De la subjectivité messianique

Étude talmudique

Jérôme Benarroch

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/493>

DOI : 10.4000/cps.493

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2015

Pagination : 155-177

ISBN : 978-2-86820-916-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jérôme Benarroch, « De la subjectivité messianique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 37 | 2015, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 13 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/493> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.493>

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/>

De la subjectivité messianique *Étude talmudique*

Jérôme Benarroch

Dans la littérature juive traditionnelle, la question des « temps messianiques » n'est thématisée sous ce nom, comme une catégorie explicite, qu'à partir du Talmud. La référence principale se trouve vers la fin du traité *Sanhédrin*, en quelque cinq pages suivies d'enseignements. Une difficulté est cependant que ces enseignements divers apparaissent sous forme d'une juxtaposition d'assertions rabbiniques sans ordre explicite, assertions le plus souvent obscures, parfois répétitives et parfois même apparemment contradictoires. On dira, si l'on adopte une grille de lecture historiciste objective, que ce patchwork a tout d'une compilation aléatoire d'énoncés d'époques diverses, d'un assemblage hétéroclite qu'il faudrait lire avant tout en regard des contextes de rédaction et de compilation, pour en saisir l'éventuelle originalité. Notre étude, qui se définit comme une « étude talmudique », adoptera cependant une autre grille de lecture. Elle assumera une démarche endogène aux principes de déploiement de l'écriture talmudique en général et en explorera les conséquences en termes de pensée. On tiendra ainsi deux axiomes de lecture. Premièrement qu'il y a un principe d'unité d'inspiration qui irrigue en permanence la variété et l'hétérophonie apparente. Il y a donc un principe de cohérence. Deuxièmement qu'il y a un principe d'ordre et de nécessité dans l'exposition des enseignements malgré à nouveau l'apparence de désordre et d'aléatoire. C'est le principe de construction. L'Idée se construirait de manière rigoureuse quoique non explicitement, de sorte que le lecteur aurait sa part d'élaboration à mettre en œuvre. C'est cette méthode du travail de lecture qui fut adoptée au long des siècles par l'interprétation juive traditionnelle. Sa légitimité pourrait

tenir a minima à la fécondité interprétative qu'elle engendre, si l'on doutait encore qu'elle puisse avoir été volontairement pensée par les rédacteurs.

Dans le champ de la philosophie, il n'y eut guère qu'Emmanuel Levinas pour montrer qu'une telle approche, anhistorique, conceptuelle, du Talmud, était possible, et même réelle. Dans les termes du philosophe, nous ferons ici le pari d'une méthode «paradigmatique», méthode fondée sur le point que les idées ne se séparent jamais de l'exemple qui les suggère, et que par conséquent, il convient avant tout dans l'abord de ces textes imagés de dégager «les possibilités de signifier à partir d'un objet concret libéré de son histoire»¹. L'exigence consistera donc pour nous à faire apparaître, au-delà ou en deçà de l'apparente contingence des images, le fil d'une Pensée.

L'idée générale des «temps messianiques» est néanmoins repérable avant le Talmud. Elle est présente dans de nombreux passages connus des écrits prophétiques, et constitue même peut-être, si l'on veut bien y réfléchir, l'objet principal de tout le Pentateuque, en tant que celui-ci narre, dans sa globalité, la genèse et le parcours d'une humanité, constituée en collectif, depuis l'asservissement d'Égypte jusqu'à l'entrée, *messianique*, dans une terre promise. Le contenu de l'idée peut se formuler simplement ainsi : l'Histoire des hommes est orientée par une nécessité ontologique ou morale (ontologique parce que morale), vers un dévoilement lumineux : un monde réconcilié où règnent la paix et la justice. Citons uniquement Isaïe II, 2 :

«Il arrivera, à la fin des temps, que la montagne de la maison du Seigneur sera affermie sur la cime des montagnes et se dressera au-dessus des collines, et toutes les nations y afflueront. Et nombre de peuples iront en disant : «Or çà, gravissons la montagne de l'Éternel pour gagner la maison du Dieu de Jacob, afin qu'il nous enseigne ses voies et que nous puissions suivre ses sentiers, car c'est de Sion que sort la doctrine et de Jérusalem la parole du Seigneur.» Il sera un arbitre entre les nations et le précepteur de peuples nombreux ; ceux-ci alors de leurs glaives forgeront des socs de charrue et de leurs lances des serpettes ; un peuple ne tirera plus l'épée contre un autre peuple, et on n'apprendra plus l'art des combats»².

