

Le temps de la fêlure: Le messianisme qui vient

O tempo da fratura: O messianismo que vem

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

Resumo

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

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

Abstract

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

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

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

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

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

« Deut. 15, 11 »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ *Ibidem*, p. 141.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ *ibid.*, p. 156.

²⁵ *ibid.*, p. 159.

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

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

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

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

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