

## CHAPITRE V

### L'ÉCART DU JUSTE

Quels qu'en soient les abords théoriques essayés et les pensées mobilisées dans cette perspective, le politique apparaît en fin de compte comme ce qui jamais ne serait adéquat à sa visée rationnelle. Dès lors qu'il est envisagé du point de vue messianique, il est en effet soumis au « double regard » commandé par le pli du « ceci qui est » et du « cela qui vient » et aperçu dans la fragile nécessité de sa pratique. Celle-ci relève tout à la fois d'une urgence impérieuse qui ne la borne pas et d'une intrinsèque limite qui l'ouvre, de l'instant et du recommencement, de l'acte immédiat et de sa répétition à neuf, d'une impatience et d'une patience. Le temps messianique nomme la temporalité d'attente de ce ne-pas-être-adéquat et des vécus d'expérience qui en résultent pour les sujets. L'attention qu'il emporte ne vise guère les contenus effectifs de ce qui adviendra, mais bien plutôt la teneur en messianité de tel événement singulier car « quand rien ne vient, il vient toujours du temps »<sup>1</sup>. L'attente messianique attend au présent, mais dans un présent éprouvé comme un entre-temps, un événement entre du temps davantage que du temps séparant deux événements ou deux instants.

Éternellement en souffrance de son adéquation à soi, le politique suscite un faire et lui inflige la défaite d'un à-refaire. L'interruption représente sa nostalgie salutaire. La répétition est sa loi et le désir d'arrêter le moteur qui la fait avancer. C'est ce constat qui conduit la règle rosenzweigienne de la « limitation de toute politique qu'il faut faire malgré tout »<sup>2</sup>. Sa déceptivité est moins mélancolique que messianique. Elle prévient en effet l'illusion adéquate, l'illimitation tyrannique, l'*ubris* toujours possible d'un

1. H. Michaux, « Jouer avec les sons » in *Passages*.

2. GS, I, 2, p. 969.

politique qui entendrait conjurer en son sein et par ses moyens propres l'éternel retour de son manque, de l'écart qui le creuse. Dès lors que le politique croit ou prétend être enfin à la hauteur de sa rationalité, dès lors qu'il auto-institue son adéquation à soi, le messianisme est achevé dans la *Schwärmerei*.

C'est en tout état de cause l'écart maintenu dans le temps qui ouvre l'attente sans fond ni terme. La temporalité messianique se structure de cet entrécarterement de l'histoire et de l'éternité. L'hébreu permet d'établir une constellation de significations qu'on retiendra dans notre usage méthodologique de ses métaphores. L'intermède qui sert aussi à nommer le présent du temps se dit *beïnoni*, écartement du temps entre (*bein*) les composantes qui s'y croisent pour faire événement, entre un maintenant et un autre selon l'organicité des temps, c'est-à-dire entre l'ordre de la succession et l'ordre de la superposition stratifiée. Le présent est donc un entretemps, un entrécarterement du temps et il n'y a temporellement aucune contradiction à tenir que le monde qui vient viendra, *après* ce monde-ci donc, et qu'il le traverse *dès à présent*. La tradition herméneutique juive joue d'un second ensemble sémantique pour éclairer ce premier registre. L'intelligence déchiffrente (*bina*) consiste à séparer, diviser, écarter un texte, à en ouvrir les lignes matricielles afin qu'en sorte ou que s'y engendre (*ben*) une pensée par où s'intelligerait le réel. La saisie s'opère par l'accroissement de la multitude des significations et non par leur récollection unitaire, selon une expansion donc et non selon une intégration progressive. L'écart fournit à la fois l'image du temps en fécondité et en multiplicité et celle de la compréhension en expression et exode du sens. Il faut donner à ce carré sémantique *beïn/beïnoni/ben/bina* son plein régime théorique. En associant temps et pensée dans leur puissance de fertilité et de mise au monde, la notion d'écart, entendue temporellement c'est-à-dire comme entretemps, fait figure de condition nécessaire pour que la question du juste soit posée sans recourir au *Grund* ou au *telos*, pour qu'elle apparaisse pleinement comme *question de temps*. L'injuste est le temps qui règne. Le juste est l'écart qui lui est contemporain et l'avenir ainsi préfiguré. Autant les prophètes que les philosophes ont à poser ensemble le juste, l'injuste et leur écart afin que la pensée qu'ils en proposent puisse être mise en mouvement.

#### LA LOI, L'ÉCART ET LE RESTE

Les téléologies, même « messianiques », soumettent les processus historiques à la finalité d'une adéquation qui actualiserait ou effectuerait la réconciliation du politique et de son concept ou, plus largement – mais c'est

tout un – de la vérité et de son dévoilement, du visible et de l'invisible, du logos et de la chair. À la fin des fins, toutes les tragédies historiques seront relevées. Une fois de plus, c'est Hegel qui a donné sa forme philosophique classique à cette figure de la co-incidence ultime car il a su fournir à la fois le concept du déchirement et de la souffrance et celui de leur dépassement dialectique. Chez lui, le panlogicisme contient toujours un pantragisme : partout la mort règne mais toujours le système l'exclut. S'il fallait remonter par paliers de retrogradation successive jusqu'à l'origine de cette représentation, on arriverait à Paul, comme le suggère d'ailleurs le schéma rosenzweigien des trois âges du christianisme. Les conceptions du messianisme juif, y compris celles de certains penseurs juifs éminents comme Buber, qui l'exposent comme visée d'une unité rassemblée en une fin ou d'une assumption en synthèse de l'inachevé manquant ou négligent le moment-clé de la révolution paulinienne.

Dans la tradition juive proprement dite, Dieu ne peut faire l'objet d'un accès à une présence visible ou incarnée. Pour l'essentiel, il est une Voix. Rapporté par Hegel, l'épisode de Pompée pénétrant dans le saint des saints et n'y trouvant qu'un lieu vide en est l'illustration frappante. L'inanité des arcanes, pour reprendre la formule de Tacite, *inania arcania*, est peut-être l'invention la plus radicale du judaïsme, la plus absolue. Tout ce qui se présente et se fait voir, tout ce qui se manifeste pour atténuer la séparation transcendante ne saurait être Dieu, même si cela est de Dieu, mais imposture ou idole. « Si tu rencontres Dieu, tue-le, ce n'est pas lui », affirme une maxime bouddhiste en une intonation étrangement juive. Le juste ou la paix ne peuvent s'incarner en entier, s'humaniser pleinement. Ils relèvent de la Loi et c'est l'homme qui appartient à cette dernière et non l'inverse. Ce que renverse Paul du judaïsme, en un geste d'une prodigieuse audace, c'est précisément cette dimension-là. Il explique, pour résumer, que la Voix s'est montrée, qu'elle s'est incarnée. La Loi a fait grâce et tout s'est défait de l'ancienne transcendance dès lors que Jésus est mort sur la Croix : « Christ est la fin de la Loi » (*Rm*, 10,4), il en est tout à la fois le terme (*telos*) et l'accomplissement (*pleroma*). La fin qualifie ici l'événement messianique comme un remplissement du temps<sup>1</sup> – la suppression de l'écart. Le martyr de la chair est un accomplissement où vient s'annuler l'incorporation de la Loi. Sous la condition de cette interruption événementale qui vient lever une tension interne au *nomos*, la Loi accomplie se substitue à la Loi prohibitrice qui ne faisait que régler le manque de son propre achèvement. Les deux Torah, ici, entremêlent moins leurs temporalités respectives, comme dans l'antinomisme sabatéen, qu'elles ne se succèdent

1. Plérôme du *chronos* (*Gal.*, 4, 4) et du *kairos* (*Eph.*, 1, 10).

selon une relève dialectique<sup>1</sup>. Le sacrifice visible de Jésus rachète les péchés et rédime les hommes en en faisant une communauté de frères, une « multitude » (*Rm*, 8, 29) fraternelle. C'est le sens latin du *redimere* qui primera sur la sémantique hébraïque de la différence et du différencement. Le message paulinien subvertit l'ancien monde païen par l'universalité ou l'universalisation radicale qu'il promeut : le plérôme de la Loi emporte le plérôme des nations. Pensée pléromatique, le christianisme inaugure la modernité et enclenche le processus de sécularisation, comme on l'a vu avec le paradoxe de la « johannisation ». Mais que faire des Juifs dans cette économie planétaire de la rédemption par la venue déjà effectuée ? Ils ne croient pas plus que les païens à la fraternité réalisée alors qu'ils sont les dépositaires de la Loi qui l'annonce et qui articule le juste, ce qui n'est évidemment pas le cas des païens. Ils ne cessent de rappeler que la Loi ne nous appartient pas, qu'elle ne se donne pas univoquement comme l'accomplissement d'une rémission, qu'au contraire elle est pleine de « retournements imprévus qui font passer de la conscience de l'amour de Dieu à celle de la justice de Dieu et inversement »<sup>2</sup>. Que nous ne sommes pas dans la réconciliation des « sous-la loi » et des « sans-la-loi », comme dit Paul. Pas encore.

D'un côté donc, celui du christianisme, de la johannisation et de la sécularisation, prévaut le thème de la fraternité des fils réconciliés dans l'amour plus grand que la Loi, après que Dieu a donné son Fils et sa Mort comme paradigmes de l'humanité rassemblée. L'idée même de citoyens libres et égaux en procède, qui finissent par se donner à eux-mêmes leur loi en se constituant comme communauté civique. L'autonomie résulte de cette inversion du rapport à l'extériorité de la Loi et c'est Paul qui réoriente ce cours en surdéterminant l'égalité par la grâce, la chance donnée à tous et à personne. L'émancipation par rapport à la transcendance stricte, par rapport au Grand Tout-Autre, autorisée par le paiement de la dette, constitue la précondition, paulinienne elle aussi, du mouvement historique d'émergence de l'autonomie.

1. Le verbe grec utilisé par Paul en *Rm.*, 3, 31 (*katargein*) est transposé par Luther dans le verbe *aufheben*. « Un terme d'origine purement messianique... devient ainsi le mot clef de la dialectique », écrit fort justement Agamben (*Le temps qui reste*, Rivages, 2000, p. 159). Mais tout le problème est là : il y va avec Paul d'une « sécularisation » du messianisme saisie à sa naissance, dans ses potentialités immenses et ouvertes, alors que les enjeux du paradigme messianique de la temporalité que nous convoquons ici se déroulent vers une tout autre direction. L'examen du messianisme paulinien, tel que le propose Agamben, ne peut se tenir jusqu'à son terme qu'à la condition d'enfermer le judaïsme, et le messianisme juif lui-même, dans la « définition » (p. 184) intemporelle suivante : « une réflexion acharnée sur la situation paradoxale qui se crée à vouloir établir des rapports juridiques avec Dieu » (*ibid.*).

2. *L'Étoile de la Rédemption*, éd. cit., p. 414. Rosenzweig ajoute que ces « retournements imprévus » sont « essentiels pour la vie juive » alors que « le chrétien ne les connaît pas ».

D'un autre côté, pour dire rapidement et grossièrement les choses, celui du judaïsme maintenu, l'insistance ne cesse pas qui répète et rappelle que la dette n'a pas été symboliquement éteinte, qu'au contraire elle est incorporée dans la Loi : « les Juifs attestent que la misère de l'esprit, sa servitude à ce qui est inaccompli, lui est constitutive. D'eux émane seulement cette angoisse que « rien n'y fera ». Que la pensée recèle un manque qui ne lui manque même pas »<sup>1</sup>. L'émancipation, l'autonomie et la justice qui les subsume ne sont que promises, mais promises elles le sont. La promesse du juste est aussi indéterminée qu'absolue, elle situe une hétéronomie : j'attends, je suis dans le passage et la dette, j'espère leur levée, sans jamais savoir ni quand ni comment ni même si j'y peux quelque chose, comme on peut voir dans les discussions talmudiques sur la venue.

Le sujet de cette attente est assujéti à une parole tendue vers un au-dehors de soi. La fonction quasiment structurante de cette parole témoignante pour la subjectivité peut se lire uniment, de la geste prophétique à la responsabilité lévinassienne. De quoi témoigne ce sujet témoignant ? Par lui-même il signifie déjà cette expérience de la temporalité qu'est l'attente. L'inaccompli signalé dans l'écart donne la mesure de l'injuste et de sa persévérance comme du juste et de son espérance. Mais cette mesure est indexée à la pluralisation temporelle, c'est-à-dire qu'elle ne mesure rien qui serait de l'ordre d'une médiété, qu'elle ne fixe aucun point d'équilibre ou d'égalité entre un excès et un défaut. Autrement, il n'y aurait pas témoignage, mais estimation ou calcul prévisionnel. Le sujet témoignant est pris dans et parfois par le temps. La seule logique qui le conduit est une logique de l'incertitude ou de l'indéterminabilité, celle du « peut-être » ou du « on ne sait jamais » repérée par Rosenzweig dans l'expérience messianique et qui détermine l'espérance comme possibilité donnée au temps de répondre à l'attente. Le « qui sait ? » n'emporte cependant aucune espèce d'indifférence distante ou de renoncement sceptique : cesser d'attendre reviendrait à retirer au temps sa fécondité propre et à la replier sur la répétition stérile du même. Le « qui » du « qui sait ? » fait de la question du savoir un déterminant faible de l'agir. Dans le champ épistémologique des philosophies politiques, un savoir de l'action et de ses finalités prédétermine raisonnablement codes et valeurs, normes et institutions<sup>2</sup>. Une rationalité

1. J.F. Lyotard, *Heidegger et les « Juifs »*, Galilée, 1988, p. 52 ; et p. 45 : « Les Juifs sont dans l'esprit de l'Occident, occupé à se fonder, ce qui résiste à cet esprit, ce qui ne cesse de ouvrir la plaie de l'inaccompli ».