1 E. LEVINAS, *Quatre leçons talmudiques*, p. 21.

2 *La Bible*, Isaïe II, 2, p. 758.

Nous n'avons pas pour ambition dans cette étude de produire une synthèse de la notion élaborée dans le Talmud. Nous n'étudierons qu'un seul point difficile, mais crucial, à partir d'un exemple de contradiction typique des enseignements talmudiques. Ce point se divise en deux axes. L'argument peut se formuler comme suit : le messianisme enveloppe une dimension collective globale, qu'on peut nommer politique, qui concerne le devenir de l'humanité dans son appréhension objective. Mais il inclut aussi, et c'est là une proposition singulière de l'enseignement talmudique, une dimension subjective, que l'on définira comme l'advenue d'une subjectivité créatrice non narcissique, ou encore, comme l'advenue d'une subjectivité pleinement humanisée. Nous voudrions montrer ici qu'en ce qui concerne la dimension collective, le messianisme a partie liée avec ce que la modernité philosophico-politique nomme les politiques révolutionnaires et émancipatrices, pensées comme dépassement de la domination capitaliste *naturelle*. Dans ce champ de théorisation, chez Marx en particulier, on sait que la prise de conscience des sujets révolutionnaires joue un rôle déterminant dans l'advenue du processus lui-même. Les seules contradictions inhérentes aux conditions objectives d'asservissement et de domination ne suffisent jamais à faire émerger, *mécaniquement*, un renversement tel qu'une société nouvelle, égalitaire et juste, puisse apparaître. Mais pour la pensée politique en général, cette prise de conscience concerne avant tout la compréhension des rapports sociaux, la science économique, éventuellement l'éthique, le courage et la fidélité à l'engagement et aux idées. Elle ne concerne pas directement l'intimité du rapport d'un sujet à la structure de son désir propre. Nous essayerons de montrer que ce sera l'enjeu du propos talmudique : établir que le messianisme politique global n'advient qu'à la condition que la subjectivité intime soit engagée et reconstruite sur un mode singulier et paradoxal. Celle-ci devra traverser une contradiction, qui se dit en ces termes : nouer le deuil de *l'espoir* à une *attente* renouvelée. Cette proposition, on le voit, mobilise un lexique très général. Or l'espoir et l'attente sont des notions qui impliquent possiblement des champs de l'activité humaine bien éloignés de la simple activité politique. En particulier, c'est significativement dans les relations intersubjectives amoureuses, là où le désir s'interprète comme une catégorie à part entière, que l'on trouve des éclairages plus précis sur leur nouage. Pour donner une consistance satisfaisante aux énoncés talmudiques sur la subjectivité messianique, nous aurons donc recours

à une exégèse qui se permet de faire de vastes sauts entre les disciplines et entre les époques. D'un côté, nous verrons comment le Talmud lui-même propose, à propos du désir amoureux, l'idée d'une même structure paradoxale pour le désir humanisé. D'un autre côté, nous verrons comment dans le champ a priori entièrement étranger de la littérature contemporaine, un travail similaire de construction subjective mêlant le deuil de l'espoir à l'attente et au désir renouvelé, peut nous permettre de construire une exégèse actualisée, pour notre temps, de ce qui sera alors perçu comme l'exposition de principes, par le texte talmudique. L'exégèse ne consistera pas, en ce sens, dans la recherche scientifique de la pensée consciente et objectivement historique des rédacteurs du Talmud mais dans le réinvestissement éclairant de ses intuitions. La littérature contemporaine, la philosophie, ou la psychanalyse, au-delà du caractère apparemment hétéroclite de leur convocation, nous permettrons de produire un développement renouvelé de la pensée talmudique. Celle-ci ne se donne en effet pas comme close sur elle-même, mais comme direction, comme orientation, dont le lecteur doit s'emparer dans le lieu et le temps qui est le sien, avec les outils propres, pour en renouveler la puissance de vérité et de sens.

