Messianicité structurelle et temps messianique

Entre révélabilité et révélation

Silvia Geraci

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/486>

DOI : 10.4000/cps.486

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2015

Pagination : 87-108

ISBN : 978-2-86820-916-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Silvia Geraci, « Messianicité structurelle et temps messianique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 37 | 2015, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 10 novembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/486> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.486>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Messianicité structurelle et temps messianique : entre révélabilité et révélation

Silvia Geraci

À l'époque du soi-disant « retour du religieux » et de l'extension de la sécularisation à l'échelle globale, l'interrogation, d'un point de vue philosophique et politique, des monothéismes abrahamiques et de leur héritage, et notamment de l'héritage des messianismes religieux, constitue un enjeu crucial. C'est dans ce cadre qu'on peut situer l'effort de Jacques Derrida pour penser une certaine « messianicité » en tant que structure universelle et *quasi a priori* de l'expérience, ainsi que la réflexion de Gérard Bensussan sur le « temps messianique », qui croise la pensée de Derrida, tous deux conférant un rôle majeur à la tradition messianique juive. Notre but sera ici d'entamer une lecture de cette question chez les deux philosophes, afin de reconstruire le dialogue entre leurs positions respectives.

Leur proximité était apparue à l'occasion de plusieurs rencontres, surtout à partir du moment où se marque avec force, dans la pensée de Derrida, l'héritage de la tradition juive. Comme l'indique ce dernier lors de son invitation à Strasbourg en 2004 :

« La “question juive”, dans toutes ses dimensions – religieuse, philosophique, politique – résonne à Strasbourg de façon très singulière. [...] Je ne trouve pas insignifiant que l'un de mes hôtes et amis d'aujourd'hui à l'université de Strasbourg, soit Gérard Bensussan, dont je n'oublie pas qu'il m'avait déjà généreusement reçu à Aix-en-Provence pour traiter justement d'un certain rapport entre Scholem et Rosenzweig sur la langue hébraïque, qu'il avait ensuite participé avec Jean-Luc [Nancy] et d'autres à un colloque parisien sur la judéité et qu'il s'impose aux yeux de tous comme

l'un des meilleurs experts de la philosophie judéo-allemande, et non seulement du grand Rosenzweig»¹.

Gérard Bensussan revenait ensuite sur ces rencontres et sur l'énigme qui s'y cache, s'agissant justement de la pensée juive :

« Il y a près de dix années, je recevais Derrida à Aix-en-Provence – il venait y faire une conférence sur une lettre adressée par Scholem à Rosenzweig en forme de “confession” [...]. Je laisse ici de côté les énigmes enchâssées qui m'avaient alors saisi [...] – questions qui en bonne part demeurent encore, surtout la dernière : pourquoi Derrida et pourquoi pas, toujours pas, Derrida sur Rosenzweig, adresse suspendue et ici répétée »².

Après avoir rappelé quelques éléments concernant la question de la messianicité chez Derrida, nous suivrons pas à pas les textes de G. Bensussan qui lui sont consacrés, notamment en ce qui concerne la question du messianique en sa provenance juive.

Messianicité structurelle

Nous pouvons considérer la messianicité – ou le messianique, les deux termes sont utilisés indifféremment – comme la véritable clef de voûte de toute l'œuvre de Derrida : trace, chez un philosophe connu le plus souvent comme athée, d'un certain héritage des monothéismes abrahamiques, réaffirmé à partir du judaïsme³.

Il faut pourtant le souligner d'emblée : il s'agit d'un rapport indépendant de tout contenu religieux déterminé et étranger à la simple sécularisation de la religion. A bien lire Derrida, cependant, et comme

1 J. DERRIDA, « Le lieu-dit : Strasbourg », in : L. BRAUN, G. BENSUSSAN, J. COHEN, J. DERRIDA, F. GUIBAL, M. HEIDEGGER, I. BALADINE HOWALD, P. LACQUE-LABARTHE, J.-L. NANCY, J. ROGOZINSKI, *Penser à Strasbourg*, p. 36-37.

2 G. BENSUSSAN, « Université amie », *ibid.*, p. 105.

3 Pour une analyse plus détaillée de la question de la messianicité ainsi que pour une vision d'ensemble du rapport de Derrida à sa « judéité », je me permets de renvoyer à S. GERACI, *L'ultimo degli ebrei. Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*, notamment p. 227-299 pour le messianique. Voir aussi C. RESTA, *L'evento dell'altro : etica e politica in Jacques Derrida*, p. 88-98 ; J. D. CAPUTO, *The prayers and tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, p. 117-159.

lui-même l'a avoué, dans sa définition d'un messianique ou d'une messianicité avant ou sans messianisme «s'abrite une équivoque plus irréductible»⁴ que ce qu'on pourrait soupçonner.

Comme Derrida le reconnaît⁵, c'est surtout la pensée de Levinas qui depuis le début⁶ lui a suggéré, même au-delà de l'intention levinasienne⁷, de dissocier le messianique de tout messianisme. Toutefois, c'est dans le cadre d'une relecture du marxisme et d'une réflexion sur le rapport entre justice et loi, que Derrida nomme pour la première fois le «messianique» en tant qu'«une certaine expérience de la promesse»⁸, voire une «forme de la promesse»⁹. Si dans les messianismes religieux cette promesse est liée à l'instance de la rédemption, dans l'«eschatologie messianique» marxiste elle se traduit dans l'affirmation émancipatoire de la justice.

C'est la *forme* de cette promesse de justice qui peut alors être dite messianique parce qu'elle fait pression sur l'histoire à chaque instant, tout en restant à venir¹⁰, c'est-à-dire tout en restant irréductible aux possibilités historiques données par le droit. Messianique est en ce sens la «décision impliquée dans tout rapport à l'avenir»¹¹, décision,

4 J. DERRIDA, *Marx & sons*, p. 79.

5 J. DERRIDA, *Adieu : à Emmanuel Levinas*, p. 204.

6 La question derridienne du messianique en tant que «structure de l'expérience» se pose dès sa première lecture de Levinas : «L'eschatologie messianique dont s'inspire Levinas, si elle ne veut [...] s'assimiler à ce qu'on appelle une évidence philosophique, [...] ne se développe néanmoins en son discours ni comme une théologie ni comme une mystique juive [...] ni comme une religion [...]. Elle veut se faire entendre dans un *recours à l'expérience elle-même*» (J. DERRIDA, «Violence et métaphysique», in : *L'écriture et la différence*, p. 123-124).

7 «L'hypothèse que je risque ici», admet Derrida, «n'est évidemment pas celle de Levinas, du moins sous cette forme, mais elle cherche à s'avancer dans sa direction – peut-être pour le croiser encore. "Au cœur d'un chiasme", comme il dit un jour» (*ibid.*, p. 121-122).

8 J. DERRIDA, *Spectres de Marx : l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 146.

9 J. DERRIDA, *Force de loi : le «fondement mystique de l'autorité»*, p. 56.

10 «La justice reste à venir, elle est à venir, elle est devenir, elle déploie la dimension même d'événements irréductiblement à venir» (J. DERRIDA, *Force de loi*, p. 82-83).

