda que seja verdade que a inflação alemã de 1922-1923 destruiu as possibilidades financeiras de realizar um ambicioso projeto editorial, as frequentes observações críticas a respeito do « público » no « Anúncio da revista *Angelus Novus* » insinuam que Benjamin considerava sua desistência da política (editorial) um genuíno gesto político.

Palavras-chave: Walter Benjamin, *Angelus Novus*, política, retórica, revistas, o público, messianismo.

Abstract

Walter Benjamin's literary and political journal, *Angelus Novus*, was never published. In my essay, I argue that Benjamin, rather than intending to initiate a long-term project, used the announcement of the journal to give an account of the publication situation of Germany around 1920, and to problematize the intention of publishing itself — in a messianic vein. Benjamin's editorial verve weakened considerably after the first issue had been put together. While it is true that the German inflation of 1922-1923 destroyed the financial possibilities of mounting an ambitious journal project, the frequent critical remarks on « the public » in the « Announcement of the journal *Angelus Novus* » insinuate that Benjamin considered his withdrawal from (editorial) politics to be a genuine political gesture.

Keywords: Walter Benjamin, *Angelus Novus*, politics, rhetoric, journals, the public, messianism.

L'annonce de la revue *Angelus Novus* n'est pas l'un des « grands » écrits de Walter Benjamin. Mais comme c'est le cas pour la plupart de ses textes, les concepts qui y sont introduits renvoient à d'autres

textes où ils étaient en germe, et où ils seront déployés ou parfois modifiés. Ce qui se présente au premier abord comme un texte marginal serait donc plus justement traité comme un moment dans une structure

rhizomique. En ce sens, il n'y a pas de « petits écrits » de Walter Benjamin.

L'annonce, ainsi que la revue annoncée, sont liées, d'un côté, aux écrits de la même période, c'est-à-dire le début des années vingt (la thèse de doctorat sur les premiers romantiques, l'article sur la « Critique de la Violence », l'essai sur *Les Affinités électives* de Goethe), et de l'autre côté, aux travaux des années trente, en particulier l'essai sur Karl Kraus rédigé presque dix ans après l'annonce de l'*Angelus*. Au fond, le lien entre politique éditoriale et mythologie (ou la destruction de cette mythologie, respectivement) caractérisant l'annonce, constitue une préfiguration de ce qui était à venir de l'œuvre de Benjamin, et qui reste toujours à venir. À partir de l'essai sur le surréalisme, dans lequel Benjamin développe une pensée de l'espace historique révolutionnaire à travers sa critique de l'image et du mythe, on pourrait parler du projet d'une « mythologie matérialiste », à la fois dynamitant et sauvant le mythe.

L'œuvre de Benjamin ne connaît pas de système proprement dit, et il ne voulait pas non plus prescrire un programme à sa revue, au sens de *Vorschrift*, pour « éviter qu'il suscite une productivité illusoire »¹. Il n'est pas sans importance qu'au lieu d'un programme éditorial de sa revue, Benjamin en présente un « plan ». Selon un fragment épistémologique prédatant l'annonce, seul ce qui apparaît sur un plan, c'est-à-dire une étendue plate, serait perceptible et ainsi lisible². Mais ce qui devient lisible sur ce « plan », ou plutôt visible, comme il s'agit surtout d'images porteuses de pensée (*Denkbilder*), ce n'est rien d'autre que la condition pour que la revue puisse devenir un modèle salubre dans la situation désespérée de l'*intelligentsia* allemande dont Benjamin dresse le diagnostic. Il appelle la condition nécessaire pour que la revue devienne *Vorbild*, un modèle, par le nom

d'« actualité ». Je me donnerai pour tâche de tracer, au fil d'une lecture de l'annonce, les premiers contours de ce que cette « actualité » pourrait représenter. Dans un procédé typiquement benjaminien, la signification de ce mot se transforme dans le contexte qu'il lui donne. Nous pouvons d'ores et déjà dire que l'actualité selon Benjamin, ce ne sera ni une appropriation du concept aristotélicien d'actualité, ni une compréhension dans le sens courant – c'est-à-dire, comme un équivalent de simple contemporanéité.

Pourtant l'aspect d'urgence est bel et bien présent dans les pages du texte de l'annonce. Benjamin le dit clairement et à plusieurs reprises: la littérature allemande vit une crise, et par conséquent avec elle toutes les manifestations de la vie de l'esprit: « d'une façon plus complète que jamais depuis des siècles, la crise de la poésie [*Dichtung*] allemande coïncide avec une décision à prendre relativement à la langue allemande elle-même »³. À la différence de l'essai sur le surréalisme, dans lequel le constat d'un déclin sans bornes est porté à l'échelle européenne, le danger ne porte pas encore de nom spécifique, c'est-à-dire une « mythologisation » qui se manifesterait, à en suivre les énoncés de Benjamin sur les surréalistes, d'abord dans les arts. Mais il est quand même évident que la littérature allemande, et avec elle la langue allemande elle-même, sont sur le point de sombrer dans l'insignifiance. Pourtant il n'est pas question d'une menace qui viendrait de l'extérieur. L'insignifiance des choses allemandes ne doit pas être perçue comme le résultat d'une comparaison avec les autres langues et littératures. Bien au contraire, le contact, sous la forme de traduction, serait bénéfique et il est amené en effet à jouer un rôle décisif dans la politique éditoriale de l'*Angelus Novus*. En témoigne le fait que l'inclusion de l'essai sur la tâche du traducteur ait été prévue pour le premier numéro. Ce n'est donc pas un danger

¹ Walter Benjamin. « Annonce de la revue *Angelus Novus* ». In: *Oeuvres* I. Paris : Gallimard, 2000, p. 266 (*infra* « Annonce »).

² Cf. « Notizen zur Wahrnehmungfrage » (ca. 1915-1917). In : Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*, vol. VI. Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, 1991, p. 32-33.

³ « Annonce », p. 269.

extérieur, mais un déclin qui vient d'elle-même qui menace la littérature allemande, résultant de son abus du langage comme moyen d'expression et d'illustration. Contre cette pratique, Benjamin préconise une critique « annihilante » (*annihilierende Kritik*) comme seul remède, étant donné la gravité de la crise de la littérature, et par extension, des autres domaines (la philosophie, la vie religieuse et culturelle en général) qui y sont intimement liés.

Toutes deux, la critique ainsi que la crise, font référence à quelque chose de « décisif », en d'autres termes: quelque chose de violemment tranchant, qui sépare et divise (*Kritik und Krise* était notamment le titre d'un autre projet de revue dix ans plus tard, avec Brecht). Contre les aberrations de la littérature du moment, Benjamin ne prévoit qu'une seule chose: « Seule la Terreur remettra à sa place cette singerie de la grande création picturale qu'est l'Expressionnisme littéraire. »⁴ Pour éclaircir cette politique éditoriale et examiner son lien avec l'actualité recherchée par Benjamin, cette phrase mériterait un bref commentaire, même si l'on reste peu surpris du dédain que Benjamin éprouvait pour l'expressionnisme littéraire. Celui-ci apparaît une deuxième fois dans l'annonce, en tant qu'objet d'une déclaration de guerre, contre « l'occultisme spiritualiste, l'obscurantisme politique, l'expressionnisme catholique. »⁵ Grâce à Gershom Scholem, nous savons que Benjamin et lui avaient, au début des années vingt, savouré l'éreintement que Kraus, dans *Die Fackel*, avait réservé à Franz Werfel – de là certainement l'élément « catholique » de l'expressionnisme⁶. Pourtant le peu d'admiration que Benjamin avait pour l'expressionnisme sous toutes ses formes, s'explique de façon beaucoup plus générale — sa théorie sur le

Ausdrucksloses, ce qui reste sans expression et donc représente une alternative à l'expression d'une psychologie individuelle, se trouve au centre de la critique du mythe dans l'essai sur *Les Affinités électives* de Goethe. Par conséquent, Benjamin dira plus tard que l'expressionnisme était le dernier « refuge » de la personnalité, c'est-à-dire de l'homme « entier », à la fois naturel et non politique⁷. C'est à cette incarnation du mythe que le Benjamin de l'essai sur le surréalisme voue les forces de la destruction: « où le matérialisme politique et la créature physique se partagent membre par membre... l'homme intérieur »⁸.

Cette tendresse cannibale relève du même discours sur la violence que la « terreur » dont il était question plus tôt, et qui nécessite à son tour quelques remarques. D'abord, la « terreur » est à comprendre de façon la plus positive; elle est un des éléments qui renvoient à l'essai « Critique de la violence »⁹. Mais plus que par la Révolution Française comme référence directe, l'emploi du terme « terreur » est influencée par le « terrorisme des critiques » d'August Wilhelm Schlegel. De là le devoir « de reconquérir la force [*Gewalt*] de l'énoncé critique ». Dans les propos de Benjamin, des catégories esthétiques se mêlent donc explicitement aux catégories de la sphère politique: la « Terreur » est présentée comme un aspect approprié, et davantage: nécessaire de la critique; en outre, Benjamin assume volontiers l'attitude dénoncée par Kurt Hiller¹⁰, c'est-à-dire, celle du « terroriste spirituel ». Selon une citation tirée de « Critique de la violence », cette attitude terroriste implique que la vie spirituelle, sous certaines conditions, serait encore plus précieuse qu'une vie en tant que telle¹¹. Le doute d'une apologie de la violence avant les faits, comme par exemple formulée par Jacques Derrida¹², continue de planer sur l'essai sur la violence, qui se présente

⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁵ *Ibid.*, 271.

⁶ Cf. Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*, vol. II,3, p. 1078.

⁷ Cf. Walter Benjamin. « Karl Kraus ». In : *Œuvres II*. Paris : Gallimard, 2000, p. 268.

⁸ Walter Benjamin, « Le Surréalisme : Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne ». In : *ibid.*, p. 133-134.

⁹ Cf. Walter Benjamin. « Critique de la violence ». In : *Œuvres I*, p. 240.

¹⁰ Dans la revue *Das Ziel*, cf. note numéro 9.

¹¹ Cf. « Critique de la violence », p. 240.

