

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-historiale (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 levinassienne 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'efficience 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 passant 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. À 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 prééminences, 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. A 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 intermédiaires 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 « Destruktion » 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 *Destruktion*. 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 *Destruktion*, 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 relation, 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 transcendantale, 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 imparable. 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 *Destruktion* 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 messianisme 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 pâtir 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 « pâtir » 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 devançant 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 ajoindre 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. A 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 symptomatiquement, 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.