11 J. DERRIDA, M. FERRARIS, «*Il gusto del segreto*», p. 19.

selon une expression déjà levinassienne¹², pour l'«ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre»¹³, «l'*arrivant*»¹⁴, celui qui vient sans qu'on le *voie* venir. L'espace décrit est alors un «désert *abyssal*», une ouverture «indéterminée, vide, abstraite et sèche»¹⁵, qui espère toujours le mieux ou la justice mais n'a aucune garantie que ce ne sera pas le mal, voire le pire, qui arrivera¹⁶. Néanmoins, la pression du messianique dans l'histoire est une injonction qui commande «de s'engager sans attendre [...]». C'est là l'urgence la plus concrète¹⁷: bien que son temps ne soit jamais réductible à la présence, la messianicité chez Derrida ne renvoie pas à la fin de l'histoire ou à une fin au-delà de l'histoire, et, en ce sens, «la messianicité [...] est tout sauf utopique»¹⁸. Le messianique désigne en effet ce qui arrive à chaque instant, ne pouvant être maîtrisé par le sujet et comme tombant sur lui de haut, «au-delà-dans» l'histoire, comme la venue du Messie qui, dans le célèbre apologue du Talmud, est toujours «pour aujourd'hui»¹⁹.

Cette *forme* messianique peut être réaffirmée, d'après Derrida, indépendamment de tout *contenu* messianique (religieux ou politique)²⁰, «de toute dogmatique et même de toute détermination métaphysico-

12 Voir G. BENSUSSAN, *Le temps messianique*, p. 94 et G. BENSUSSAN, «La politique et le temps. Autour de Derrida et du messianisme», *Actuel Marx Intervenciones*, p. 5. Il s'agit en effet de l'idée, déjà esquissée par Levinas, de la relation à l'avenir en tant que relation à l'autre: voir E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 64. L'expression «attente sans visée d'attendu» est de Levinas: E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 39.

13 J. DERRIDA, *Foi et savoir; suivi de Le siècle et le pardon: entretien avec Michel Wieviorka*, p. 27.

14 J. DERRIDA, *Apories: mourir, s'attendre aux «limites de la vérité»*, p. 66.

15 J. DERRIDA, *Foi et savoir*, p. 264.

16 Cf. J. DERRIDA, *Foi et savoir*, p. 30-31.

17 J. DERRIDA, *Marx & sons*, p. 70.

18 *Ibid.*, p. 69.

19 *Sanbedrin*, 98a. Voir E. LEVINAS, *Difficile liberté*, p. 98-99. Cf. aussi M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*.

20 «J'hésiterais à assimiler trop vite cette "idée de la justice" [...] au contenu quelconque d'une promesse messianique (je dis *contenu* et non *forme*, car toute forme messianique, toute messianicité, n'est jamais absente d'une promesse, quelle qu'elle soit) ou à d'autres horizons du même *type*», par exemple «de type juif, chrétien ou islamique, idée au sens kantien, eschatotéléologie de type néo-hégélien, marxiste ou post-marxiste» (J. DERRIDA, *Force de loi*, p. 56).

religieuse, de tout *messianisme*»²¹, afin de la penser comme «la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme»²², c'est-à-dire justement «sans contenu et messie identifiables»²³. Le messianique, alors, «ne dépend d'aucun messianisme, ne suit aucune révélation déterminée, n'appartient en propre à aucune religion abrahamique»²⁴.

Dans le messianique ainsi compris, il y a la trace, on l'a déjà dit, de la pensée de Levinas. C'est lui qui réaffirme un messianisme «au-delà du messianisme», à partir de la reconnaissance d'un certain «messianisme comme une vocation personnelle des hommes»²⁵ ; c'est lui qui se demande si l'on ne devrait pas reconnaître une «Torah d'avant Sinaï»²⁶, c'est-à-dire si l'on ne devrait pas penser l'événement même dit *Sinaï* comme «transhistorique»²⁷, universel et référé même à ce qui n'est pas historiquement lié à lui. Et Derrida de commenter : «Ce qui s'annonce ici c'est peut-être une messianicité qu'on dirait structurelle ou *a priori*. Non pas une messianicité anhistorique mais propre à une historicité sans incarnation particulière et empiriquement déterminable»²⁸, ou encore «une messianicité avant ou sans un messianisme incorporé par telle révélation en un lieu déterminé sous le nom de Sinaï ou du Mont Horev»²⁹.

En dépit de la présence ici d'éléments «hypothétiques», les termes de la question se radicalisent ensuite de plus en plus : Derrida parle d'un messianique «quasi transcendantal»³⁰, et il arrive ensuite même

21 J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 147.

22 *Ibid.*, p. 102.

23 *Ibid.*, p. 56.

24 J. DERRIDA, *Foi et savoir*, p. 28.

25 E. LEVINAS, *Difficile liberté*, p. 118. Il s'agit d'un commentaire d'un passage du traité *Sanhedrin* du Talmud à propos du nom du Messie : «C'est peut-être Rabbi lui-même ou peut-être Moi, s'il est parmi les vivants, ou Daniel, s'il est d'entre les morts».

26 E. LEVINAS, *A l'heure des nations*, p. 112.

27 E. LEVINAS, *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, p. 226.

28 J. DERRIDA, *Adieu*, p. 121-122.

29 *Ibid.*, p. 204. On remarquera ici le passage d'«avant» à «sans», ce dernier mot reprenant la «syntaxe tout à fait singulière» du «sans» de Blanchot, qui indique «une fissure qui tient encore ensemble, proches et présents l'un à l'autre, les deux qu'elle sépare» (J. DERRIDA, *Parages*, p. 35).

30 J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 267.

à écrire qu'il tient la « messianicité [...] pour une structure universelle de l'expérience »³¹, et que, geste encore plus étonnant et problématique, « cette messianicité appartient à la structure du vivant en général »³².

S'imposent, alors, à deux extrémités, deux problèmes, reconnus par Derrida lui-même mais abordés le plus souvent dans le cadre de débats et entretiens. D'un côté, le risque concerne l'emploi d'un mot, « messianique » ou « messianicité », qui est emprunté à des langues liées à la révélation judéo-chrétienne et qui est donc compromis directement avec les religions. D'un autre côté, pour éviter ce premier risque, il est difficile de ne pas tomber dans le transcendantal, c'est-à-dire dans le plus classique des gestes philosophiques : la description des conditions universelles de possibilité de l'expérience³³.

Quant au premier risque, Derrida reconnaît qu'effectivement le mot « messianique » renvoie à une venue salvatrice, la venue du Messie : pourquoi alors « garder le nom, où au moins l'adjectif [...] là où aucune figure de l'arrivant [...] ne devrait se pré-déterminer, préfigurer, prénommer même »³⁴ ? Finalement, au cours un débat, il affirme :

« J'ai souvent dit, et je le répète, que je suis prêt à tout moment à abandonner le mot Messie, messianicité, dès que j'aurai été compris [...]. J'essaie de faire comprendre la "*chose*" à partir de ce que nous savons de l'attente du Messie, mais ce que j'essaie de laisser comprendre ne dépend pas nécessairement du mot Messie »³⁵.