¹² Cf. Jacques Derrida. *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*. Paris : Galilée, 1994.



comme un texte contre le sens commun et surtout le « bon » sens. De là son aspect déroutant. Je ne propose pas de dissoudre ce qui pourrait apparaître comme troublant dans les deux articles. En gardant la provocation benjaminienne intacte, je pense qu'il serait plutôt nécessaire de ramener le discours sur la violence à la fonction de l'« anéantissement » dans l'annonce, et de mettre cette réduction extrême en rapport avec le rejet de la plénitude de la personnalité qui traverse toute la critique du mythe chez Benjamin.

L'*Angelus* renonce donc à un ésotérisme au double sens de l'obscurantisme et de l'occultisme expressionnistes cités ci-dessus, mais cela ne s'effectue pas par une compensation de plus de « grâce et accessibilité ». Au contraire, les exposés que Benjamin avait prévus seront d'autant « plus durs et plus sobres » ; la rationalité (surtout lorsque les questions religieuses seront abordées) sera mené jusqu'à son extrême¹³. La critique mise en avant par Benjamin, qui peut être soit « positive » comme chez les premiers romantiques, soit « destructrice » dans le sens d'un anéantissement (*vernichtend*), ne s'attache à rien d'autre que de « rendre compte de la vérité des œuvres, comme l'exige l'art autant que la philosophie ». Par conséquent, la mesure de cette critique ne réside ni dans les mains, ni dans l'opinion du critique: Benjamin vise son « objectivisation » (*Versachlichung*)¹⁴: Dans les formulations de Benjamin, le critique n'apparaît point, quelque fréquentes que soient les références à ce qui lui donne sa raison d'être — la critique. Caractérise qui pourra celui qui exerce la critique: il disparaît, pour le meilleur et le pire, derrière sa tâche.

Cette objectivisation du critique se comprend par rapport au retrait de l'expression individualiste, mais de façon plus générale, elle est due à l'accent

porté sur l'éphémère. Benjamin nous met en garde contre le fait que ce qu'il dit dans son texte n'est pas un programme, et pour ce faire, il introduit la nécessité de l'« éphémère » dans les toutes premières phrases de l'annonce ; en raison de la forme et de la fonction de l'annonce de la revue, l'éphémère ne fournit pas seulement un cadre, mais aussi son idée directrice. L'ouvert, « l'inintentionnel », et peut-être (dans le sens spécifiquement psychanalytique) l'inconscient, ne créent pas, loin de là, un manque de détermination. Le projet de la revue ne repose pas sur un dessein préconçu, mais sur une recherche de et un retour à « ses fondements et ses lois ». ¹⁵ Ces dernières, ainsi que la direction qu'ils donnent à la revue, détermineront ce que Benjamin appelle son « actualité ».

Ce besoin d'« actualité » est ce sur quoi Benjamin insiste de la façon la plus pressante dans l'annonce d'*Angelus Novus*. Il y revient neuf fois, soulignant qu'elle ne trouvera sa place et sa justification qu'en témoignant « de l'esprit de son époque ». La mention de l'actualité est presque toujours accompagnée de l'adjectif « véritable ». ¹⁶ On peut trouver une raison à cela dans le sensationnalisme des journaux dont l'*Angelus* doit se différencier, le sensationnalisme de la fausse actualité « du nouveau et du toujours plus nouveau » ¹⁷. Il faut préciser que malgré ce rejet, l'*Angelus Novus* vise une certaine autre forme de nouveauté pour la critique qui y sera prononcée: « il faut régénérer à la fois sa parole et son verdict. » ¹⁸ Ce qui, à première vue, pourrait sembler un trait conservateur voire autoritaire pour distinguer son propre projet de la course au « nouveau et encore plus nouveau », apparaît différemment dans le contexte de la quête de Benjamin pour la véracité de la critique comme contrepartie de la vérité des œuvres. Sous cet angle, le « nouveau » se présente en compagnie de la

¹³ Cf. le texte allemand de l'« Annonce » : « Ankündigung der Zeitschrift *Angelus Novus* ». In: *Gesammelte Schriften* vol. II.1, p. 244.

¹⁴ « Annonce », p. 271.

¹⁵ *Ibid.*, p. 266-267.

¹⁶ *Ibid.*, p. 267.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 268.

destruction et de l'annihilation, mais également de la purification. Dans l'annonce « *jedes ungewaschene Feuilleton* », « chaque page littéraire insolente » (littéralement « qui ne s'est pas lavée ») est attaquée au nom d'une purification de la critique. Il convient d'ajouter que Benjamin ne le dit clairement que dix ans plus tard, dans l'essai sur Karl Kraus, que la devise de la critique sera « purification », et non pas « pureté »¹⁹. Pourtant la rhétorique correspondante est déjà en place dans l'annonce de l'*Angelus Novus*, ainsi que l'idée d'une direction vers la pureté, d'un processus en sens inverse, au lieu de la chose même.

C'est précisément la perception particulière de l'annihilation qui permet de distinguer le dessein de « purification », comme Benjamin le présente, d'une utilisation hautement douteuse sur le plan politique. Le fait que la notion d'« annihilation » de Benjamin soit conçue de façon peu habituelle est explicitement énoncé dans les derniers mots du projet de la revue : « Que le nom de cette revue exprime l'aspiration à une telle actualité, la seule authentique ! »²⁰ La manière dont Benjamin conclut, en donnant la clef ironique à sa compréhension d'actualité, se réfère à l'image talmudique dans laquelle les anges disparaissent dans le néant, décrite à la fin du texte. C'est cette image qui a motivé le nom de la revue: *Angelus Novus*. Benjamin ne dit pas que la revue a été baptisée en référence à un dessin de Paul Klee. Ses formulations ne laissent aucun doute sur le fait que les anges existent et chantent au nom du néant qui les absorbe: « Selon

une légende talmudique, les anges eux-mêmes – qui se renouvellent, innombrables, à chaque instant – sont créés, après avoir chanté leur hymne devant Dieu, pour cesser de chanter et disparaître dans le néant. »²¹ Cette phrase qui commence, en allemand, avec les mots « pour créer » (*werden*) et se termine par les mots « pour disparaître » (*vergehen*), manifeste, sous une forme radicale, ce que Benjamin appelle le caractère éphémère de la revue.

La fin de l'annonce marque un autre moment d'ironie, qui se trouve implicitement dans le vœu de Benjamin de voir sa revue « plus imprévisible et plus inconsciente. »²² Il fait ici référence à l'*Athenäum* romantique, son modèle non seulement grâce au concept de critique « positive » qu'il partage avec les Schlegel²³, mais surtout grâce à la « prétention historique » à l'actualité de leur revue²⁴. Cette prétention repose sur la confiance sur les effets imprévisibles de la publication. Dans le cas de l'*Angelus*, son impact et son avenir ne se trouvent cependant pas confiés à la mémoire du public, mais à un médium plus objectif. Mais quelle serait la prétention historique d'une « actualité » qui consiste en une disparition ? La légende talmudique des anges, qui sont en permanence créés pour disparaître, est un commentaire d'un verset tiré des *Lamentations*, dont Benjamin avait pris connaissance par l'intermédiaire de son ami Gershom Scholem (la publication d'une traduction des *Lamentations* par ce dernier avait été prévu pour le premier numéro). Dans le *Talmud*, le verset en question est cité comme il suit: « régénérée

¹⁹ Walter Benjamin. « Karl Kraus ». *Œuvres* II, p. 270 .

²⁰ « Annonce », p. 273.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 266.

²³ L'utilisation du terme « critique » porte les traces de l'idée romantique d'une littérature universelle (*Universalpoesie*), mais pour Benjamin, l'universalité réside dans la distinction des choses et non dans le *continuum* de leurs formes vers la plus haute de toutes. On trouve une argumentation relative à cette idée dans sa thèse de doctorat sur le concept de critique dans le romantisme, qui examine, entre autres, la notion romantique selon laquelle la littérature se transforme et se prolonge en prose critique. Cela nous permet d'établir pourquoi, dans l'esprit de Benjamin, la critique « positive » et la critique « destructrice » convergent toutes les deux vers une idée de critique qui combine distinction et purification avec destruction, à l'image de la revue qui était supposée donner un nouveau souffle à la situation de la publication en Allemagne par une *purification*. Pour citer la thèse de doctorat de Benjamin: « C'est leur conviction théorique quant à l'extrême positivité de toute critique qui a soutenu les réalisations positives des critiques romantiques. Ils ont moins cherché à mener une petite guerre contre la mauvaise littérature qu'à accomplir la bonne littérature, et par là à annihiler la nullité ». (Walter Benjamin. *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. Paris : Flammarion, 1986, p. 160-161). La force rénovatrice, positive et même créatrice d'une telle critique – et Benjamin partage sans conteste ce concept de critique avec les premiers romantiques – réside dans la destruction de l'institution du critique, de même que dans la destruction de toute « productivité illusoire ». Cf. « Annonce », p. 266.

²⁴ *Ibid.*, p. 267.



chaque matin, grande est ta fidélité. »²⁵ La divine fidélité, cet ange toujours nouveau, périt également à chaque instant : cela constitue son renouveau. La « véritable » actualité, comme celle de l'*Athenäum* négligeant le public, correspond à un tel renouveau ironique. Cette forme singulière de renouveau s'impose toutefois avec plus de force à l'*Angelus* que dans le cas de la publication des romantiques. Le projet de créer une nouvelle revue s'avéra un échec complet, en partie à cause de l'inflation catastrophique de 1922-23. En octobre 1922, Benjamin écrit à son ami Florens Christian Rang : « Pour ma part, je le perçois ainsi : cette revue jamais écrite ne pourrait pas être plus réelle ni m'être plus chère, même si elle s'était concrétisée. »²⁶ En cela, l'ironie suprême réside en ce que le programme insondable, que Benjamin a refusé de rendre explicite dans son plan de publication, est contenu dans le titre de la revue.

