

Sur « Ehyé asher ehyé » : l'ouverture des temps.

(publié dans les *Annales de philosophie*, volume 25, année 2004, « Etudes sur le *temps messianique* de Gérard Bensussan »)

Schmouel a dit : « Il n'y a rien d'autre entre ce monde-ci et le monde messianique que la fin de la violence et de l'oppression politique. »¹

« Une exégèse audacieuse du fameux verset où Dieu dit à Moïse qu'il ne lui montrera pas sa face, mais seulement son 'dos' (Ex. 33, 23), pourrait laisser apparaître l'impossibilité ontologique de la présence comme la texture même de la temporalité humaine. »² Telle serait la thèse de cette exégèse laquelle, dans l'économie générale du *Temps messianique*, appartient à ce que Gérard Bensussan nomme, en introduction, le champ des « temps messianiques », celui de l'eschatologie qui scruterait la fin comme fin des temps, scrutation dont se démarque le temps messianique dont le champ d'investigation serait « temporalité de la 'fin' et non la fin des temps.³ ». Et pourtant ne pourrait-on pas discerner, au sein même de la problématique des temps messianique la pensée du temps messianique qui s'y logerait grâce, notamment, à un « forçage » incessant des textes (biblique, talmudique), leur faisant violence non pour les détourner de leur sens mais afin au contraire de déterrer cette « fin » par-delà son exposition aussi bien par l'eschatologie religieuse que par ses tentatives de sécularisation idéologiques ? Ne serait-ce pas le sens de « l'audace » de cette exégèse ?

« L'impossibilité ontologique de la présence » ne marquerait pas seulement la finitude humaine comme une limite brisant toute connaissance en ignorance, toute action en impuissance mais cette limite serait la dynamique même du temps humain, de l'histoire et des actions des hommes. En quoi donc cette exégèse est-elle si audacieuse ? Les « lumières médiévales », par exemple, y voyaient déjà la possibilité de l'action humaine, aussi bien théorique que pratique, dans l'imitation des voies de Dieu dont la coïncidence ne peut qu'être repoussée vers un horizon infini. Or c'est précisément là que réside cette audace : si la plupart des exégèses de Ex. 33, 23 comprennent les « arrières » sur fond de cette rupture ontologique, scindant l'ignorance humaine de l'essence divine de la connaissance de ses actions par cette

¹ Talmud de Babylone, Berakhot, 34b. D'après la traduction d'E. Lévinas dans *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, Le livre de poche, p. 93.

² Gérard Bensussan, *Le temps messianique, Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2001, p. 41. Nous emploierons le sigle « TM ».

³ TM, p. 7.

révélation, son interprétation rompt délibérément avec cette tradition métaphysique, avec ce qu'on nomme communément la « tradition rationaliste » afin de pointer cette ouverture des temps rendue possible par la Révélation. Ainsi, avant d'étudier cette exégèse reliant Ex. 33, 23 à la révélation du Nom (Ex. 3, 14), il nous faut d'ors et déjà rompre – quitte à la reprendre par la suite – avec la logique grecque, celle-là même des Septante, la logique de la métaphysique, afin de comprendre cette ouverture des temps qui distingue l'alliance mosaïque de l'alliance abrahamique. Si Dieu ne révèle pas son essence par la révélation de son Nom qu'y laisse-t-il entrevoir ? Corrélativement, s'il ne montre à Moïse que son « dos », son « après », quel sens peut avoir cette vision de la temporalité divine ? Doit-on l'interpréter comme dévoilement de la temporalité divine dans son éternité ou ne doit-on la comprendre qu'à partir de son entre-tissage avec la temporalité humaine ?

Là encore, avant de répondre à ces questions, une nouvelle distinction semble nécessaire. Si nous devons nous écarter de la tradition métaphysique, nous ne pouvons non plus identifier cette interprétation à celle de la messianité de la fin des temps, voire des apocalypses : « La temporalité de la 'fin' et non pas la fin des temps. » Ce qui se joue dans *Le temps messianique* en général et dans cette exégèse en particulier c'est la scrutation de la « temporalité de la fin » par-delà ses réductions eschatologiques ou téléologiques. Qu'est-ce qui se joue dans cette temporalité « autre » et pourtant traversant notre propre temporalité humaine sans pour autant être réductible à un principe totalisateur puisque pure événementialité ? L'articulation de la révélation du Nom à celle de la temporalité pourra nous donner une piste, à travers l'entrelacs des temps divin et temps humain, nous permettant d'approcher les pulsations messianiques faisant aussi bien « sortir le temps de ses gonds » que les actions humaines de leurs pétrifications dans le temps dit objectif.

« Eyhé asher ehyé » révèle Dieu à Moïse, « Je suis celui que je serai » traduit l'auteur du *Temps messianique*. Serait révélé à Moïse non pas l'essence immuable de Dieu mais l'avenir de Dieu qui a toujours déjà été son présent non dans son immutabilité mais comme son avenir enroulé dans ce présent que demande Moïse (« S'ils me disent : 'Quel est son nom ?' que leur dirais-je ? »⁴) et qu'il ne peut qu'entrevoir dans un jeu entre voilement (le présent indépassable de Moïse) et dévoilement (l'avenir lové dans le présent). Ainsi, la copule « asher » ne qualifie pas Dieu en tant qu'il dévoilerait son être, son essence. Si YHVH peut être perçu comme le nom propre de Dieu, cette identité qu'il dévoile n'est pas celle d'une

⁴ Exode, 3, 13.