Plus tard, la formulation de la question dans les termes de la messianicité structurelle répond justement à la tentative d'éviter ce

31 J. DERRIDA, *Marx & sons*, p. 70. L'expression revient souvent : cf. par exemple J. DERRIDA, G. VATTIMO, M. FERRARIS, V. VITIello, « Cristianesimo e secolarizzazione », *Il pensiero*, p. 27.

32 J. DERRIDA, *Voyous : deux essais sur la raison*. Le messianique, donc, en tant que « structure universelle », concernerait le vivant en général, y compris l'animal : voir à ce propos C. DI MARTINO, *Figure dell'evento : a partire da Jacques Derrida*.

33 À propos de ce risque dans la pensée de Derrida, voir *ibid.*, p. 76-79.

34 J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 266.

35 J. DERRIDA, *Cristianesimo e secolarizzazione*, p. 28 (nous soulignons).

risque, en réagissant en particulier aux sollicitations de Jean-Luc Nancy³⁶. Mais alors, comme Derrida l'explique :

« Il s'agit peut-être de penser une messianicité en tant que structure à partir de laquelle les messianismes ont pu apparaître. Pour que la figure du Messie prenne figure, justement, pour que dans le sens judéo-chrétien ou islamique il y ait les messianismes, il fallait qu'il y ait une structure d'accueil, une structure messianique générale. Là, le risque est de céder à une sorte de logique transcendante. [...] Parfois je suis tenté par ce geste – ce qui est aussi un geste heideggérien [...]. Heidegger aurait dit : avant la révélation biblique, [...] avant l'*Offenbarung*, il y a l'*Offenbarkeit* »³⁷.

Les termes de la question sont donc heideggériens : l'alternative est entre *Offenbarung*, la révélation, et *Offenbarkeit*, la révélabilité, à savoir la condition préalable de possibilité de l'apparaître³⁸. Pour qu'une révélation ait lieu, il faut que le *Dasein* soit déjà ouvert à la révélation : il s'agirait donc d'une condition plus originaire, mais qui ne se donnerait qu'en se rétractant et en laissant place à la révélation³⁹. Derrida prend alors en considération l'objection possible, en l'attribuant ici à une position « théologique » : « J'imagine aisément des théologiens juifs ou

36 C'est un souci souligné par Nancy : « Je partage que l'on veuille sauver de Marx [...] une force, une véhémence, une exigence de vérité et de justice, de vérité de la justice. Pour ma part, je ne voulais pas l'appeler "messianisme" ni "messianicité sans messianisme" : il y a trop d'héritages religieux dans ce terme. Je l'ai écrit et Derrida était assez d'accord avec moi (il me l'a écrit), même s'il me fit une réplique intéressante (dans *Marx & sons*) sur l'idée de messianicité transcendante constitutive de l'Occident judéo-chrétien [...]. Mais, malgré tout, ceci est pour moi trop caractérisé par l'idée d'une "venue salvatrice" » (J.-L. NANCY, « La filosofia come chance »). Nancy pose la même question à Gérard Bensussan : G. BENSUSSAN, J.-L. NANCY, « Du messianisme », p. 11, et il est intéressant de remarquer que ce dernier répond d'une façon analogue à celle de Derrida : « Je n'ai nul fétichisme du mot et je serais tout prêt à abandonner le vocable de messianisme, messianique, messianicité, etc. Mais je ne vois pas bien quoi lui substituer » (*ibid.*, p. 12).

37 J. DERRIDA, « Dialogo con Jacques Derrida », in : M. RONZONI, R. TERZI (dir.), *Annuario 1999/2000*, p. 164.

38 Voir M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 43 sq.

39 Pour un développement de cette question chez Heidegger, dans une perspective derridienne et avec référence aussi à Kant et Hegel, voir R. ZAGURY-ORLY, *Questionner, encore*, p. 91-109.

chrétiens me dire : « Mais non, pas du tout, c'est parce qu'il y a eu du messianisme, le Messie, que vous pensez la messianicité »⁴⁰. Derrida explique encore, ailleurs, la légitimité de cette autre possibilité :

« Il n'est pas impossible que cette structure que j'appelle universelle n'ait pu apparaître comme telle, ne soit advenue dans l'expérience historique ou ne se soit donnée à penser comme telle qu'à partir des révélations abrahamiques. L'*Offenbarkeit* heideggérienne [...] ne s'est peut-être attestée comme révélabilité que sur le fond de l'événement de la Révélation. Ce qui conduit à penser l'à-venir des religions révélées, qui n'ont pas à mes yeux une histoire achevée »⁴¹.

Toutefois, il est finalement très difficile pour Derrida de trancher entre les deux possibilités : s'il déclare provisoirement que « ces questions et ces hypothèses ne s'excluent pas. Au moins pour nous et pour l'instant »⁴², il attestera plus tard une véritable impossibilité, pour lui, de prendre une décision : « Les deux gestes sont toujours possibles, et j'avoue que je ne me sens pas capable de décider de façon nette entre ces deux logiques »⁴³.

Force est donc de constater ces oscillations effectives ainsi qu'une formulation moins radicale qu'à l'accoutumée. C'est dans ce cadre que prend place la lecture de Gérard Bensussan.

Le temps messianique

La réflexion de Gérard Bensussan sur le « temps messianique »⁴⁴ s'inscrit dans une constellation philosophique qui, à l'exception de Levinas, est surtout judéo-allemande. L'autre arrière-plan est plus directement inscrit dans la tradition juive : Scholem, Yerushalmi, Draï,

40 J. DERRIDA, « Dialogo con Jacques Derrida », p. 164.

41 J. DERRIDA, « Questions à Jacques Derrida », p. 207-208 (nous soulignons). Voir aussi J. DERRIDA, *Marx & sons*, p. 80, note 65.

42 J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 267.

43 J. DERRIDA, « Dialogo con Jacques Derrida », p. 164.

44 Voir G. BENSUSSAN, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*; G. BENSUSSAN, J.-L. NANCY, « Du messianisme », *Iris (Beyrouth). Annales de philosophie : Études sur Le temps messianique de Gérard Bensussan*, p. 1-12; G. BENSUSSAN, « L'impatience messianique. Entretien avec D. Cohen-Levinas », *Lignes : Temps historique, temps messianique*, p. 9-31.

entre autres, et peut aller jusqu'à se rapporter directement à la grammaire hébraïque, à la Bible et au Talmud.

Cette réflexion relance ainsi l'idée levinasienne d'« énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait »⁴⁵. Le cadre où intervient la référence à la tradition juive est en effet celui de la contestation des philosophies de l'histoire, c'est-à-dire de l'histoire universelle comme processus continu où l'ἔσχατον [*eschaton*] des messianismes est devenu le τέλος [*telos*] immanent et sécularisé d'une totalité où rien, aucun événement, aucune révolution ne peut jamais arriver. La notion juive de temps messianique permettrait alors de penser la possibilité de l'interruption à partir d'un 'ailleurs': « Le messianique [...] désigne un point d'appui sur lequel l'effort de la philosophie contemporaine peut jouer, [...] parce qu'il balise une position d'extériorité (la tradition juive) »⁴⁶. Penser ainsi le temps messianique entre philosophie et judaïsme veut dire, par conséquent, « travailler à l'élaboration conceptuelle d'une connexion entre un dispositif très anciennement mis en place par la philosophie et une tradition qui lui est en son fond étrangère, celle du messianisme juif »⁴⁷. L'on pourrait même décrire un accord entre certains motifs de la philosophie de plus en plus présents dans la tradition moderne et contemporaine, et la pensée messianique, jusqu'à laisser reconnaître « le chiffre messianique des philosophies de "la tradition moderne" »⁴⁸.