L'actualité « historique » marquant l'*Athenäum* et destinée à l'*Angelus Novus* pourrait se résumer ainsi : l'*Angelus Novus*, en tant que messager de la critique à la fois positive et destructrice, énoncerait son verdict ou chanterait ses prières, seulement pour s'évanouir dans le néant, confiant par conséquent son effet à quelque chose d'autre, c'est-à-dire le néant comme instance objective, au lieu de transmettre un message quelconque au public. Le sort de l'*Angelus Novus* défie l'ordre logique : création, existence, disparition ; il n'y a pas de réel sens de progression ou d'évolution. Comme l'ange nouveau, toujours sur le point d'être créé et de chanter, la revue demeure à une frontière, un seuil – est-ce à dire qu'il s'agit du même seuil dont la critique est le « garde »²⁷ ? Dans tous les cas, c'est un seuil qui va d'un néant à l'autre où le « pas être encore » et le « n'être plus » confinent : la revue jamais parue, sans avoir surgi du néant, a pourtant disparu

dans le néant. Le nom et l'annonce en sont les seules survivances. La revue, qui est aussi un ange, remplit la tâche qui lui est assignée, et ce, en tant qu'ange qui reste en permanence nouveau, étant à la fois tous les anges et aucun d'entre eux : ce n'est pas un mais « le » *Angelus Novus*. L'échec du projet met l'accent sur cette actualité « véritable » et éphémère, une actualité entendue de façon très éloignée de l'actualité des journaux ordinaires. En même temps, le texte que Benjamin avait intitulé « Annonce de la revue *Angelus Novus* », accomplit sa mission : il est l'*Angelus* – le messager – de la revue *Angelus Novus*. L'annonce, dans ce sens, annonce une annonce, et au moment même où elle est prononcée, « Que le nom de cette revue exprime l'aspiration à une telle actualité », voilà qu'elle prend fin.

Si l'on étudie donc le texte de Benjamin en sa relation essentielle avec l'ange et avec ce que l'ange annonce, la question de l'objectivisation de la critique peut se formuler selon une perspective différente. Pour notre analyse de la relation du critique à la critique, de la personne à son activité, il est essentiel que l'on ne puisse pas décider si l'*Angelus Novus* – le projet de la revue ainsi que l'ange lui-même – n'est rien de plus que sa propre annonce. L'« annonce-ange » est complètement absorbée par l'évocation de son nom, dans le sens où elle disparaît avec sa propre énonciation, ou, plus précisément : sa disparition libère l'annonce qui consiste en sa disparition. Cependant, en substituant le chant au chanteur, l'annonce et l'annonceur ne font toujours pas qu'un. C'est leur séparation qui se communique elle-même. La théorie linguistique de Benjamin, qui se manifestait pour la première fois de façon systématique dans un essai de 1916, « Sur le langage en général et sur le langage humain », ne trouvera pas seulement un écho dans

²⁵ Talmud Chagiga 14a/Lamentations 3, 23. Traduction d'après la traduction de Gershom Scholem. *Tagebücher: nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, tome I.2, 1917-1923. Francfort-sur-le-Main: Jüdischer Verlag, 2000, p. 120.

²⁶ Walter Benjamin. *Gesammelte Briefe*, vol. II. Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 1995, p. 279-280 (ma traduction).

²⁷ Cf. « Annonce », p. 267 : « la critique veille au seuil », en allemand « die Kritik der Hüter der Schwelle ». Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, p. 242.

l'annonce de la revue, elle s'y met en œuvre: « Il n'existe donc aucun locuteur de langages si l'on désigne ainsi celui qui se communique par ces langages » ; « tout langage se communique lui-même »²⁸. Cela ne pourrait être plus évident que dans la figure de l'ange, ce dernier étant le messager et l'annonceur par excellence. Même cette image concrète ne donne pas lieu à une simplification conceptuelle (*Anschaulichkeit*): on n'y trouve ni un émissaire portant un rouleau de parchemin ni un médium pouvant se charger d'information. Au contraire, l'accent mis sur l'image de l'ange, image qui doit être fracturée en des événements singuliers – séquences d'une histoire ou de l'Histoire – s'applique également à la relation du critique et de la critique. Dans cette relation, « celui qui fait » prend la forme de « ce qui est fait », et réciproquement. La critique n'est pas une variable vouée à être remplie au gré du critique : la critique exige que le critique se retire et disparaisse, et la critique peut seulement prendre la place du critique si celui-ci, tout comme l'Angelus, disparaît ou périt.

En effet, l'allure, l'attitude et la marche jouent un rôle important dans le corpus d'images de l'« Annonce ». Même si le critique n'est jamais explicitement mentionné, on trouve la parabole de l'homme « qui, le soir, son travail étant accompli et avant de reprendre son ouvrage le matin suivant, franchit le seuil de sa maison. »²⁹ Cet homme est présenté comme le directeur (*Herausgeber*, littéralement « celui qui donne de l'intérieur », c'est-à-dire l'éditeur) de l'*Angelus Novus*. Le texte mentionne un seuil pour la seconde fois – la première fois, c'était dans l'expression « la critique veille au seuil ». Certes, il faut s'interroger sur la relation entre les deux citations mettant en avant des seuils; de même il s'avère tout aussi important d'examiner les raisons pour lesquelles

la critique est personnifiée et le gardien objectivisé. Le changement de genre grammatical et la tension entre la personnification et l'objectivisation sont tous deux des indications sur la relation qu'entretiennent le critique et le directeur de la revue. L'ambiguïté qui concerne l'espace crée par l'image offre des indications supplémentaires sur ce que la tâche décisive du critique implique. Le paysage dans lequel l'homme évolue est grossièrement croqué: il y a « les limites de son point de vue », le seuil en face duquel il se tient, et l'horizon intellectuel de son temps qu'il embrasse « plutôt que de l'examiner ».³⁰ Il est remarquable que malgré cette nature « accueillante » du métier du directeur, le lecteur de l'annonce ne rencontre pas le directeur de l'*Angelus* lorsqu'il effectue son travail essentiel, dont il dit que c'est la philosophie. Le lecteur a seulement l'occasion de le voir avant et après son travail, au moment où « il franchit le seuil de sa maison ». Le mouvement se fige au niveau du seuil et se transforme en image. Du fait que le directeur se trouve toujours prêt à franchir le seuil de sa maison, quel que soit le sens de son mouvement, le seuil devient son domicile, l'endroit où il habite, puisque aucune référence à aucun bâtiment, en avant ou en arrière du seuil, n'est faite, à l'exception d'une remarque sur l'horizon « familier » ou plutôt « habituel » (*gewohnt*, en allemand)³¹. Cela révèle bien les nombreuses ambiguïtés concernant la temporalité et l'espace de l'image parabolique. Dans ce paysage constitué de seuils et de limites, il est difficile de déterminer où le directeur de l'*Angelus Novus* se trouve lui-même en relation avec son travail philosophique. D'autant que, plutôt que de diffuser ou de publier, comme il convient à un directeur de revue, il prend et garde pour lui, « afin de saisir le nouveau qui lui fait signe dans ce paysage. »³² Le directeur se dépeint lui-même, sinon comme quelqu'un de passif, du moins comme une personne qui perçoit

²⁸ Walter Benjamin. « Sur le langage en général et sur le langage humain ». In: *Ouvres I*, p. 144; 145.

²⁹ « Annonce », p. 272.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*



et conserve. L'image ainsi déployée n'entre pas en contradiction avec la destruction qui provient de la critique ; parce que finalement, qu'est-ce que l'homme doit garder devant ce seuil ? Il surveille et garde tout ce qui, sur l'horizon, se sépare du reste, en raison de son caractère véritablement nouveau, c'est-à-dire éphémère. Il faut tenir compte du fait que la formulation « franchir le seuil de sa maison » peut s'interpréter de façon différente. Celui qui passe le seuil, franchit par la même occasion l'horizon — et peu importe si cet horizon est considéré comme un seuil, ou si l'horizon et le seuil sont deux entités bien distinctes.

Aucun élément, dans cette analogie ou parabole, n'est semblable ou identique à lui-même, mais tout a le potentiel de devenir analogue. Chaque élément de l'image se dissout en une structure de similarités où il devient difficile de déterminer ce qu'est cette analogie exactement et où se trouvent ses limites. La destruction d'une conceptualisation simple passant par l'image fait donc partie de la critique du mythe — « dans l'absence de toute apparence »³³. Le langage figuré se révèle être une devinette et la parabole du directeur de la revue se transforme ainsi en allégorie, si l'on prend cette dernière au pied de la lettre, comme « ce qui se dit différemment ». Par conséquent, reste entière la question de savoir si oui ou non les deux seuils, le seuil gardé par la critique (« la critique veille au seuil »), et le seuil que le directeur franchit, doivent se trouver dans la même image. Sont-ce deux images simplement similaires ou bien une seule et même image ? Les explications de Benjamin pour aider à la compréhension de cette parabole ne facilitent pas vraiment, et au contraire même compliquent, l'effort de compréhension: « ...ce qu'il tente d'exprimer par cette image : le lecteur ne doit rencontrer, dans ces pages, rien d'absolument étranger qui soit suggestion

gratuite, et le directeur aura quelque affinité avec tout ce qui s'y trouvera. »³⁴

Cependant, comme l'ajoute Benjamin, le lecteur sait qu'il n'a rien à connaître de plus: « le mode et le degré de cette affinité ne seront pas mesurés par le public ». Même si la perspective du lecteur est restreinte, sa vision englobe cette restriction : le lecteur sait alors qu'il ne sait rien de cette affinité. Il en est de même pour la vision du directeur, qui a « conscience des limites de son point de vue et [...] les assume ». Dans ce sens, le lecteur s'assimile au directeur, de même que le directeur s'assimile au critique et à celui dont le « travail est philosophique ».³⁵ Ce dernier aussi doit voir restreindre sa faculté d'englober le tout. En ce qui concerne son attitude philosophique, l'*Angelus Novus* est dédié au principe d'universalité. La façon dont Benjamin l'introduit révèle manifestement le tournant de la parabole, son seuil : « Cette universalité philosophique est la forme dont le déploiement permettra à la revue, de la façon la plus exacte, de faire la démonstration de son sens de l'actualité véritable. »³⁶ Autrement dit, la forme philosophique, dans son déploiement toujours à venir, fournit l'arrière-plan qui rend lisible ce qui décide du moment, cette limite critique, qui est la marque de l'actualité.

Tout comme l'ange de l'actualité, et dès lors la revue, se maintiennent sur le seuil du temps, le directeur-critique-philosophe doit demeurer à la limite critique, qui est également celle du néant. Cela s'applique au directeur non seulement dans le sens où il observe ce qui est décisif et essentiel sur l'horizon de la revue, mais aussi dans la mesure où il n'« est » presque rien. L'homme qui franchit le seuil se tient par la même occasion face à la loi de l'objectivisation. En tant que critique, il doit devenir une critique : en tant que tel, il est le gardien du seuil ou de la limite qui

³³ Cf. le texte allemand de l'« Annonce »: « in der Abwesenheit jeden Scheins ». Walter Benjamin. « Ankündigung der Zeitschrift *Angelus Novus* ». In: *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, p. 246.