essence fixe et immobile, à la manière pourrait-on dire du premier moteur aristotélicien, ni non plus comme ont pu l'interpréter les philosophes médiévaux comme l'exacte coïncidence de l'essence et de l'existence en Dieu, à la différence de tous les être en devenir qui tentent désespérément d'imiter cette perfection dans un mouvement perpétuellement inachevé. Si Gérard Bensussan parle de « grandiose tautologie »⁵, elle est celle de l'affirmation d'une identité qui ne peut, justement, être une identité figée, répétition et affirmation d'une même chose qui ne peut devenir autre mais au contraire déploiement du devenir éternel de Dieu que nous ne pouvons percevoir, dans le meilleur des cas (Moïse), que dans le temps, d'où l'impossible synchronisme de la Révélation. Dans cette perspective, le sens de la tautologie doit être déplacé, la copule grammaticale ne faisant pas signe vers une attribution d'essence mais vers une temporalisation : « La forme attributive de l'énoncé ne serait pas réglée par la relation copulative, elle ne qualifierait aucun être ni aucune essence, mais esquisserait une liaison entre des temps (...) »⁶ L'être de Dieu, si nous devons employer cette formulation ontologique serait précisément cette temporalisation de Dieu, non dans le temps, mais peut-être comme temporalisation du temps lui-même, du temps général et du temps des hommes comme le souligne la formule lapidaire du paradoxe « d'un Dieu se temporalisant⁷ ». Or, comment comprendre cette temporalisation paradoxale ? Peut-on finalement la ramener à une action de Dieu sur le monde, aux « voies » de Dieu qui ne peuvent toucher son essence ou cette temporalisation réalise l'identité même de ce Dieu devenant ce qu'il est dans cette Révélation ?

Avant tout, la temporalisation de Dieu ne peut se concevoir dans le temps sous peine de tomber sous le coup de la contradiction d'un Dieu perfectible. Cette temporalisation est celle d'une éternité « vivante » c'est-à-dire non répétitive, comme pouvait la penser l'ontologie traditionnelle. D'où le fond du paradoxe : « Ehyé asher ehyé » pose le devenir de l'éternité et non le devenir d'un Dieu temporel. Mais comment penser un devenir éternel sans retomber dans des conceptions anthropomorphiques ? L'interrogation de Schelling, dans *Les âges du monde*, sur cette autorévélation de Dieu pourrait nous donner une piste. Comment appréhender l'identité de Dieu comme Dieu vivant ? commande son interprétation de la Révélation faite à Moïse au Mont Sinai : « Dans l'éternité vide, abstraite, il ne saurait être question de conscience ; la conscience de l'éternité ne peut trouver son expression que dans ces paroles : (...) dans ce nom intraduisible que Dieu s'est donné en présence de Moïse et qui,

⁵ TM, p. 41.

⁶ TM, p. 41.

⁷ TM, p. 42.

dans le langage, prend des significations différentes, tout en étant exprimé par les mêmes mots : je suis celui qui a été ; j'ai été celui qui sera ; je serai celui qui est.⁸ » Dieu *est* mais, pour être Dieu vivant, il est en tant qu'il a été et qu'il sera et non comme pure présence à soi, dans un présent éternel, vide et répétitif. Ce qui nous intéresse dans cette interprétation, c'est cette liaison entre les temps. Dieu n'est pas seulement être mais, pour reprendre une expression schellingienne, « Seigneur de l'être », temporalisant l'étant dans le dévoilement de ses déterminations temporelles, en tant qu'il se temporalise lui-même en devenant éternellement soi-même. C'est en ce sens que nous devons comprendre cette apparente juxtaposition des « temps » de Dieu. Dieu n'est pas passé, présent ou futur mais il est cet entrecroisement des temps. Il est ce qu'il sera comme il sera ce qu'il a été comme il a été ce qu'il est. Il est indissociablement tous ces temps comme créateur de cette différenciation temporelle et moteur de ce devenir de l'ipséité dans cette automanifestation.

C'est en ce sens que, premièrement, nous ne pouvons plus penser l'autorévélation de Dieu à partir de la distinction entre son essence et ses actions, entre sa « gloire » et ses « voies ». Une seule et même identité se déploie, seul le mode d'approche, d'appréhension est différent. Si Gérard Bensussan semble reprendre cette distinction ontologique, « entre la 'gloire' impossible du face-à-face et les 'voies' où cheminent temporellement les hommes, entre l'éternité et le temps si l'on veut⁹ », c'est afin de mettre en scène cette différenciation entre les temps, elle-même nécessaire pour penser le temps humain à partir de cette éternité qui pulse son devenir. Encore une fois, seul le mode de connaissance change, selon qu'il est relayé par « la médiation imaginaire d'une forme mobile¹⁰ », ce que l'on nomme « les voies », la représentation de sa temporalisation à partir du temps construit, ou sans cette médiation, la vision de Moïse, qui elle-même ne peut apparaître que sur le fond d'un « lointain », d'un « avenir » et non dans une coïncidence des temps. Et c'est en ce sens que l'auteur du *Temps messianique* peut dire que l'autorévélation de Dieu « devrait alors se lire comme l'avant-propos d'*Ex.*, 33, 23.¹¹ » comme le déroulement de ce qui été enroulé, en *Ex.*, 3,14, dans le dévoilement du Nom divin.

Dans le paragraphe précédent son exégèse, Gérard Bensussan rappelle les différents sens de *akhor*, rompant du même geste avec le modèle temporel de la ligne : le passé peut être avant ou devant moi (*qadam* signifiant aussi bien avant que devant) comme *akhor* « désigne

⁸ F.-W. Schelling, *Les âges du monde*, version 1814-1815, Paris, Aubier Montaigne, « Bibliothèque philosophique », traduction S. Jankélévitch, p. 90.

⁹ TM, p. 42.

¹⁰ TM., p. 42.

¹¹ TM, p. 41.