Afin de pouvoir réaffirmer en un sens philosophique le messianisme, il faudra établir trois conditions préalables:

« a. d'abord que le messianisme déborde ou peut déborder les limites que lui assigne la pensée juive *strictu sensu*; b. ensuite que la philosophie en autorise, ou peut en autoriser, l'énonciation rigoureuse; c. enfin et surtout, puisque telle est la condition des deux conditions précédentes, qu'il y a une essentielle *messianité du temps humain* »⁴⁹.

Il faut encore préciser que l'énonciation philosophique d'un messianisme débordant la pensée juive ne relève pas de la simple sécularisation. G. Bensussan distingue en effet trois niveaux de l'usage du

45 E. LEVINAS, *L'au-delà du verset*, p. 234.

46 G. BENSUSSAN, *Le temps messianique*, p. 172.

47 *Ibid.*, p. 11.

48 *Ibid.*, p. 172.

49 *Ibid.*, p. 11.

terme : le messianisme proprement juif ; sa sécularisation philosophique ; et « sa reprise dans les pensées, ou les messianismes, de l'événement (temps interruptif) »⁵⁰. Il identifie sa proposition avec ce dernier « messianisme réinvesti [...] dans l'expérience de la temporalité » : s'il est « en deçà de toute religion positive et au-delà du messianisme juif, plus originaire et plus expérientiel, notre *messianisme 3* maintient toutefois quelque chose d'une co-implication avec le *messianisme 1* (au-delà de lui, mais *dans lui*) »⁵¹. C'est donc un messianisme ce qui est en jeu ici, et il s'agit sans ambiguïté possible spécifiquement du messianisme *juif*, qui est le « seul pris en compte »⁵² afin de penser une « messianicité "au-delà dans" sa source hébraïque »⁵³.

C'est à partir de ce choix qu'il faut penser sa lecture de la pensée de Derrida⁵⁴. Gérard Bensussan ne lui oppose jamais de véritables objections. On pourrait employer pour décrire ce rapport les termes que Derrida avait lui-même choisis à propos de Levinas : il s'agirait en effet de « différences de "signature" »⁵⁵, de « questions qui nous sont posées »⁵⁶ par l'œuvre qu'on est en train de lire, et qui « appartiennent déjà à son dialogue intérieur, se déplacent dans son discours et ne font, à des distances et en des sens multiples, que l'écouter »⁵⁷. Si l'idéal stylistique explicitement évoqué par Derrida au cours de sa lecture de Levinas était le style talmudique du « commentaire »⁵⁸, Gérard Bensussan envisage ce dont Walter Benjamin avait déjà rêvé, « la composition [...] dite en

50 *Ibid.*, p. 12.

51 *Ibid.*, p. 13 (nous soulignons).

52 *Ibid.*, p. 11.

53 *Ibid.*, p. 31, note 1.

54 G. BENSUSSAN, « Messianisme, messianicité, messianique. Pour quoi faire, pour quoi penser ? », in : J. BENOIST, F. MERLINI (dir.), *Une histoire de l'avenir*, p. 15-28 ; G. BENSUSSAN, « La politique et le temps » ; G. BENSUSSAN, « Le dernier, le reste... (Rosenzweig et Derrida) », in : J. COHEN, R. ZAGURY-ORLY (dir.), *Judéités*, p. 43-58 ; G. BENSUSSAN, « Oui, la survie... Notes sur le carré affirmatif de la déconstruction », *Rue Descartes*, p. 53-63.

55 J. DERRIDA, « Débats », in : J. DERRIDA, P.-J. LABARRIÈRE, *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière. Avec des études de Francis Guibal et Stanislas Breton*, p. 74.

56 J. DERRIDA, « Violence et métaphysique », p. 125.

57 *Ibid.*, p. 161.

58 *Ibid.*, p. 124.

melitzah»⁵⁹. Il s'agit d'une technique couramment utilisée par les poètes et les prosateurs de langue hébraïque à partir du Moyen Âge et jusqu'au XIX^e siècle, et qui consistait à faire en sorte que la composition soit entièrement constituée de fragments et de citations tirées de la Bible ou du Talmud : « La *melitzah* permettait ainsi l'effacement apparent de toute subjectivité d'auteur en même temps que la révélation de significations inédites, absentes de chaque pièce singulière »⁶⁰. Ce « style » de lecture et d'écriture vaut également pour sa « citation » de Derrida.

Comme Gérard Bensussan l'affirme, le temps messianique dont il parle « n'est pas très éloigné de la "messianicité spectralisante" souvent évoquée par Derrida »⁶¹ ; le « propos général » de Derrida, en effet, « dispose avec rigueur et précision les pierres d'angles du messianique »⁶², en ce qu'il décrit la connexion entre l'instant et l'à-venir, entre la disjonction du temps et l'urgence de la justice, en se méfiant de toute tentation « pléromatique »⁶³ :

« Que retenir de si précieux dans l'argument derridien ? D'abord la façon, proprement messianique (j'y vois pour ma part le cœur le plus enfoui, le plus tendu, du messianisme), de penser ensemble et rigoureusement le refus de la présence et du signifié, leur différence, et l'injonction "qui commande de s'engager sans attendre". [...] Il y a là [...] une pensée radicalement inaccomplissable, non-pléromatique, comme je la nomme dans mon livre sur le temps, de la relation entre l'instant et la venue »⁶⁴.

Toutefois malgré la grande proximité entre les deux, voire l'apparente répétition d'un même geste, Gérard Bensussan vise à marquer quelques différences. Une première différence concerne la réhabilitation du lien, refusé par Derrida, entre le messianique et la notion d'utopie⁶⁵ : c'est

59 G. BENSUSSAN, *Le temps messianique*, p. 14.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

62 G. BENSUSSAN, « Messianisme, messianicité, messianique », p. 20.

63 C'est pourquoi Gérard Bensussan ne partage pas du tout l'objection de G. Agamben, selon laquelle, la *différance* ne serait qu'un différemment infini et donc un mauvais messianisme : G. BENSUSSAN, « La politique et le temps », p. 3. Cf. G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 164.

64 G. BENSUSSAN, « Messianisme, messianicité, messianique », p. 20.

65 « Nous pouvons ici convoquer Derrida contre Derrida en quelque sorte. En effet, et conformément à l'étymologie elle-même, le non-lieu, le non-localisable, me paraît étroitement associé au messianisme derridien, à la

là à notre avis surtout un problème terminologique, sur lequel on ne s'arrêtera pas ici⁶⁶. La seconde différence détient en revanche une épaisseur massive: elle concerne la relation entre la messianicité et les messianismes abrahamiques, ou plus précisément le messianisme *juif*. Il y va d'abord du rapport de chacun des deux penseurs à la tradition juive – un rapport qui, certes, n'est pas religieux, en étant plutôt chez tous deux autobiographique et philosophique à la fois, même si un certain nombre des différences sont perceptibles. Ces différences, comme on le verra dans un deuxième moment, investissent la façon de concevoir la valeur philosophique du messianisme, dans le cadre de la relation entre l'histoire et la notion de révélation.

