

Gérard Bensussan  
(Université de Strasbourg)

## La politique et le temps

### Autour de Derrida et du messianisme

Je voudrais essayer de revenir sur un certain nombre de questions qui sont débattues depuis quelques années, autour de Derrida bien sûr, et sur lesquelles j'ai eu, pour mon propre et modeste compte, maintes fois l'occasion d'intervenir depuis la publication de mon livre sur « le temps messianique »<sup>1</sup>.

Je partirai d'un bref texte que j'extrai de l'ensemble des réponses données par Jacques Derrida aux objections, américaines pour la plupart, à *Spectres de Marx* et publié en français sous le titre *Marx & Sons*<sup>2</sup> :

*« La messianicité (que je tiens pour une structure universelle de l'expérience et qui ne se réduit à aucun messianisme religieux) est [...], dans tout ici maintenant, la référence à la venue de l'événement le plus concret et le plus réel, c'est-à-dire à l'altérité la plus irréductiblement hétérogène. [...] Cette expérience tendue vers l'événement est à la fois une attente sans attente (préparation active, anticipation sur le fond d'un horizon), mais aussi exposition sans horizon, et donc une composition irréductible de désir et d'angoisse, d'affirmation et de peur, de promesse et de menace. Bien qu'il y ait là une attente, une limite apparemment passive de l'anticipation (je ne peux pas tout calculer, prévoir et programmer de ce qui vient, du futur en général, etc., et cette limite de la calculabilité ou du savoir est aussi, pour un être fini, la condition de la praxis, de la décision, de l'action, de la responsabilité), cette exposition à l'événement qui peut arriver ou ne pas arriver (condition de l'altérité absolue) est inséparable d'une promesse et d'une injonction qui commandent de s'engager sans attendre, interdisent en vérité de s'en abstenir [...] Elle commande ici maintenant l'interruption du cours ordinaire des choses, du temps et de l'histoire ; elle est inséparable d'une affirmation de l'altérité et de la justice »<sup>3</sup>.*

---

<sup>1</sup> *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001. Cf. également G. Bensussan, « Messianisme, messianicité, messianique : pour quoi faire, pour quoi penser ? » in J. Benoist et F. Merlini, *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*. Paris, Vrin, 2004 et G. Bensussan / Jean-Luc Nancy, « Du messianisme » in « Etudes sur « Le temps messianique » de Gérard Bensussan », *Annales de philosophie*, Université Saint-Joseph, Beyrouth, n° 24, 2004.

<sup>2</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 et *Marx & Sons*, Paris, PUF, 2002.

<sup>3</sup> *Marx & Sons*, éd. cit., p. 70. C'est cette même page 70 à laquelle je me réfère dans la suite.