également l'issue, la fin d'une époque et, par conséquent, le futur, mais un futur qui ne se présente pas sinon à la façon d'un horizon aveugle.¹² » Cela est bien sûr rendu possible par la langue hébraïque qui autorise, dans la conjugaison de ses verbes, l'inversion-conversion et rendant compte ainsi du « pli messianique » non seulement comme effacement des distinctions temporelles toujours déjà pétrifiées sur la « droite fléchée du temps physique et mathématisé.¹³ » La langue hébraïque dévoilerait donc cette impossible fixation du temps toujours déjà traversé par ce « futur », que Dieu dévoile à Moïse, que ce soit à partir d'un *akhor* comme destination aveugle ou d'un *pitoum* imprévisible, ouvrant sur une pure nouveauté, comme les articule la distinction proprement hébraïque entre l'accompli et l'inaccompli, entre, comme l'explique Gérard Bensussan, « l'achevé et l'inachevé ». Le présent prend racine dans un passé qui nous forge mais également dans ce « futur » qui projette le présent vers son propre avenir sans pour autant que ce dernier puisse être prévisible, déterminable, finalement circonscrit dans et par ce seul présent.¹⁴ Que dévoile donc Dieu à Moïse en lui montrant ses *akhari*, son après ?

Si *Ex.*, 3, 14 révèle le Nom de Dieu, son identité, *Ex.*, 33, 23 dévoile « quelque chose » de plus, une articulation supplémentaire qui n'était qu'esquissée – dans son enroulement – dans l'autorévélation, précisément parce qu'il s'agissait d'une autorévélation. En dévoilant son Nom, Dieu ne fait qu'apporter une réponse à la question aussi bien métaphysique que politique de Moïse¹⁵. Il lui dévoile son identité, condition nécessaire mais non suffisante de l'alliance. Ce n'est qu'en *Ex.*, 33, 23 que toutes les conditions seront remplies, Dieu ne révélant pas seulement son identité, son éternité mais aussi et surtout le temps des hommes. Ce que le dévoilement des « arrières » de Dieu ajoute à l'autorévélation de son identité, c'est précisément le dévoilement de son avenir. Là encore, formulation tautologique épousant la structure de la tautologie de *Ex.*, 3, 14. Et pourtant cette tautologie n'est pas, ne peut être (par cette même structure ontologique) celle d'une belle totalité, précisément par cet ajout dans la

¹² TM, p. 41.

¹³ TM, p. 42.

¹⁴ Sur ce point, nous ne pouvons nous empêcher de penser à cette belle réflexion du Maharal de Prague qui conçoit l'homme comme « un arbre renversé dont les racines sont au ciel » que nous citons à partir du livre d'André Neher, *Faust et le Maharal de Prague, Le mythe et le réel*, Paris, PUF, Questions, 1987, p. 108. Nous pourrions pousser cette réflexion en voyant dans ces racines l'adossement du présent humain à l'avenir qui lui reste impénétrables et pourtant riches de promesses celles du « ciel » que nous pourrions comprendre également comme le *olam haba* qui traverse la temporalité sous un mode invisible.

¹⁵ Cf. : *Ex.*, 3, 13 : « S'ils me disent : 'Quel est son nom ?' que leur dirais-je ? » que nous pouvons lire selon cette double perspective. Moïse demande à Dieu « qui es-tu ? » par l'intermédiaire de la communauté, non seulement parce qu'il ne peut en tant que seul individu, mais comme chef et représentant de son peuple avec lequel Dieu veut faire alliance, interroger Dieu sur son identité. Et corrélativement, la réponse de Dieu justifiera la position de Moïse comme chef aux yeux de son peuple et ainsi rend possible l'alliance aussi bien en donnant son Nom à Moïse, en se révélant qu'en révélant au peuple hébreu le statut mosaïque de véritable médiateur.

révélation des « arrières » : Il ne s'agit plus seulement du Nom de Dieu, de son identité éternelle mais également et peut-être surtout de l'avenir de l'homme que seul Moïse peut appréhender à partir des traces, des pistes pourrions-nous dire, que lui montre Dieu. Or, cela ne peut prendre la forme d'un face-à-face lumineux mais celle d'un aperçu du « dos », de la trace de Dieu à travers son futur qui est également le futur des hommes. « Tu verras mon avenir, semble dire Dieu dans une sorte de grandiose tautologie, c'est-à-dire mon éternel présent où se loge ton propre futur, je te montre donc tout ce que je peux te montrer et que les autres hommes n'apercevront jamais, mais cela, tu ne peux pas encore vraiment le voir, ou plutôt tu vois dès maintenant ce que tu ne peux pas voir puisque tout face-à-face, toute vision, toute présence sont frappés d'impossibilité par les structures mêmes de la temporalité humaine.¹⁶ » Là encore, impossibilité ontologique puisque dans le temps humain les temps ne peuvent coïncider mais que se succéder. Moïse ne peut donc qu'entr'apercevoir cet avenir qui est aussi son avenir sur lequel il doit s'adosser pour construire la communauté naissante. Quel est donc cet avenir que Dieu montre à Moïse ?

Premièrement, lorsque Dieu dit « tu verras mon avenir », il ne s'agit pas seulement de l'avenir de Dieu qui est révélé (déjà donné en *Ex.*, 3, 14 dans l'entre-tissage éternel des temps), ni non plus bien sûr l'avenir de Moïse ou même des hommes en général mais celui de Dieu et de l'homme, inextricablement liés dans, finalement, cette première formulation de l'alliance. S'agit-il alors d'un avenir historique, d'un Dieu entrant si l'on peut dire dans l'histoire à travers celle de son peuple ? Du point de vue de l'homme « c'est tout le sens de l'eschatologie messianique telle que nous l'avons opposée à la téléologie progressiste qui s'en trouve précisé : un temps génétique, ou plutôt génésique, face à un temps objectal et structural. L'avenir n'est pas ce qui est devant nous et s'offre dans la présence d'une saisie, il est aussi ce qui vient après nous, obscurément : au mieux, pour Moïse par exemple, un dos.¹⁷ » Ce que Gérard Bensussan nomme « eschatologie » lui permet de désactiver toute approche séculière tentant de s'appropriier cet « avenir » par la saisie téléologique – qu'elle soit sens de l'histoire ou même fin des temps – dont le caractère inexorable, comme marche inexorable de l'histoire rate, par cette appropriation même, le sens messianique de cet « avenir » entr'aperçu. L'avenir ne peut être saisi par aucun « temps objectal et structural », toujours construit à partir d'un présent tronqué¹⁸, clôt sur lui-même, désactivé de sa source, l'avenir qui en est la genèse et la fin imprévisible. Ce qui est pris en compte dans

¹⁶ TM, p. 41.