2. La sphère du pouvoir serait ainsi déterminée par ce que Rosenzweig nomme des « pondérables », alors que le « monde effectif » est traversé d'« impondérables » qui arrivent eux aussi « sur des pattes de colombe » : l'illusion constitutive du politique consisterait alors à croire pouvoir « peser » intégralement (sur) le monde et l'effectivité ou, à tout le moins, à croire pouvoir se contenter de leur stricte pondération (*GS*, III, p. 660).

de l'amélioration se déploie ainsi sous la vénérable égide du « meilleur régime » et autorise à penser sa visée comme action sue, action précédée de son savoir. Le paradigme messianique de la politique fait à l'inverse valoir l'agir soumis à l'instant et à la requête du juste, avant toute réflexion quant à la rationalité des buts et l'organisation de l'échange communicationnel dans la cité. Il interrompt cette continuité pensée, « l'entente », avant d'en penser aussi l'interruption par le « faire »<sup>1</sup>. L'agir messianique se laisse ainsi traverser par des flux temporels que la « pensée » aurait préalablement neutralisés, il supporte d'avance, dans sa responsivité, des décalages, voire de l'échec ou du désastreux qu'elle aurait, elle, cru prévenir. Tel est le sens du témoignage, saisissement temporel de la parole par un faire, « pensée » qui ne parvient pas à s'égaliser à ce saisissement, ou seulement dans l'après-coup. Mais alors, il est déjà trop tard pour qu'une présence puisse signifier cette réconciliation dans le concept de la politique avec elle-même.

Le témoignage dit de quelque façon ce différemment des pratiques éthico-politiques dans leurs temporalités tout en relançant quelque chose d'une projectualité adéquate. Il témoigne ainsi de l'inadéquation et vient ajouter à la patience du temps l'exigence d'une confiance renouvelée, au désespoir traversé l'espérance sans image et sans visée. Le témoin ne fait pas qu'accueillir l'endurance d'une annonce de l'imprévisible, voire de l'improbable, il atteste aussi de la valeur intellectuelle de ce dont il témoigne au-delà de toute représentation. L'injuste ou la souffrance « achevée », comme dit Benjamin, donne à penser l'inachèvement, le juste et la venue, il en est la condition de possibilité. Le témoin se dresse dans l'écart lui-même, son témoignage affirme dans ce monde-ci quelque chose du monde qui vient et tend à défaire les illusions emportées par l'adéquation sous toutes ses formes et toutes ses représentations. Il y a dans le témoignage de la subjectivité messianique un contre-témoignage adressé à la raison supputatrice qui ne laisse jamais au temps que le temps de traverser la conscience. L'appel d'un ajournement et d'une attente, la puissance d'un discernement dans le temps s'y font jour aussi, mais autrement. *Édout*, « témoignage », rassemble une double dimension de connaissance (*daât*) et d'impatiente patience (*âd*)<sup>2</sup>. L'un des quatre vocables, avec *olam*, *zeman* et *êt*, dont se sert l'hébreu pour signifier que le temps se dit de multiples façons, *moed*, est formé sur cette même racine. Il signifie le soutien du temps par sa structuration symbolique (son pluriel désigne d'ailleurs les solennités festives de l'année liturgique) et entre en tension avec *olam*, pure temporalité mondaine de « disparition », de passage et d'absence *de ce qui*

1. Ex., 24, 3 et 7 (voir plus loin, p. 177sq.).

2. R. Draï, *op. cit.*, p. 66.

*est à ce qui vient*<sup>1</sup>. Témoigner, c'est prendre acte des effets temporels de l'écart et du pli, de la disjonction interne du temps historique, de l'état actuel induit par l'attente et la promesse. Mais l'acte du discours témoignant ne saurait être constatif et borné au maintenant immobile. Il constitue par la parole l'absent de toute présence puis, de là, maintient entièrement ouverte la possibilité d'un accueil du juste à venir. Le témoin redonne sans cesse au temps le surplus d'une parole ou d'une confiance qui en serait comme la reprise impromptue.

Cette économie du témoignage mobilise la notion prophétique de « reste » dont la théologie d'Isaïe a posé la pierre d'angle. Si la création est brisure d'une totalité, comme invite à le penser le messianisme lourianique par exemple, ce bris est lui-même la condition d'une alliance entre les restes du bris, et l'alliance une dynamique continuée. Ce que le prophète nomme « reste d'Israël » n'est pas simplement la portion numérique d'un ensemble. Sa consistance est entièrement sotériologique, c'est-à-dire qu'il ne prend sens que dans un certain type de rapport à l'événement messianique : « Si le Messie vient « aujourd'hui », le Reste est prêt à l'accueillir »<sup>2</sup>. Dans le retranchement du reste, le temps du témoignage et de la parole signifie le vide comme accueil et venue et lui assigne une fonction de mise en jeu perpétuelle de ce qui est fixé dans la positivité. Le reste organise et permet de penser autrement, c'est-à-dire non spatialement, les relations du tout, qu'il n'est pas, et de la partie, qu'il n'est pas davantage. En faisant le vide là où le plein du monde empêcherait tout événement d'advenir, il préserve donc la possibilité même que soit sauvée la somme qu'il divise avec le tranchant implacable du prophétisme. Il est le signe messianique d'une profonde faille, voire d'une défaillance, invisiblement inscrite dans toute plénitude et dans tout achèvement. Il est donc aussi l'expression indialectisable de la fragilité extrême du messianique. Rosenzweig l'associe à un déploiement historique par « soustraction », par retrécissement et formation de restes renouvelés, pour mieux lui opposer le couple de la « puissance » et de l'« expansion » où il voit la force du christianisme et des philosophies de l'histoire<sup>3</sup>. La soustraction donne un reste, l'addition de remplissements successifs vise un total. « Plaie de l'inaccompli », le reste témoigne fondamentalement de l'impossibilité pour le tout et ses parties de faire tout, de se totaliser sans « reste » et de se fermer en une belle unité harmonieuse. Entre l'achèvement à « inachever » et l'inachèvement à

1. « Le monde est disparition (du monde), comme l'indique la racine hébraïque de *olam*... La disparition est la consistance même de la temporalité... libération d'un lieu dont la temporalité est la modalité essentielle » (S. Trigano, *Philosophie de la Loi*, Cerf, 1991, p. 17-18).

2. Rosenzweig, *L'Étoile*..., éd. cit., p. 477.

3. *Ibid.*

achever, il est le nom prophétique de l'inadéquation au concept dont le messianique rappelle avec insistance le substrat temporel.

Le pli, l'écart et le reste peuvent être considérés comme des figures de pensée messianiques qui se secondent et se déplacent afin d'exposer ce qui, de cette inadéquation, se laisse déchiffrer dans le temps du monde et de l'histoire ainsi que dans la temporalité du sujet de l'attente et du témoignage.

Le pli fracture l'uniformité linéaire en ceci-qui-est-là et cela-qui-vient. Cette stratification entrecroise succession et superposition, contemporalité et espérance, instantanéité et patience. Le pli constitue une structuration interne du temps historique, soit une disjonction mobile et invisible : on ne sait jamais sur quel aujourd'hui se plie l'événement. Si l'attente qualifie toujours un présent, ce présent ne peut pas se rendre adéquat à lui-même en se totalisant de manière substantielle et immanente. Il n'est pas une fusion ponctuelle des trois dimensions du temps qui affranchirait de quelque façon de ce dernier, mais leur surtemporalisation. Co-fondus dans l'instant de l'action, passé, présent et futur sont aussitôt relancés dans l'instant qui suit, date de naissance de l'avenir.

Le présent messianique, l'instant toujours neuf, est un entretemps, un écart où se loge l'imprédictible des intermèdes du temps. Ainsi le pli du temps historique détermine l'écart inscrit dans la temporalité de l'instant vécu. Le temps du pas-encore, de l'inaccompli ou du non-encore réalisé ne se referme ni sur le temps d'un sujet seul, qu'il pluralise, ni sur le temps du désespoir, du « rien n'y fera », qu'il endure cependant jusqu'au bout et qu'il suspend, sans en abroger l'épreuve, dans un « peut-être » qui sait qu'il ne sait pas quand. L'écart de l'inaccompli, c'est essentiellement le lieu de la Loi qui en règlemente le vide, le manque à effectuer, l'« à-faire du monde » selon la belle expression rosenzweigienne<sup>1</sup> : pas de Loi pour les anges, explique le Talmud, pas de Loi donc s'il n'y a pas d'écart de la terre et du ciel. Mais cet écart n'est rien de chaotique, il n'est pas une déchirure au sens de Hegel, il n'a pas à être impérativement rempli en totalité, ce qui constitue sans doute la tentation la plus constante des politiques de l'histoire. Il serait plutôt de l'ordre de la promesse et du don, inscrit dans le jeu et la béance de la séparation et de la réparation tikkounique. Au sens de Paul, la fin de la Loi, ce serait la suppression de l'écart, la relève du corps légal dans la plénitude de la chair. Pour la tradition du judaïsme maintenu, le juste n'est pas encore de ce monde-ci, il en est l'attente, « l'archétype non encore révélé aux hommes » dont parle Borgès, qui se demande aussi dans des termes énigmatiquement messianiques : « qui sait s'il ne pénètre pas lentement le monde ? ».

1. GS, I, 1, p. 426 : le monde est « à faire », *faciendum*, et non « fait », *factum*, et c'est la raison pour laquelle il serait le « lieu de la *facticité* de la croyance ».

Le juste à venir ne cesse de venir et de produire du reste qui, lui, « reviendra » (*Is.*, 10, 21) dans les soustractions continuellement infligées au plein de l'achèvement. Le reste permet de penser en même temps l'impossible présence du présent et le futur, l'impossibilité du tout et l'avenir du juste, celle-là obligée par celle-ci. On a déjà suggéré son possible rapprochement avec le « désespoir » dont une parole talmudique fait la condition hyperespérantielle de la venue. Le reste risque en effet d'induire une stase du temps, ce mauvais suspens du ne-pas-venir – proximité et différence que la langue allemande signale entre *bleiben* (rester) et *ausbleiben* (être en reste). Mais le reste prophétique est un reste résistant, comme la « restance » derridienne, un reste espérant malgré tout, et alors même que plus rien ne demeure à espérer après l'endurance des soustractions déceptrices et des retranchements de la confiance. Le reste témoigne de ce rien, de ce trou dans le tout, d'un désespoir annonciateur, si l'on peut dire.

La pensée messianique du temps pourrait donc se décrire selon ces trois temporalités : le pli tire le latent de l'extériorité patente ; l'écart fait du pli un événement et indique la temporalité du pas-encore où advient le sens de la Loi sur fond de vide ; 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.

La question du juste à venir est au cœur de chacune de ces trois modalités.

#### DROIT ET BÉNÉVOLENCE

On partira d'un rapport entre la rigueur du droit (*din*) et la miséricorde de la bénévolence (*rahmanout*) que la tradition et la pensée juives ont articulé selon une dualité, une complémentarité, une mise en concurrence, qui doivent leurs ressources et leur mobilité à la fluidité du modèle de l'écart et du reste. Ces catégories éthico-juridiques jouent ensemble aussi bien que l'une contre l'autre et l'une dans l'autre pour faire place à une temporalité tikkounique, c'est-à-dire au mouvement continu d'une réparation qui ne serait pas remplissement achevé mais production de restes et de nouveaux germes. Tous les fleuves vont à la mer et la mer n'en est jamais pleine, dit Qohelet (1,7), par où se dénonce le schème plérômique. Le juste est autant la légalité que le bien. Seule la dynamique d'une excession, d'un au-delà, laisse au temps sa capacité de faire passer de l'une à l'autre et au juste absent sa puissance d'écartement du présent. Autrement dit, le droit doit pouvoir s'ouvrir sur son avenir extra-juridique pour être seulement et pleinement droit. Un droit qui ne serait jamais en attente de

son au-delà risquerait de se figer en simple arsenal répressif, voire de virer en tyrannie de la prescription universelle.

Le droit-*din* qualifie le droit comme stricte mesure du monde, lequel ne pourrait subsister sans lui, sans « l'égide de la rigueur » selon l'expression classique du Midrach. Il en est un pilier, avec la concorde et la vérité, tout comme la *dikè* grecque archaïque niait le désordre et promouvait la convenance et l'harmonie du cosmos. Il lui faut donc se constituer en un système de contraintes et de limitations négatives dont le but est d'empêcher tout retour au *tohu bohu*, toute dislocation de l'univers par l'*ubris* du déni de justice ou, a fortiori, de la violence meurtrière. Il y a donc un lien originaire entre « *din* et *day*, le droit et la limite... D'une part, Dieu est appelé *El Shadday*, le Dieu qui dit: *assez*, qui fixe une *limite* au développement irrégulé, à l'excroissance exponentielle de la Création... L'injonction du *day* est mise en œuvre par un dispositif durable nommé précisément *din* et destiné à proroger le sens et l'efficacité du *day* divin initial »<sup>1</sup>. L'office du juge, *dayane*, consiste ainsi à dire assez face aux exigences violentes de ceux qui ne mettent nulle limite à leur puissance d'être. Le droit comme *din* consiste donc en un ensemble de règles destinées à organiser l'acceptation commune des limites et des usages contraignants. Ainsi les prescriptions halakhiques, c'est-à-dire légales, du Talmud sont-elles souvent formulées négativement selon une double disposition logique et juridique qui circonscrit étroitement ses objets et ses cas. On est fort proche, sur ce premier registre, de la pensée kantienne du droit en tant qu'elle associe limite et contrainte. Le droit est, pour Kant, l'ordre des rapports interhumains requis par la raison pratique. D'une part, dans son usage externe, il est la limitation de la liberté de tous à condition qu'elle s'accorde avec la liberté de chacun. Le droit public consiste en un « dispositif » qui regrouperait l'ensemble des lois externes permettant l'accord général des libertés. D'autre part, l'obligation résulte en quelque sorte de la différence du droit et de l'éthique. Je ne saurais me faire moi-même un devoir moral de limiter ma liberté. D'autres exerceront ce pouvoir de limitation, éventuellement par la force, sous la condition que sa légitimité soit admise. Cette légitimité de contraindre passe ainsi par la reconnaissance négative de l'injuste. Tout ce qui n'est pas juste fait en effet obstacle à la liberté régulée par l'universalité des lois et l'égalité du droit de chacun à contraindre quiconque : la limite dans laquelle doit se tenir l'accord entre usage des libertés peut alors être respectée. Dans cette mesure, la contrainte est légitime « en tant que faisant obstacle à ce qui est un obstacle pour la liberté »<sup>2</sup> – la contrainte c'est-à-dire ici le droit au sens strict, le *din*. La

1. Raphaël Draï, *op. cit.*, p. 271.

2. *Doctrine du droit*, Introduction, § D, Pléiade, III, p. 480; AK., VI, 231.

rigueur du droit constitue la garantie que l'ouverture irrépressible à son au-delà, la gratuité, ne soit pas néantisation et destruction du monde. En y faisant obstacle, le droit condense une réserve de positivité qui permettrait seule le départ non chaotique vers la compassion et la miséricorde.