Ce propos général dispose avec rigueur et précision les pierres d'angle du messianique, en particulier le nœud qu'il signifie entre le temps et le juste, l'instant et l'agir, la promesse et l'événement. De ce propos, j'ai effacé, dans l'extrait qui précède, ce qui se rapporte à l'utopique et au rapport entre le messianique et l'utopique. Un mot sur cet effacement –et sur sa nécessité, sur ce qui, en cet effacement, était requis pour aller droit à l'essentiel. A certains de ses objecteurs qui font valoir qu'après tout le « messianique » n'est rien qu'une utopie, une utopie et rien d'autre, Derrida répond de façon très ferme, et presque courroucée, que le messianique est « tout sauf utopique ». En effet, notre texte l'indique, la détermination derridienne du messianique en implique immédiatement les effets dans une promesse de justice qui aurait à s'inscrire dans une imminence, dans « l'urgence la plus concrète, la plus révolutionnaire aussi ». Le messianique serait ainsi le strict équivalent d'un « réalisme de l'immédiat » et l'antonyme de l'utopie ou de l'utopique. Ce point me paraît très contestable, et ceci à partir de Derrida lui-même. Le messianique en effet ne peut pas ne pas avoir partie liée, d'un lien opaque mais dense, avec l'utopique, sous peine de ne se mesurer qu'au « champ des possibles », comme on dit, alors que l'impossible ou l'incompossible des temps lui est problématiquement associé. Je n'entre pas ici dans le détail de l'argument mais je relèverai deux traits particuliers. Premièrement, il convient évidemment de marquer l'utopique, pour que ses usages soient clarifiés et précisés dans leur devenir-pratique, de certaines conditions de délimitation négative. La principale : ne jamais penser l'utopie d'aujourd'hui comme la réalité de demain <sup>1</sup>, car alors, on le voit bien, sa fonction ne serait plus que de faire linéairement, cumulativement et causalement le lien entre les « problèmes » actuels et leur « résolution » prochaine. Cette « utopie » technocratique qui prend sa source dans le rationalisme et le progressisme des Lumières est à des lieux de ce que Derrida appelle souvent « politique à venir » ou encore « démocratie de l'avenir »<sup>2</sup> - lesquelles ouvrent instantanément sur une altérité radicale qui déjoue tout « demain » et s'inscrivent, d'ailleurs, en travers de toute démocratie et de toute politique. Comment ne pas rapporter cette altérité à l'autre de toute figure *topique* que la politique, la tradition du politique, ou encore la politique selon le régime à elle imposé par la philosophie politique, ont historiquement déterminé ? C'est le second trait –et nous pouvons ici convoquer Derrida contre Derrida en quelque sorte. En effet, et conformément à l'étymologie elle-même, le non-lieu, le non-localisable, me paraît étroitement associé au messianisme derridien, à la « messianicité sans messianisme », en tant qu'il serait la ressource même de la promesse qui a toujours à se porter au-delà de tout programme possible. Les seuls « lieux » du messianique sont des non-lieux, ou des « lieux

---

<sup>1</sup> Derrida lui-même semble ne révoquer que « ce que signifient la lettre et l'interprétation courante de ce mot » d'utopie. Mais la question du rapport entre messianique et utopique n'en est pas réglée pour autant

<sup>2</sup> Voir *Voyous*, Paris, Galilée, 2003

aporétiques...sans issue, sans rive ni arrivée, sans dehors dont la carte soit prévisible »<sup>1</sup>. Le messianisme emporte donc une pratique de la politique tout à la fois commandée par un « interdit de s'abstenir » et par la « déconstruction » de tout enracinement topique dans une cité, dans un Etat, de toute territorialisation dans une démocratie réalisée : un « réalisme » *plus* une « u-topie », une immédiateté du faire *avec* un inachèvement du fait. Le quasi-mot d'ordre rosenzweigien d'une « *limitation de toute politique qu'il faut faire malgré tout* » va dans une direction exactement convergente –je l'ai montré ailleurs.

Une fois marquée cette précision, et sans la développer davantage (mais la suite de mon propos implique son développement partiel), que retenir de si précieux dans l'argument derridien ?

D'abord la façon, proprement messianique (j'y vois pour ma part le cœur le plus enfoui, le plus tendu, du messianisme), de penser ensemble et rigoureusement le refus de la présence et du signifié, leur différence, et l'injonction « qui commande de s'engager sans attendre ». Comme si, de cette immédiateté, de ce « faire avant que d'entendre » (Levinas), dépendaient l'avenir et le destin de l'humanité tout entière, comme si, de là, et de là seulement, soit d'une certaine configuration de l'à-venir, la révolution pouvait « tirer sa poésie » selon le mot de Marx dans *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Que la signification signifie au-delà de la présence et de l'absence, que l'histoire soit ainsi renvoyée à sa déhiscence d'avec elle-même, que le politique soit sans cesse confronté à son inadéquation à soi, que le temps ait toujours à compter avec ce qu'il ne peut contenir, tout cela ne barre en aucune façon l'ouverture de l'instant, de « l'ici maintenant », sur l'affirmation immédiate et interruptive « de l'altérité et de la justice ». Il y a là bien plutôt une pensée radicalement inaccomplissable, non-plérômatisante, comme je la nomme dans mon livre sur le temps, de la relation entre l'instant et la venue. Seule la promesse d'un messianisme ascétique, nu, désertique, est à même de faire accueil à l'arrivant<sup>2</sup>. Je dois préciser ici que je ne partage pas du tout l'objection de G. Agamben (qui me paraît renouer avec le geste antikantien de Hegel) selon laquelle, au fond, la différence ne serait qu'un différenciel infini de la signification, le suspens de tout accomplissement, un *mauvais* messianisme. Ce qui n'est pas faux dans la lettre de l'interprétation, mais s'inscrit dans un tout autre mouvement (que j'appelle plérômatisant par référence à l'apôtre Paul) que ce que je tente ici de déterminer comme messianique. « La trace est ...une *Aufhebung* suspendue qui ne connaît jamais son plérôme. La déconstruction est un messianisme bloqué, une suspension du thème messianique »<sup>3</sup>. Je me contente ici de poser une question : que pourrait bien être un messianisme débloqué sinon une téléologie déguisée de l'accomplissement ?