³⁴ « Annonce », p. 272.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 270.

sépare la littérature, la philosophie et la traduction, mais qui en même temps indique la ligne où ces domaines deviennent infiniment proches les uns des autres. En résumé, le gardien de la limite assume toutes les fonctions objectives et personnelles de la revue : il en est le directeur, critique, poète, philosophe et traducteur, le gardien protecteur et le destructeur.

Le directeur perspicace, sous les traits de l'*Angelus Novus*, apporte un nouveau genre de critique. La critique est nouvelle dans la mesure où elle reste toujours nouvelle. Cela n'est pas seulement dû au fait que la revue de Benjamin ne soit jamais passée à l'impression. Peu importe la part de malchance qui présida à cet échec, il s'agissait du seul résultat qui pouvait convenir au regard des exigences de l'annonce. Premièrement, le projet montre une indifférence éclatante à l'égard de quelque public que ce soit, une attitude d'opposition à la publication. Qui plus est, l'annonce ne regarde en direction d'aucun avenir, si par cela on entend l'accomplissement d'une structure programmatique (après tout, Benjamin nie clairement la nature programmatique de l'« Annonce »). Parce que c'est l'« actualité véritable » qui est en jeu, elle donne à entendre la différence infime entre « l'avenir pour être » et l'avenir de ce qui n'a jamais été (nous avons donc affaire à une préfiguration de la deuxième thèse sur la Philosophie de l'histoire). Dans sa fidélité à l'actualité, la critique est toujours à venir, et dans cette optique, elle s'apparente à l'ange. La critique demeure une tâche, elle reste à faire. Plutôt qu'un accomplissement, elle exige un engagement, dans la mesure où la revue est réservée à ceux « qui, non seulement dans leur quête de l'âme, mais aussi dans leur réflexion sur les choses, voient que leur objet ne se renouvellera que dans la confession. »³⁷ C'est dans ce contexte que Benjamin mentionne la nécessité de vigilance philosophique à l'égard des « structures religieuses en gestation ». Cependant, il

ajoute : « Certes, de telles structures ne se dessinent guère encore à l'horizon. »³⁸ Un espace est réservé aux structures religieuses sans que cet espace soit prédestiné. Ceci peut être considéré comme un autre cas de temporaire et de passager, un seuil sur lequel le philosophe-critique doit rester, au lieu de le franchir. Les formules de Benjamin concernant la perception du critique révèlent deux choses : premièrement, que la dimension philosophique et par conséquent religieuse de la revue se définit par la critique, qui n'est pas une discipline parmi tant d'autres, et deuxièmement, que la critique doit exister pour et en vertu des choses elles-mêmes. Le philosophique fusionne avec le religieux dans le souci réfléchi et objectif de renouveler les choses. Celles-ci se produiront seulement par le biais de *Bekanntnis*, ce qui veut dire « confession » et « engagement » à la fois. *Bekanntnis*, dans l'acception benjaminienne du mot, signifie l'affirmation inconditionnelle de ce qui est. Cependant, dans le contexte de renouveau, le *Bekanntnis* doit être compris comme l'engagement à l'éphémère. Ce qui génère une ambivalence : sont-ce les choses ou bien les penseurs attentifs qui s'engagent ? Cette ambivalence est le résultat de l'objectivisation de celui qui *bekannt*, qui s'engage, étant donné que toutes ses qualités « personnelles » sont neutralisées au service de ce qui est nouveau. En conséquence, la destruction devient un concept à travers lequel le critique, en tant que directeur, philosophe et en tant que chose, s'approche du *Bekennenden* c'est-à-dire de l'observateur engagé. Tous se rassemblent en un juste milieu qui sauvegarde les extrêmes en lui : la revue n'est ni « le lieu où s'expriment les plus grands », ni celui des « plus petits ». ³⁹ Les pseudonymes sous lesquels Benjamin avait l'intention de signer ses articles dans la revue donnent une indication supplémentaire quant à la dévotion de ce dernier pour le renouveau que l'*Angelus* devait être et provoquer. Ces pseudonymes

³⁷ *Ibid.*, p. 271.

³⁸ *Ibid.*, p. 270.

³⁹ *Ibid.*, p. 271.



étaient « J. B. Niemann » et « Jan Beim »⁴⁰, et l'on n'y retrouve pas seulement de transparents anagrammes du nom de Benjamin, et le mot allemand pour « personne [*Niemand*] », mais aussi le mot « nom [*Name*] » lui-même: comme dans « Beinamen », « surnom ». Benjamin n'est pas seulement son nom mais il est celui dont le nom est Benjamin, et il est également l'homme qui n'est « Personne », « Niemand ».

Ce qui garantit l'universalisme critique de la revue, c'est la façon avec laquelle elle approche tous ses « objets »: elle les apporte, voire les suit devant le seuil — au seuil de l'engagement envers ce qui devient

et disparaît. *Angelus Novus* n'est presque rien, seulement une annonce de ce qui vient, en fixant les critères de la critique qui devait être la caractéristique de la revue. La « critique », dans *Angelus Novus*, ne signifie pas seulement juger de la qualité des textes, mais devenir l'endroit où toutes les choses se décident. Cette actualité « véritable » s'avérera, quelques années plus tard, dans l'essai sur le surréalisme, une activité révolutionnaire: « partout où une façon d'agir engendre et constitue elle-même l'image, l'engloutit et la dévore [...], là s'ouvre cet espace que nous cherchons, ce monde d'une actualité universelle et intégrale où il n'est pas de 'salle réservée' »⁴¹.

⁴⁰ Cf. Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*, vol. II.3. Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, p. 988.

⁴¹ Walter Benjamin. « Le Surréalisme ». In : *Œuvres III*, p. 133.

The mathematical Messiah: Benjamin and Scholem in the Summer of 1916

O Messias matemático: Benjamin e Scholem no Verão de 1916

Peter FENVES
Universidade de Northwestern

Resumo

No verão de 1916, Benjamin propõe um “difícil comentário” como base para uma teoria messiânica da história: os anos podem ser contados mas não numerados. Para ajudá-lo a desenvolver essa teoria, Benjamin convida Scholem, um estudante de matemática, para participar em prolongadas discussões. Scholem responde propondo sua própria “teoria matemática da verdade”, na qual o messias é simultaneamente místico e matemático. A crítica de Benjamin sobre um prévio ensaio de Heidegger indica as linhas gerais de sua enviesada teoria: quando os anos podem ser contados, só podem ser arbitrariamente numerados; quando podem ser apropriadamente numerados, já não há mais anos a contar. No entanto, o impasse que Benjamin encontra ao desenvolver seu “difícil comentário” em uma teoria da história foi produtivo: deu forma à sua teoria da linguagem, e forneceu o ímpeto para sua análise da forma dramática.

Palavras-chave: Messianismo, matemática, teoria da história, teoria da linguagem.

Abstract

In the summer of 1916, Benjamin proposes a “difficult remark” as the basis for a messianic theory of history: years can be counted but not numbered. In order to help him develop this theory, Benjamin invites Scholem, a student of mathematics, to participate in lengthy discussions. Scholem responds by proposing his own “mathematical theory of truth”, in which the messiah is both mystic and mathematician. Benjamin’s criticisms of an early essay by Heidegger indicate the general outlines of his thwarted theory: when years can be countered, they can only be arbitrarily numbered; when they can be properly numbered, there are no longer any years to count. The impasse Benjamin encountered in developing his “difficult remark” into a theory of history was nevertheless productive: it shaped his theory of language, and it provided the impetus for his analysis of dramatic form.

Keywords: Messianism, mathematics, theory of history, theory of language.

The following essay revolves around a conversation that took place in the summer of 1916. The premise of this conversation is that Martin Buber is wrong, and never so completely wrong as when he

speaks of “lived experience” (*Erlebnis*). For the two participants in the conversation, all discussion of “lived experience” is only chatter, which calls for no response other than stony silence. For the younger participant,



namely Gerhardt Scholem, who was beginning to call himself Gershom in his diaries of the period, the rejection of Buber's teaching is something of a conversion — not a conversion to the Zionist cause, to be sure, for by the summer of 1916, Scholem saw himself as a divided soul that, in accordance with Buber's teaching, demanded a higher unity. In Scholem's case, the division was particularly high-minded: one side of his soul was oriented toward Zion, the other toward higher mathematics. The conversion Scholem underwent in the summer of 1916 took the form of a growing aversion to the terminology in which Buber cast his case for lived experience in general and Jewish experience in particular. This aversion was not so much guided by a positive goal as prompted by a friend he met the previous summer, Walter Benjamin, who was the other participant in the conversation under discussion.

In a diary entry from the 23rd of August, 1916, Scholem interprets Buber's talk of "Jewish experience" as the indecisive, merely aesthetic side of a Kierkegaardian either/or: "One says, [either] 'I have experienced my Jewishness' . . . or: 'I have seen Zion. For this is something entirely difference: vision and lived experience [*Vision oder Erlebnis*]."¹ The operative idea of "vision" is indebted to Benjamin, who was developing a theory of "pure seeing" (*reines Sehen*) in various sketches and fragments of the period². Of particular importance for Benjamin is the appearance of color, especially the "colors of fantasy", which can be called "pure" because they do not derive from experience but must be considered non-conceptual because they cannot be constructed. The terms "pure" and "non-conceptual" can be attributed to the phenomenon of color, however, only if — like space and time, according to Kant — it is a "form of

appearance" in its own right. Zion occupies the place in Scholem's reflections that Benjamin reserves for the colors of fantasy: it is what "pure seeing" sees. Soon after Scholem presents Buber's idea of Jewish experience as the aesthetic side of an either/or, he describes his debt to Benjamin: "Not that I have learned from Benjamin; on the contrary, I have thought precisely the same for months, and only in a single point has it now also become clear in linguistic form: in the denial of the value of 'experience'."³ Scholem, in other words, acquires a vocabulary from Benjamin — but learns nothing new. Nevertheless, the ability to propose a fitting vocabulary is no small talent. It is a particularly useful talent for among editors. Benjamin — so the suggestion goes — should be at the helm of the journal Buber founded in the spring of 1916 under the provocative title, *Der Jude*.