Une «appartenance sans appartenance»⁶⁷ marque le rapport de Derrida, et de Gérard Bensussan également, à la tradition juive: mieux, à une judéité de juifs d'Algérie pris dans un «entre-deux franco-arabe»⁶⁸. Il ne s'agit néanmoins ni de simple filiation religieuse ni de dénégation, mais d'une alliance «marrane», selon une expression de Derrida reprise par Gérard Bensussan⁶⁹: secrète et réaffirmée même à son insu, à

«messianicité sans messianisme», en tant qu'il serait la ressource même de la promesse qui a toujours à se porter au-delà de tout programme possible. [...] Le messianisme emporte donc [...] un «réalisme» plus une «u-topie», une immédiateté du faire avec un inachèvement du fait» (*ibid.*, p. 2).

66 Le temps messianique ainsi que la messianicité doivent être en tout cas distincts de l'utopie entendue comme *telos* de l'histoire: comme le remarque C. Camilli, le temps messianique est opposé à l'utopie en ce sens au même titre qu'au millénarisme, et donc «si le propos de Derrida semble aller plutôt loin dans le sens d'un détachement complet du messianisme à son origine, et que se pose alors légitimement la question qui soulève G. Bensussan [...] il faut toutefois rendre mérite à Derrida de détacher également le messianisme de ce qui n'est pas lui: les théories millénaristes et utopiques» (C. CAMILLI, *Le temps et la loi*, p. 51).

67 J. DERRIDA, «Abraham, l'autre», in: J. COHEN, R. ZAGURY-ORLY (dir.), *Judéités*, p. 17.

68 G. BENSUSSAN, D. COHEN-LEVINAS, *L'impatience des langues*, p. 309.

69 Derrida se présente comme un «marrane paradoxal» (J. DERRIDA, «Avouer l'impossible: "retours", repentir et réconciliation», in: J. HALPÉRIN, N. HANSSON (dir.), *Comment vivre ensemble? Actes du XXXVII colloque des intellectuels juifs de langue française*, p. 196), c'est-à-dire un marrane qui a oublié même ce à quoi il est fidèle, dans le secret: «Je suis une sorte de marrane de la culture catholique française, et j'ai aussi mon corps chrétien [...], je suis de ces marranes qui ne se disent même pas juifs dans le secret de leur cœur» (J. DERRIDA, *Circonfession*, in: G. BENNINGTON, J. DERRIDA,

l'instar de la foi cachée et gardée d'une génération à l'autre chez les juifs d'Espagne contraints de se convertir au christianisme⁷⁰. C'est cette provenance juive et marrane, biographique à coup sûr mais se mêlant indissociablement aux questions philosophiques, ceci se déclinant de façon différente chez l'un et chez l'autre. Comme Gérard Bensussan le souligne, tout en reconnaissant l'héritage derridien :

«L'audace d'entrer dans ce quasi-philosophème de l'«Algérie» me vient certainement de Derrida, et c'est évidemment capital [...]. Mais je crois que les cheminements qui ensuite se tracent ne sont pas les mêmes, sans être opposés ou hétérogènes ou strictement bifurquants. Enfin il me semble qu'il y aurait sans doute quelques différences sensibles»⁷¹.

On peut essayer de mieux saisir ces différences sensibles à partir de la constatation que si Levinas est leur source commune, le rapport à Benjamin et à son «messianisme» est beaucoup plus problématique. Là où en effet Benjamin est, avec Rosenzweig et Levinas, la référence majeure pour l'auteur du *Temps messianique*, Derrida, qui n'a jamais consacré aux *Thèses sur le concept d'histoire* de véritables analyses⁷², ne cache pas sa méfiance envers le risque d'appropriation juive qu'à ses yeux court le messianisme benjaminien.

Si dans une note de *Spectres de Marx*, Derrida associe à sa propre idée du messianique la «*faible force messianique*» (*eine schwache messianische Kraft*), qu'on trouve dans la deuxième *Thèse* benjaminienne⁷³, il précise

Jacques Derrida, p. 160). Voir aussi J. DERRIDA, «Abraham, l'autre», p. 22. Pour toute autre référence, je me permets de renvoyer à S. GERACI, *L'ultimo degli ebrei*, p. 96-100. Pour la reprise, par Gérard Bensussan, de la figure du marrane, voir G. BENSUSSAN, D. COHEN-LEVINAS, *L'impatience des langues*, p. 281-319.

70 Pour le marranisme en général voir G. ANIDJAR, «*Je te suis vrai*» (Ce que du marrane m'arrive), *Cahiers de l'Herne: Jacques Derrida*, p. 247-254; Y. H. YERUSHALMI, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*.

71 G. BENSUSSAN, D. COHEN-LEVINAS, *L'impatience des langues*, p. 316.

72 Voir J. DERRIDA, «Des tours de Babel», in: *Psyché. Invention de l'autre. tome I*, p. 203-237 et J. DERRIDA, *Force de loi*, pour la lecture du texte de W. BENJAMIN, *Pour une critique de la violence*, in: *Œuvres complètes*, t. I: *Mythe et violence*, p. 121-148.

73 «Le passé apporte avec lui un index temporel qui le renvoie à la délivrance. Il existe une entente tacite entre les générations passées et la nôtre. Sur Terre

aussitôt: « Citons ce passage pour ce qui y consonne, malgré bien des différences et toutes proportions gardées »⁷⁴. Plus tard, dans *Marx & sons*, il explique :

« Cette pensée *non utopique* de la messianicité n'appartient pas non plus, pas vraiment, pas essentiellement, à la tradition benjaminienne [...]. La référence au messianisme juif me paraît constitutive dans le texte de Benjamin auquel je me suis référé. Et apparemment ineffaçable. Cette apparence peut être trompeuse, je ne l'exclus pas, mais alors un travail considérable serait nécessaire pour dissocier de tout judaïsme cette allusion benjaminienne à une "force messianique", fût-elle "faible". Ou pour dissocier une certaine tradition juive de toute figure ou représentation courante du messianisme »⁷⁵.

Derrida reconnaît, encore, « une tendance *de* l'affaiblissement à l'annulation, du "faible" au "sans" – et donc l'asymptote, *seulement l'asymptote*, d'un rapprochement *possible* entre l'idée de Benjamin et celle que je voudrais proposer. Entre "faible" et "sans" il y a un saut – et peut-être un saut infini »⁷⁶.

Or, dans le texte qu'il lui a consacré, Gérard Bensussan, à bien le lire, met justement en question chez Derrida cette asymptote et ce saut entre le *faible* et le *sans* messianisme.