Celles-ci, génériquement contenues dans la bénévolence, *rahmanout*, excèdent d'emblée le fonctionnement du droit comme « obstacle à l'obstacle ». Cet excès n'annule ni ne dépasse le *din*. En s'en écartant, il en désentrave l'exercice, il le traverse, l'aère et autorise son office de régulation par la limitation. En quoi consiste l'excès ? Essentiellement, la bénévolence au-delà du droit tend à réinscrire dans le passage du temps le jugement de droit. La loi oppose au flux continu et à la multiplicité changeante la stabilité d'un ordre. Rosenzweig l'a bien montré en s'appuyant sur l'étymologie de l'allemand, la loi (*Gesetz*), soigneusement distinguée sous cet aspect du commandement, fixe (*fest-setzt*)<sup>1</sup>, elle arrête le cours des choses et la course du monde où tout s'emporte interminablement afin d'y introduire la considération du juste. L'arrêt-de-loi immobilise le temps pour que justice soit faite. Mais si la considération du juste vire en sidération de l'arrêt, si la justice une fois faite n'est plus que dans son être-fait, sans autre futur que son passé répété, le droit lui-même risque de se manquer. Il ne doit pas simplement arrêter, il doit passer, épouser le passage du monde après s'en être absenté. La question du Juste est l'horizon messianique mouvant du droit. Elle redispense tous les décrets et toutes les prescriptions selon la temporalité de l'avenir et ouvre ainsi le jugement sur sa propre rédemption, sur l'altérité radicale de son lendemain toujours matriciellement miséricordieux<sup>2</sup>. Ceci suppose que le droit et la bénévolence ne soient pas dans une pure opposition logique tout en relevant l'un et l'autre de registres parfaitement hétérogènes. Leur extériorité mutuelle n'empêche pas la possible habitation de l'un dans l'autre. L'*au-delà-dans* dont Derrida trouve la lettre même dans la pensée lévinassienne de la transcendance semble bien pouvoir désigner la topologie de l'écart qui sous-tend analogiquement la temporalité du différemment messianique. Cette métaphore est d'ailleurs proche de celle qui permet à Kant le discernement de la limite. Au-delà-dans caractérise une inclusion susceptible d'ouvrir sur l'au-delà qu'elle porte et qui, du coup, assigne à ce qu'elle exclut un espace sans borne mais qui commence bien avant et en-deçà de son propre commencement repérable. L'inclus, dans cette structure d'écartement, s'excède, se déborde, se déporte jusqu'à apparaître comme un exclu à l'intérieur ou de l'intérieur. Il bute sans cesse et s'interrompt sur

1. *Étoile*, éd. cit., p. 393.

2. L'hébreu permet le rapprochement de *mahar* (demain) et de *reham* (matrice, miséricorde).

l'autre que lui et dessine « une sorte d'enclave au-dedans et au-dehors de lui-même »<sup>1</sup>. Cet abriement, cette crypte, frappe d'incertitude l'identité des lieux et la fixité des concepts parce qu'ils signifient en fait la stratification des entretiens de la temporalité.

L'écart qui sépare le droit et la bonté embrasse en quelque sorte les deux côtés de la frontière instable qu'il parcourt sans pour autant les réunir par la contiguïté partagée, sans combler le vide. Il assure leur maintien autant que leur mouvement d'excession. Comme on l'a suggéré, le premier modèle dynamique qu'on peut considérer comme la référence source de cette vaste métaphore est celui de la création elle-même. Pour créer, Dieu dispose dans ses coupes le brûlant de la compassion : elles se fendent. Il y substitue le glacé du droit : elles se contractent et se brisent. Il lui faut alors mêler indistinctement les deux pour que les vases résistent et que la création du monde devienne possible. « Si je crée le monde sous l'égide de la mansuétude (*middat ha-rahamim*), les crimes seront sans nombre, mais d'un autre côté comment pourra-t-il subsister sous l'égide de la rigueur (*middat ha-din*). Je vais donc le créer » sous les deux égides, selon la double mesure du droit et de l'au-delà de tout droit<sup>2</sup>. Pour que le monde subsiste, il ne suffit pas à Dieu de le faire simplement subsistant. Il faut encore que du juste puisse y advenir sans cesse, il y faut à la fois du juridico-politique, de l'éthique et de la dynamique, du « mélange ». Les spécificités opératives et les requêtes normatives du droit et de la justice institutionnelle doivent être reçues. Mais les larmes, le visage et l'appel, soit ce qui est toujours au-delà et en-deçà, en amont et en aval, doivent aussi être rendues à leur singularité. La double mesure ne consiste nullement en un équilibre approprié et convenable car elle ne repose sur aucune espèce de division. Elle ne fonctionne au contraire qu'à partir de l'indivisibilité d'un entre-deux. C'est donc la puissance de perpétuel déséquilibre portée par le jeu des deux « égides » qui maintient le monde comme passage et renouvellement. Il ne s'agit donc pas de trouver les savants dosages qui permettraient d'adoucir la rigueur ou de relever la mansuétude. Dès lors, par exemple, qu'une justice distributive et commutative est requise, elle l'est à cent pour cent. Aussi longtemps que prévalent les institutions historiques de la cité, la paix de l'État est préférable à l'entredévoration des hommes dont parlent les *Maximes des Pères* (III, 2) et à la conflagration que susciterait le choc brutal des hostilités rivales sans la crainte inspirée

1. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, 1997, p. 146 On remarquera que c'est encore ce rapport d'inclusion-exclusion ou d'extériorité incluse, où Derrida perçoit l'espace d'une politique messianique, qui régit selon Rosenzweig la relation du judaïsme et des nations.

2. *Midrach Rabba*, I, Verdier, 1987, p. 157.

par le droit. Mais la double mesure midrachique oblige sans cesse à se demander si la paix civile peut à elle seule constituer le tout de la relation interhumaine, si une paix messianique n'en est pas la structure d'attente et d'accomplissement, l'au-delà déjà inclus dans le « faire » civique et l'action fondée sur le respect du droit.

Ce questionnement invite à ne pas laisser l'achèvement dans le politique se substituer à l'à-faire du monde et se fixer dans l'oubli de sa provenance. Le flux, le rappel symbolique ou liturgique de l'éphémère ou de l'immatérialisable (la cabane, la manne) servent à la remise en mouvement infinie de ce qui, autrement, n'en serait que l'abîme de finitude. À l'inverse, les antinomismes messianiques voudraient en finir avec le suspens de la bonté dans le droit rigoureux et, dans leur impatience adéquate, se porter d'emblée au-delà de l'au-delà-dans. Le risque évidemment inhérent à la volonté intempestive de parachèvement est que la bonté s'inverse, qu'elle ne transite plus dans le passage du monde et que sa temporalité exclusive ne mette en péril la création en son entier. S'il n'y a que de la compassion, il n'y en a plus. Mais le monde n'en est pas là. C'est le contraire qui menace : s'il n'y a que du droit, il n'y en a pas et Dieu lui-même prie pour que sa bonté soit plus forte que la rigueur de son droit<sup>1</sup>. Si je ne dispose pour qualifier un acte que de l'opposition du légal et du non-légal, je bornerais l'injuste, je l'enfermerais dans la seule désignation des normes qu'il viole sans pouvoir jamais caractériser l'au-delà non écrit et non codifié où il s'installe. Or ce qui de la considération de l'injuste me bouleverse ou me révolte ne peut guère se tenir entre les murs du droit strict, étroit, inscrit dans une règle qui le précise mais l'enserme. Antigone le rappelle à Créon : pour satisfaire à l'obligation de l'ensevelissement des morts, nul droit positif n'est requis et toute cité doit être fondée sur ce vide de la loi non écrite pour être seulement viable et accueillante au droit lui-même. Certains sages du Talmud vont jusqu'à dire que si Jérusalem a été détruite, c'est parce qu'on n'y pratiquait que le *din*, le droit et la justice sans la bonté qui les excède, sans que d'autres critères que ceux de la légalité instituée puissent être appliqués pour juger l'injustifiable lorsqu'il paraît justifié par la règle légale. Souhaitable et indispensable, une cité de droit ne suffit pas à assurer l'équité d'une cité. Cela tient à la nature même du droit, à la « rigueur » qui est consubstantielle au processus de sa formation, c'est-à-dire à la constitution de son autonomie.

Les juristes le savent, le droit se construit à partir d'artefacts et de règles systématiques. Sa spécificité tient moins à son caractère normatif ou répressif qu'à la force contraignante qui lui est intrinsèque et qui garantit

1. *Talmud, Berakhot*, 7a.

que l'accord des volontés soit assortie d'une obligation de respect. Cette métaréalité juridique, sans laquelle nulle justice ne saurait se rendre, affranchit le droit de la permanence d'un rapport effectif au réel. Ce que Rosenzweig appelle « le monde du droit » opérerait selon lui dans une constante « sous-effectuation » du monde effectif puisque son « être-effectué » se tiendrait structurellement dans son caractère de pure requête, d'exigence légitimement avancée par tous et par chacun<sup>1</sup>. Le bon fonctionnement du droit requiert cette émancipation vis-à-vis du temps, « arrêté » par la loi, et de l'effectivité, creusée par la demande juridique. Ce suspens n'est ni une fiction vide ni le résultat d'une pure convention mais l'artifice nécessaire pour que le droit se dise, en même temps qu'il en signifie l'exercice implacable : l'autonomie du droit peut par elle-même, sans l'adjuvent d'une force tyrannique, s'autonomiser jusqu'à la folie froide qui emporte inexorablement le Joseph K de Kafka. C'est ce conflit du temps et de l'arrêt, du flux et de la règle, qui est au cœur de l'écart du droit et de la bénévolence telle que le réfléchit la tradition juive. Lorsque le conflit se dénoue sur un cours apaisé, l'abstraction de l'arrêt ne dure qu'un temps, comme le remarque Rosenzweig, après quoi de nouveaux ajustements temporels permettent l'invention d'autres artefacts. On peut dire que la miséricorde y contribue dans la mesure où elle réintroduit de la temporalité dans la fixité du droit. L'une et l'autre sont en quête d'une réparation des lésions infligées au monde, d'un *tikkoun* dont l'exercice du droit est la propédeutique : la venue du juste est préparée par la socialité du jugement, l'avenir et l'espérance par la justice présente de la décision.

La sagesse proverbiale du jugement de Salomon tient à la capacité du roi à dire un droit après le droit, un droit qui se laisse reprendre après qu'il a été instruit par la miséricorde : au fond, la décision dernière ne fait qu'entériner l'émotion matricielle de la vraie mère, conductrice de discernement et de justice autant que porteuse de concorde ultime. Le *din* commence par prononcer la stricte égalité des deux requéreuruses et par trancher : à chacune sa moitié d'enfant. Salomon attend de cette simulation d'une parole de droit strict ses effets sur les sujets interpellés. Il s'en remet ainsi au temps de l'après-jugement pour qu'il révèle une vérité destinée à éclairer et à rectifier le jugement lui-même. La bénévolence consiste bien, selon sa prime signification et son étymologie, à donner au droit un lendemain (*mahar*) où « le tressaillement d'entrailles » (*rehem*) éprouvé par la vraie mère permet que le jugement ne soit pas rendu selon des principes rigides totalement étrangers aux sentiments des parties. Elle ne saurait être fondatrice du droit,

1. GS, III, p. 659. Dans ce remarquable passage, Rosenzweig joue sur la bisémie de l'expression allemande « *Recht haben* » : avoir raison, avoir droit, ce dont chacun « est en quête ».

car alors l'impartialité ne pourrait être garantie. Mais elle ne saurait davantage être étrangère à l'exercice du jugement qui requiert de qui en a la charge autant de compassion que d'intelligence, de sens du temps que de connaissance abstraite. À l'arrêt des temporalités singulières en affrontement, il faut aussi laisser le temps matriciel de l'appel et du recours. Seul ce don d'une extériorité maintient le droit dans l'attente du juste, seul il peut empêcher sa rigueur de virer en rigidité cadavérique. La compassion témoigne en faveur d'une justice qui n'est pas de ce monde-ci, elle peut orienter le jugement de droit selon l'à-venir du monde. Mais son extériorité, requise, n'est pas toute au-dehors de la totalité du système juridique qu'elle démarque. L'au-delà messianique du droit devra travailler du dedans la complexité des règles techniques et procédurales afin qu'il n'apparaisse pas comme l'idéalité ineffective d'une transcendance vide, mais qu'il irrigue la rigueur et lui imprime le rythme du temps, de l'attente du juste.

#### LA JUSTICE ET LA GRÂCE

Dans la pensée hébraïque, et notamment dans ses implications éthico-juridiques, la distinction du *juridique* et du *compassionnel* (*din / rahmanout*), réglée par l'écart de l'au-delà-dans, s'élargit dans celle de la justice (*tsedek*) et de la grâce ou de l'amour gratuit (*hessed*), du *justiciel* et du *gracieux*. On a là la quadruple membrure du temps écarté du messianisme. Les différences entre ces quatre niveaux ne peuvent être définitionnellement arrêtées de façon univoque, à la façon dont Aristote établit la nature et le rapport des « quatre éléments » combinés dans la proportionnalité visée par la justice<sup>1</sup>. Rappelons qu'elles s'inscrivent dans une temporalité messianique dont elles marquent le repérage conceptuel et que la question du juste et de son espérance leur est transversale. On a à faire à un mouvement plus ou moins continu d'actualisation de relations multiples allant du tribunal de droit à la réparation tikkounique, du désespoir et de la déception à la venance messianique, mouvement qui, par conséquent, ne saurait prendre la forme précise d'un carré des vertus cardinales mais est censé plutôt fluidifier ce qui se tient dans les coudées de la loi.