L'orientation politique du messianisme

Si l'on considère l'ensemble du passage du traité *Sanhédrin*, qui contient, sur cinq pages (le Talmud entier compte 6 000 pages), la quasi-totalité des énoncés talmudiques sur la question du messianisme, on remarque d'abord qu'il est encadré par deux enseignements clairement orientés par l'enjeu majeur d'une résurrection collective d'ordre politique. Analysons ces deux enseignements pour en déterminer toute la portée.

1. « Rav Nahman a demandé à Rabbi Itzhak : sais-tu quand viendra Bar-Naphli ? Il lui a répondu : qui est Bar-Naphli ? – C'est le Messie. – le Messie, tu l'appelles Bar Naphli ? – Oui, parce qu'il est dit : « ce jour-là, je redresserai la cabane de David qui était tombée » (Amos IX, 11). – Il lui dit alors : voici ce qu'a dit Rabbi Yohanan : lors de la génération où viendra le fils de David, les Sages seront en petit nombre, et le reste, leurs yeux s'épuiseront de chagrin et de gémissements, et de grandes souffrances et de durs décrets

constamment se renouvelleront, avant que ne cesse le premier, le suivant se hâtera d'arriver»³.

2. «Shmouel dit: il n'y a de différence entre ce temps-ci et les temps messianiques qu'en ce qui concerne la fin de la tyrannie des empires»⁴.

Il nous faut entendre la signification des deux expressions centrales suivantes: la «cabane de David» et «la tyrannie des empires».

On pourrait être tenté de proposer une lecture identitaire ou nationaliste de ces notions, en expliquant qu'il s'agit dans l'horizon politique du messianisme d'une restauration du royaume de David et de la fin de la dispersion et de l'exil du peuple juif. La fin de la domination des empires signifierait l'indépendance nationale retrouvée et le royaume de David le pouvoir d'un État juif. Mais ce type de lecture, incontestablement habituelle, n'en est pas moins invalide dans l'ordre de l'élaboration talmudique.

En effet, dans le premier extrait, on lit que le «Messie» restaurera la «cabane» de David. La restauration ne s'entend que par rapport à la chute. La cabane s'est effondrée et le Dieu a promis, par l'intermédiaire des prophètes, qu'il la relèvera. Mais de quoi donc cette chute est-elle la chute? Si l'on pointe l'effondrement, on remontera jusqu'à la positivité recherchée. Quant au passage du négatif au positif, sa logique est commune: il faut que la chute soit maximale pour que son envers puisse apparaître. On pourrait caractériser comme mystico-matérialiste ce type de logique. Mystique, parce qu'on envisage la nécessité d'un opérateur extérieur à la seule action collective endogène des hommes, il faut l'arrivée d'un Messie, figure humanisée du jugement divin. Et ce Messie surviendrait en toute logique quand le monde ne pourrait plus être réparé par des moyens humains, à un stade de déréliction trop avancé pour être rattrapé par la seule force des hommes. Lorsqu'un regard moral se posant sur le monde y verrait à la fois l'inacceptable et l'impossibilité d'une réparation intrinsèque, alors le Messie viendrait comme *Deus ex machina*, car par ailleurs il serait exclu de laisser ultimement à l'abandon le monde et son horizon de sens, disons la paix et la justice. L'aspect que nous appelons mystique relèverait donc ici d'un comblement nécessaire entre l'exigence morale de la réalisation d'un monde collectif réconcilié

3 Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 97a.