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996, p. 15 : ces lieux aporétiques se nomment la terre promise, le désert, l'île, *khôra*...

<sup>2</sup> Cf. *Spectres de Marx*, éd.cit., p. 265-268

<sup>3</sup> *Le temps qui reste*, Paris, Rivages, 2000, p. 164

Le messianique ne nous dit-il pas justement que le « blocage » est ce qui caractérise au plus juste le temps de l'histoire et de la politique ? Ne sert-il pas à nommer le blocage absolu d'une négativité qui ne pourrait plus se nier elle-même et se relever dans une créativité ?

Une première mise au point s'impose qui est requise par les usages courants, et de plus en plus récurrents, du vocable de messianisme. Il est nécessaire de disjoindre ce qu'on peut appeler, en substantivant l'adjectif, le *messianique*, ou le paradigme messianique, des recours convenus au terminus 'messianisme', couplés généralement à la notion de sécularisation. Qu'entend-on par là, en général, lorsqu'on applique cette pseudo-catégorie aussi bien au communisme du XX<sup>ème</sup> siècle qu'à la politique américaine en ce début de XXI<sup>ème</sup> ? Une téléologie, c'est-à-dire une structure historique orientée selon un sens déjà prédisposé au mouvement d'ensemble et qu'il traverse et transit selon une universalité abstraite : l'avenir se présente dès lors comme la réalisation ou l'autoréalisation de ce sens à la fin, dans l'unification ultime des fins. Cette téléologie objective <sup>1</sup> s'est incorporée dans des formes idéologiques et politiques assez précises qu'on peut regrouper sous l'appellation de progressisme, ce mélange paradoxal de rationalisme intégral et de relativisme historiciste.

Or, que peut-on constater quand on se donne la peine d'examiner les contenus originaux du messianisme, le messianisme juif en premier lieu, contenus engloutis le plus souvent dans les philosophies de l'histoire qui s'en sont instituées plus ou moins explicitement les héritières ou qu'on a instituées comme telles ? Et que peut-on en lire dans les grandes réélaborations messianiques du XX<sup>ème</sup> siècle, chez Rosenweig, Bloch, Benjamin, Levinas ? Ce qui s'en dégage, c'est tout autre chose qu'une téléologie ou qu'un progressisme. C'est la pensée d'une structure de la temporalité humaine –où le temps est tout à la fois enduré selon *une patience*, selon une attente qui dure et qui s'endure, et où il est également scandé par *une impatience* de tous les instants. Cette structure de la temporalité humaine que fait apparaître ou qui apparaît dans le messianique est universelle, elle renvoie à une expérience universelle de la temporalité –Derrida le rappelle. Si l'on songe au caractère « métaphysique » de toute expérience du temps, si le temps fait l'épaisseur ontologique de la conscience, alors la conscience, c'est l'attente, c'est cette présence qui se transcende sans cesse vers l'avenir, et qui s'échappe sans cesse de soi. La conscience n'est que cette pure attente qui n'attend pas l'attendable, mais qui se prévient sans cesse, avant même qu'on puisse prendre conscience de quoi que ce soit.

---

<sup>1</sup> Je dis 'objective' pour la distinguer malgré tout de la téléologie subjective hégélienne, laquelle pense l'effectuation de cette même structure sensée comme recherche de la liberté par l'Esprit –ce qui ne va pas cependant sans une certaine proximité affinitaire entre les deux (voir un certain nombre d'éléments relatifs au développement organique, à la théodicée ou à la providence dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*). Sous cet aspect, le 'messianisme' des grands récits ou celui des 'neocons' américains, par exemple, est une sorte d'hégélianisme du pauvre, pour reprendre l'expression d'Althusser.