Il faut en effet distinguer deux niveaux de l'argumentation derridienne: « D'une part, la messianicité sans messianisme n'aurait aucun rapport essentiel à "une figure relativement déterminée du messie" et, d'autre part, elle ne serait pas référible à "la mémoire d'une révélation historique déterminée" »⁷⁷.

Le premier point, explique Bensussan, est moins problématique, parce que « le messianisme juif, au moins dans la caractérisation classique qu'en propose Scholem, serait lui-même déjà un messianisme "sans messie" ».⁷⁸

nous avons été attendus. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible* force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention » (W. BENJAMIN, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in: *Œuvres complètes*, t. II: *Poésie et révolution*, p. 278).

74 J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 96, note 1.

75 J. DERRIDA, *Marx & sons*, p. 70-71.

76 *Ibid.*, p. 72.

77 G. BENSUSSAN, « La politique et le temps », p. 6. Cf. J. DERRIDA, *Marx & sons*, p. 72-73.

78 G. BENSUSSAN, « La politique et le temps », p. 6. Plus précisément, « on peut parler d'un messianisme sans messie ou "anonyme", au point que la

C'est pour cette raison qu'il se demande alors si «la messianicité sans messianisme» ne dit pas autre chose que le «messianisme sans messie» qui selon Scholem qualifierait proprement le messianisme juif⁷⁹.

Mais alors on comprend déjà pourquoi le deuxième point, à savoir «l'irréductibilité de la messianicité sans messianisme à une révélation déterminée, est [...] plus difficile»⁸⁰. Bien sûr, pour lui aussi «le messianique signifie une expérience immémoriale que les révélations abrahamiques proprement dites, si elles en sont les données et consignations historiques, ne limitent pas»⁸¹. Toutefois, la référence à la révélation, à *une* révélation *déterminée*, est jugée ici incontournable, car, loin d'une simple question d'appartenance religieuse, «l'enjeu majeur [...] ne concerne rien moins que l'*historicité*»⁸².

Bensussan semble d'abord reprendre le geste de Derrida. Il décrit la «révélation» en un sens quasi-transcendental, en tant que précédant toute révélation religieuse :

«J'affirmerais ici de la révélation ce que dit Derrida du messianisme et de son traitement «sans». Je propose donc d'y voir une structure déliée de tout «avec» (avec une mémoire déterminée, avec tel ou tel monothéisme, avec un système de croyances). La révélation désigne une possibilité d'ouverture à un autre-que-soi précédant toute révélation religieuse. Elle constitue la structure fondamentale de toute *extériorité* et de toute *extériorisation*. Les pensées schellingienne et rosenzweigienne, pour n'évoquer qu'elles, autorisent théoriquement cette procédure extensive qui consiste à penser la révélation comme un fond existentiel universel et quasi-transcendental»⁸³.

focalisation sur la personne messianique et la tentation de sa divinisation apparaissent presque toujours comme le symptôme d'une crise tellurique (christianisme, sabbatisme). [...] Le messie n'est pas un homme, c'est un temps, voire la temporalité du temps» (G. BENSUSSAN, *Le temps messianique*, p. 46). Référence est faite ici à G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 326. Cf. aussi G. SCHOLEM, «Pour comprendre le messianisme juif», in: *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*, p. 23-66. Pour toute autre référence, je renvoie à S. GERACI, *L'ultimo degli ebrei*, p. 269-270, notes 139 et 140.

79 G. BENSUSSAN, «Messianisme, messianicité, messianique», p. 15-16.

80 G. BENSUSSAN, «La politique et le temps», p. 7.

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*, p. 8.

83 *Ibid.* (nous soulignons).

La révélation est donc comprise, à l'instar de la « philosophie de la Révélation » schellingienne, dans un sens anti-hégélien : « effectivité absolue antérieure à toute possibilité, effectivité qu'aucune possibilité ne précède »⁸⁴, dit Schelling, qui, commente Gérard Bensussan, « est intraitable par une quelconque science a priori »⁸⁵. L'événement-révélation en tant que commencement ne serait pas une *Ursprung*, mais sans aucun doute un *Anfang* : « une prise, un rapt, une attraction »⁸⁶, c'est-à-dire « le moment [...] d'une césure et d'une saisie »⁸⁷. La révélation est conçue comme une rupture et une extériorisation qui interrompt le processus de l'histoire en permettant de penser le temps comme événement et non pas comme devenir. Il s'agit donc de penser au-delà de tout transcendantalisme et de toute philosophie de l'histoire, où les *structures* de l'historicité sont intemporelles, « anhistoriques », logiques et nécessaires⁸⁸.

Toutefois Gérard Bensussan affirme que si la révélation désigne une extériorité précédant toute révélation religieuse, elle n'est pas pour autant concevable avant l'événement de la révélation, lequel brise le cours de l'histoire. D'où l'importance de la tradition juive – sans équivoque et sans indécision possible – ce qui ne constitue ni un privilège exclusif ni une primauté théorétique ni même la confession d'une foi religieuse. Il s'agit plutôt de la constatation et de la reconnaissance, après coup, du fait que l'événement de la révélation permet de penser l'événement lui-même,

84 SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*, Livre II, Paris : PUF, « Epiméthée », 1991, p. 111.

85 G. BENSUSSAN, « Schelling, le temps de l'histoire », in : G. MARMASSE (dir.), *L'histoire*, p. 126. Cf. aussi G. BENSUSSAN, « Schelling, une politique négative », in : J.-F. MARQUET, J.-F. COURTINE (dir.), *Le dernier Schelling. Raison et positivité* ; G. BENSUSSAN, « Mythe et commencement. Heidegger, Schelling », in : G. BENSUSSAN, J. COHEN (dir.), *Heidegger. Le danger et la promesse*.

86 SCHELLING, *Les Âges du monde*, Paris : PUF, « Epiméthée », trad. P. David, 1992, p. 253.

87 G. BENSUSSAN, « Schelling, le temps de l'histoire », p. 126.

88 Il y aurait donc « d'un côté les philosophies de l'histoire comme philosophies du devenir, d'un autre côté les philosophies du temps comme philosophies de l'événement. La première ligne fournit les dispositifs conceptuels de ce que Lyotard a appelé les « grands récits », les ontologies de l'histoire, les sociologies historicisantes. La seconde peut être rapportée aux pensées du « messianique » » (G. BENSUSSAN, « La politique et le temps », p. 9).

en général: c'est-à-dire l'interruption et l'inscription d'une nouveauté qui aurait été imprévisible, voire impossible avant cette irruption même, et qui a pourtant une valeur universelle.

Quant à Derrida, certes, il se pose explicitement «la question de savoir si ladite structure [le messianique] n'est pas rendue possible et pensable seulement à partir de la mise en scène biblique et talmudique de la venue du messie». On l'a vu, il la laisse ouverte en raison d'une indécidabilité structurelle. Gérard Bensussan, de son côté, semble se méfier d'un certain risque d'indécision lorsqu'il affirme qu'«il y va ici d'une décision philosophique qui, dans chaque cas de figure, doit produire sa cohérence propre»⁸⁹.