¹⁷ TM, p. 43.

¹⁸ « Lire l'avenir dans les entrailles du présent » ne peut être qu'une lecture obscure, voire énigmatique puisque objet d'un savoir nescient et non d'une saisie conceptuelle lumineuse.

l'eschatologie, ce n'est pas « l'*eskaton* scruté par les grands mouvements d'une messianité subvertissant les structures immanentes de la réalité historique¹⁹ » mais l'eschatologie comme le signe de l'appel du présent à son propre dépassement, à son propre avenir qu'il ne peut déterminer puisque appel à la pure événementialité. De l'eschatologie importe bien moins l'*eskaton* ramenant le temps messianique aux déterminations historiques que sa scrutation même, la démarche incessante du *scrutator oris*, du présent qui fouille dans les entrailles du futur et l'arrachant du même geste, par cette scrutation, à sa pure présence et finalement à sa propre lourdeur.

Ainsi, ce qui est en jeu dans la Révélation des *akhari* de Dieu c'est l'ouverture des temps, par cette monstration même de l'avenir obscur, rompant avec la fermeture du présent sur lui-même, de la présence vide et abstraite dont parlait Schelling, grâce à la prise de conscience de ce qu'on peut appeler « l'éternité vivante » c'est-à-dire par la prise de conscience de la temporalisation du temps qui ne peut plus être ramené à la catégorie du temps objectal. *Ex.*, 33, 23 est donc moins une monstration qu'une offre de Dieu à Moïse de l'ouverture de son temps qui n'est dès lors déjà plus celui de la pure naturalité mais déjà ouverture à la communauté politique. Or, quelle forme peut prendre cette temporalisation ? Ou plus précisément quelle peut être l'articulation entre temporalisation du temps et communauté politique ?

« C'est bel et bien du temps des hommes qu'il serait ici question, de ses diffèremments internes et insaisissables²⁰ » affirme l'auteur du *Temps messianique*. Comme nous l'avons dit précédemment, lorsque Moïse demande à Dieu son Nom, il est bien en quête d'une garantie, sous-entendu « es-tu bien le Dieu d'Israël ? » et c'est sur fond de cette demande qu'il faut comprendre la réponse de Dieu : « Je suis celui que je serai [ehyé asher ehyé] et il ajouta : « Ainsi parleras-tu aux enfants d'Israël : C'est Ehyé qui m'envoie auprès de vous.²¹ » Tout le mystère se joue dans le nom court que Dieu donne à Moïse : la répétition est-elle sous entendue, et dans ce cas, il ne rajouterait rien à son nom dévoilé dans la phrase précédente ? N'est-il pas au contraire le signe d'une ellipse et dans ce cas qu'est-il pressenti dans ce nom en apparence tronqué ? Le Talmud commente cette parole en expliquant que « par cette parole sibylline, il chargeait Moïse de transmettre aux enfants d'Israël le message suivant : J'étais avec vous au cours de l'asservissement en Egypte pour vous en libérer et je serai avec vous

¹⁹ TM, p. 7-8.

²⁰ TM, p. 42.

²¹ *Ex.*, 3, 14.

chaque fois que vous serez soumis aux nations étrangères. Et Moïse de répondre : Maître du monde ! A chaque heure suffit sa peine. Pourquoi alarmer les Hébreux par les détresses de demain ! Le Saint béni Soit-Il reprit : Dis-leur simplement (suite du verset) : « je serai » m'a envoyé auprès de vous.²² » Moïse demande donc une garantie à Dieu qui lui répondrait en lui prédisant les catastrophes à venir... ce qui dans une première lecture nous permettrait d'interpréter le « ehyé » comme un recul voire un dédit de sa prédiction précédente. Or, s'il y a recul il n'est pas pour autant un dédit, juste la contraction du « je serai avec vous » que Moïse ne peut que pressentir précisément parce que son temps est le présent. On peut interpréter cette réponse de Dieu comme la tentative d'un dialogue entre présent et futur dans son projet de « l'être-avec ».

Du point de vue de son éternité, en quelque sorte, il ne prédit pas les « détresses de demain », d'ailleurs il ne prédit rien du tout mais fait une promesse : celle d'être avec le peuple d'Israël « chaque fois que vous serez soumis aux nations étrangères », c'est-à-dire dans la répétition de la servitude, opérant une brèche au sein même de ces événements dramatiques. Et c'est dans cette brèche (prenant la forme d'un drame, d'une détresse et plus généralement d'un événement imprévisible) que l'alliance se forge. Or, Moïse interprète ces paroles à partir de son propre présent : « A chaque heure suffit sa peine ! » et donc l'interprète comme prédiction apocalyptique puisqu'à l'aune de son propre présent clos. C'est en ce sens, encore une fois, que la révélation d'*Ex.*, 33, 23 est nécessaire pour dérouler non seulement l'avenir de Dieu mais l'avenir de cette alliance, enroulée dans le nom court « ehyé ». Ainsi, plus qu'une autorévélation, on peut interpréter *Ex.*, 3, 14 comme une promesse qui est en même temps une demande, celle de l'alliance entre la communauté des hommes et Dieu, rendant possible la constitution même d'une histoire. « Ehyé », « Je serai avec » permettrait alors de relier toutes les générations à travers l'histoire, comme l'indique Gérard Bensussan en affirmant que « c'est bien du temps des hommes dont il est ici question, de ses différencements internes et insaisissables. » L'alliance que propose Dieu relie les générations, passées, présentes et à venir par, justement, cette liaison entre les temps. Et ce lien est rendu possible paradoxalement par les brèches de l'histoire, les brèches où se loge l'événement messianique, non pas, encore une fois, comme apocalypse, mais comme nouveauté absolue rythmant la « longueur des temps » et du même geste la vivifiant. Et c'est en ce sens que nous pouvons repérer la première torsion du texte qu'il nous faut travailler à partir de cette question de l'alliance et de la promesse des retrouvailles. Si on peut lire cette « exégèse audacieuse »