Cette structure universelle, c'est ce que Levinas appelle « attente sans visée d'attendu »<sup>1</sup>. Elle renvoie à une expérience de la temporalité, de l'attente et de l'exposition à l'événement. Elle commande l'engagement de concepts qui désarticulent le temps uniformément causal et homogène, linéaire et progressif –soit un temps où ce qui arrive au présent aurait pu tout aussi bien arriver dans un autre présent, dans un présent indifférent, dans une in-différence politique du temps. La différence derridienne s'est esquissée, à partir de la lecture de Husserl, et contre elle, comme retard originaire, c'est-à-dire échappée de toute dialectique de la rétention et de la protention. Le nœud, ici, c'est bien sûr l'instant. Que reste-t-il de l'instant dans la dialectique husserlienne ? Qu'est-ce qu'un instant « antérieur » ? Tout instant peut être unique. Mais peut tout autant ne pas l'être et ne faire que répéter dans son identité monotone l'indifférence du temps. S'il signifie la séparation d'un passé et d'un avenir, il en est l'indice positif, si je puis dire, politique en quelque sorte –stratégique, tactique, perspectif, mais cependant hors-évaluation. Il ne se tient pas reclus dans la simple évanescence que décrit par exemple Aristote, laquelle reconduit l'indifférence temporelle. En son indéterminabilité même, l'instant, l'ici-maintenant derridien, est inconstructible et ouvert, ouvert parce qu'inconstructible, inconstructible parce qu'indéconstructible –tel est son éminent paradoxe.

Sur quoi a-t-il chance d'ouvrir, si toutefois, par cette inconstructibilité, il ouvre ? Sur une radicale extra-historicité, sur une dimension étrangère à l'histoire en train de se dérouler, c'est-à-dire à l'histoire en tant qu'elle serait conforme à la rationalité de son concept, en tant qu'elle se donnerait et se représenterait telle. Ouverture qui serait cependant, et au plus haut point, historiquement efficiente puisqu'elle viendrait bouleverser cette conformité de l'histoire avec elle-même. L'instant, dans son ouverture, est ignorant de ce qui le précède, il est adossé à un passé aveugle qu'il ne peut, ni ne veut, sans doute, jamais rattraper. Il ne sait pas davantage l'avenir mais, c'est une différence de taille, il en est le porteur, le véhicule toujours nouveau, l'instigateur secret insu de lui-même. De cet avenir impossible, inconnaissable, il témoigne « malgré tout ». Il en atteste, hors tout savoir et toute prévision, l'attente improbable mais inéradicable. La patience de ses recommencements et l'impatience de ses renouvellements en font donc la force de rupture et de fécondité. On voit bien que le messianisme, dès lors qu'il est dégagé de toutes ses versions sécularisées et retrouvé dans ses formes radicalement non-historicisées, combine un extraordinaire refus de l'histoire, l'unique et réelle catastrophe dont parlait Benjamin, et l'attente d'un événement ou d'une propulsion extra-historiques qui viendrait bouleverser l'histoire en la réinvestissant. On comprend par conséquent que l'ouverture de l'instant, l'ouverture qui le porte, n'est pas de l'ordre d'un accomplissement, d'une téléologie, elle ne vise pas une fin déterminée. D'ailleurs si elle la vise, et pour peu qu'elle la vise, elle ne l'atteint

---

<sup>1</sup> *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 39 par exemple