Le justiciel se présente comme l'après-coup du juridique, un extra-juridique juridiquement disposé. Le justiciel hébraïque peut parfaitement se comparer à l'*epieikeia*, à l'équitable aristotélien, tout comme le juridique peut l'être à la « justice légale ». Leurs contenus sont semblables

1. *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 5.



sinon identiques. L'équitable-justicier « améliore » la loi ou le juridique : « la nature propre de l'équité consiste à corriger la loi »<sup>1</sup>. L'équité ajoute à la loi des déterminations que le législateur ne pouvait prévoir : « s'il était présent », explique Aristote, il rectifierait lui-même les erreurs emportées par la généralité des dispositions légales. C'est en vertu d'une présence retrouvée, d'un passé de la loi aboli par le présent vivant de l'équité, que le juste peut corriger la loi écrite. Le temps reproduit l'indétermination que l'écriture de la règle entendait arrêter et, par conséquent, appelle sans cesse à une redétermination équitable du droit. L'équité permet à la loi d'agir comme la fameuse « règle de plomb » qu'utilisent les architectes de Lesbos, « cette règle qui ne reste pas rigide et peut épouser les formes de la pierre »<sup>2</sup>. Le justicier hébraïque figure également cette instance redistributive qui permet que le juridique fasse à son tour l'objet d'un jugement de droit. Ce qu'il met au jour et donne à penser, c'est que le jugement ne peut s'achever dans le jugement et dans son strict prononcé. Il emporte en effet toute une série d'effets secondaires. On peut les omettre et considérer que la règle n'a pas à « épouser » les contours singuliers d'une circonstance ou d'un visage. On s'en tiendrait alors à la pure phénoménalité de la décision juridique et on perdrait de vue la temporalité messianique que le justicier a justement pour effet de reposer à la décision de celui qui juge. L'équitable hébraïque, ce que nous appelons le justicier, comparable à son homologue aristotélécien, en déborde cependant la stricte fonction de pondération rationnelle par la mesure retrouvée. La morale aristotélécienne semble se suffire à elle-même, ce qui explique qu'on la qualifie ordinairement d'utilitariste ou d'eudémoniste. On n'entrera pas ici dans les paradoxes, voire les contradictions qu'on peut y déceler, à la lecture du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* par exemple, ni sur la tension que la contemplation comme imitation de la pensée qui se pense elle-même peut à l'occasion y introduire. Il reste que, dans le cadre aristotélécien, l'homme heureux est celui qui développe harmonieusement ses facultés morales et peut ainsi exercer la plénitude de ces facultés dans la cité. Si la justice est une « vertu complète... par rapport à autrui », c'est parce que l'immédiateté de ce « rapport à autrui » s'effectue dans la responsabilité des charges publiques et la « communauté civile »<sup>3</sup>. Les intérêts politiques et ceux du sujet citoyen sont tendanciellement convenants dans le bonheur de la communauté.

Le justicier procède d'une autre présupposition qui traverse une certaine façon de penser le rapport politique lui-même, et le lien social qui l'assoit, selon une indétermination qui lui serait intrinsèque et s'exprime

1. *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 6.

2. *Ibid.*, V, 10, 5-7.

3. *Ibid.*, V, 1, 13-16. C'est aussi, comme on sait, la position arendtienne.

merait dans l'idée, pascalienne en quelque sorte, de l'excès comme passage infini : toujours, il y aurait un droit qui « passe » le droit, une justice qui « passe » la justice, une démocratie qui « passe » la démocratie. L'écart nomme cette ouverture entre une promesse et ce qui s'y mesure, entre ce qui s'accomplit et ce qui se vide de s'être accompli. Il indique la matrice même du mouvement messianique de passage infini, cursivement retracé dans les quatre séquences du juridique, du justicier, du compassionnel et du gracieux, son entrebaillement continu par une miséricorde orientée vers demain.

On peut convoquer ici une source talmudique qui a beaucoup inspiré Levinas dans son élaboration du rapport entre l'éthique et la Justice dans le sens précis qu'il confère à ces termes. Le texte<sup>1</sup> montre les sages aux prises avec deux passages contradictoires de la Torah. Le premier de ces passages mentionne un Dieu qui « ne tourne pas sa face », l'autre affirme au contraire qu'il « tourne sa face ». L'un des rabbins rapporte la dualité du propos à la temporalité du jugement et conclut que la première assertion doit s'entendre en tant qu'elle s'appliquerait « avant la sentence » et la seconde « après ». À tout avant juridique, il devrait ainsi y avoir un après justicier, l'un passant dans l'autre, l'un et l'autre nécessaires, et le flux du passage plus encore, qui les déportent chacun au-delà de leur être. Le justiciable ne saurait être envisagé dans sa personne, regardé dans sa singularité ou entendu dans sa voix et ses implorations. Car alors, il n'y aurait plus de justice égale pour tous. Tel est le sens du *din* : tout refus d'entrer dans la comparabilité générale induite par l'universalité de la règle comporte le risque d'une violence du face-à-face, de son immédiateté et de son absolutité, toute moralité attendrie s'expose à un périlleux anarchisme de l'atomisation. Il faut donc ce moment du juridique où Dieu ne regarde pas. Mais au-delà de cette nécessité requise avant et pendant la sentence, il faut aussi que le sujet jugé retrouve la singularité dont le jugement l'aura dépossédé. L'après de la sentence devra désobjectiver tout ce qui s'est momentanément présenté comme la condensation en totalité de la relation interhumaine. Le « tournement de la face » désigne l'après-coup de cette déréification. On voit bien comment le propos talmudique peut servir à déployer la question du politique sur des registres et des modes très différents de ceux de l'aristotélisme. Celui-ci, pour dire les choses rapidement, envisage la politique comme le complément naturel de l'éthique, et la justice, la *dikè*, précisément comme leur accord ou leur ajointement – selon le sens que lui donne justement Heidegger dans son commentaire du fragment 1 d'Anaximandre. L'idée qu'éthique et politique aient à se rejoindre, voire

1. *Nidda*, 69b.

que l'*adikia* ait quelque rapport avec leur « disjointement », est loin d'être sans consistance pour les sages du Talmud, on l'a vu à propos du *din*.

Dans le fil de l'interprétation lévinassienne, on peut d'ailleurs considérer que le passage du traité *Nidda* indique deux points-limites également disjoncteurs de la socialité interhumaine et qui structureraient le champ entier de l'effort de justice. D'un côté, l'immédiateté de la relation au prochain, le privilège accordé au seul visage qui me fait face au détriment de tous les tiers, le déni de toute forme d'échangeabilité entre singularités, l'exemption de tout *din* ouvrent au terrible risque de l'entredévoration sur quoi débouche souvent l'absence de régulation politique. De l'autre, le règne du jugement sans avant ni après, de la comparaison instituée par le seul équivalent général du juridico-politique, sans interstice ni interruption, impliquerait le péril que les sujets humains soient traités comme les simples supports de la substance du politique et, potentiellement, que se fasse jour la violence anonyme et froide du plus froid des monstres froids. Mais rien ne permet de découper avec précision, entre ces deux zones interdites, le territoire d'une bonne sociabilité où le juridique et le justicier pourraient jouer sans danger et faire paisiblement place au compassionnel, voire au gracieux. Cette indétermination emporte, on l'a dit, une pensée politique du peut-être (*oulai*) qui frappe l'être d'incertitude tout en le gratifiant de possibilités. Le « qui sait ? » messianique, rappelons-le, n'est en aucune façon l'expression d'un fatalisme de la nécessité ou d'une indifférence en retrait. Il signifie au contraire l'à-faire du monde, lequel correspond en régime humain au commandement divin d'avoir à parachever (*laassot*) la création, et sa difficulté à se stabiliser dans les formes institutionnelles que lui assigne l'épreuve historique. Mû par le comme-si hypothético-pragmatique, l'impératif rosenzweigien d'un faire politique qui saurait intégrer son autolimitation pratique en fournit une sorte de formulation générale. Cette double contrainte, intimement issue de l'indéterminabilité messianique de l'aujourd'hui, est également signifiée par la récurrence rhétorique de deux principes entrechoqués chez Levinas. « Qu'ai-je à faire avec la justice ! »<sup>1</sup> signifie l'insoumission à la contrainte dévisageante et inhumaine d'une sentence qui suspend l'altérité. Mais l'exclamation se reprend dans le « il faut la justice » qui l'accompagne toujours pour rappeler l'impatience éthique à son obligation de compromis avec l'universalité, c'est-à-dire à sa propre patience.

1. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éd. cit., p. 161. La « justice » doit évidemment s'entendre ici au sens de Levinas, c'est-à-dire comme la sphère déterminée par l'entrée du tiers dans le rapport au visage de l'autre. Elle correspond donc à peu près au juridique, au *din*, et s'oppose à l'« éthique ».

Le rappel peut aussi bien, et plus souvent encore, procéder à l'inverse. Le justicier au-delà du juridique indique un principe de juridicité (puisqu'il est aussi *dans*) dont le respect va plus loin qu'une simple sentence. *Tsedek* implique un agir susceptible de compenser les éventuels effets pervers, comme disent les sociologues, du jugement de droit : la *tsedaka*, l'acte de réparation provisoire par le don justicier en est la modalité immédiatement prescrite. Le texte biblique affirme qu'elle « délivre de la mort » (*Prov.*, 10, 2). Elle réinstitue en effet du vivant contre le mortifère, non seulement celui de l'iniquité, mais encore celui de la rigidité du droit ou de l'ostension de la charité. On pourrait audacieusement la traduire par « justesse », car elle vise à ajouter à l'exercice justicier proprement dit le geste juste, l'agencement de signes qui l'empêchera de se fixer ou de s'exhiber à son tour, en évitant par exemple au pauvre l'humiliante gêne du quémandeur.

La dynamique du passage et de l'interrelation de nos quatre segments (le juridique, le justicier, le compassionnel et le gracieux) est commandée par un principe de réparation ininterrompue. Cette dernière n'affecte pas seulement les éventuels dénis de justice ou manquements du droit. Le juridico-politique se présente en effet lui-même déjà comme une réparation. Mais cette première réparation doit à son tour être réparée dans ce qu'elle aura pu négliger ou même produire plus ou moins involontairement. La réparation qui assure la reliaison des différentes pratiques requises par le juste ne peut guère abolir l'écart qu'elle comble pourtant à sa façon, c'est-à-dire en laissant des restes. Elle est inscrite dans le mouvement tikkounique d'une action instantanée et sans terme sur les choses, les hommes et le monde. Les faits et gestes les moins messianiques suscités par l'exigence du juste à venir amorcent de quelque façon les reprises messianiques de l'aujourd'hui, les requêtes du futur sont celles-là même qu'il faut adresser au présent. Le temps et le juste sont ainsi dans une relation d'étroite connaturalité. Ils peuvent l'être selon le présent ou selon l'avenir.

Dans le premier cas, le temps, où naissent et meurent toutes choses, est le principe d'une universelle compensation qui finit par rendre la justice et réparer l'injustice. La balance en est le remarquable symbole, la figure où se connaît et se reconnaît la réunion de ce qui était auparavant divisé, *dikè*. La justice suit sa route ascendante et descendante au terme de laquelle elle se présente dans un savoir et une représentation symboliques. Le risque emporté par cette compréhension du temps justicier à partir de son présent, comme on l'a vu avec la possible fixation du juridique, c'est que justice soit rendue une fois pour toutes, rivée à l'objet de sa présence et enrayée sur sa pure répétabilité.

La notion de grâce ou d'amour gratuit (*hessed*) indique comment temps et justice peuvent aussi bien se corréliser selon l'avenir de ce qui n'est pas

encore là et maintient cependant la cohésion du monde et de l'aujourd'hui. Proche de la compassion au point de parfois ne s'en point distinguer, le gracieux est cependant plus délié, moins fonctionnellement associé à la levée de l'étréitesse close du jugement, à l'élargissement de ce qui demeurerait autrement enfermé dans un éternel dévisagement. Le compassionnel se tient au-delà du droit dans sa proximité, il l'élargit du dedans. Le gracieux qui l'habite, ou devrait l'habiter, a rapport à la rédemption proprement dite, ou tout au moins à ce qui s'annonce : il porte plus loin que l'après de la sentence. La tradition le rapporte explicitement au monde lui-même, à son histoire interne, à ce qui, d'une venue, le traverse et le travaille « à jamais », « pour l'éternité », « à toujours pour le monde »<sup>1</sup> – *leolam* agglutinant la signification du monde et celle de l'éternité selon une intelligence hautement symptomâle du pli messianique. « L'amour (*hessed*) est bâti à jamais (*leolam*) » peut-on lire dans le Psaume 89 (v. 3). Ce qu'il faut entendre dans cette formule, c'est que le monde ne se soutient dans ses tréfonds que de la donation gratuite qui vient creuser ses pleins et ainsi relancer son maintien comme monde ouvert. Seule cette altérité dégagée dans la compacité de l'être permet une attente, seul ce suspens assure le temps lui-même de sa temporalisation. Si le gracieux, le toujours du monde, doit inspirer les relations entre les hommes, il excède, il surexcède les situations de justice économique, de redistribution dynamique et de solidarité sociale compatissante. Pur sens de la gratuité, du don et du don du don, il est peut-être la « seule vertu susceptible de régir l'absence et la disparition, une situation où tout objet se dérobe »<sup>2</sup>. La justice proprement dite se destine à qui en a nécessité, à l'indigent qui la réclame, elle tend à produire l'accord du légal et de l'égal, comme dit Aristote, c'est-à-dire à réinstaurer l'équilibre relatif du tout et de ses parties. Le gracieux vise tout homme et toute humanité en chacun. Il échappe donc à la « proportion » tant aristotélicienne que rabbinique (s'agissant du *din*), à l'égalité du rapport justicieux. Comme font *tsedek* ou *rahmanout* lorsqu'ils placent le juridique entre son avant et son après et lui impriment la marque du passage du temps, *hessed* implique à son tour toute la texture du juste dans un mode de la temporalité qui est l'éternité, cet « à toujours pour le monde », soit cette fracture par où le temps échappe à sa linéarité déroulée et le monde à son historicité, mais au-dedans d'eux-mêmes. C'est cette trace de gratuité donatrice que répète le Psaume 136 dans les scansion des vingt-six occurrences du mot *hessed* vingt-six fois rapporté au pour-toujours et au pour-le-monde de sa manifestation : « car éternel est son amour » dit comme une mélodie que le

1. Selon la traduction qu'en suggère S. Trigano, *Philosophie de la Loi*, Cerf, 1991, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 18.

gracieux, s'il a sa source ou son modèle en Dieu lui-même<sup>1</sup>, et pour cette raison, a à se faire vivant dans la relation interhumaine qu'en même temps seul il peut constituer. C'est pourquoi il s'agit du don d'un don, d'une exposition sans contrepartie ni retour, et presque d'un vide, d'un trou, qui permettrait seul la consistance de l'économie dynamique de l'humain dont il serait le centre ou l'œil néantisant, et ceci parce qu'il en autoriserait l'incessante désobstruction.