²² Talmud de Babylone, *Berakhot*, 9b, Paris, Livre de poche, Pocket, traduction Steinsaltz, 2001, p. 126.

comme désactivant l'horizon apocalyptique des temps messianiques – réappropriation du texte biblique peut-être en deçà de son interprétation eschatologique – quel pourrait alors être cette articulation entre avenir de Dieu et alliance des hommes ?

Il ne s'agit bien sûr pas de dire que toute la problématique du *Temps messianique* serait contenue dans cette exégèse mais de montrer que pourraient se loger les linéaments de la pensée du temps messianique dans cette brèche, celle de l'imprédictible, que dévoile Dieu à Moïse comme forme et formulation de la temporalisation du temps. Au sein même de la conception religieuse de cette temporalisation, c'est le temps en construction qui est pointé ou plutôt la condition d'un « temps en train de se construire [sous laquelle] le temps apparaît comme ce qui nous est mesuré, ce dont, comme nos jours, nous sommes 'les enfants'.²³ » Et ce serait tout le sens de la *berit*, de l'alliance entre Dieu et les hommes qui serait bien moins élection qu'appel à la construction d'une communauté et plus précisément du temps de la communauté. « La *berit* est moins l'alliance d'hommes avec un Dieu dont le secours leur est indispensable, que l'alliance de Dieu avec des hommes dont il a besoin pour créer son œuvre. C'est là la singularité de la *berit* hébraïque. Elle place les hommes dans le temps d'un Dieu qui les appelle.²⁴ » L'autorévélation de Dieu est moins temporalisation de Dieu dans le temps des hommes *pour* lui donner sa structure et son rythme que temporalisation du temps des hommes ainsi conçu comme « engendrement ». Gérard Bensussan rappelle le mot hébraïque signifiant ces engendrements : *toledot*. Histoire, comme si elle ne pouvait être que plurielle. Générations, enfants au sens littéral c'est-à-dire la postérité, ce qui vient *akhar* mais aussi filié aux pères dans et par cette temporalisation, traduite également par *raita et akharei* lesquelles indiquent également, d'une certaine façon, la postérité de Moïse, ses enfants c'est-à-dire l'avenir de la communauté naissante.

Par conséquent, si le temps hébraïque ne suit pas le trajet linéaire du temps construit, il n'en est pas pour autant cyclique – comme le temps des Grecs – précisément parce qu'il est engendrement perpétuel et non retour comme rotation du temps sur lui-même. *Shouv* n'est pas recommencement mais retour imprévisible, réunification possible (comme l'indiquent les notions d'alliance²⁵ ou de fiançailles) mais qui peut ne pas avoir lieu. Dans les temps messianiques, n'est-ce pas alors ce *shouv* qui est scruté depuis notre propre présent et sur lequel se fonderaient toutes les visées messianiques ? Ce serait là précisément que se jouerait la torsion qu'opère l'auteur du *Temps messianique*, torsion du sens de l'eschatologie pour en

²³ TM, p. 42.

²⁴ André Neher, *Prophètes et prophéties*, Petite Bibliothèque Payot, 1995, p. 112.

²⁵ Cf. : TM, p. 51 : « Promesse messianique scellée comme une alliance des temps dans le temps. »

retrouver la racine, dans la langue, et l'origine, comme temporalisation. Encore une fois, ce qui est visé c'est cette temporalisation comme « adossement à l'avenir », ce que thématise l'eschatologie dans le champ propre aux temps messianiques. Et pourtant, au sein même de cette visée religieuse réside le « pli », lui-même plié, si l'on peut dire, dans la langue, dissimulé par un forçage traductif : « L'eschatologie consiste ainsi en une situation d'adossement à l'avenir. Le mot lui-même est issu d'une mauvaise traduction de l'hébreu : *ta eschata* est censé rendre l'hébreu *akhar*, lequel on l'a dit, ne signifie pas les dernières choses, mais ce qui vient après et l'expression usuelle *be-akharit ha-yamin*, souvent traduite par 'à la fin des temps', désigne l'après-des-jours, l'avenir.²⁶ » Ainsi, ce qui serait scruté serait le déboîtement même du présent, pourrait-on dire jamais présent à lui-même, toujours traversé par cet « après-des-jours » dont l'alliance serait la condition de possibilité : alliance des temps, alliance des hommes à travers cet engendrement des générations rythmé par ce temps génésique de la *briout*. On assisterait donc à une sorte de translation de sens, « l'après-des-jours » devenant fin des temps comme l'alliance des temps dans l'autorévélation devenait position d'une identité ontologique dans la traduction grecque.

Cette reprise de l'étymologie permettrait donc de revenir au sens, moins comme un retour aux origines qu'un déplacement d'approche du messianique : le mouvement téléologique du transfert de notre présent *vers* son futur de la fin des temps devenant/ redevenant temps génésique de l'après-des-jours, de l'avenir qui est aussi bien l'origine que la fin, comme l'indique justement l'articulation d'*Ex. 3, 14* à *Ex. 33, 23*. C'est en ce sens que « l'eschatologie messianique est donc une eschatologie de l'imprédictible qui se porterait aux bords extrêmes du temps, vers ce « temps qui reste » (...) plutôt qu'une doctrine des fins qui scruterait depuis son site propre les derniers temps.²⁷ » Impossible scrutation donc. Et elle est impossible « depuis son site propre » précisément parce qu'elle n'a et ne peut avoir de site propre. Le présent est toujours déjà inquiété par son origine (le passé immémorial²⁸) et son après, son avenir qui est tout aussi cette origine qui en est la fin. L'anticipation – comme l'indique d'ailleurs le refus rabbinique de hâter la venue du messie – dépend toujours de la position d'un présent clos sur lui-même visant sa propre continuité dans le futur et qui, du même geste, rate cet avenir.