Benjamin would not only refuse to occupy this position, however; he will not even allow his work to appear in *Der Jude*. So he tells Buber in a remarkable letter from July 1916, which contains in abbreviated form an entire theory of language and action. Benjamin had originally expressed some interest in contributing to *Der Jude*; but after reading the first issue and finding himself enraged by its attitude toward the war, he will make no contribution to the journal in its current "stage of development"⁴, as he notes in the conclusion of his letter. The audacity of this letter can perhaps be seen by comparing Benjamin's response to Buber with that of older, better-known writer, namely the Fontane-Prize winner, Franz Kafka. Upon receiving a request from Buber to submit his work, Kafka is initially hesitant — but only because he feels "too burdened and insecure to speak up in such company, even in the smallest way."⁵ Soon afterwards, however, he

¹ Gershom Scholem, *Tagebücher, nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, ed. Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger (Jüdischer Verlag: Frankfurt am Main, 1995-2000), 1: 386.

² See, in particular, a text Benjamin wrote and privately circulated around 1916, "The Rainbow: Dialogue on Fantasy", in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-91), 7: 19-26.

³ Scholem, *Tagebücher*, 1: 386.

⁴ See Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, ed. Christoph Gödde and Henri Lonitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 1: 325-27.

⁵ See Martin Buber, *The Letters of Martin Buber: A Life in Dialogue*, ed. Nahum Glatzer and Paul Mendes-Flohr, trans. Richard and Clara Winston (New York: Schocken, 1991), 182.

changes his mind and sends Buber a dozen stories, two of which eventually appear in *Der Jude*⁶. By contrast, Benjamin sends Buber only his letter of rejection⁷. Scholem records its central claim in his diary from August 1916, quoting from memory one of its crucial phrases: "Benjamin demands of [Buber] and his journal that their words should be directed at the 'core of innermost muteness'."⁸ At the opening of the letter, Benjamin informs Buber that his position vis-à-vis the new journal become clear during a discussion with Scholem. And when Benjamin then invites Scholem to visit him and Dora Pollak at her husband's estate outside of Munich — Dora and Walter will get married in the spring of 1917 — the first order of business, so to speak, is a reading of the letter that sealed their friendship.

This, then, is the situation: in August 1916 Scholem, having repudiated Buber's talk of lived experience, arrives at the large home of Max Pollak, who is away on business, or so he is told, and there he stays for three days. Benjamin and Scholem are both under the threat of being inducted into the war, and in accordance with Benjamin's wishes, there will be no talk of this or any other "current event." Dora, for her part, is generally absent for their conversations, it seems, except when, during a visit to her husband's library, she makes fun of Scholem for expressing interest in a book by Ernst Mach. The two men discuss a large number of topics; but one of these topics stands out, for it occupied an entire rain-soaked afternoon, and it was of such importance to both participants that they would repeatedly refer to this conversation in their subsequent correspondence. Furthermore, this conversation is a reprise of the one that first brought

them together, for in both cases the philosophy of history is under discussion⁹. As for our knowledge of the conversation, it stems largely from Scholem, who twice recorded a few of Benjamin's comments — first in a series of remarks that the editors of Benjamin's writings call "Aphorisms" (2: 601), and then again in a series of notes that Scholem included in his diary under the title "From a Notebook Walter Benjamin lent me, 'Notes toward a Work on the Category of Justice'"¹⁰. Most of these notes are concerned with a theory of justice that begins with the enigmatic claim that goods can be possessed, but no one — not even society as a whole — can justly possess them. At the end of these notes, as an appendix of sorts, Scholem records the thesis of his friend that set their mid-August conversation into motion. This we know because Scholem tells us twice — first in his *Diaries*, and then again, some sixty years later, in *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*.

Let me now turn to Scholem's reconstruction of the conversation: "We discussed [the theory of history] for an entire afternoon in connection with a difficult remark of [Benjamin's]: the series of years are doubtless countable but not numerable. This led to a discussion of the meaning of course [*Ablauf*], number, series, direction. I spoke about how we know that time does not behave like certain curves, which have a continuous course at every point but at no particular point a tangent, that is, a determinable direction. We discussed whether years, like numbers, are exchangeable, just as they are numerable."¹¹ Despite the characteristic clarity of Scholem's prose, this account of the conversation is thoroughly perplexing. Above all, it is traversed by a contradiction. Benjamin's-

⁶ See Buber, *The Letters of Martin Buber*, 215-16.

⁷ A decade later Benjamin publishes his account of Moscow in another journal Buber edits, *Die Kreatur*; but this is in keeping with his earlier letter of rejection and can even be understood as its expansion.

⁸ Scholem, *Tagebücher*, 1: 384.

⁹ See Gershom Scholem, *Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), 13.

¹⁰ For the first instance, see Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 2: 601; for the second, see Scholem, *Tagebücher*, 1: 402 (October 1916). For a discussion of the disposition of the manuscript entitled "Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit", see Hermann Schwepenhäuser, "Walter Benjamin über Gerechtigkeit", *Frankfurter Adorno Blätter* 4 (1996): 43-51.

¹¹ Scholem, *Walter Benjamin*, 45.

opening remark is very difficult indeed: “the series of years are doubtless countable [zählbar], but not numerable [numerierbar].”¹² In the course of the conversation, however, years are said to be numerable after all. Among the other questions raised by this account of the conversation, the most important are probably these: Why does Benjamin’s opening remark lead to a discussion of the meaning “course” (*Ablauf*)? And how exactly do we know that time does not behave like the class of curves that are continuous but non-differentiable, that is, without a tangent? The first question is prompted by the oddity of *Ablauf* in the brief series of terms under discussion. The other terms — *number*, *series* and *direction* — are indispensable elements of mathematics; but this is certainly not true of *Ablauf*, which cannot even be unambiguously translated into English. And as for the second question, it is prompted by the fact that Scholem appears to be in possession of a peculiar kind of knowledge about the precise shape of time. Obviously, when Scholem wrote his book on Benjamin, he was no longer interested in the content of their conversation in August 1916, only in its heady atmosphere. But even so, the account is perplexing enough: what happened on that rainy afternoon?

The account of the conversation that Scholem enters into his diary gives some indication of an answer — but only because, with the exception of its opening sentence, it contradicts the version Scholem’s would later publish: “We spent an entire afternoon discussing a very difficult remark”, he writes in his diary, “the series of years is indeed countable but not numerable. Which led us to [the topics of] course [*Ablauf*], series of years, and as the final point of departure, direction. Is there a direction without a course? ‘Direction is the differential measure of two straight

lines”, Scholem writes in quotation marks, without indicating its source, and continues: “This is a thought complex that I very much want to think about again. Indeed, time is a course; but does time have a direction?”¹³ In the course of the conversation thus described, the meaning of the term *Ablauf* becomes fairly clear: it designates a continuous “run” (*Lauf*), which can nevertheless be terminated (*Ablauf*, understood as the expiration of a “running” process). That time is “doubtless” an *Ablauf*, for Scholem, means that it is continuous but not necessarily infinite. One representation of a continuous yet finite “course” is a straight line of a certain length. But it is only *one* such representation. Scholem thus adds: “For it is a thoroughly metaphysical assertion that time is like a straight line; perhaps it is a cycloid or something else, which nevertheless has no direction at many points. (Where there are *no* tangents.)” This account of the conversation goes in the opposite direction as the one in Scholem would later publish; but in both cases the question is the same. And the source of this question can be readily identified: Konrad Knopp, the noted mathematician under whom Scholem studied ordinary differential equations in the spring semester of 1915 and would study the theory of complex functions in the following fall semester¹⁴. One of Knopp’s interests at the time was a curious class of functions that are continuous but nowhere differentiable — and thus without direction¹⁵. The question, then, that came to occupy the conversation between Benjamin and Scholem can be formulated in terms of Knopp’s interest: can the function that maps the “run” of time be thus construed? In his *Story of a Friendship*, Scholem says “no”. In his diary, by contrast, he says “well, perhaps”: “perhaps [time] is a cycloid or something else, which [despite being continuous] nevertheless has no direction at many points.”

¹² See also Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 2: 601.

¹³ Scholem, *Tagebücher*, 1: 390.

¹⁴ These lectures had already been published; see Konrad Knopp, *Funktionstheorie: Grundlagen der allgemeinen Theorie der analytischen Funktionen* (Berlin and Leipzig: Göschen, 1913). The English version is also still in print in a Dover Press edition.

¹⁵ See Konrad Knopp, “Ein einfaches Verfahren zur Bildung stetiger nirgends differenzierbarer Funktionen”, *Mathematische Zeitschrift* 2 (1918): 1- 26.

Regardless of which account may capture the actual course of the conversation, this much is clear: Scholem responds to Benjamin's opening remark by adopting its form and changing the subject. Benjamin says of the years that they are doubtless countable yet nevertheless non-numerable. Scholem says of time that it is certainly continuous yet perhaps non-differentiable. Speculation about the shape of time does not appear to advance the line of inquiry Benjamin began. Nor does the following remark, which directly follows Scholem's qualified support the idea that time is like one of the functions Knopp describes: "Also among the series of numbers there is the same problem. But in this case, numbers [*Zahlen*] somehow bear in themselves numerals [*Nummern*]; properly speaking, however, they are not numerable, since numerability presupposes exchangeability, and that is true neither of numbers nor of years: they are in no way exchangeable."¹⁶ It is unclear to whom these comments should be attributed; but in any case they must have struck Scholem as so strange in retrospect that in his *Story of a Friendship* he changes the story, as it were. Still, the rhythm of the conversation can be grasped: Benjamin proposes a thesis about the years, which are discrete units; Scholem responds by speaking of time, which continually "runs", and the two of them speak of number in general. And then the conversation turns to the entire set of numbers, which can be mapped onto the linear continuum. For Scholem, then, the premise of the discussion is the problem of continuity — primarily of time, secondarily of numbers. For Benjamin, by contrast, the premise of the conversation is that there is something peculiar about the years, in contrast to other countable units. About this peculiarity Scholem apparently has little to say.