pas, ou alors ce qu'elle atteint n'est pas ce qu'elle visait. L'un des effets politiques les plus remarquables de l'instantanéité de l'instant, c'est que l'Etat ne peut plus être tenu pour l'instance de l'accomplissement de l'histoire et de sa rationalité. Il peut bien être sa mise en conformité ou en adéquation provisoire mais au prix de son immobilisation funeste. L'instant mobilise en revanche une extériorité qui interrompra toujours, et a toujours interrompu, cette prétention de l'Etat et de la politique à la « réalisation » de l'éthique, de la justice, du droit ou de l'humanité. Il indique en revanche que l'agir politique y est foncièrement irréductible et qu'il ne se laisse pas rapporter à une « réalisation ». L'agir politique est un agir temporel. Et le temps est toujours inadéquat à soi (est temporel, selon la belle formule de Schelling, tout ce qui est inadéquat à son concept –par où se dénonce l'intemporalité ou l'atemporalité insue des politiques « adéquates »). Ceci assigne l'agir politique à la prescription d'une figure éthico-pratique qui est celle du *comme-si*, d'une action en *comme-si* : je dois agir, dans l'instant, comme si j'étais le messie (Levinas) et comme si, dans l'instant, le destin de l'humanité dépendait de mon action (Rosenzweig), comme à l'instant d'une naissance ou d'une mort (Nancy). Sans qu'on puisse jamais savoir sa teneur en messianité, tout se passe cependant comme si chaque instant, patience et impatience, était gros d'une éternisation, d'un suspens, d'une interruption. L'urgence de l'instant est donc, à chaque fois, une urgence pratique, elle est de l'ordre d'un faire : ici et maintenant, le sort du monde dépend de ce faire, de mon faire, de ce que personne ne peut faire à ma place et qui est, selon l'expression de Rosenzweig « l'à-faire du monde ».

Je voudrais maintenant revenir au texte de Derrida et, plus précisément désormais, à la structure dite « messianicité sans messianisme ». Dans le passage qui fait suite à notre extrait, Derrida y met deux conditions qui ont pour objet principal d'explicitier le « sans ». D'une part, la messianicité sans messianisme n'aurait aucun rapport essentiel à « une figure relativement déterminée du messie » et, d'autre part, elle ne serait pas référible à « la mémoire d'une révélation historique déterminée ».

Le premier point est d'autant moins problématique, apparemment, qu'il ne faut pas oublier que le messianisme juif, au moins dans la caractérisation classique qu'en propose G. Scholem, est lui-même déjà un messianisme « sans messie »<sup>1</sup>. La messianicité sans messianisme de Derrida consiste donc en une

---

<sup>1</sup> Il pourrait être également d'un grand intérêt d'examiner ce que la philosophie religieuse d'Hermann Cohen et le « socialisme éthique » qui en sort montrent, à partir de Kant, du lien entre prophétisme et messianisme : 1) les prophètes annoncent une ère à venir, une sorte de règne des fins, de communauté raisonnable où tous et chacun seront traités comme des fins en soi ; 2) le messie ainsi annoncé, contre passé et présent, n'est pas un roi ou une personne particulière, mais bel et bien un ordre temporel, l'humanité elle-même en tant qu'advenir ; 3) c'est donc l'humanité qui a à œuvrer pour cette venue, moyennant une idée de Dieu qui ne serait que le fondement objectif de la possibilité de la moralité.

sorte de redoublement performatif du « sans ». Par conséquent, si le « sans » « n'indique pas nécessairement la négativité, encore moins l'annihilation »<sup>1</sup>, s'il sert avant tout à interrompre l'effet analogique propre aux philosophies de l'histoire, alors il est originairement interne au paradigme messianique. Celui-ci signifie proprement une « négativité négative », un « blocage », une trace qui se produit comme son propre effacement. Il faut voir dans cette signifiante irréductible du messianisme sa résistance inentamable à se laisser penser par les philosophies de l'histoire ou les scénarios phénoménologiques.

Une philosophie de la présence et de la coprésence, celle de Hegel, ne fera valoir la négativité qu'afin de l'inclure dans une logique du sens et une pensée de son adéquation historique à l'être. Or la « négativité » messianique indique un état de crise, de scission, d'inadéquation, irrelevable dans un processus historique. Elle emporte une interruption « ici-maintenant » de toute histoire, de toute sérialité, de toute inscription séquentielle. Elle ouvre, on l'a dit, sur l'imminence de l'improbable, sur la venue de l'inattendable « attendu ».

Une phénoménologie, quant à elle, restera tributaire d'un mode de manifestation ajustable à un regard, à une visibilité immanente. Or le « messie » ne se présente pas comme tel, et moins encore à une intuition, il ne se donne pas en personne, il ne se détermine pas dans une évidence. Le messianique résiste à la pensée philosophique et à ses reprises plérômiques en raison du « sans » qu'il contient et retient énigmatiquement : indéconstructible comme la justice.