Ce serait peut-être le sens de l'interprétation mosaïque de l'autorévélation de Dieu en *Ex. 3, 14* : la rencontre peut échouer, le rendez-vous peut être manqué. Précisément parce que cette

²⁶ TM, p. 43.

²⁷ TM, p. 43-44.

²⁸ Cf. : TM, p. 52 : Le présent, en écho à la temporalité lévinassienne, « s'adosse à la passivité d'un passé irrécupérable, d'une outre-origine en quelque sorte. »

alliance est « conclue dans la finitude avec des significations qui l'excèdent, dans le présent avec le futur²⁹ » et pourrions-nous ajouter dans le temps avec l'éternité. Alliance comme promesse d'éternité mais non comme présent éternel ou éternisation du temps mais promesse de la temporalisation du temps, de la pulsation de l'éternité *dans* le temps. Promesse finalement du juste à venir comme venant désactiver l'injustice du présent, l'imprésent injuste pour reprendre l'expression de Gérard Bensussan. Le présent, jamais adéquat à lui-même comme souvenance du présent messianique, demande et guette cet avenir et c'est en ce sens que « le temps messianique est un temps de futurition parce qu'il est un temps éthique ou justicier.³⁰ » L'injustice du présent, son « in-justesse » appelle sa relève par une justice plus juste que sa justice présente, que nous devons entendre dans son sens lévinassien c'est-à-dire en écho de son origine « plus passive que toute passivité. » Or, quelle forme peut prendre cette relève que, d'ors et déjà, nous ne pouvons identifier à une relève de type dialectique ? Que laisse voir Dieu à Moïse par cet « avenir », cette justice mise en mouvement par le temps génésique de l'alliance ? Ce qui est vu dans le champ de réflexion des temps messianique c'est cette puissance (en puissance également) de futurition que recèle le temps messianique. Mais cette puissance, comme d'ailleurs le souligne l'auteur, n'est-elle pas, par sa radicalité même, sa radicale altérité, l'impuissance également de la promesse messianique ?

Dans le traité *Berakhot* du Talmud, au cours de la discussion avec Rabbi Yohanan, Rabbi Shmouel pointe ce doute, cet inquiètement structurant du présent : « Il n'y a rien d'autre entre ce monde-ci et le monde messianique [*ein bein haolam haze limot hamashia'h*] que la fin de la violence et de l'oppression politique. » Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de faire quelques remarques traductives. Tout d'abord, lorsque nous traduisons *hamashia'h* comme sous entendant *haolam*, nous nous référons à la définition du « monde », telle que l'expose l'auteur du *Temps messianique*, le monde comme « événement-monde³¹ », rompant ainsi avec toute idée de dualisme ontologique entre ce monde-ci et le monde-à-venir puisque « monde » serait déjà temporalité ou plutôt temporalité de toutes les temporalités, telle qu'elle peut-être comprise dans ce processus de temporalisation. Ainsi, ce qui est montré dans *Ex. 33, 23* c'est l'avenir de ce monde, toujours déjà traversé par le monde-à-venir, qui serait proprement le temps de la fin (encore une fois non identifiable à la fin/ achèvement du ou des temps). Or, pour exprimer cet avenir, Shmouel n'emploie pas la notion d'*olam aba* (littéralement « monde

²⁹ TM, p. 118.

³⁰ TM, p. 47.

³¹ TM, p. 54.

qui vient ») mais bien « monde messianique », comme si la venue du *olam aba* était toujours différée, comme si le dernier jour, qui est aussi le premier, le jour le plus jeune serait également l'avant-dernier. Encore une fois alliance inextricable des temps. Gérard Bensussan, travaillant incessamment sur les paradoxes du messianisme, les rassemble sous le nom « d'outrebut messianique » prévenant toute interprétation téléologique, toute anticipation, toute réduction à une quelconque temporalité finalisée, où ainsi « alliance imprédictible dans ses effets du présent et de l'avenir, la promesse messianique annonce une venue et en défait d'avance la figure.³² » Bien sûr, c'est la figure du Messie qui est visée, reprenant l'idée d'un messianisme sans messie. Mais plus profondément encore, la venue ne peut être figurable. Elle est toujours au contraire dé-figurée, défaisant par son annonce même – par exemple par une révélation prophétique – toute vision totalisante.

Le *olam aba*, pré-venu par le monde messianique, est cette promesse inanticipable, imprévisible, qui ne peut être comprise comme le sans-reste du temps qui deviendrait présent à soi-même mais bien au contraire, comme l'affirme Gérard Bensussan en reprenant cette expression d'Agamben, « le temps qui reste » et lequel par ce « reste » prévient toute boucle comme bouclage du temps. Tout ne sera pas révélé dans le monde-à-venir, pas de « lendemains qui chantent » mais bien ouverture des temps – du passé espéré réparé, du présent espérant donc le passé et se souvenant du futur – à cette interruption. Ce qui est espéré, c'est la réparation de l'Exil par cette promesse de construction de la communauté, telle que finalement la demande Moïse à Dieu sur le Mont Sinaï, telle qu'Israël la demande depuis les temps de la captivité. Et pourtant, comme on peut le lire en filigrane dans l'intervention de Rabbi Shmouel, le monde messianique, l'événement messianique ne peut être décisif : il ne promet que « la fin de la violence et l'oppression politique³³ ». Quelle serait alors cette justice qui ne semble pas se préoccuper de la violence sociale ? Si le monde messianique n'abolit que la violence politique, celle qui touche la communauté, que faire des violences subjectives et individuelles ? N'est-ce pas contradictoire avec cette affirmation selon laquelle « le temps messianique est un temps de futurition parce qu'il est un temps éthique ou justicier » ?