Comme le montre en effet la tradition qu'on vient brièvement de rappeler, la gratuité paraît bien être à la fois, de façon paradoxale, la précondition nécessaire de la relation et son avenir intégralement ouvert sur autrui. L'humain a son lieu dans cet écartement dont le « il faut » lévinassien nomme bien le caractère d'incomplétude, de néant. Le gratuit ne me requiert pas, ou en tout cas pas seulement, au nom d'une vérité supposée ou d'une essence humaine qu'il s'agirait de préserver, mais selon cet « il faut » pour-toujours et pour-le-monde, pour autrui. Le lieu de l'humain est le non-lieu d'une articulation manquée, d'une inadéquation, d'un écart par où transitent les courants coextensifs mais non coïncidents d'une thématization et d'une défection, d'une constitution et d'un suspens, d'une continuité et d'une interruption. Le messianisme comme pensée représente, autant que la promesse qui y est contenue, ce déchirement même, sa durable insistance. C'est sous cet aspect qu'il rencontre à sa manière l'une des traditions désormais constitutives des philosophies contemporaines.

Si la modernité philosophique attestait son enracinement dans l'utopisme de la rationalité qu'on a cru pouvoir y repérer, c'était au fond en raison du primat du sens qui l'organisait. Elle pouvait bien s'interroger sur l'origine du sens et se retourner réflexivement sur le préalable qu'il instituait, voire le thématizer comme tel sous différents vocables, l'*horizon* husserlien ou le *monde* heideggerien pour citer les plus expressifs. Mais à présent, la philosophie est confrontée à l'abolition pure et simple du sens, non pas à du non-sens, non pas à un renversement, mais véritablement à une disparition, à un abîme, à un vertige. Peut-être s'y est-elle installée, comme fascinée par la pure absence après avoir si longtemps travaillé à se mesurer et s'ajuster à la présence de ce qui est. En tout état de cause, elle entend désormais accueillir ce qu'elle ne peut plus saisir, le rien heideggerien<sup>2</sup>, la rencontre, l'événement, l'altérité, l'extériorité. Or la pensée messianique, structurée autour du pli, de l'écart et du reste, retrouve et réinvente l'élan originel d'une antique tradition qui dit immémorialement cet accueil de

1. Lequel est dit (*Ex.*, 34, 6) *rab hessed*, empli d'amour gratuit et bienveillant.

2. Heidegger, avant et après le « tournant », se trouverait ainsi appartenir également au versant moderne et au versant contemporain, à la thématization et au témoignage, ce qui explique sa place stratégique dans l'histoire philosophique du xx<sup>e</sup> siècle.

l'insaisissable. Elle en croise les motifs avec ceux de la philosophie, et leurs courbes historiques respectives paraissent alors pouvoir sinon s'accorder, tout au moins ne plus se contrarier : le moment philosophique contemporain est en effet caractérisé par le souci constant d'accepter non plus simplement ce qui limite la philosophie, mais ce qui l'assaille du dehors, la nie, la ruine peut-être à force de la faire vaciller. À moins qu'à l'inverse, en se dégageant des grandes catégories de la métaphysique, elle ne s'achemine tant bien que mal vers une configuration de pensée singulière, voire une figure ontologique de requalification du sens, par où elle entreprendrait d'élaborer un ensemble de questions qui ne peuvent se lever que lorsqu'elle-même s'évanouit. C'est par exemple ce qu'a tenté Rosenzweig en faisant commencer l'*Étoile de la Rédemption* au point d'achèvement de la métaphysique, là où sont censés finir tous les systèmes de la philosophie. C'est aussi ce terrain, ce no man's land de l'interruption, qu'investissent certaines philosophies contemporaines, dans des manières si différentes qu'il n'est guère possible de les rassembler sous un même étendard, fût-il celui de ces différences elles-mêmes. Le messianique, tel qu'on en a dégagé quelques traits, désigne un point d'appui sur lequel l'effort de la philosophie contemporaine peut jouer, en particulier parce qu'il balise une position d'extériorité (la tradition juive) dont il permet en même temps d'apercevoir les relais internes, les marques propres, dans les syncopes d'une pensée qui en ignore tout et n'a pas à en connaître. Dehors par rapport au tout mais au-dedans de soi, dedans-dehors tout à la fois selon l'alternance et la simultanéité, le va-et-vient aux confins et l'habitation secrète, tel serait peut-être le chiffre messianique des philosophies de « la tradition moderne »<sup>1</sup>.

#### NÉANT DE L'IDENTITÉ : LA LOI ET L'ŒUVRE

*Hessed* qualifie une absence. Tout jugement, toute évaluation se videraient de leur fermeté substantielle une fois la justice passée et l'accueil gratuit réouvert, comme si leur temps n'était que celui du passage du droit, un temps entre d'autres. Mais cette absence en amont n'est possible que par son aval, par une absence prédonnée en quelque sorte. Si nul n'a à soupeser la réalité d'une souffrance ou la vérité d'une détresse pour y répondre, c'est que cette réponse, en quoi consiste au fond le gracieux, précède structurellement l'appel, tout appel, sans empêcher qu'après elle interviennent la validation, la mesure et l'entente. On voit que le gracieux entre en rapport

1. J. L. Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, p.24.

avec l'un des termes du précepte que la tradition juive fait remonter à *Exode*, 24, 3 ou 7 : « nous ferons puis nous entendrons », *naasé venichma*. Il dit la primauté du faire, son urgence et sa nécessité avant toute sagesse. Les *Maximes des Pères* (III, 17) comparent ainsi terme à terme « celui dont la sagesse est plus grande que les actions », le philosophe qui ressemble à un arbre branchu mais peu enraciné, et « celui dont les actions sont plus nombreuses que la sagesse », le *pratiquant* austère et solide du *hessed*. Hors toute continuité avec cette méditation des « actions » qui doivent venir avant toute « recherche » (I, 17), interne à la tradition, la pensée contemporaine paraît en prendre à sa façon le relais. Pour signifier comment ce qui vient après la loi, le droit et la juridicité, doit immanquablement en être l'avant insoupçonné, ce qui en préconditionne l'effectuation en en « messianisant » l'exercice, Blanchot a su justement évoquer une « application de la Loi qui toujours précède la Loi »<sup>1</sup>, qui dérangerait l'enseignement, « la recherche », au point de bouleverser sa primauté. La Loi que se donnent les hommes, selon le geste même de la philosophie morale kantienne, garderait ainsi une relation secrète, puissante et indéfectible à une « loi » reçue avant toute loi. Cette donation du pouvoir même de donner les oblige, les met devant un incoercible dessaisissement : dans toutes les situations où l'urgence immédiate de « faire » s'impose avant la temporalité de l'« entente », il leur faut inventer un acte, une intervention, une réponse, dont la règle n'est inscrite dans aucun « devoir ». Les tables de la Loi furent gravées dans la langue des hors-la-loi, explique J.F. Taylor à J.J. O'Molloy dans *Ulysse*, c'est-à-dire qu'elles furent précédées par la grâce d'une offrande sans foi ni loi, l'excès d'un don précédant tout contrat. Comme si « la nuque roide » prédisposait à l'accueil non-idolâtrique de la Loi, comme si la rébellion constituait le risque le plus prometteur ou la promesse la plus risquée mais la plus féconde à quoi devaient s'exposer tous les codes. La structuration légale en devoirs et commandements procéderait ainsi d'un « état de nature » de la subjectivité dont elle serait moins la sublimation ou la mise en forme symbolique que l'arrêt, nécessaire au demeurant pourvu qu'il garde la mémoire d'un mouvement pré-originare qui serait à la fois sa condition de possibilité (son amont) et d'impossibilité (il ne se peut pas de lui-même). Le demain, qui accompagnait déjà la rectification compassionnelle du droit comme son ombre étymologique, indique encore que l'arrêt-de-loi ne peut pas purement et

1. *La communauté inavouable*, Minuit, 1983, p. 73 : la « responsabilité » ou l'« obligation » (le *hessed*) « ne vient pas de la Loi », celle-ci « en viendrait » au contraire « dans ce qui la rend irréductible à toutes les formes de légalité par lesquelles nécessairement on cherche à la régulariser tout en la prononçant comme l'exception ou l'extra-ordinaire qui ne s'énonce dans aucun langage déjà formulé ».

simplement, une fois pour toutes, arrêter la circulation générale, l'amplification qui préside à l'effectuation continue du juste. Les arrêts font dans la durée éthique du temps des incisions, des saignées, sans lesquelles l'exercice de la justice serait compromis. Mais les demains reprennent et réparent ce que les arrêts auront tranché, ils réinscrivent le droit dans le rassemblement tikkounique des éclats épars et chaotiques du monde. Le demain gracieux va encore au-delà de l'au-delà compassionnel. Il vise un avenir dont le sujet devine qu'il n'en sera jamais le contemporain.

À bien des égards, *hessed* correspond à cet engagement d'un sujet sans contrepartie dans son temps, à cette gratuité que Levinas appelle « œuvre »<sup>1</sup> : 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, une grâce, justement, ou une générosité, c'est-à-dire une relation au temps dont l'ouverture à l'avenir serait l'endurante patience, car elle ne serait pas du tout le simple présent d'un futur, mais à l'inverse l'absoluité d'un temps où je ne serai jamais, bien que je puisse lui vouer jusqu'à ma vie. Dans cette figure de la générosité gracieuse, le temps messianique semble suspendre jusqu'à l'impatience de l'instant et s'abandonner à la nécessaire ingratitude d'un présent désœuvré. Vouée à la « veille » de la « sentinelle » prophétique<sup>2</sup> guettant de quoi œuvrer dans l'horizontalité morne d'un aujourd'hui sans fin, cette « optique » gracieuse, pour utiliser un mot levinassien, prévoit mais ne verra pas. À l'impatience quelque peu affolée de la maxime talmudique (« qu'il vienne mais que je ne le voie pas »), au harcèlement messianique du temps, se substitue une confiance mélancolique œuvrant pour le temps d'une venue à laquelle elle n'assistera pas. *Hessed* transit le temps de part en part, ou plutôt le découvre à sa fécondité en se laissant traverser par lui. Cette gestation ainsi signifiée comme générosité est le temps lui-même. L'ingratitude de toute présence n'en est pas le revers sombre ou le contraire douloureux. Car la gratuité ne déserte pas l'instant du don, elle le rend à sa patience propre, c'est-à-dire à l'oubli de toute compensation, en l'offrant comme tel à sa puissance de donation, en le vouant tout entier à l'altérité sans défaut du demain messianique.

Le temps de l'œuvrer ou du donner est un temps sans retour sur soi, sans boucle de réciprocité. Il ne peut en effet y avoir de don que lorsque tout

1. Au sens que lui confère *Humanisme de l'autre homme* (qui rectifie celui de *Totalité et Infini*), soit ce « mouvement du même à l'autre sans retour au même », cette « eschatologie sans espoir pour soi, libération à l'égard de mon temps » (*Humanisme...*, éd. Livre de Poche, p. 45).

2. Je dois à Judith Urian, de l'Université Hébraïque de Jérusalem, d'avoir attiré mon attention sur les désignations de Jérémie comme *shaqed* (veilleur) et d'Ézéchiël comme *tsofé* (sentinelle) et, surtout, sur les subtils jeux de langage qui y sont associés et que je ne peux ici évoquer.

processus de réappropriation est radicalement interrompu, lorsque toute restitution de soi à soi en passant par un autre s'abandonne au profit d'une substitution sans-soi. La réappropriation et la restitution forment la logique d'un système à l'intérieur duquel le don est habituellement pensé sur le modèle de la dette et de son extinction. Selon cette « économie » comme dit Derrida, selon cette loi de propriété, tout éloignement reconduit ultimement chez soi, tout absence appelle l'ordre d'une présence qui en approprie l'étrangeté première et la domestique. Elle ne peut donc envisager le don que sous la modalité du différenciel d'un contre-don qui revient vers le donateur, c'est-à-dire sous la modalité d'un temps qui n'est pas celui du don, mais celui de l'échange : le don peut apparaître et se présenter, se phénoménaliser et susciter ainsi l'anticipation de ce qui lui reviendra. Le temps du don comme le temps de l'œuvre destine la donation à « ne pas revenir à l'instance donatrice »<sup>1</sup>, à « être pour un temps après mon temps »<sup>2</sup>. La patience de ce temps de l'autre, cet agir sans entrée dans la terre promise, requiert donc, pour être donation, que soit effacée la mémoire du don, sauf à se représenter à nouveau dans le mouvement de la temporalisation phénoménologique ou ontologique. Se souvenir du don, en prévoir la compensation, c'est le réinscrire dans le présent d'une présence du propre, du soi, du même. Seuls une dimension du temps irréductible à la synchronie du présent, un temps disjoint, plié, une diachronie messianique permettent une pensée de la justice comme excès culminant avec le gracieux de l'œuvre ou du don, cet « indéconstructible » qui n'est pas une structure formelle anhistorique, mais le mouvement d'une ouverture, d'un entrécarterment, où se défait toute totalité, tout présent. Une fois encore, on peut voir comment les considérations éthiques surgissent comme des questions adressées au temps, des modes de temporalisation de la subjectivité d'un sujet, et comment la messianité du temps indique leur nouage.

Une célèbre maxime de Hillel l'Ancien, énoncée sous la forme de trois interrogations emboîtées, en propose la méditation : « Si je ne suis pas moi, qui le sera ? Et si je ne suis que pour moi, que suis-je ? Et si ce n'est maintenant, quand sera-ce ? »<sup>3</sup>. Ce triple rebond offre la répétition condensée du mouvement qui, par vagues successives, ininterrompues, mais de plus en plus confondues et menaçantes, va du droit strict à l'ouverture gracieuse sur la temporalité d'un demain sans moi. Le souci de soi garanti par le recours au jugement et sanctionné par le prononcé d'une sentence pourrait ainsi porter jusqu'à l'utopie éthique d'une temporalité messianique, au prix toutefois d'excentrations et de déplacements où le

1. J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, 1991, p. 130.

2. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, éd. cit., p. 45.