Le second point, l'irréductibilité de la messianicité sans messianisme à une révélation déterminée, est plus difficile. En son entente « faible », il ne fait pas vraiment problème. Le messianique, quelles que soient ses nominations et dénominations, signifie une expérience immémoriale que les révélations abrahamiques proprement dites, si elles en sont les données et consignations historiques, ne limitent pas. On conviendra donc très aisément qu'il ne se réduit pas à une religion et qu'il en est structurellement distinct. En a-t-on fini pour autant avec la question de la révélation en tant que question adressée à la philosophie ? Je dirai ici ce que j'ai dit plus haut de l'utopie. Avec cette constellation messianique de notions foncièrement temporelles, on a à faire à des métaconcepts qui, tout à la fois, ne font jamais système entre eux, ne peuvent entrer en liaison synthétique et substantiellement signifiante, mais ne se laissent pas purement et simplement dissocier. Leur écart et leur déliaison les associent et leur association est une association « sans concept », comme la parataxe adornienne, elle est elle-même, et messianiquement « sans ».

J'affirmerai ici de la révélation ce que dit Derrida du messianisme et de son traitement « sans ». Je propose donc d'y voir une structure déliée de tout « avec » (avec une mémoire déterminée, avec tel ou tel monothéisme, avec un système de croyances). La révélation désigne une possibilité d'ouverture à un autre-que-soi précédant toute révélation religieuse. Elle constitue la structure

---

1. *Marx & Sons*, éd.cit., p. 73

fondamentale de toute extériorité et de toute extériorisation. Les pensées schellingienne et rosenzweigienne, pour n'évoquer qu'elles, autorisent théoriquement cette procédure extensive qui consiste à penser la révélation comme un fond existentiel universel et quasi-transcendental <sup>1</sup>. L'être schellingien, à quoi est opposé « ce qui sera » comme « le concept par excellence », ou encore la création rosenzweigienne, que la révélation mobilise expérientiellement et révèle comme création, nomment des modes de non-existence, de pure « première fois » substantielle et privée de tout « renouvellement », de toute singularisation <sup>2</sup>. Exister, c'est (se) révéler, dans un acte, dans une manifestation, dans l'expressivité d'un faire. Ce qui se contente d'être, ou même d'être-là, n'existe pas, mais s'abîme à jamais dans un « purement étant ». Il faut un arrachement de soi à soi, le surmontement d'un fond pour qu'un existant se mette à exister depuis cette déposition de soi, cette exposition hors de soi. En ce sens, on l'aura compris, dire « Dieu existe » n'a d'autre sens que de dire qu'il s'est révélé, qu'il s'est extériorisé pour un autre que soi : l'épreuve de la divinité de l'existence destitue d'elle-même les preuves de l'existence de Dieu.

S'éloigne-t-on du messianique, avec l'extériorisation, avec la révélation ? Sûrement pas si l'on sait voir que l'enjeu majeur ouvert par ces pensées ne concerne rien moins que *l'historicité*. Elles tentent, non sans peine, d'articuler l'histoire, toute histoire, à un devenir-manifeste, à une révélation, à une production d'extériorité, qui seules la rendraient intelligible comme histoire. Peut-être n'y a-t-il pas d'historicité élucidable sans que le modèle structural de la révélation, de l'ouverture à l'extériorité, n'entre dans le jeu des déterminations multiples et, finalement, des fractures de la totalité historique. La prégnance de la *Weltgeschichte* hégélienne, son anamnèse comme idiotisme de métier (Marx) du philosophe-politique, est ici massive. Au fond, ce que Schelling analyse comme le caractère « éminemment historique » du christianisme enté sur la possibilité d'une histoire suprahistorique, ce que Rosenzweig cible comme l'extra-historicité métaphysique du judaïsme saisi comme reste hétérogène, sont des tentatives d'élaboration « messianique » de modèles théoriques concurrents du modèle hégélien. C'est le rapport entre histoire et temps tel que donne à le penser celui-ci que l'un et l'autre n'acceptent pas. Pour fonder l'intelligibilité de l'histoire, Hegel part en effet de l'éternité de l'Idée, de l'intemporalité du processus logique. Le temps, lorsqu'il se saisit