³² TM, p. 51.

³³ Là encore, le texte hébraïque indique la violence politique comme « l'asservissement aux empires » (Talmud de Babylone, *Berrakhot*, 34b, Paris, édition Steinsaltz, F.S.J.U et Ramsay, 1997) et ainsi le monde messianique ne serait que la fin de l'Exil. La traduction de Lévinas étendrait donc cette première signification religieuse à toute violence politique, par-delà (d'ailleurs tout en la conservant) la spécificité d'Israël. Nous utiliserons cette dernière traduction, concordant avec la visée du *Temps messianique*, qui cherche, par-delà la spécificité du messianisme juif – tout en la tenant ferme – ses résonances dans la pensée du temps messianique.

La conception de Shmouel est toute entière tournée vers la question de l'obstacle politique, comme visant la fin du politique non pas comme son achèvement mais peut-être comme sa temporalité qui pourrait coïncider avec la temporalité de l'éthique justicielle. Tout se joue dans la constellation messianique des bris du temps que Gérard Bensussan nomme « temporalité de la fin » et que nous pouvons nommer, dans cette perspective précise, temporalité éthique ; l'une et l'autre sont les facettes d'un même prisme. La différence fondamentale entre les alliances antérieures et l'alliance mosaïque est le don de la Loi c'est-à-dire la fondation même d'une histoire, de la possibilité d'une histoire pour être plus précise. Cheminement des lois noachiques, du refus de l'idolâtrie (Abraham) à la Loi mosaïque que l'on ne peut comprendre comme le couronnement du cheminement mais bien au contraire comme le premier pas fragile vers la construction d'une histoire, d'une communauté. Ce cheminement peut ainsi être compris comme construction génésique de la communauté et construction à refaire à chaque instant, « comme si » nous n'en avons jamais fini avec la temporalisation de la Loi – ce qui est le sens même du rite. Passage finalement des lois plurielles à la Loi universelle mais « universalité » dont nous devons immédiatement préciser le sens, parce que au cœur de l'interrogation de Shmouel.

A la question de la violence politique, Shmouel ne lui oppose pas l'universalité vide d'une loi formelle mais interroge la dichotomie, dans ce monde-ci, entre politique et justice, entre temps historique et temps éthique : cette dichotomie sera-t-elle réhaussée dans le monde messianique ? Pour Gérard Bensussan, le messianique « suggère la possibilité d'une liaison : le jour où l'universalité de la forme ne se donnera plus nécessairement dans le dépassement et la déliaison de la particularité et de la singularité.³⁴ » La question du messianique est finalement celle de son contenu qui serait la coïncidence du politique et de l'éthique. La politique de la loi, toujours formelle dans son application institutionnelle, ne peut être juste qu'en coïncidence avec son contenu éthique, la délestant, à chaque instant, de son poids de fixité : temporalisation de la loi *et* temporalisation du temps tout ensemble. Et pourtant Shmouel semble mettre en doute cette liaison, non pas comme possibilité mais comme sans cesse repoussée, comme si le temps des hommes ne pouvait supporter une telle responsabilité. Dans son commentaire de l'intervention de Shmouel, Lévinas explique que « Shmouel, sensible à l'obstacle politique, c'est-à-dire extérieur que rencontre la moralité et réclamant pour la délivrance un acte venant de l'extérieur, un acte transcendant la simple moralité³⁵ » ce qui dévoilerait l'impossibilité pour la moralité (la loi formelle) de faire

³⁴ TM, p. 132.

³⁵ E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Livre de poche, biblio essais, p. 105.

coïncider son fondement éthique et sa visée politique. Impossible coïncidence du politique et de la justice, de la brutalité du fait et de l'éthique.

Or, c'est précisément cette impossibilité qui constitue l'événement messianique : cette coïncidence serait en quelque sorte le « lieu » du messianique comme il aurait été entraperçu lors de l'événement du Sinaï. Certes, la loi, celle de la moralité, ne peut relier universalité et subjectivité. Seul peut le faire un acte transcendant, ce qui, ajoute Lévinas, rapproche la conception de Shmouel de celle « de Rav qui estime que les temps venus, 'tout dépend désormais des bonnes œuvres'.³⁶ » Et ce serait là la seconde branche de l'alliance mosaïque. Si Dieu a fait don de la Loi (pourrait-on interpréter comme moralité), cette donation ne suffit pas mais dépend des « œuvres », de l'éthique proprement dite. Ne pourrions-nous pas alors réinterpréter, c'est-à-dire à partir de l'autre facette de la temporalisation, cette donation de l'après à Moïse comme l'ouverture des temps, toujours humains, à cette justice qui ne peut, par elle-même, faire événement ?