Il touche ici effectivement un point problématique de la pensée de Derrida. Si, toutefois, le «sans messianisme» de Derrida ne se traduit ni dans le «faible» du «faible messianisme» de Benjamin, au moins selon sa lecture, ni dans le «messianisme de l'événement» de Gérard Bensussan, en tout cas pas entièrement, c'est parce que pour Derrida le risque de la réappropriation de l'expropriation⁹⁰ est plus dangereux que le risque de l'indécision.

Derrida préfère alors penser à partir d'un «au-delà dans» la tradition de la philosophie, plutôt qu'à partir d'un «au-delà *dans* le messianisme» – ou d'un «au-delà *dans* la source hébraïque». Son mouvement est plutôt un déplacement infini entre le Grec, le Juif, mieux, l'abrahamique, et

89 *Ibid.*, p. 8, note 1.

90 Le risque est souligné par Nancy également, à propos de la thèse de *Le temps messianique*: «Il apparaît [...] qu'il y a bel et bien une appropriation désappropriante – ou bien une appropriation par désappropriation – qui est donnée, *hic et nunc*, au milieu du déplacement de toute appropriabilité: il s'agit en effet de la ressource de l'"hébreu" qu'appuie chez toi un étymologisme discret mais présent. [...] La question vient donc: la vérité [...] est-elle enfin "juive" ou non? [...] En d'autres termes encore: lorsque tu dis "la promesse n'est pas une visée, pas une pure valeur, etc.", simplement elle parle – je me demande, pourquoi parle-t-elle hébreu? Peut-on "parler hébreu"? Ne parlons-nous pas tous "*greek-jew*" (*with a latin touch*)?» (G. BENSUSSAN, J.-L. NANCY, «Du messianisme», p. 4-5). À notre avis, en effet, Gérard Bensussan parle, dans son livre, justement *greek-jew*, et pas hébreu. La question est plutôt comment entendre les oscillations et dissociations possibles du «trait d'union» entre *greek* et *jew*.

au-delà, le nom «juif» devenant le trope hyper-exemplaire⁹¹ jusqu'à menacer la possibilité même de cette référence. Si le geste de Gérard Bensussan, de son côté, vise, on l'a vu, à l'instar de Rosenzweig, une «position d'extériorité» ou une «sortie» de la métaphysique, Derrida depuis le début de son œuvre trace aux marges de la métaphysique une déconstruction de l'intérieur, dans l'impossibilité d'une pure installation «ailleurs»⁹². C'est pourquoi on peut situer la déconstruction derridienne dans la lignée de la *Destruktion* heideggerienne :

«La sortie, justement, n'est pas la *Destruktion*. [...] Ces deux gestes, l'*Ausgang* et la *Destruktion*, s'ils procèdent d'un même désir d'interruption, constituent des opérations au moins différentes, et peut-être même exclusives. Du côté de la sortie, Marx, Rosenzweig, d'autres sans doute aussi – qui, d'une certaine façon, ne transforment pas la tradition, ils la refusent et en inventent les prodigieux dehors. Ils donnent voix à l'extériorité, ils en signifient une texture que sans eux nul ne soupçonnerait. Du côté de la destruction de la métaphysique (à ne pas confondre bien sûr avec [...] la révolution), Heidegger, évidemment, et aussi, je crois, Levinas, Derrida peut-être, sous certaines conditions. Il s'agit non plus de s'en aller, mais de faire place à l'extériorité en dedans, c'est-à-dire de dé-monter toute intériorité, à la défaire, à la déconstruire, à se rendre attentif à la trace, à l'immémorial, à l'infini, *sans s'en aller*»⁹³.

S'il faut bien constater, dans la question de la messianicité chez Derrida, des oscillations effectives et une formulation qui semble moins radicale que d'habitude, c'est justement la différence marquée par Gérard Bensussan entre ces deux lignées qui permet de situer l'indécision derridienne dans le cadre de sa démarche de pensée tout entière.

91 La référence au juif en tant que nom même de l'ouverture pré-originale de l'identité à l'autre, doit devenir «hyper-exemplaire, plus qu'exemplaire, autre qu'exemplaire», jusqu'à menacer «du même coup, avec toutes les conséquences philosophiques politiques que vous imaginez, sa prétendue exemplarité même, sa responsabilité universelle incarnée dans la singularité d'un seul ou d'un seul peuple, et avec cela tout ce qui peut rassurer dans les promesses eschatologiques ou messianistes (je ne dis pas messianiques [...])» (J. DERRIDA, «Abraham, l'autre», p. 37).

92 Exemplaire à cet égard la célèbre lecture de l'«extériorité» chez Levinas dans J. DERRIDA, «Violence et métaphysique».

93 G. BENSUSSAN, «L'impatience messianique», p. 15-16.

Il me semble en effet qu'une décision, au fond, est prise. D'abord, parce que Derrida a choisi de garder le terme et ne l'a jamais remplacé par un autre, en affirmant clairement que ce choix n'était pas dû à une simple « commodité tactique »⁹⁴, mais au fait que « l'avenir du terme "messianique" [...] est, selon moi, ouvert. C'est ma manière de contribuer à ce mouvement de partage universel du langage »⁹⁵. Si donc l'ouverture à l'avenir de ce mot demande de le délier des messianismes révélés, la trace, dans le mot même, d'un certain héritage, ne doit pas être effacée.

Ensuite, une décision est prise parce qu'il s'agit encore une fois de se décider pour l'aporie, pour la déconstruction, plutôt que pour la sortie⁹⁶. Et on ne pourra que reconnaître une démarche en pleine cohérence avec toute sa pensée, lorsqu'il se demande : « Le respect de cette indécision singulière ou de cette surenchère hyperbolique entre deux originarités, entre deux sources, entre [...] l'ordre du "révélé" et l'ordre du "révélablé" n'est-ce pas à la fois la possibilité de toute décision responsable ? »⁹⁷.

Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, *Le temps qui reste*, Paris : Rivages, 2000.
- ANIDJAR Gil, « "Je te suis vrai" (Ce que du marrane m'arrive) », *Cahiers de l'Herne : Jacques Derrida*, 83, 2004, p. 247-254.
- BENJAMIN Walter, « Pour une critique de la violence », in : *Œuvres complètes*, t. I, *Mythe et violence*, trad. par M. de GANDILLAC, Paris : Denoël, 1971.
- BENJAMIN Walter, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in : *Œuvres complètes*, t. II, *Poésie et révolution*, trad. par M. de GANDILLAC, Paris : Denoël, 1971.
- BENSUSSAN Gérard, « Schelling, une politique négative », in : Jean-François MARQUET, Jean-François COURTINE (dir.), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris : Vrin, 1994.

94 J. DERRIDA, « Questions à Jacques Derrida », p. 207-208.

95 *Ibid.*, p. 208.

96 L'aporie n'est pas une simple indécision, une impasse : dans l'aporie « l'impasse même serait impossible » (J. DERRIDA, *Apories*, p. 47). Zagury-Orly souligne la nécessité de penser l'oscillation derridienne entre révélation et révélabilité comme aporie et reconnaissance d'une indécidabilité, R. ZAGURY-ORLY, *Questionner, encore*, p. 105-107.