3. *Pirké Aboth*, I, 17.

sujet se perd. On peut alors lire la maxime à la façon d'un palindrome, dans les deux sens opposés de ce mouvement.

Première lecture : le commencement de la sagesse commence avec soi et par soi. Si je ne me prends pas d'emblée en charge, personne en effet ne le fera à ma place. Mais, ainsi constitué, ce commencement risque bien vite de virer en fin, en simple autoposition d'une subjectivité qui assume virilement son commencement en elle-même. Ainsi entendue, la première question barre la possibilité de celles qui suivent et on n'aurait à faire qu'à « un chemin qui ne fait rebrousser personne » (Michaux). De ce site même de la première question, il faut donc rebrousser chemin, remonter plus haut que cette évidence première, ce à quoi s'efforcent les deux autres questions de Hillel qui viennent immédiatement inquiéter la « première » et se fragiliser mutuellement jusqu'à produire un singulier effet de flou. Le moi a bougé et ne peut plus être fixé dans sa physionomie substantielle. L'hébreu rappelle d'ailleurs que l'autre face du moi (*ani*), son reflet spéculaire ou son image inversée est : rien (*ain*). Depuis le moi, tous les chemins mènent au moi et nul ne pourra y puiser l'énergie gratuite du don. Seul son revers de néant peut l'assigner à d'autres soucis. Le rien préserve l'inappropriabilité de l'identité subjective, frappe d'impossibilité sa tranquille coïncidence à soi et l'expose ainsi à toutes les « aventures » du temps et de l'altérité. La succession des trois questions du sage n'est qu'apparente. Est-il bien sûr en effet que je puisse encore répondre si je commence par moi-même et en moi-même, si le principe de mon être le fait fondativement coïncider avec sa manifestation ? Ne faut-il pas que soient mobilisées d'autres modalités du temps que celle de la simple succession segmentée de présents, d'autres « intrigues » selon le mot de Levinas ?

Le « maintenant » de la troisième interrogation de Hillel le signifie par la précipitation où il engage l'être-pour-soi que la seconde, et peut-être la première déjà, rendaient problématique. L'urgence, l'accélération, qu'il semble dire brutalement vient transir le présent même de l'énonciation. Le temps de ce « maintenant » prévient ainsi toute présence d'esprit, toute ressaisie de l'acte dans l'essence de son agir. Il est plus ancien et vient de plus loin que le présent d'une représentation, d'un thème, d'un lieu. S'il précède le « quand? », c'est exactement à la façon dont le faire dans l'instant précède l'entente dans un questionnement, en ne pouvant se dire qu'après-coup, une fois la réponse passée, une fois l'intervention recadrée sous le jugement réfléchissant qui en fournira le concept général. Le « maintenant » de Hillel, transcendance de tout présent, indique une temporalité qui ne peut jamais commencer en elle-même ni retourner à son origine qu'elle pourrait récupérer dans la temporalisation du temps, une temporalité sans sujet unifié et fondé substantiellement, sans identité

subjective. « Si ce n'est... quand? » : la déformalisation de ce temps sans sujet est aussi son illimitation, c'est-à-dire qu'elle oblige à rompre avec l'idée d'une initiative du moi en propre ou d'un mouvement orienté vers un but déterminé, elle force à retrouver l'« œuvre » ou le « don » comme les « non-lieux » de la subjectivité<sup>1</sup>. À partir de cette perte du lieu et de la synchronie du temps s'ouvre la pensée du moi que propose la maxime, dès lors qu'on en lit les trois séquences à rebours. « Quand sera-ce? », si ce n'est immédiatement, et avant même une immédiateté choisie ou assumée, dans le déjà-trop-tard d'une réponse qui résonne dans l'assemblage heurté des trois questions. À vrai dire : *qui sera-ce*, suggère Hillel, si ce n'est moi sans identité de moi, sans « concentration au-dedans de soi » (Rousseau<sup>2</sup>). Ne répondre que de soi pour éventuellement, *après*, répondre de et à autrui apparaît ainsi de plus en plus improbable, au fur et à mesure que se défait la succession logique des énoncés et qu'émerge la « déconcentration » du sujet, sa décentration éthique-subjective, par ailleurs toujours préalable à sa recentration identitaire en noyau d'être insécable (moi = moi), comme le « vivant » précède le « mort ».

Il n'y a nulle part d'essence préservée de l'expérience subjective. Le sujet, inscrit dans le mouvement d'une desubjectivation qui le subjective, détotalise sans cesse les processus d'identification qui le constituent aussi en bonne part. Il est d'emblée sujet « éthique » – pour demeurer encore dans le registre lévinassien. La quadruple texture dont on a vu qu'elle figurait la dynamisation messianique du droit, du juridique au purement gracieux en passant par le justicier et le compassionnel, ne se peut que sous la considération que cette structure éthique de la subjectivité en atteint le secret le plus intime et le plus irrépressible. L'excession que chaque niveau d'exercice de la justice porte avec soi comme son au-delà ne prend sens et efficence que pour un sujet lui-même excédé. S'il est comme énucléé, s'il ne peut jamais s'acquitter une fois pour toutes de ses devoirs, c'est que ceux-ci sont tout autre chose qu'une croûte qui s'agglutine autour d'un noyau d'identité pour en régler l'insertion dans l'ordre d'une communauté générique. Ils ne proviennent pas en effet d'une volonté soumise à la loi de raison, le sujet n'est pas simplement autre parmi les autres dans un système d'équivalence générale des droits et des devoirs. Toujours, il se porte à l'écart de sa « concentration », un peu plus autre que tous les autres, saisi par la surenchère éthico-talmudique : « plus je suis juste, plus je suis sévèrement jugé », « plus je suis juste, plus je suis coupable ». Quiconque s'estimerait

1. Levinas, *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 12.

2. « Celui qui, à force de se concentrer au-dedans de lui, vient à bout de n'aimer que lui-même... il ne vit plus, il est déjà mort » (*Profession de foi du vicaire savoyard*, Émile, Garnier, 1964, p. 350).

juste, définitivement juste, en finirait dans les retrouvailles du soi avec la responsabilité. Le Juste ne peut connaître ni halte ni repos. Arrêté dans la positivité d'une loi ou la stase ontologique d'une autonomie, il n'est plus juste.

Le pli du temps détermine l'écart ou l'excès de la subjectivité et l'assigne à un reste, à un à-faire du monde<sup>1</sup>, dont le flux messianique requiert à chaque instant que le Juste lui soit restitué, sous peine d'être « sévèrement jugé ».

## ÉPILOGUE

### LA PAROLE MESSIANIQUE

Pourquoi conclure sur la langue ? N'est-ce pas rompre abruptement le fil d'un propos qui débouchait selon sa cohérence propre sur une considération messianique du juste ? Disons, pour commencer de répondre, que le pli du temps commande la messianité de la langue, c'est-à-dire, pour l'indiquer dans les termes tout différents qui furent ceux de Saussure, l'arbitraire et l'immotivation. « Il y a langue », si l'on peut dire, parce que notre temporalité est structurée par son inadéquation à soi et à ses propres visées. Ce manque à soi est ce qui, par l'usage de la parole s'oppose à la présence à soi et fait signe vers une vérité sans lieu en moi, au sens où elle n'a pas pour principe ma saisie, mon emprise. Cette vérité, qui est celle du langage, n'a donc pas de statut transcendantal.

On ne parle jamais que pour réparer quelque chose de cette inadéquation. Si les mots étaient les signes immédiats et naturels des choses, une exacte correspondance à la nature matérielle de ces dernières serait immédiatement réalisée. La profération du langage<sup>1</sup> serait coextensivement la production des choses, une opération magique sans écart et sans reste, adéquate toujours à elle-même – adéquation qui en signifierait le dernier mot, c'est-à-dire le terme muet. Nulle langue n'aurait plus dès lors à se parler. Or la parole ne cesse d'être parlée et les sujets parlants que nous sommes se tiennent en plein milieu de ses tropismes, sans pouvoir faire autrement qu'avoir à réparer la parole en la parlant. *Organon* de l'existence, comme dit Rosenzweig, la langue ne l'est qu'en tant qu'*organon messianique* de l'existence. Elle ne se dit qu'à faire advenir dans la langue qui est, telle qu'elle est dans sa non-naturalité et sa

1. On l'a déjà dit, c'est ainsi qu'il convient donc de lire avec Rosenzweig le *laosot* les premiers versets de *Gn.*, 3 : « ce que Dieu avait créé comme à-faire ».

1. Je ne distingue pas ici la langue du langage (*Sprache*), voire de la parole : il s'agit seulement de leur messianité propre.

multiplicité, une langue qui vient. Souvenons-nous du fameux passage de *Crise de vers* et du renversement qu'y produit la dialectique mallarméenne. « Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême »<sup>1</sup>. L'imperfection est donc d'origine babélique, elle tient consubstantiellement à la pluralité des langues. Elle emporte donc un « manque » tout en portant en elle-même le remède à ce manque : le « vers » pour Mallarmé, le vers qui, « lui, philosophiquement rémunère le défaut des langues »<sup>2</sup>. Le défaut est l'occasion du rachat, et le rachat, la « rémunération », l'instimable chance langagière du défaut, « la suprême ». La poétique mallarméenne serait ainsi « une opération symbolique de *rédemption* »<sup>3</sup>.

Loin du « vers » à coup sûr, ou plutôt bien au-delà, l'*Étoile de la rédemption* propose une détermination précise de la langue qui permet d'en saisir l'office singulier tout entier sur le modèle d'une pareille « opération ». Dans un long passage<sup>4</sup>, elle est exposée comme pliée selon l'articulation de ses différents « états », celui-ci et cet autre-là, et prise dans l'exercice d'une instantanéisation et d'un futur. La langue « *relie et divise en même temps* ». Autrement dit, elle écarte tout en indiquant qu'elle écarte, et, indiquant l'écart, elle indique le reste de tout échange langagier, ce reste d'où provient toute relance de la parole. La langue ne suffit jamais mais elle peut et sert à dire cette sienne insuffisance. Les deux bords de l'écart, elle les relie, faisant de tous les hommes sans exception des animaux ou des « vivants » parlants, selon une caractérisation tout à la fois grecque et talmudique. Mais elle divise aussi dès lors qu'elle parle, et qu'elle parle même cette relation, dans la particularité, celle des langues effectives, celle de chaque sujet qui parle. Le langage détient donc la capacité d'excéder sa fonction communicationnelle. Cet excès est même sa condition de possibilité. Le langage s'excède sans cesse lui-même, sans quoi il cesse de parler : son « défaut » est l'indice langagier de lui-même et de ce qui le déborde en en assurant la dynamique plurielle et singulière. Il a une histoire, ou des histoires, par exemple, que les linguistes pourront reconstituer. Mais il faut bien qu'il soit déjà là, disponible, pour autoriser ce travail de reconstitution de la langue par la langue. Il n'y a donc langage que dans une donation qui ne peut cesser de se précéder. Le langage montre ce qu'il ne peut pas montrer, il peut signifier l'insignifiable, et même si cet insignifiable demeure insignifiable, il s'exprime dans un signe, le signifiant « insignifiable ».

1. Igitur, *Divagations, Un coup de dès*, Poésie, Gallimard, 1976, p. 244.

2. *Ibid.*, p. 245.

3. P. Champion, *Mallarmé. Poésie et philosophie*, PUF, 1994, p. 21.

4. Éd. cit., p. 134.

En quoi ces caractères, rapidement rappelés, informent-ils le paradigme de la temporalité messianique ? On peut répondre à cette question en deux segments, l'un et l'autre amorcés dans la réflexion rosenzweigienne du temps.

« Nous, aujourd'hui, nous insistons sur l'histoire, non pas à la manière de Schleiermacher, en tant qu'être ex-pliqué dans le temps pour la contemplation du contemplateur, mais *en tant qu'acte de l'acteur*. Aussi nous refusons-nous à voir « Dieu dans l'histoire » car nous ne voulons pas voir l'histoire comme image, comme être. Nous dénonçons Dieu en elle, pour mieux le restaurer dans le procès au cours de laquelle elle devient. Nous voyons Dieu en chaque événement éthique, mais pas dans le tout achevé »<sup>1</sup>. Ce petit texte consigne quelques points précis que Rosenzweig ajustera et développera considérablement par la suite. D'abord, on l'a vu en commençant, l'histoire n'est pas une « image » que le philosophe de l'histoire pourrait contempler de l'extérieur et pas davantage un « être » progressivement déplié dans un temps uniforme qui l'expliquerait en son devenir successif. Elle n'est rien que le temps arrivant lui-même et où sont impliqués des actes d'acteurs ayant à en répondre. C'est précisément cette advection ou cet événement qui ne se laissent pas constituer en être proposé à l'observation absolue du savoir. Ils esquissent au contraire une instance « métaéthique », comme dira plus tard Rosenzweig, où se parlent des sujets temporellement pris dans cet échange « actif », un champ éthico-langagier où se nouent temps et effectivité. Ce nœud est celui de la parole. Et la « nouvelle pensée » qui procèdera de cette découverte sera dite « pensée parlante ». En quoi est-elle « nouvelle » en tant que « parlante » ? En ce qu'elle réintègre à la pensée la double dimension de l'altérité et du temps dont la tradition philosophique avait dû s'exonérer pour construire universellement son discours par concepts. « Dans le dialogue effectif quelque chose se passe, je ne sais pas d'avance ce que l'autre va me dire parce que je ne sais même pas moi-même ce que je vais dire, ni même si je vais dire quelque chose » : « prendre au sérieux le temps » et « avoir besoin d'un autre » forment l'unique requisit d'un mode de la pensée qui entendrait retrouver l'expérience du monde comme expérience éthico-mondaine effective d'un autre et d'une parole, en-deçà de tout savoir préconditionnant<sup>2</sup>. La temporalité qui ordonne ma parole lorsqu'elle se parle est d'emblée reliée à celle de l'autre, lequel s'en distingue dans cette relation même. Échappant aux subdivisions du temps chronique et irréductible à la subjectivité solipsiste du discours philosophique, lequel ne

1. GS, I, 1, p. 112-113. Rosenzweig n'a que vingt-quatre ans lorsqu'il écrit, en 1910, cette lettre à son cousin Ehrenberg.

