

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 controverse 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 a 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 coeur
 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'évènements 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 désintégréées.

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 grand 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, Galilée, 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 messianisme, 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, Denoël-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. Apparaît 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 *klesis* » 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, Messianité, 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 reliaison.

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 *T.M.*, 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 *T.M.*, 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 *T.M.*, p. 130.

⁴⁶ *T.M.*, 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 *T.M.*, 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-qui-vient (*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-vient. »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-vient. 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)enchantelement 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*.