Benjamin may have invited him to the Pollak residence for precisely this purpose. Scholem should be a productive participant in a discussion about the "difficult remark" because he was, after all, studying mathematics under the likes of Konrad Knopp. Benjamin was not so well prepared, and he saw himself as deficient in this regard. Occasionally he would pose questions to Scholem about numerical sequences, and he sought his advice about a tutor for his private mathematical studies¹⁷. As Scholem would have known, Benjamin was related to a well-known mathematician of the period, Arthur Schönflies, his maternal great uncle, who was an early proponent of Cantor's work on transfinite set theory. One of Schönflies's books on the development of this theory gives a brief description of its genesis: "Set theory as a science arose at the precise moment when Cantor introduced countability [*Abzählbarkeit*] as a well-defined mathematical concept, undertook the division of infinite sets according to their power [*Mächtigkeit*] and showed, in particular, that algebraic numbers form a countable set, whereas the continuum is not countable."¹⁸ Cantor's response to the surprising discovery that the set of points that comprise the linear continuum is nondenumerable was widely circulated. One of the utterances quoted in this essay can even be counted among its reverberations: "I see it", Cantor says, "but I don't believe it."¹⁹ The demand that Zion be seen regardless of belief can be understood as Scholem's revision of this dictum. But — and this is crucial — Scholem does not understand his demand in this manner. Transfinite mathematics plays no role in his reflection on mathematics. When Scholem attends Knopp's lectures on differential equations, he is thrilled

¹⁶ Scholem, *Tagebücher*, 1: 390; cf. Scholem, *Walter Benjamin*, 45 (cited above).

¹⁷ See, for example, Benjamin, *Gesammelte Briefe*, 2: 44 and 2: 58. Benjamin thought of asking Käthe Holländer to tutor him in mathematics. Scholem first met her in 1916; see *Gesammelte Briefe*, 2: 111.

¹⁸ Arthur Schönflies, *Entwicklung der Mengenlehre und ihrer Anwendungen*, erster Teil, "Allgemeine Theorie der unendlichen Mengen und Theorie der Punktmenge" (Leipzig and Berlin: Teubner, 1913), 2-3. Benjamin, for his part, uses the term "power" (*Mächtigkeit*) in certain crucial passages of his early work; see, for example, his discussion of the neo-Kantian idea of the "infinite task" (*Gesammelte Schriften*, 6: 51) and especially his introduction to the third part of his essay on Goethe's *Wahlverwandtschaften* (1: 172).

¹⁹ For a detailed account of Cantor's process of discovery, see especially Joseph Warren Dauben, *Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1979).

to hear the following words: “exact version (better: exclusion) of the infinite.”²⁰ And even if the infinite is not exactly excluded from Scholem’s reflections on mathematics, there is no discussion of the difference between denumerable and non-denumerable sets — not even when Benjamin begins to develop a theory of historical time based on a corresponding distinction.

Despite the rhetoric of radicalism that animates Scholem’s *Diaries*, a certain conservatism dominates his scientific studies. This conservatism is perhaps congruent with the other dimension of his divided soul: just as he returns the sources of Judaism, so he wishes to do the same with the sources of mathematics. This scientific conservatism is in any case nowhere more apparent than in a little treatise he wrote in July of 1916 under the title “Potpourri regarding a Mechanistic World-Image”. At this auspicious moment in the development of modern science — when Einstein had just completed his generalization of the “equivalence principle” and thereby displaced Newton’s *Principia* by freeing himself from Euclid’s *Elements* — Scholem not only presents classical mechanics as the model of future scientific inquiry; he goes so far as to propose that mathematics and mysticism encounter each other in the *Elements* and the *Principia*. And the messiah arrives in the course of this encounter. “Out of the work of Euclid and Newton the Bible of this new world would be formed, complete with an introduction by the cognizing mystic or the new Novalis”. And he concludes on the following note, in which his divided soul, in accordance with the principles of Buber’s teaching, finds a higher synthesis. In Scholem’s case the synthesis is the very highest: “Mysticism is eternally in danger of forgetting mathematics. This is the original sin of mysticism; the new mechanistic world-image would be the decisive step in advance of the final synthesis. . . . The aforementioned mathematical mystic or mystical

mathematician — he will certainly be a Jew. He will be the messiah.”²¹

As the summer of 1916 unfolds, and Scholem begins to view Benjamin as a “new Novalis”, he does not then see his own role as that of reminding the mystic of what he would otherwise forget: the rigors of mathematics. Instead, he pursues a theory of his own: “the mathematical theory of truth”. Its rudiments are apparent in the August conversation as it is presented in his diary. And some four months later, he comes up with a full sketch. The basis of Scholem’s theory, as he notes in the first paragraph of his sketch, is the traditional understanding of truth as the “correspondence” between being and thought. The theory can be called “mathematical” since it interprets correspondence in terms of the theory of functions. Knopp’s winter-semester course thus provides the impetus for Scholem’s ontological axiom: “To entity A there belongs the truth of this entity = $f(A)$.”²² Thinking and reality are not two wholly different spheres that accidentally enter into relation with each other. Rather, reality is related to thought because it accrues to the independent variable or “argument” of a function, which, as such, occupies the position of thought. The truth of any given argument is its output or “value”. An orderly structure of being can then be established by representing each value as the argument of a higher-level function. The highest function, which also represents the shape of time, is truth pure and simple. The mathematical mystic or mystical mathematician does not so much know as realize this otherwise inestimable value. Scholem’s sketch ends with a series of unresolved questions, some of which are clearly indebted to Knopp’s lectures, others to his discussions with Benjamin. But none of these outstanding questions resembles those that a student of mathematics could raise in response to the “difficult remark” that began their conversation in August. Such

²⁰ Scholem, *Tagebücher*, 1: 267.

²¹ Scholem, *Tagebücher*, 1: 353.

²² Scholem, *Tagebücher*, 1: 416.

as the following. What is this idea of “power” (*Mächtigkeit*), through which countable sets are distinguishable from non-countable ones? Under what conditions would it be productive to translate the idea of “power” or “cardinality” into the context of time-reckoning? And can the difference between the concept of cardinality and that of ordination be effectively deployed in this context?

Something else is missing from the conversation in August — or perhaps only from Scholem’s accounts of its progress. In the written records, Benjamin’s “difficult remark” is invariably accompanied by another remark, the opening phrase of which is drawn from the title of a treatise that Georg Simmel published in the spring of 1916: “The problem of historical time”, Benjamin writes, citing this title, “is already posed by the peculiar form [*eigentümlichen Form*] of historical time-reckoning.”²³ And in one of the folders that contain this additional remark alongside the “difficult” one, there is an additional comment about the structure of the ensuing theory: “The theory obviously does not relate to reality; rather, it must cohere with language [*mit der Sprache zusammenhängen*]. Here lies an objection to mathematics [*gegen Mathematik*].”²⁴ Tiedemann and Schwepenhäuser are suspicious of the folder in which this remark can be found — or at least unhappy with its title. Scholem calls the folder “Remarks”, but Tiedemann and Schwepenhäuser decide that “Aphorisms” would be more appropriate.²⁵ Their worries about the title are perhaps misplaced, since Benjamin and Scholem repeatedly refer to one of the remarks with this word. Suspicion should fall, rather, on the last-cited observation about the structure of the theory Benjamin would develop. For who, after all, says that mathematics is related to reality? A certain form of Platonism consists, of course, in the thesis that mathematical objects are the basic

elements of reality. But the offending party in this case would be Platonism — not mathematics. If the editors of Benjamin’s papers were to look for someone who claims that mathematics is related to reality, they need look no further than the one who preserves this remark. Whereas Scholem’s theory is predicated on the idea of truth as “correspondence”, Benjamin insists that his theory will be developed from a certain “coherence”. The final word of the remark in question should read: “gegen die mathematische”. The sentence in full thus runs: “Here lies an objection to the mathematical [theory of truth].” Construed in this manner, Benjamin’s remark could scarcely be more damning. Scholem may have misrecorded it for this reason. Or Tiedemann and Schwepenhäuser may have misread it — and displaced their suspicions onto the title of the folder as a whole. In any case, the result would be the same: Benjamin would be saying, in effect, that Scholem’s pet theory is seriously misguided, perhaps even as misguided as Simmel’s *Problem of Historical Time*, about which Benjamin writes the following in a letter to Scholem from 1917: “a completely wretched fabrication that, after the faculty of thinking goes through many contortions, incomprehensibly utters the silliest things imaginable.”²⁶

As for Benjamin’s attempt to reflect on the nature of mathematics on his own, without help from either friend or tutor, there is no question that he found himself at a loss, for he admits as much in a letter to Scholem from October 1916. The very same letter announces that this failure has not prevented him from completing a major work, a “little treatise” in fact, which develops the theory of language outlined in his letter to Buber. As he tells Scholem, this treatise began only after he encountered an insurmountable impasse in his attempt to handle the theme of “mathematics and language, that is, mathematics and thinking,

²³ Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 2: 601; see Georg Simmel, *Das Problem der historischen Zeit* (Berlin: Reuther & Reichard, 1916).

²⁴ Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 2: 601-2.

²⁵ See Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 2: 1411.

²⁶ Benjamin, *Gesammelte Briefe*, 1: 409.

mathematics and Zion.”²⁷ As Benjamin adds — and this should perhaps be understood as a complaint — he found himself entirely “unprepared” for this “infinitely difficult theme”. The title of the treatise he wrote in response to this impasse sounds systematic enough: “On Language as Such and on the Language of the Human Being.”²⁸ But as Scholem would have known, it is missing something: mathematics as such, and perhaps even human mathematics, *die Mathematik des Menschen*, if there is such a thing. The absence of mathematics means, above all, that the “little treatise” cannot pursue either of the two problems that derive from this theme: the problem of thinking and that of Zion. Nothing further needs to be said at this point about the problem of thinking. It should be clear, however, that the word “Zion” is shorthand for “historical time”.