2. *Das neue Denken*, éd. cit., p. 151-152. Voir *supra* p. 96-97.



parle à personne en s'adressant à l'universalité de « tous », elle est facteur d'inter-subjectivité. Plus exactement, elle est tissée de la même texture que les vers fameux de la *Friedensfeier* de Hölderlin : l'expérience la plus lourde, le dialogue que nous sommes dans l'écoute, l'appel du chant que nous serons<sup>1</sup>.

C'est ici qu'il nous faut revenir au passage déjà mentionné de l'*Étoile*. Dire du langage qu'il « relie et divise en même temps », c'est décrire cette inter-subjectivité comme accompagnement foncier par le langage dialogal de toute notre existence, même « ineffective », rêvée, muette, espérante. Le langage est « l'organe », le médium d'une traversée de bout en bout de l'histoire des hommes, ontogénétiquement autant que phylogénétiquement pourrait-on dire. Il est en effet au commencement, « cadeau de noces que le Créateur offre à l'humanité ». Il est au milieu, dans l'aujourd'hui de la parole vive, « bien commun aux enfants des hommes ». Il est à venir car « la langue effective entre le commencement et la fin », notre langue actuelle, « commune à tous tout en étant particulière à chacun », n'est pas encore dans la pure reliaison. Il n'y a pas de « langue de l'humanité », « chant » hölderlinien ou « chœur » rosenzweigien. Nous parlons dans cette attente ou cette espérance qu'elle adviendra à la fin. Le double état babélien de la langue est le signe de cette promesse en suspens, le signe de sa messianité, « le sceau de l'humain » de l'homme<sup>2</sup>. L'universalité posée par la philosophie comme son élément même n'est donc que tendancielle et promise, sauf à n'être « pour personne » à force de ne pouvoir être « pour quelqu'un »<sup>3</sup>.

La langue, marquée de ce « sceau », assigne au babélisme la puissance d'une attente au-dedans même du « manque » mallarméen, elle l'anime. C'est évidemment ce qui la distingue du concept, tel qu'il résulte de l'idéal aristotélicien de l'univocité<sup>4</sup>. En sa nécessité, le concept isole un contenu en soi, le fixe par effacement des restes et des scories dont il se dégage et s'abstrait. Il se découpe dans la langue afin de surmonter les ruptures de sens dont elle est faite. Car la langue ne peut être effective qu'à l'aide de ces surplus impensés qu'elle charrie, elle ne se parle qu'en assurant la

1. « Viel hat von Morgen an, / Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander, / Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang ». Sur le commentaire heideggérien de ces vers, cf. J.F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartit*, PUF, 2001, p. 115 sq. (« le rapport du dialogue à la langue met en évidence que la langue advient dans le dialogue, ce qui signifie... que la langue est le commencement de l'histoire de l'homme »).

2. *Étoile*..., p. 134.

3. *Das neue Denken*, *ibid.*

4. *Métaphysique*, 4, 1006b : « Si on ne posait pas de limites et qu'on prétendît qu'il y eût une infinité de significations, il est manifeste qu'il ne pourrait y avoir aucun raisonnement. En effet ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout », Vrin, trad. Tricot, p. 201.

circulation de tous les vestiges de l'histoire naturelle de l'humanité dont la pensée rigoureuse entend la désencombrer, jusqu'à viser la construction d'un langage formel purement adéquat à son expression. Or parler consiste à dépenser activement, sans finalité ni visée, ces dépôts accumulés, à les redistribuer selon des cristallisations insoupçonnées. La parole vive et la pensée rigoureuse se déploient sur des lignes qui ne font que se croiser pour mieux bifurquer.

C'est en vertu de cette extériorisation sans telos, que la langue autorise en nous étant donnée, qu'elle « relie et divise en même temps ». Telle est sa « merveille », explique Rosenzweig, sa « nature divine » disait Hegel. Elle est voie et voyageur à la fois puisqu'elle peut dire l'être et le non-être, le passé le plus archaïque et le futur le plus audacieux. La « merveille » de cette fuyante présence indissociablement matérielle et immatérielle tient à ce que les signes réalisés dans la parole déjouent les présages qui les auront précédés. L'accomplissement performatif de la langue est plus ou moins ou autre que « ce qui devait être accompli ». Car si, depuis Babel, « manque la suprême », ce manque à soi de l'inadéquation ne cesse de se rémunérer par l'expérience de la langue. Nous ne sommes ni dans la langue adamique ni dans la langue messianique, nous sommes entre les deux (*bein, beinoni*), dans la « coupure » derridienne des deux<sup>1</sup>, c'est-à-dire, proprement dans la parole comme entre-translation d'une langue à l'autre. Babel ne signifie pas l'incompréhension généralisée ou l'intraduisibilité chaotique qui rendraient toute traduction vaine, mais, au fond, le règne de la parole, la donation du langage dans sa fonction intersubjective, c'est-à-dire traductive. Hors Babel dominerait le silence unique de la confusion abolie, celui, vide, d'une origine inatteignable ou celui, plein, de l'au-delà liturgique ou communautaire de la parole. Hors Messie, la langue ne se promettrait pas ni ne promettrait rien à qui elle est adressée; or sans cette promesse, on ne parlerait pas et on ne pourrait davantage comprendre la nostalgie qui s'empare de toute parole déjà dite, comme si l'avoir dite, c'était déjà l'avoir figée dans ses défaillances que la parole seule, en se recommençant, peut revivifier en en reconduisant la dimension pro-mettante. Parler consiste donc à entrer dans la temporalité d'un pas-encore, d'un pas vers un accomplissement qui n'arrive pas. Cette temporalité de la parole est à la fois ek-statique et non-intentionnelle, elle s'éprouve comme écart et différemment,

1. « L'expérience de ce qui nous fait naître à la langue, à l'être-déjà-là de la langue, au fait que la langue nous précède, commande notre pensée, nous donne les noms... est d'entrée de jeu une expérience de circoncision, coupure et appartenance » (J. Derrida, *Un témoignage donné... in E. Weber (éd.), Questions au judaïsme*, Desclée de Brouwer, 1994, p. 80). Notons que « coupure et appartenance » consonnent avec le relia-diviser de Rosenzweig.

mais immédiatement, dans l'élan d'un passage<sup>1</sup>. On parle pour faire arriver ce qui est promis, selon les mots de Derrida, pour que du dire puisse affleurer dans ce que j'en dis et se délivre par ma bouche. Depuis les nappes enfouies de ce dire remontent ainsi des paroles, au gré d'une expression qui n'est jamais de l'ordre d'une appropriation, même partielle, de ce qu'elle exprime. Le parler n'est pas épuisable, il n'est pas exhaustif. Le messianisme réalisé serait sans doute un monde de la parole vaine où, dans l'intégralité d'un partage silencieux du sens, d'une communauté des noms et des choses, toute entente correspondrait à un faire. Cet au-delà messianique de la parole n'est pas encore. Ce pas-encore oblige à faire encore un pas dans la parole, puis un autre, sans fin préméditable. La parole vive se tend vers son vouloir-dire, se déçoit et, déçue, se retend. Le langage est temporellement structuré comme un messie, selon le pli, l'attente et l'écart. La vérité qu'il porte est faite de cette tension secrète qui traverse les choses, vérité donc non pas comme *adequatio rei et intellectus*, mais comme déposition à préserver, en attente dans l'effectivité du monde. Chaque parole dite signifie son propre inachèvement et sa participation intime à un dire qui, au cœur de toute parole, demande sa reprise.

C'est parce qu'elle se donne comme l'expérience non-malheureuse d'une adéquation impossible que l'expérience de la parole peut être dite messianique. Il faut parler « malgré tout ». Parler jamais n'épuisera le sens du dire, « et pourtant » il faut parler. Nul renoncement a priori dans cet « il faut », nulle nostalgie de la totalité prébabélique. Qui parle, comme le croyant kierkegaardien, s'unit à l'inconnu sans résignation, avec le fort consentement à une promesse. Cette expérience de la parole comme désappropriation est consignée de façon souvent aigüe par la tradition juive qui décèle dans son caractère d'entre-deux une sorte de destin traductif de la parole, si l'on peut dire, par où se repose le rapport de la langue et du concept.

Dans la répétition sans identité qui surdétermine l'écriture de cette tradition, la langue est prise, d'emblée, dans son mouvement le plus natif, sous la double marque du départ et de l'arrivée, du dedans et du dehors, du premier et du dernier mot. Rappelons deux petites maximes, l'une talmudique, l'autre midrachique, qui commentent chacune à sa façon (et, du coup, s'intercommentent) l'épisode de la *Genèse* où Noé s'enivre, se dénué, est vu par Cham qui avertit Sem et Japhet<sup>2</sup>. Les trois frères sont les

1. L'interprétation rabbinique de la pâque (*pessah*) comme passage (de la Mer Rouge), délivrance et acheminement vers la promesse s'autorise d'une littéralité revue et corrigée de l'expérience pascale : « la bouche parle » (*pe sah*).

2. *Gn.* 9, 27 : « Que Dieu mette Japhet au large [l'hébreu joue ici sur l'assonance du patronyme et du verbe] et qu'il habite dans les tentes de Sem ».

ancêtres éponymes des Grecs (Japhet), des Juifs (Sem) et, au-delà de l'assimilation convenue, des autres, de tous les autres en quelque sorte (Cham). Leur histoire tourmentée ne serait, selon l'interprétation talmudique, qu'une histoire de mots étrangers et d'hospitalité dûe aux mots, de fraternité cruelle, d'étrangeté des frères les uns aux autres, Cham étant d'ailleurs plus étranger encore que le couple juif/grec dont il figure le tiers exclu. L'accueil ne se pourrait peut-être même qu'au prix de cette exclusion et de l'effacement de Cham.

« Les mots de Japhet seront dans les tentes de Sem », proclame le premier de ces deux commentaires<sup>1</sup> : les mots de la tradition grecque ont à être abrités par les tentes de la tradition hébraïque. Les concepts devront être inclus dans une aire d'accueil plus vaste, qui en permettra un exercice autre, plus aéré, délié peut-être de la présence de ce qui ne se présente que dans la représentation du concept : « laisser à la langue hébraïque de l'espace » recommandait déjà Luther en tirant la leçon de son propre travail de traduction de la Bible en allemand, prendre acte de l'espacement et de la place ouverte ainsi dégagée pour l'importation d'un autre idiome, celui de la philosophie notamment. Le midrach ajoute encore un terme à cette métaphore de la transposition, de l'espacement, du jeu, en l'explicitant de façon expresse comme traduire : « Que les paroles de la Torah soient énoncées dans la langue de Japhet sous les tentes de Sem »<sup>2</sup>. Ici, c'est la traduction en grec de la Torah, dont la nécessité est reconnue et affirmée, qui doit elle-même se replacer sous l'abri sémitique. Toutefois, les tentes ne sont plus le lieu d'une ouverture ou d'une réouverture, mais d'un recadrage, d'une domiciliation, d'un resserrement. Elles figurent la nécessité d'un retour à une vérité nomade et désertique, que la langue de Japhet, c'est-à-dire la philosophie, ne permettrait guère, retour qui ne se peut que dans l'habitation en retrait, et non dans le plein vent et les grands espaces, l'illimitation et la pure horizontalité.

Parler de commencement, comme on vient de faire, c'est tenter de repérer un terme à partir duquel le parcours ou le reparcours de la tradition pourrait s'engager. Or dans la tradition elle-même, ce commencement est toujours précédé par un commencement du commencement, la Torah, laquelle ne commence même pas en soi puisqu'elle est encore une traduction – mais une traduction à partir d'une insaisissable langue de départ, l'écriture inaccessible d'un Dieu écrivain. Du coup, le statut de la Torah en tant que langue d'arrivée va commander, selon des déterminations variables, toute l'exégèse rabbinique distribuée depuis deux principes opposés mais disposés dans une égale dignité herméneutique par

1. *Megillah*, 9b.

2. *Midrach Rabba*, Noé, 36, 8.

le Talmud qui en rapporte nommément la paternité à deux docteurs : « La Torah parle le langage des hommes » (Ichmaël) / « La Torah ne parle pas le langage des hommes » (Akiba).

La nature indéterminable de ce « langage » l'émancipe, ou devrait l'émanciper, de toute présentation sinon de toute présence, celle-ci ruinant alors celle-là en imposant son extériorité propre, sa transcendance. Si l'on peut judicieusement tenir que « le judaïsme est un athéisme avec Dieu », comme écrit Jean-Luc Nancy<sup>1</sup>, c'est aussi parce que l'absence de signifié transcendantal voue tous les signifiants à s'entre-répondre, à s'entre-traduire. Ces harmoniques renvoient au très simple « secret » de la langue, secret qu'il s'agit moins de lui dérober que de laisser, dans la langue, accéder à lui-même, accéder à la langue. Ce secret de la langue, c'est qu'elle parle. Jamais il ne se dissimule, ce qui est le meilleur moyen de se préserver. Rosenzweig, à qui est empruntée cette caractérisation, souligne, avant Heidegger, et tout autrement : « *das eigentliche Geheimnis der Sprache: das Wort spricht* »<sup>2</sup>. La parole parle, elle n'est pas seulement « parlée », elle est aussi « parlante » et, parlante, elle « n'est jamais ultime »<sup>3</sup>. Il ne peut pas y avoir de dernier mot. Et d'abord parce qu'il n'y a pas de premier mot, mais seulement « une sorte de gage pré-originaire qui précède tout autre engagement »<sup>4</sup> et que Rosenzweig a tenté de théoriser en déterminant ce qu'il appelle les mots-origines et les mots-racines comme promesse<sup>5</sup>. Parler, c'est promettre, on l'a dit, c'est répondre d'un « gage donné avant tout autre événement »<sup>6</sup>. Le simple fait de parler, d'être pris de et par la parole, d'être toujours-déjà tenu de la tenir plutôt que de la prendre au vol, emporte un pari sur le dire qui expose à une traduction sans terme dans une langue d'arrivée qui n'arrive jamais à arriver : telle est la signification du « jamais ultime » de Rosenzweig. La parabole wittgensteinienne des scarabées, si elle destitue le « quelque chose » du langage dans ses jeux, n'affecte pas ses exercices ni sa vie propre. Toujours viser une arrivée, sans jamais partir du sûr départ d'une langue à traduire, voilà le fil ténu longé par toute parole. Pas ou plus d'avant-Babel, pas ou pas-encore d'espéranto : on

1. *Des lieux divins*, TER, 1987, p. 22.