4 *Ibid.*, 99a.

et son impossibilité objective, matérielle. Dans cette béance girait la place du Messie. Mais logique aussi matérialiste, parce que tant que les conditions objectives ne sont pas définitivement closes, ou que la « chute » n'est pas irrémédiable par les moyens de l'homme, alors il ne reste qu'à « attendre ». Ou plus précisément attendre que l'action s'avère définitivement inefficace.

Mais quel est le sujet de la chute, de l'action, et de l'attente ? Pour l'extrait talmudique en question, c'est au nom de Rabbi Yohanan qu'on le formule, il s'agit simplement de la question de la « sagesse ». En effet, la chute ou la catastrophe définitive se signale du « manque de sagesse ». Par conséquent, si le négatif consiste en l'absence décisivement trop radicale de sagesse, alors le positif sera défini comme une souveraineté de la sagesse elle-même. Cette compréhension peut alors rendre compte de l'expression anormale du verset : « cabane » de David, et non « maison » solide et puissante. Car précisément l'autorité singulière dont on parle ici ne consiste pas fondamentalement dans un pouvoir fortifié, étatique et militaire, mais dans l'esprit de sagesse, réalité fragile et précaire s'il en est. La fin de l'enseignement énonçait : « le reste s'épuisera en vaines souffrances ». Ce qui peut alors s'entendre : après épuisement des entreprises vaines et illusives, qui ne manquent pas d'être accompagnées par leur lot de souffrances, alors pourra se révéler la nécessité et l'appel de l'autorité véritable de la sagesse.

Dans le deuxième extrait, par lequel se clôt la séquence sur le messianisme, on fait mention de la délivrance des « empires ». Qu'est-ce donc précisément que les empires ?

La notion est introduite dans le livre prophétique de Daniel. Ensuite elle sera reprise par le Talmud et par les commentaires rabbiniques. Il s'agit d'une grande vision historique qui conçoit l'histoire d'Israël comme scandée par la succession de quatre grands exils. Ces quatre exils sont matérialisés par la domination politique de quatre empires, dans lesquels le peuple d'Israël est dispersé et asservi. Dans le livre de Daniel (II, 31-45), le jeune prophète éponyme interprète un rêve du roi tyrannique de Babel Nabuchodonosor qui présente la vision d'une terrible statue à la tête d'or, à la poitrine d'argent, aux cuisses de bronze et aux pieds d'argile. Le roi voit alors une pierre se détachant d'une hauteur et qui, « sans l'aide d'aucune main », vient pulvériser la statue. Daniel interprète en disant qu'il s'agit de la vision de quatre royaumes qui seront tour à tour remplacés par un cinquième qui, lui, subsistera à

jamais. Au septième chapitre, un nouveau rêve intervient, qui présente des bêtes monstrueuses surgies de la mer : un lion aux ailes d'aigle, un ours, une panthère à ailes d'oiseaux et une bête différente des premières, portant dix cornes. Les bêtes seront anéanties tandis qu'apparaît un « fils d'homme », dont, là encore, la suprématie ne sera pas détruite. Pour les rabbins du Talmud, on peut identifier ces empires aux quatre grands empires de l'antiquité : Babel, les Perses, les Grecs, et Rome. La prophétie signifie que tous s'effondreront pour laisser place, à la fin des temps de l'exil, au règne de l'homme véritable, l'Homme, dont le nom collectif est Israël. Comme toujours dans l'exposition biblique et talmudique, ces noms concrets, en l'occurrence les noms de civilisations existantes, mais aussi des noms de choses matérielles déterminées, par exemple des noms d'animaux comme une vache ou un âne, sont aussi et indissociablement les noms de concepts. La difficulté de l'étude consiste souvent à identifier le concept derrière l'image, mais il est établi qu'une réalité concrète n'est pas détachable de l'essence, donc du concept, qu'elle véhicule.

Ce qui va nous intéresser pour notre sujet est la caractérisation précise de l'empire de Rome. En effet, elle concerne immédiatement la question du messianisme parce que Rome, en tant qu'empire, est considéré dans la pensée talmudique comme à la fois le plus puissant des royaumes, mais encore comme le plus long, au point, dit un commentaire midrashique, qu'on n'en voit pas la fin, et par conséquent il est celui qui précède directement le retournement messianique.