After complaining about his lack of preparation for the “infinitely difficult theme”, Benjamin thus returns to the place where this problem first materialized: the “difficult remark” about non-numerability. He adds no further thesis in this regard; but he makes a few comments about a recent essay whose author, namely Martin Heidegger, who obtained his teaching license on its basis. Benjamin may have briefly encountered Heidegger in Freiberg when they both studied under Heinrich Rickert. His assessment of the newly minted Privatdozent’s inquiry into “The Concept of Time in Historical Scholarship [*Geschichtswissenschaft*]” is in any case characteristically brutal: “This essay documents in an exact manner how *not* to go about this matter. A terrible work, one that you perhaps will look into, if only to confirm my surmise that not only what the author says about historical time (which I can judge) is non-sense but that his discussion of mechanical time is also wrong-headed, as I surmise.”²⁹ Despite a certain

similarity between the condemnation of Heidegger and the evisceration of Simmel, there is nevertheless a major difference: “The Concept of Time in Historical Scholarship” is not a sheer fabrication. Insofar as it shows in an *exact* manner how *not* to go about posing the problem, it represents something like a photographic negative of the requisite path. And there is good reason to suppose that Heidegger shared Benjamin’s concerns, for at a crucial juncture in his discussion — as he passes from his reflections on the concept of time in the physical sciences to an analysis of the concept in historical scholarship — he describes an alternative path, which leads directly to the problem: “In historical scholarship [as opposed to physical science] the path that leads from its goal to the function of its concept of time and thereupon to the structure of this concept appears as a detour. Historical scholarship can achieve its goal much more easily and quickly if we only consider the fact that there is a particular auxiliary discipline in the methodology of historical scholarship, an auxiliary discipline that actually concerns itself with the determination of time in historical scholarship: historical chronology. Here the peculiarity [*das Eigentümliche*] of the historical concept of time immediately comes to light. Why this path is not taken can only be explained in the conclusion.”³⁰

The lines of inquiry pursued by the former students of Rickert converge at this point and indeed on a single word: “peculiarity” (*Eigentümlichkeit*). For Benjamin, historical time-reckoning poses the problem of historical time; for Heidegger, historical chronology leads directly to the structure of the concept of time in historical scholarship, even if, for reasons he will explain at the very end of his essay, he decides to take a detour and follow the methodological directives of Rickert, who is, after all,

²⁷ All of the quotations are from the letter of October 1916; Benjamin, *Gesammelte Briefe*, 1: 343.

²⁸ See Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 2: 140-57.

²⁹ Benjamin, *Gesammelte Briefe*, 1: 344; see Martin Heidegger, “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 161 (1916): 173-188, reprinted in *Frühe Schriften* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1972), 357-75.

³⁰ Heidegger, *Frühe Schriften*, 368.

directed his dissertation. When Benjamin condemns Heidegger for proceeding in *exactly* the wrong direction, he is presumably taking issue with this decision. Heidegger is not so much misguided as obsequious. And his discussion of historical chronology at the end of this essay can be correspondingly rectified by appending a “not” — or “not necessarily” — to its claims: “Year numbers [*Jahreszahlen*] are convenient numerical marks [*Zählmarken*]; still, considered in themselves, they are meaningless [*ohne Sinn*], since for any number, another number could be equally substituted, if one only shifts the inception of the counting. But precisely the beginning of time-reckoning shows that this time-reckoning always starts with an historically meaningful event (the founding of the city of Rome, the birth of Christ, Hijra). The auxiliary discipline of historical scholarship, historical chronology, is therefore only meaningful [*bedeutsam*] for the theory of the historical time concept from the perspective of the *beginning* of time-reckoning.”³¹

Much could be said about the conclusion to Heidegger’s essay, especially its noticeable silence about Jewish chronology. But from the perspective of Benjamin’s unambiguous judgment of the essay — namely, that its discussion of historical time is “nonsense” (*Unsinn*) — only one point must be made: year numbers are not, as Heidegger claims, “senseless” (*ohne Sinne*). Or more exactly, they are not necessarily “convenient numerical marks”, which can be replaced by other numbers if only a different starting year is stipulated. Conversely, as soon as *any* starting year is stipulated, the subsequent numbers are indeed only “convenient markers”, the meaning of which depends on an act of stipulation that some temporal power — whether it be Roman, Christian, or Islamic — corroborates and enforces. For this very reason, however, the year numbers are no longer *historical*,

rather, they are only expressions of this convening power. If, however, the beginning of the count is really the beginning, regardless of who stipulates it as such, then historical years *can* be numbered. In this case, year numbers enjoy the same status as proper names, as they are formulated in Benjamin’s “little treatise”: they are that by which the thing in question is knowable. The following note thus appears in Benjamin’s papers of the period: “Historical years are names”³².

In a series of contemporaneous attempts to solve Russell’s set-theoretical paradox, Benjamin draws a fundamental distinction between “judgments of designation” and “judgments of predication”. Only in the case of the latter can one speak of “meaning” (*Bedeutung*) in the proper meaning of the word³³. Terms that owe their origin to acts of stipulation, by contrast, are only improperly meaningful. They mean only what they are said to mean. It is no accident that Benjamin’s primary example of a “judgment of designation” is drawn from a mathematics primer: “*a* designates the BC side of a triangle.”³⁴ For mathematical proofs begin with the designation of what its signs are supposed to mean. Benjamin does not take sides on the old debate between nominalists and realists as to whether the subsequent theorems are matters of convention or not. But it is nevertheless certain that, in his view, one form of applied mathematics, which he calls “historical time-reckoning”, cannot free itself from the stipulation with which it begins. The designation of the first determines all subsequent year numbers. In other words, years can be counted as soon as one says which one is first; but this speech act evicts the numbers from the paradisaical sphere of sheer meaning.

There is no evidence that Scholem responded to Benjamin’s request that he look over Heidegger’s

³¹ Heidegger, *Frühe Schriften*, 375.

³² Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 6: 90.

³³ See especially Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 6: 10.

³⁴ Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 6: 9.



essay and see whether its account of mechanical time is as wrong-headed as its exposition of historical time. At the end of the diary entry in which he proposes the “mathematical theory of truth”, however, Scholem does make this note to himself: “The essay on historical time is very ridiculous and unphilosophical. Benjamin is right in his judgment.”³⁵ With this remark, unhelpful in the extreme, the conversation begun in August apparently comes to an end — with the impasse on the way to the “infinitely difficult theme” still in place. Nevertheless, the following line of thought can be extrapolated from Benjamin’s remarks in conjunction with his comments on Heidegger’s “Concept of Time”.

Anyone with the requisite arithmetic competence can count the years, beginning with whatever year he or she wishes. Prisoners are thus said mark the days of their imprisonment. And just as the marks made by prisoners are valid solely for them, so are the numbers with one counts the years — unless, of course, a temporal power makes this chronological system into a convention. Heidegger inadvertently hits upon the “problem of historical time” when he writes in parentheses: “the founding of the city of Rome, the birth of Christ, Hijra”. The diversity of historical chronologies is comparable to the dispersion of languages after the collapse of the Tower of Babel. It is not as though the years are non-numerable because humanity as a whole has failed to agree on a single chronological system; rather, there is no such thing as “humanity as a whole” until the years acquire their proper numbers — at which point there are no longer any years to count. When, in short, years are countable, they cannot be numbered; when they are properly numbered, there are none to count. Historical years are countable but non-numerable. Numerability is of a higher “power” than countability, and this difference in “power” — which has nothing to do with dominion — is decisive with respect to the problem of historical time.

Benjamin’s “difficult remarks” thus cohere with his treatise “On language as Such and on Human Language”. The point crossing point is the theme for which Benjamin found himself unprepared: “mathematics and language, that is, mathematics and thinking, mathematics and Zion”. For the “little treatise” is predicated on a claim that, as Benjamin admits, borders on a mystical conception of language. As soon as a linguistic unit is meant to say something, it is no longer a linguistic unit, properly speaking. The only linguistic units that cannot be made to say anything in particular are particular languages themselves, each of which means the very same non-thing: language pure and simple. The omission of mathematics from the treatise on language is comprehensible from this perspective, for mathematics and language are mutually exclusive: mathematics begins with judgments of designation, in which certain signs are said to mean certain things. Language, by contrast, collapses into “parts of speech” as soon as a judgment is made that something is supposed to mean something else. “Historical time-reckoning” is the place where meaning (language) and designation (mathematic) meet. An “historically meaningful event” — to quote Heidegger against himself — must be designated as such in order for a particular chronological system to get going; but the designation means that the event on which the counting of years is based can no longer be considered meaningful. The numbers of the chronological system can no longer be said to count.

So it goes with the problem of “mathematics and Zion”. With regard to the coordinated problem of “mathematics and thinking”, Benjamin left some scattered notes, which were probably intended for the letter to Scholem he was unable to complete. At the center of these notes is a “magic circle of language” with the following four moments: “God creates” (at the top); “The thing is called” (in the middle, left side); “The human being knows” (in the middle, right

³⁵ Scholem, *Tagebücher*, 1: 418.

side); "Mathematics thinks" (at the bottom)³⁶. The word *thinking* doubtless sounds good; but as its position at the nadir of the circle perhaps indicates, it is not. Rather, thinking is evil. Benjamin does not make this claim in these preliminary notes; but it is an essential element of the work that most fully develops the line of inquiry he began in 1916, namely his *Habilitationsschrift* on the *Origin of the German Mourning Play*. It would perhaps be better to say, however, that the theme of the *Trauerspiel* book develops of the impasse he encountered in pursuing — without sufficient preparation and without reliable assistance — the "difficult remark" in which the theory of historical time is rooted. For immediately after Benjamin says of historical numbers that they are proper names, he adds a remark that briefly yet decisively discloses an alternative path to the problem, a path that goes around the "infinitely difficult theme" of mathematics and language: "The problem of historical time must be grasped in correlation with that of historical space (history on *stage* [*Geschichte auf dem Schauplatz*])."³⁷

Just as Heidegger organizes his inquiry into the concept of time in historical scholarship around a methodological digression, so Benjamin takes a detour in his effort to pose the problem of historical time — a detour through the problem of dramatic form. The sketch from 1916 entitled "Tragedy and *Trauerspiel*" thus begins with a few remarks about the insuperable distinction between historical and mechanical time.³⁸

The theme of "mathematics and Zion" can therefore be bypassed. That of "mathematics and thinking" appears in the final sections of the eventual work as an inquiry into the characteristics of the purely subjective thinker, who, while "pondering" over things, plunges into the boundless depths of evil. The language of the ponderer shares one essential trait with that of the mathematician: it begins with a judgment of designation. But the ponderer, unlike the mathematician, never proceeds beyond this beginning, in which things suddenly acquire — and lose — "meaning" in the improper or figural sense of the word. The null-language of subjective thinking is not mathematics as such but, rather, allegorical expression, which could also be called "human mathematics", *die Mathematik des Menschen*. And the thinker, in turn, can be likened to the mathematician who is always only beginning, saying in ever different ways, for example, "a designates the BC side of a triangle". Someone like Scholem perhaps. In any case, not only not the messiah but one who is actively unfamiliar with the category of the messianic.