2. *Der Stern...* in *Gesammelte Schriften*, II, éd. cit., p. 264 : « Voilà le véritable secret du langage... la parole parle » (*Étoile...*, éd. cit., p. 280, trad. rectifiée).

3. *ibid.*

4. J. Derrida, *Heidegger et la question*, Champs-Flammarion, p. 115 sq.

5. *Étoile...*, p. 134 : « le mot réel qui « appelle » (*heißt*) l'objet par son nom... le mot-origine l'a pro-mis (*ver-heißen*) ». Rosenzweig surcharge le jeu sur *sprechen* et *versprechen*, parler et promettre, d'un autre, sur *heißen* et *verheißen*, (s')appeler et promettre, c'est-à-dire sur le Nom et la Promesse (la Terre Promise se dit en allemand *das Land der Verheißung*). Voir Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? (Was heißt Denken?)*, PUF, Quadrige, p. 128-134.

6. J. Derrida, *Heidegger...*, éd. cit., p. 116.

parle toujours entre le surmontement, provisoire et sans cesse menacé, de la confusion absolue (autant de langues qu'il y aurait de sujets qui parlent) et l'espérance incertaine de la compréhension absolue (une seule langue transparente pour tous les sujets). Parler, c'est donc être pris dans cet élan qui va d'une impossible origine (si impossible que le Talmud la brouille délibérément en inscrivant la langue toraïque dans la dyssymétrie et la double marque du «...des hommes»/«...pas des hommes») à un événement espérantiel non-encore advenu. Cette promesse de la parole (*ver-sprechen*) et de la nomination (*verheißen*) n'a rien à voir avec une croyance, des valeurs, une visée. Simplement, « la promesse parle », faudrait-il dire, *das Versprechen spricht*, elle « appelle et assure »<sup>1</sup> (*Verheißung*) et, par conséquent, « il n'est pas possible de parler hors de cette promesse »<sup>2</sup>.

On peut considérer qu'il y a, sur ce point de savoir ce que parler veut dire, une ligne allemande, ou partiellement judéo-allemande, qui partirait de Hamann (« parler, c'est traduire ») et culminerait avec Rosenzweig et avec l'heuristique de ce qu'il appelle « parole en avant »<sup>3</sup>. Cette heuristique de la « parole en avant » contraste avec toutes les herméneutiques, traditionnelles et historico-critiques : il ne s'agit pas en effet, explique Rosenzweig, de partir du texte, biblique en l'occurrence, pour élucider rétrospectivement les conditions de production historique de son sens, mais d'assigner ce sens « en avant », c'est-à-dire à son devancement par la voix ou la parole des lecteurs-locuteurs à venir de la *miqra*, cette Écriture que l'hébreu nomme justement « lecture ». C'est que la propriété de la langue est aussi impossible que l'appropriation définitive d'un sens. On parle une langue qui n'est pas la sienne, la seule que l'on s'entende parler est celle d'un autre inassignable. Cette langue maternelle « reste », mais non pas du tout au sens arendtien de ce qui demeure « à l'écart » de la langue de l'exil comme une habitation en réserve, une propriété toujours et immédiatement habitable, une authenticité récupérable<sup>4</sup>. Elle est bien plutôt *en reste* : en dette et en attente, en retrait et en souffrance. L'expérience de langue retracée dans le *Monolinguisme de l'autre* désigne une désappartenance étrangement non-extérieure. Une inhabitation interne, native, de la langue maternelle en constitue le trait le plus particulier. Le défaut originaire de toute langue maternelle, tel que Derrida le met au jour, va se trouver chez Rosenzweig radicalisé par extension.

1. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, éd. cit., p. 133.

2. *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, p. 127.

3. *GS.*, I, 2, p. 754.

4. H. Arendt, « Seule demeure la langue maternelle » in *La tradition cachée*, 10/18, 1987, trad. S. Courtine-Denamy, p. 240-241.

Une fois sortie d'elle-même et livrée à son propre déferlement, la langue maternelle, réinscrite à même sa singularité, à même son irremplaçabilité, dans la structure universelle d'une loi, signifierait la condition traumatique par où nous nous trouvons assignés à une seule langue que nous ne pouvons nous approprier. L'absence ou l'impossibilité de toute monolange à soi désignerait une expérience prise dans une « circonscription » polymorphe du parler, de tout parler, dans la coupure et l'interdit, la séparation et l'appartenance, l'alliance par soustraction et le don du reste. L'héritage de la monolange, dans l'universalité de ce qu'il conserve (la mémoire d'une langue jamais parlée) et promet (la langue qu'on ne parle pas encore puisqu'on ne parle jamais une seule langue), brouille considérablement, par contamination, toutes les distinctions convenues dont les signifiants respectifs sont comme déliés et réattachés à des signifiés inattendus. La langue déproprie en se mesurant de façon démesurée à son dire, elle se dépense sans pensée en quelque sorte. Ce qui toujours est happé vers ses surcroûts d'impensé, c'est-à-dire ses promesses, se présente comme le retournement d'un achevé (dans la pensée) en un « nouveau commencement » (par la parole)<sup>1</sup>.

Sur ce fond, la promesse universellement dépropriante de la parole, Rosenzweig opère une sorte de radicalisation intensive, par le judaïsme, de cette structure universelle. Si sa philosophie, sous bien des aspects, est certainement une philosophie de la conversion, elle l'est, curieusement, par *dissimilation*, pour reprendre un mot proprement rosenzweigien, ce qui signifie qu'elle préfère changer de terrain, passer à un autre questionnement, plutôt que de réagencer les lieux. Selon une figure qui rejoindrait encore celle du surcroût, du reste qui ne reste même pas (et qu'on retrouverait sans doute, mais autrement, dans l'exaspération lévinassienne ou la supplémentarisation derridienne), cette radicalisation par diversion finit par déplacer la thématique de l'exemplarisme : la dépropriation, absolue, est absolument dépropriante s'agissant du « peuple juif »<sup>2</sup>. Celui-ci ne possède aucune langue, il ne peut rigoureusement en avoir aucune en partage propre, ni par conséquent disposer de ce qui fait pour les « peuples »

1. *Étoile*, p. 134 : pour montrer le « parler » comme lieu d'une « révélation », d'un passage du « muet » au « sonore », du « secret » au « patent », du « clos » à l'« ouvert », Rosenzweig joue dans cette page, d'une traduction difficile, sur les significations de *Wort* (parole) et *antworten* (répondre), de *Anfang* (commencement) et *auf-fangen* (accueillir). Je me permets de renvoyer à mon petit *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, PUF, 2000, p. 59 sq.

2. On peut contester que Rosenzweig « atténue » la dépropriation en l'attribuant au « peuple juif » selon les « trois façons » (relatives à l'allemand, aux langues juives et à l'hébreu) relevées par Derrida dans sa remarquable note du *Monolinguisme* (éd.cit., p. 91 sq.). On peut en tout cas essayer d'indiquer que les modalités de sa radicalisation, si elles souffrent évidemment discussion, n'emportent pas pour autant de véritables réappropriations.

la « marque la plus vivante de leur commune appartenance : la langue qui leur est propre »<sup>1</sup>. Pourquoi et comment ?

- a. Sa langue maternelle est à chaque fois, ou en tout cas dans de nombreuses conjonctures historiques, celle de l'hôte qui l'accueille, « la langue des ses destinées extérieures »<sup>2</sup>, c'est-à-dire une langue de non-appartenance, reçue, non-possessionnée.
- b. Les langues juives, le yiddish, le judéo-espagnol, etc., ne sont que des parlars contingents issus des croisements opérés à partir de ses errances et de ses rencontres : elles sont donc les langues de ses destinées imposées ou de l'intériorisation de ses destinées extérieures.
- c. L'hébreu est certes dit « sa langue à lui », le « peuple juif »<sup>3</sup>. C'est en effet une langue qui qualifie un propre puisqu'elle commande l'appropriation liturgique de l'éternité anticipée. Mais ce propre ne peut jamais s'approprier à « la vie quotidienne » et à ses parlars, au contraire il en signifie l'ex-propiété car il est tissé de *mort* (l'hébreu<sup>4</sup> est une sorte de « fausse » langue morte, toujours déniée et dont la « mort » à la vie quotidienne a constamment à être surmontée dans le dialogue vivant avec Dieu), de *sainteté* (la langue sainte est langue de séparation) et d'*oubli* (la langue hébraïque a souvent à être réapprise par les générations successives d'éventuels locuteurs, sa clôture à être désenclose, sa mort à être conjurée).

Tout ceci est si vrai que la coupure « peuple juif »/« peuples du monde » recoupe, pour Rosenzweig, une inversion langue/écriture qui mettrait l'hébreu dans une position de surlangue ou de sous-langue, voire de discours (traduit) du silence. Dans un petit passage de *l'Étoile*, son auteur explique que pour les peuples du monde la langue est ce qui survit d'une écriture perdue, alors que pour le peuple juif, l'écriture est ce qui survit d'une langue échappée à toute quotidienneté. Ce qui reste de la traversée des langues-hôtes, des langues de l'installation éphémère, c'est une langue non parlée qui ne serait cependant pas une « langue morte », mais quelque chose comme « une écriture vivante » selon la belle expression qu'utilisait Mendelssohn pour signifier la pratique des commandements<sup>5</sup>. Seule cette écriture, cette chose inouïe que serait une langue-écriture, une écriture-

1. *Étoile*..., éd.cit., p. 355.

2. *Ibid.*, p. 356.

3. *Ibid.*

4. La question de la reviviscence de l'hébreu en israélien moderne, lequel releverait alors du statut commun des langues de « la vie quotidienne », n'est évidemment pas ici prise en vue par Rosenzweig.

5. *Jérusalem*, trad. D. Bourel, L'arbre double, 1982, p. 140.

langue, pourra libérer «l'éternité» de sa dépendance par rapport aux déterminations historiques des communautés existantes, c'est-à-dire aux conditions qui l'inscrivent dans le temps-uniquement temps, et défier ainsi les oppositions de l'infini et du fini, de l'intériorité et de l'extériorité, de l'esprit comme parole vivante et de la lettre comme signe mort. L'hébreu serait ainsi la seule langue de l'Écriture-lecture, la seule langue extra-historique, lisible, comme toute écriture, en l'absence de tout sujet empirique. Elle le serait même, semble aller jusqu'à dire Rosenzweig, en l'absence de tout signe, dans le silence et l'idéalité d'une ritualité liturgique consignée dans les gestes, inscrite dans les corps. Non seulement en ouvrant la possibilité de la communication intersubjective, comme tout langage, mais surtout en libérant la possibilité pour un objet idéal d'être intelligible pour un sujet transcendantal, ce qui l'apparente précisément à l'écriture. Ainsi déterminée, l'hébreu serait la seule langue non-mono-langue, la seule langue non-langue, la dernière des langues parce que la première des écritures en quelque sorte. Le comble de la dépropriation, le comble du propre aussi, si l'on veut, capable d'anticiper l'éternité dans le temps, mais cependant toujours «entre les deux» – semblable dès lors à toute autre langue, à la première langue venue.

Soit, au fond, à toutes les langues, pliées en leur «milieu» entre la communauté des particuliers et la promesse du temps, et qui, en imprimant à ce monde-ci, et à ses pesantes identifications, le sceau de l'événement et de l'attente du monde qui vient, font de la parole parlée l'organe temporalisé d'une traversée messianique de l'existence.

## INDEX DES PRINCIPAUX NOMS CITÉS

- ADORNO 24, 26, 27, 29, 132, 134  
 ARENDT 36, 78, 167, 187  
 ARISTOTE 35, 36, 38, 82, 98, 128, 165, 166, 170  
 AUGUSTIN 24, 33, 55, 121, 123, 126, 138  
 BENJAMIN 10, 14, 24, 38, 44, 50, 58, 60, 86, 97, 121, 122, 134, 147, 156  
 BERGSON 35, 53, 94, 106, 118  
 BLANCHOT 63, 65, 173  
 BLOCH 18, 26, 27, 82, 85, 86, 111, 114, 127  
 BORGÈS 61, 140, 141, 158  
 BUBER 61, 153  
 DERRIDA 13, 24, 62, 84, 161, 162, 175, 183, 184, 186, 187, 188  
 GOETHE 70, 119, 120, 121  
 HEGEL 17, 20, 23, 27, 29, 35, 46, 47, 68, 70, 71, 72, 77, 82, 97, 99, 101, 103, 104, 106, 111, 112, 136, 153, 158, 183  
 HEIDEGGER 23, 33, 74, 98, 99, 102, 113, 140, 143, 144, 146, 155, 159, 168, 172, 182, 186, 187  
 HESS 9, 28, 57, 72, 84, 85, 86, 87, 88, 89  
 JANKÉLÉVITCH 36, 56, 64, 115, 119, 122, 143  
 KAFKA 53, 56, 76, 78, 79, 97, 143, 164  
 KANT 25, 34, 35, 38, 39, 48, 73, 80, 82, 89, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 160, 161  
 LEIBNIZ 25, 49, 139, 140  
 LEVINAS 46, 52, 94, 95, 96, 98, 109, 110, 111, 120, 125, 131, 132, 162, 167, 168, 174, 175, 176, 177  
 MARX 17, 22, 24, 27, 29, 84, 89  
 NIETZSCHE 17, 21, 24, 136, 137, 138, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 147  
 PÉGUY 10, 20, 51, 58, 60, 85, 118, 130, 148  
 PLATON 22, 40, 53, 89, 99, 112, 128, 138  
 ROSENZWEIG 10, 18, 29, 47, 51, 53, 79, 94, 95, 96, 100, 103, 109, 125, 127, 129, 130, 134, 138, 145, 154, 155, 157, 161, 162, 164, 172, 178, 179, 181, 183, 186, 187, 188, 189  
 ROUSSEAU 121, 122, 177  
 SARTRE 89, 91, 94, 110  
 SCHELLING 18, 22, 28, 30, 37, 54, 68, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 95, 100, 105, 106, 107, 108, 118, 120, 135  
 SCHOLEM 18, 28, 45, 46, 52, 53, 54, 56, 57, 86, 109, 125