Dans la littérature talmudique, nous trouvons deux sources principales pour caractériser Rome.

La première se trouve au début du traité intitulé *Avoda Zara* (littéralement culte étranger, c'est-à-dire l'idolâtrie). Une *aggadah* (apologue) imagine que dans les temps futurs, Dieu saisira entre ses bras un rouleau de la Tora (le Pentateuque, livre primordial de l'enseignement) et conviera chacun à venir recevoir sa récompense (sous-entendu pour les mérites qu'il aura acquis à étudier et mettre en œuvre le contenu de l'Enseignement). L'histoire raconte que c'est le royaume de Rome qui sera reçu en premier, parmi les prétendants aux récompenses, avides de récompenses, parce qu'il est considéré comme le plus puissant. En effet, chez le prophète Daniel (VII 23), il est écrit :

« Il dévorera toute la terre, la foulera, la brisera ». Et dans le même ordre de considération, un court passage du traité *Yoma* (page 10a) dit : « Le fils de David (le Messie) ne viendra pas avant que la

domination de Rome ne s'étende au monde entier, et cela pendant neuf mois (le temps de gestation de l'homme). Car il est dit par le prophète Michée (V 2) : c'est pourquoi il les livrera jusqu'au temps où enfantera celle qui doit enfanter, et le reste de ses frères reviendra auprès des enfants d'Israël ».

Il est donc question, à propos de Rome, d'une domination et d'une emprise globale, voire totale, sur le monde, précédant un temps de gestation humain pour voir advenir le temps de la délivrance messianique.

Or, l'apologue du traité Avoda Zara précise alors quelques caractéristiques principales de l'empire de Rome :

« Le Saint béni soit-Il leur demandera : quelles étaient vos occupations ? Ils répondront : nous avons mis en place de nombreux marchés, nous avons multiplié aussi les établissements de bains, et nous avons multiplié l'argent et l'or, et tout cela, de sorte qu'Israël s'épanouisse dans la Tora. Et le Saint béni soit Il leur dira : fous que vous êtes, vous n'avez fait tout cela que par égoïsme, ces marchés n'étaient là que pour satisfaire la débauche, les bains que pour votre jouissance propre, et l'argent et l'or, il est à Moi ! ».

Rome est donc, en tant qu'empire (c'est-à-dire fondamentalement en tant que concept d'un exil puissant et intégral, donc pas seulement comme réalité historique donnée), caractérisé par la cupidité marchande, la consommation et le confort individuel, et le culte de l'argent. Il est manifestement porteur d'une énergie productrice de richesse indubitable, mais en même temps, cette avidité matérielle fantastique est coupée de la source humaine qui devrait être la sienne pour être justifiée, car, dit l'apologue, ce n'est pas pour Israël, c'est-à-dire pour la figure de l'humanité collective, que cette production est mise en œuvre, mais seulement « pour vous », dans l'égoïsme individualiste.

La deuxième source principale est tirée du traité talmudique Pessahim (page 118b) :

« La grande cité de Rome a 365 marchés, et dans chacun on trouve 365 forteresses, et dans chaque forteresse il y a 365 étages, et à chaque étage il y a de quoi nourrir le monde entier ».

Cet apologue est centré maintenant sur la ville de Rome, capitale éponyme de l'empire. Il montre son aspect grandiose, ses constructions presque inhumaines, les tours, et principalement la concentration de la richesse qui s'y opère. Le symptôme de l'immoralité idolâtre qui s'y

déroule tient dans l'image vile de la nourriture de toute l'humanité déposée à chaque étage, pour personne. Le nombre «365» évoque les jours de l'année solaire. On entend la réduction obsessionnelle de la réalité à la visibilité, à l'objectivité; par extension, aux faits et aux chiffres, dans l'oblitération des procès subjectifs (par différence, la lune connote l'invisibilité relative, la poéticité, le devenir subjectif qui grandit puis diminue, le féminin... Israël est comparé à la lune).