For Scholem, the messiah must be a mathematician. The notes and comments Benjamin drew up in the second half of 1916 support the very opposite conclusion. But this conclusion says nothing against mathematics — only against its beginning, which historical time-reckoning, like allegory, forever reiterates. The messiah at any rate ends history not by numbering the years but by showing that the years are numbered.

³⁶ Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 7: 786.

³⁷ Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 6: 90.

³⁸ See Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 2: 133-37.

Normas para publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral administrada pelos Grupos de Pesquisa da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, publicada desde 1975, aceita colaborações na área de Filosofia mediante as exigências expostas a seguir:

I. Submissão de trabalhos: aspectos éticos e direitos autorais

1. Os trabalhos submetidos são avaliados pelo Corpo de Pareceristas quanto a seu mérito científico, e a sua adequação aos requisitos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e a estas Normas para Publicação;
2. Podem ser aceitos para publicação os seguintes tipos de trabalhos: artigos, ensaios, debates, resenhas, ou outro que, conforme a circunstância, for acolhido pelo Conselho Editorial;
3. Os trabalhos podem ser redigidos em português, espanhol, francês ou inglês. Com a aceitação do Conselho Editorial, a publicação de trabalho em outra língua pode ser feita no caso de ser a língua original do autor;
4. O Conselho Editorial pode aceitar ou não os trabalhos submetidos e, eventualmente, sugerir modificações aos autores, a fim de adequá-los à publicação. Os originais não serão devolvidos. Fica condicionada à autorização dos responsáveis pela revista a aceitação de trabalhos enviados por correio eletrônico, caso em que o(s) autor(es) deverá(ão) ser notificado(s);
5. É indispensável a apresentação, separada, da autorização expressa para a publicação do artigo e a divulgação de um endereço de correio eletrônico (*e-mail*) conforme o seguinte modelo:

"Eu (Nós), _____ autorizo(amos) a Revista *Reflexão* a publicar meu (nosso) artigo (ensaio, resenha...) intitulado _____, caso aprovado pelo seu Conselho Editorial, bem como de meu (nosso) endereço de correio eletrônico _____ . Responsabilizo(amo)-me(nos) por dados e conceitos emitidos, e estou(amos) ciente(s) de que a cessão de direitos autorais será reservada à Revista *Reflexão*.

6. Todos os trabalhos são submetidos à apreciação de, pelo menos, dois pareceristas, garantidos sigilo e anonimato tanto do(s) autor(es) quanto dos pareceristas. Os autores de trabalhos aceitos receberão um "Termo de Aceite" emitido pela Administração da Revista, onde constará o fascículo *provável* em que o trabalho será publicado. Em caso de aceite condicionado ou recusa, serão encaminhadas ao(s) autor(es) as sínteses dos pareceres;
7. Os autores receberão cinco exemplares do fascículo da Revista em que seu trabalho for publicado, podendo ficar à sua disposição maior número de exemplares em função do estoque disponível.

II. Normalização

1. Os trabalhos devem ser enviados em duas cópias impressas em papel A4 e também gravado em disquete ou CD com identificação do autor e do arquivo. A digitação deve ser feita em *Word for Windows 97* ou superior, utilizando-se fonte Arial



- tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm e inferior e direita de 2,0 cm, entrelinhas de 1,5 e com máximo de 30 páginas. A publicação de trabalhos mais extensos fica condicionada à autorização do Conselho Editorial;
2. Os artigos deverão conter, além do título, nome, maior formação e instituição a que se vincula o autor, resumo de no máximo 150 palavras em língua portuguesa e em inglês, seguidos de no mínimo três e de no máximo cinco palavras-chave em ordem alfabética;
 3. As Resenhas não devem ultrapassar cinco páginas (digitadas conforme procedimento descrito acima);
 4. As notas explicativas, referências e citações devem ser apresentadas no rodapé;
 5. A bibliografia deve constar no final do trabalho, em ordem alfabética, segundo a NBR 6023 da ABNT;
 6. Utilize-se *itálico* exclusivamente para termos e/ou expressões em língua estrangeira, “aspas” somente para citações com menos de quatro linhas (cf. ABNT, NBR 10520) e **negrito** somente para títulos de obras.

Toda correspondência deve ser enviada à:
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Centro de Ciências Humanas
“Revista Reflexão”
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
Campinas – SP
CEP. 13086-900

Informações podem ser obtidas pelo seguinte telefone e correio eletrônico:

Telefone: (19)33437112
edicch@puc-campinas.edu.br

Publishing norms

The *Reflexão* Review, half-yearly scientific journal managed by the Research Groups of the Philosophy College of PUC-Campinas, published since 1975, admits papers in Philosophy subjects within the following conditions:

I. Submissions: ethical aspects and copyright

1. Submitted papers are analyzed in blind-review by the Referee Body concerning its scientific merits, and its accordance to the requirements of Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) and to these Publishing norms;
2. There may be accepted for publication the following types of paper: articles, essays, debates, book reviews or any other that, due to current circumstances, might be received by the Editorial Board;
3. Papers may be written in Portuguese, Spanish, French or English. With the Editorial Board's approval, the publication of a paper in another language may occur in case it is the author's native language;
4. The Editorial Board may or may not accept submitted papers and, occasionally, suggest some revising measures to the authors, in order to make them suitable to publication. The original papers will not be returned. The acceptance of works submitted by e-mail is conditioned to the editors' authorization, in which case the authors will be notified;
5. It is indispensable to present, separately, a manifest authorization for publishing the submitted paper and an e-mail address like the following model:

"I (We), _____ authorize the *Reflexão* Review to publish my (our) article (essay, book review), entitled _____, in case it is approved by the Editorial Board, as well as my (our) e-mail address _____. By that, I (we) declare to be responsible for all given concepts and information, and aware of the fact that copyrights are reserved to the *Reflexão* Review."
6. All works are submitted to the evaluation of at least two referees, with guarantee of both authors' and referees' names secrecy and anonymity. Those authors whose works are accepted will receive a "Declaration of Acceptance" provided by the Review's management, in which should be determined the *possible series'* number in which the work will be included. If the acceptance is conditioned to authorization or refused, there will be sent the abstract of the editors' or referees analysis;
7. The authors will receive five unities of the Review's series' number in which their works is published, or more, depending on the quantity of copies in storage.

II. Normalizing guidelines

1. Works must be sent in two printed copies in A4 paper size, and also recorded in floppy disk or CD, with the author's identification and his file. Typing must be conform to *Word for Windows* 97 or superior, in Arial12 point font size, within 3,0 cm for superior and left borders, and 2,0 cm



- for inferior and right borders, 1,5 space between sentences and a maximum of 30 pages of length. The publication of extended works is conditioned to Editorial Board's authorization;
2. Articles should present title, author's name, Academic formation, Institution's affiliation, and an abstract of a 150 words maximum, in Portuguese as well as in English, with at least three or at most five keywords, ranked in alphabetic order;
 3. Book reviews must not over last five printed pages (in accordance with previous described procedures);
 4. Commentary notes, Quotations references must be included in footnotes;
 5. Bibliography must figure at the end of the paper, in alphabetic order, following NBR 6023 instruction of ABNT;
 6. *Italic* shape must be used exclusively for terms and/or sentences in foreign language, "quotes" for quotations with less than four lines, only (cf. ABNT, NBR 10520) and **bold** shape strictly for titles of works.

All correspondence must be sent to:

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Centro de Ciências Humanas

"Revista Reflexão"

Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades

Campinas – SP

CEP. 13086-900

For further information, please contact the following telephone number and e-mail:

Telephone: (19) 33437112

edicch@puc-campinas.edu.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler

Dom Bruno Gamberini

Reitor

Prof. Pe. Wilson Denadai

Vice-Reitor

Profa. Ângela de Mendonça Engelbrecht

Pró-Reitor de Graduação

Prof. Germano Rigacci Júnior

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Profa. Vera Engler Cury

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários

Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Pró-Reitor de Administração

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Prof. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretor-Adjunto

Prof. André Nicolau Heinemann Filho

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Pe. José Antonio Trasferetti

Artigos / Papers

- 11 **L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan**
The messianic impatience: An interview with Gérard Bensussan by Danielle Cohen-Levinas
Gérard Bensussan
- 25 **A porta estreita pela qual pode entrar o Messias**
The narrow door through which may come the Messiah
Márcio Seligmann-Silva
- 31 **Le temps de la fêlure: Le messianisme qui vient**
The time of fracture: The coming messianism
Danielle Cohen-Levinas
- 41 **Instant, événement et histoire: l'actualité du messianisme à partir de Walter Benjamin**
Instant, event and history: The contemporariness of messianism since Walter Benjamin
Maria João Cantinho
- 53 **Messianisme et politique: Note sur le sionisme religieux**
Messianism and politics: Note on religious Zionism
Joseph Cohen e Raphaël Zagury-Orly
- 63 **La lecture maïmonidienne d'Isaïe: Contre les apocalypses**
The maimonidean's reading of Isaiah: Against the apocalypses
Géraldine Roux
- 73 **Traduction et messianisme: "poursuivre le cadavre" - vers le sixième vers du poème de Juda Halevi "l'amour de l'ennemi", dans la traduction de Franz Rosenzweig**
Translation and messianism: "persecuting the corpses" - towards the 6th verse of Jehuda Halevi's poem "Love of the enemy" as translated by Franz Rosenzweig
Petar Bojanic
- 91 **La promesse des langues**
The promise of languages
Marc Crépon
- 103 **"O Messias sou eu" : Reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas**
"I am the Messiah": Reflections on Emmanuel Levinas' messianism
Cristina Beckert
- 111 **Histoire et messianisme: Benjamin et Levinas pensent le Jugement Dernier**
History and messianism: Benjamin and Levinas reflect over the Judgement Day
Orietta Ombrosi
- 123 **L'écriture photographique de l'histoire et la remémoration messianique**
The photographic writing of history and messianic remembrance
Marc Goldschmit
- 141 **Le mythe ou l'image du temps messianique**
The myth or the image of messianic time
Dimitri Sandler
- 151 **De l'actualité: Le projet de l'Angelus Novus**
On present time: The *Angelus Novus* project
Marion Picker
- 161 **The mathematical Messiah: Benjamin and Scholem in the Summer of 1916**
Peter Fenves