---

<sup>1</sup> Dans la note 65 de la p. 80 de *Marx & Sons*, Derrida pose la question de la précédence, du sens de la possibilisation : « et si c'était seulement à travers l'événement de la révélation que se manifeste la révélation de la révélabilité ? ». Question entièrement ouverte, bien sûr. Mais ni plus ni moins que celle qu'on peut adresser parallèlement à la « messianicité sans messianisme » : il serait bien imprudent d'éliminer la question de savoir si ladite structure n'est pas rendue possible et pensable seulement à partir de la mise en scène biblique et talmudique de la venue du messie. Derrida ne le fait pas (*ibid.*, p. 79-80). Mais il me semble qu'il y va ici d'une décision philosophique qui doit, dans chaque cas de figure, produire sa cohérence propre.

<sup>2</sup> Schelling, *Philosophie de la Révélation*, PUF, 1991 (cf. leçons 10 et 11 sur le « ce qui sera ») ; Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, Seuil, 1982 –je ne peux ici qu'esquisser grossièrement ces points et me permets encore de renvoyer le lecteur au *Temps messianique*...



comme concept, supprime sa forme temps, il est « le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas achevé en lui-même »<sup>1</sup> et que le savoir absolu accomplit en annulant le temps, en dominant toute temporalité. Pour concevoir l'histoire, au sens le plus fort, il faut abolir le temps ou à tout le moins se soustraire en pensée au temps. Le triomphe du concept emporterait ainsi la cessation du temps. Les structures de l'historicité sont intemporelles selon cette matrice d'intelligibilité car elles sont rapportées à la logique de l'Esprit, soit à une négativité de la négation momentanée et de son accès nécessaire à l'absoluité du sens.

On voit comment la question de la révélation, comme celle de l'utopie, ou comme toutes celles connexes de l'adresse messianique dans sa réfraction philosophique et politique la plus forte, permettent de dégager une véritable ligne de démarcation. *D'un côté les philosophies de l'histoire comme philosophies du devenir, d'un autre côté les philosophies du temps comme philosophies de l'événement.* La première ligne fournit les dispositifs conceptuels de ce que Lyotard a appelé les « grands récits », les ontologies de l'histoire, les sociologies historicisantes. La seconde peut être rapportée aux pensées du « messianique », à ces pensées des temps discontinus et de l'immémorial, avant ou hors toute ontologie, ou encore de l'événement, inanticipable puisque l'effectivité en prévient la possibilité, mais cependant immédiatement expérençable dans le cligotement de l'instant.

Ainsi, par le messianisme, quelque chose arrive à la philosophie, quelque chose arrive à la politique. Il ne s'agit pas de quelque chose qui relèverait de l'histoire ou de la sociologie des religions, de l'analyse politique convenue des mouvements millénaristes et autres, ni même d'une particularité partagée par quelques grands penseurs singuliers. Il y a dans ce nœud, par ce paradigme du messianique, la possibilité d'une ouverture multiforme de la philosophie, non seulement dans ses dimensions éthico-politiques ou anthropologiques, mais aussi dans ses contenus métaphysiques. Loin des ritournelles journalistiques sur le 'messianisme' du mouvement communiste, ou des terroristes kamikazes ou de l'administration Bush (cette simple énumération –que je n'invente pas, qu'on peut lire tous les jours dans n'importe quel quotidien– montre à elle seule l'inanité de cette caractérisation), il importe, et Derrida nous y aura grandement aidé, de considérer les grappes de questions qui se lèvent autour du messianique, comme des questions philosophiques majeures, sur le temps et sur l'histoire, et comme des questions où la politique se détermine ou s'indétermine. Peut-on encore la penser comme l'ont fait les grandes philosophies politiques, à savoir articulée sur ses lieux propres, autour de sujets naturels et leur surimposant une rationalité extrinsèque, ou bien, depuis le pivotement de chaque instant et l'agir ainsi emporté, faut-il tenter d'en apercevoir la désautonomisation, l'ensauvagement, la limite qui n'en empêcherait pas le « faire » de la politique, mais au contraire en stimulerait l'expérience ?

---

<sup>1</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, trad. J.P.Lefebvre, p. 519