Aucune universalité en tant qu'universalité ne peut faire événement. Ce que semble affirmer Shmouel serait l'impossible irruption du juste, comme venant de l'extérieur rétablir paix et harmonie. Si la seule différence entre ce monde-ci et le monde messianique n'est que la fin de la violence politique, cette apparente restriction doit au contraire être comprise comme pure affirmation au sens où la justice ne peut interrompre la violence du politique que par un acte qui le « transcende », « l'œuvre », comme le définit Lévinas : « un souci d'agir pour un temps hors d'atteinte et pour des choses hors de portée, un renoncement à assister au présent des effets de l'action.³⁷ » D'où la tension dans la formulation de Shmouel : la venue du messie dépend des « œuvres ». Y en a-t-il une seule ? Corrélativement, seront-elles à l'heure ? La réponse sera-t-elle à la hauteur de la responsabilité ? Urgence de la réponse laquelle tarde pourtant, toujours en retard de son appel. La venue dépend donc bien d'une interruption, d'une transcendance mais, sur cette interruption, semble s'opérer une translation de sens, translation que seule peut opérer l'œuvre éthique. Ce n'est pas une justice « venue du ciel » qui ferait advenir le monde messianique mais cet acte gratuit, par lequel, dans l'instant, la distinction de l'universel et du particulier s'efface comme un ouvrier dans l'instant pour un temps qui ne sera jamais le mien. La transcendance est cette éthique verticale, irruptive et donc échappant à ces dichotomies de la moralité, non pas en les rehaussant, les relevant mais y échappant radicalement. C'est ainsi que le monde/ temporalité de toutes les temporalités verrait « l'idéalité des droits, l'universalité du concept ou la rationalité des médiations 'luire'

³⁶ Ibid., p. 105.

³⁷ TM, p. 174.

dans un visage, et non plus s'exhausser au-dessus de lui en annulant la singularité de son unicité subjective.³⁸ » Et, si l'on peut dire, à rebours, ce serait précisément cette interruption qu'esquisserait Dieu en montrant son après à Moïse. Un après non chronologique ni même eschatologique mais interruptif. L'après comme temps éthique. Ce pourrait également être le sens du pluriel *akhari* : si l'autorévélation de Dieu, le don des « arrières » rend possible l'histoire des hommes, le lien génésique des générations, ce qu'il montrerait à Moïse serait peut-être la fin de cette génération, les générations futures, « derrières nous dans la file³⁹ », pour lesquelles le peuple naissant aurait à « œuvrer » sans l'espoir de vivre ces temps entraperçus. L'autorévélation serait donc appel, appel à une alliance : des temps dans la verticalité de l'instant, des générations par cette « œuvre », finalement du singulier et de l'universel non dans une subsomption mais bien plutôt comme disruption.

Ainsi, la « voyance » des arrières serait en même temps, toujours déjà, appel à la verticalité éthique laquelle seule pourrait faire advenir le monde messianique, non pas en « hâtant sa venue » (une vue encore téléologique) mais comme « situation messianique par excellence », celle du pli qui ne pourra être totalisé dans une quelconque *Aufhebung*. L'après entraperçu ne peut qu'être pluriel et non une belle totalité, comme d'ailleurs chez Shmouel la politique ne peut qu'être plurielle. S'il y a bien affirmation dans la réflexion de Shmouel, c'est celle du bris irrésorbable parce que condition même de possibilité de l'alliance. Que serait donc cet à venir dévoilé au prophète ? Il serait peut-être ouverture messianique des temps que nous pouvons maintenant définir plus précisément : ouverture au reste des temps, à la brisure, à la faille qui rend possible leur temporalisation. La promesse messianique ne peut être promesse d'une unité retrouvée, d'une recollection des bris mais promesse d'une restauration (*tikkoun*) qui ne peut passer que par les « œuvres ». Elle est promesse d'un rendez-vous des temps qui peut à chaque instant être raté, d'une alliance qui peut à tout moment être brisée, comme Moïse brisa les tables de la Loi.

Si nous pouvons parler d'ouverture des temps à la temporalité éthique, au « reste » inassignable, ces temps eux-mêmes sont les temps de l'immanence déclinée en passé, présent et futur. Et leur temporalisation ne vient pas, pour ainsi dire, de l'extérieur, d'un monde extérieur. Si le messianisme plie le temps en deux éons, ce pli ne peut être ontologique parce qu'il ne s'agit pas de deux lieux : il n'y a qu'un temps plié en *olam hazé* et *olam aba*. C'est ce qui fait dire à Gérard Bensussan qu'il « n'y a qu'un seul temps et c'est ce qui rend la

³⁸ TM, p. 133.

³⁹ TM, p. 42.

promesse messianique si difficile et *l'altérité qu'elle promet peut-être intenable*.⁴⁰» Elle est *peut-être* intenable parce que événement impossible. Comment, au sein de l'immanence peut même surgir un événement ? Tout se joue finalement dans ce « peut-être ». A l'événement impossible doit correspondre une parade, une feinte comme interruption du temps linéaire : comme si. « Chacun doit agir comme s'il était le Messie. » Le « comme si » serait la réponse de l'action instantanée, verticale, éthique malgré la violence de la factualité, l'incertitude de l'à venir, malgré tout. Or cette ouverture du temps historique à la temporalisation éthique est aussi, en même temps, ouverture à l'échec. Au « comme si » ne peut que faire écho le « peut-être » qui en est l'autre face. Peut-être rien ne se fera, peut-être attendons-nous pour rien, peut-être, peut-être... Inquiètement et même désespoir de l'attente mais qui, en même temps la déleste de toute projection finalisante. Désespoir qui en même temps est porteur d'espoir : peut-être rien n'adviendra mais peut-être que tout est possible. Les tables de la Loi ont été brisées et pourtant (*laken*) d'autres seront données. Pas les mêmes et pourtant porteuses de cette temporalisation éthique.

Ce serait donc cette patiente impatience qui rythmerait la temporalisation des temps, la temporalisation éthique du temps historique et finalement du temps politique, les délestant de leur poids de mort par cet espoir délesté de toute espérance. Je serai « avec-vous », même dans le malheur et l'asservissement, comme espoir pour la communauté (par-delà peut-être sa particularité politique ou religieuse) au fond du désespoir, « mais il ne peut qu'être toujours attendu et à venir, toujours à revenir et à redevenir, ce qui dans la temporalité messianique de la justice n'aboutit nullement à un renoncement nihiliste, au prétexte que la justice humaine serait illusoire et vaine, mais au contraire à son exigence inconditionnée.⁴¹ »

⁴⁰ TM, p. 53. Souligné par nous.

⁴¹ TM, p. 47.