97 J. DERRIDA, *Foi et savoir*, p. 35.

- BENSUSSAN Gérard, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris: Vrin, 2001.
- BENSUSSAN Gérard, «Le dernier, le reste... (Rosenzweig et Derrida)», in: COHEN Joseph, Raphaël ZAGURY-ORLY (dir.), *Judéités*, Paris: Galilée, 2003.
- BENSUSSAN Gérard, «La politique et le temps. Autour de Derrida et du messianisme», *Actuel Marx Intervenciones*, 3, 2005, <http://parlement-des-philosophes.org/actuelmarxintervenciones.pdf>
- BENSUSSAN Gérard, «Université amie», in: COHEN Joseph, DERRIDA Jacques, GUIBAL Francis, HEIDEGGER Martin, BALADINE HOWALD Isabelle, LACQUE-LABARTHE Philippe, NANCY Jean-Luc, ROGOZINSKI Jacob, *Penser à Strasbourg*, Paris: Galilée-Ville de Strasbourg, 2004.
- BENSUSSAN Gérard, «Messianisme, messianicité, messianique. Pour quoi faire, pour quoi penser?», in: BENOIST Jocelyn – MERLINI Fabio (dir.), *Une histoire de l'avenir*, Paris: Vrin, 2004, p. 15-28.
- BENSUSSAN Gérard – NANCY Jean-Luc, «Du messianisme», *Iris (Beyrouth). Annales de philosophie: Études sur Le temps messianique de Gérard Bensussan*, 52, 2004, p. 1-12.
- BENSUSSAN Gérard, «Oui, la survie... Notes sur le carré affirmatif de la déconstruction», *Rue Descartes*, 52, 2, 2006, p. 53-63.
- BENSUSSAN Gérard, «Mythe et commencement. Heidegger, Schelling», in: BENSUSSAN Gérard, COHEN Joseph (dir.), *Heidegger. Le danger et la promesse*, Paris: Kimé, 2006.
- BENSUSSAN Gérard, «L'impatience messianique. Entretien avec D. Cohen Levinas», *Lignes: Temps historique, temps messianique*, 27, 2008, p. 9-31.
- BENSUSSAN Gérard, COHEN-LEVINAS Danielle, *L'impatience des langues*, Paris: Hermann, 2010.
- BENSUSSAN Gérard, «Schelling, le temps de l'histoire», in: Gilles MARMASSE (dir.), *L'histoire*, Paris: Vrin, 2010.
- BLANCHOT Maurice, *L'écriture du désastre*, Paris: Gallimard, 1980.
- CAMILLI Coralie, *Le temps et la loi*, Paris: Puf, 2013.
- CAPUTO John D., *The prayers and tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.
- DERRIDA Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF, 1967.
- DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris: Éd. de Minuit, 1967.

- DERRIDA Jacques, LABARRIERE Pierre-Jean, *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière. Avec des études de Francis Guibal et Stanislas Breton*, Paris: Osiris, 1986.
- DERRIDA Jacques, « Des tours de Babel », in: *Psyché. Invention de l'autre. tome I*, Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA Jacques, *Circonfession*, in: Geoffrey BENNINGTON, Jacques DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris: Seuil, 1991.
- DERRIDA Jacques, *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*, Paris: Galilée, 1994.
- DERRIDA Jacques, *Apories: mourir, s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA Jacques, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA Jacques, FERRARIS Maurizio, « *Il gusto del segreto* », Roma-Bari: Laterza, 1997.
- DERRIDA Jacques, *Adieu: à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997.
- DERRIDA Jacques, VATTIMO Gianni, FERRARIS Maurizio, VITIELLO Vincenzo, « Cristianesimo e secolarizzazione », *Il pensiero*, 2, 1998.
- DERRIDA Jacques, « Avouer – l'impossible: "retours", repentir et réconciliation », in: Jean HALPÉRIN, Nelly HANSSON (dir.), *Comment vivre ensemble? Actes du XXXVII colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris: Albin Michel, 2001.
- DERRIDA Jacques, *Foi et savoir; suivi de Le siècle et le pardon: entretien avec Michel Wieviorka*, Paris: Seuil, 2001.
- DERRIDA Jacques, *Marx & sons*, Paris: PUF-Galilée, 2002.
- DERRIDA Jacques, « Dialogo con Jacques Derrida », in: Miriam RONZONI, Roberto TERZI (dir.), *Annuario 1999/2000*, Milano, CUEM, 2002.
- DERRIDA Jacques, « Abraham, l'autre », in: Joseph COHEN, Raphaël ZAGURY-ORLY (dir.), *Judéités*, Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA Jacques, *Parages*, Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA Jacques, *Voyous: deux essais sur la raison*, Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA Jacques, « Le lieu-dit: Strasbourg », in: COHEN Joseph, DERRIDA Jacques, GUIBAL Francis, HEIDEGGER Martin, BALADINE HOWALD Isabelle, LACQUE-LABARTHE Philippe, NANCY Jean-Luc, ROGOZINSKI Jacob, *Penser à Strasbourg*, Paris: Galilée-Ville de Strasbourg, 2004.
- DERRIDA Jacques, « Les yeux de la langue », *Cahiers de l'Herne: Jacques Derrida*, 83, 2004, p. 473-495.
- DERRIDA Jacques, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris: Galilée, 2005.

- DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx: l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris: Galilée, 2006.
- DI MARTINO Carmine, *Figure dell'evento: a partire da Jacques Derrida*, Milano: Guerini, 2009.
- GERACI Silvia, *L'ultimo degli ebrei. Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*, Milano: Mimesis, 2010.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, trad. par E. MARTINEAU, Paris: Authentica, 1985.
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Le livre de poche, 1978.
- LEVINAS Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris: Fata morgana, 1979.
- LEVINAS Emmanuel, *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Paris: Éd. de Minuit, 1982.
- LEVINAS Emmanuel, *A l'heure des nations*, Paris: Éd. de Minuit, 1988.
- LEVINAS Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset et Fasquelle, 1993.
- LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel, 1995.
- NANCY Jean-Luc, «La filosofia come chance», entretien avec L. FABBRI, *Alternative*, 1, 2005.
- RESTA Caterina, *L'evento dell'altro: etica e politica in Jacques Derrida*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- SCHELLING Friedrich, *Les Âges du monde*, trad. P. DAVID, Paris: PUF, 1992.
- SCHELLING Friedrich, *Philosophie de la Révélation*, 3 vol., trad. par le RCP Schellingiana (CNRS) sous la direction de J.-F. MARQUET et J.-F. COURTINE, Paris: PUF, 1993-1994.
- SCHELLING Friedrich, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, trad. par le RCP Schellingiana (CNRS), Paris: Gallimard, 1998.
- SCHOLEM Gerschom, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. par M.-M. DAVY, Paris: Payot, 1960.
- SCHOLEM Gerschom, «Pour comprendre le messianisme juif», in: *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*, trad. par B. DUPUY, Paris: Calmann-Levy, 1974.
- YERUSHALMI Yosef Hayim, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, trad. par C. ASLANOV, E. VIGNE, P. TEYSSIER, J. LETROUT, Paris: Éd. Chandeigne, 1998.
- ZAGURY-ORLY Raphaël, *Questionner, encore*, Paris: Galilée 2011.