Cette double caractérisation nous permet de faire un portrait du royaume de Rome qui pose, dans une intuition frappante, une logique à trois termes: la marchandise, la satisfaction matérielle, la concentration démesurée des richesses. C'est cette logique collective que le Talmud nomme «empire de Rome», et qui est censée envahir le monde pour le dominer jusqu'à la venue du Messie. On comprend pourquoi. Si, comme nous l'avons compris du premier enseignement, le monde doit courir à sa perte, en termes de catastrophe quant à l'humanisation réussie de l'humanité dont les caractéristiques premières seraient la sagesse ou pensée et la justice, pour qu'aucune possibilité humaine de le relever implique la venue nécessaire du Messie, alors non seulement l'état du monde doit être privé de sages, emplis de souffrance, mais encore que sa structure collective ressemble à une vaste réussite économique et technologique mais pour une part de l'humanité seulement, dans le désastre subjectif de la cupidité, de l'inégalité, et de l'égoïsme. Or, si, comme on l'entend maintenant, l'empire de Rome est une forme structurelle de constitution collective, mais ne concerne pas directement un peuple, au sens identitaire du terme, au sens national, alors, pour cette raison, l'émancipation ultime, la mise à bas de la statue animale des hommes ainsi organisés définie par le nom d'Israël, ne peut pas non plus être directement identifiée à une identité ou une nation. Il s'agit d'abord, par le nom d'Israël, de l'Humanité messianique comme telle. On demandera: Israël est-il identique au peuple juif? On répondra que non, pas exactement, mais que le peuple juif est porteur, comme une trace indéfectible, par le judaïsme qu'il transporte et transmet, de l'idée toujours présente et exigible de cette Humanité. L'idée talmudique est en somme que l'extraction de cette forme de civilisation conçue sous le nom de Rome, qui implique encore une fois toute la modernité de l'invention économique et technologique, est particulièrement difficile. La tentation est grande de s'identifier à cette réussite mais de perdre le sens de l'humanisation morale. Remarquons aussi que selon le Talmud,

ce n'est pas la création matérielle, la production et la transformation de la Nature, qui sont en cause, mais la fin que celles-ci visent. Si elles avaient pu être orientées vers Israël, au service de l'humanité construite par la pensée et la justice, alors elles auraient été justifiées.

Ces intuitions consonnent en tout cas avec les analyses que Marx, au XIX^e siècle, aura faites à propos des vices et des vertus du capitalisme.

Or, pour le philosophe, on sait que la logique de déclenchement des processus révolutionnaires n'était pas seulement déterminée par les conditions objectives d'exploitation (les contradictions du capitalisme). Il fallait évidemment constituer un élément subjectif déterminant, la conscience de classe, une conscience de l'action à mettre en œuvre, pour que la destitution du pouvoir et de l'univers capitaliste soit possible. À la fois par la compréhension la plus exacte possible du système de fonctionnement de la domination, économique et idéologique, mais aussi par l'affirmation toujours plus positive des principes de l'humanisation à venir. Par exemple, les tentations du fatalisme ou de ce qui s'est appelé le subjectivisme, hantent nécessairement même la conscience révolutionnaire. S'il faut savoir éviter les écueils divers, par une pensée toujours plus affinée du projet d'humanisation en question, c'est qu'il faut pouvoir construire une subjectivité *juste*.

Pour le Talmud en tout cas, la construction d'une subjectivité singulière, qu'on dira messianique, semble être un enjeu majeur de la suite du passage du traité *Sanhédrin*. Il ne semble pas qu'il s'agisse d'une subjectivité directement révolutionnaire, telle qu'évoquée précédemment, la conscience de l'empire dominant semblant une donnée déjà acquise, sans être pour autant approfondie plus avant. S'agit-il d'une subjectivité post-révolutionnaire, au sens d'une subjectivité qui aurait fait le deuil de toute possibilité révolutionnaire, puisqu'il s'agit de la subjectivité qui attend le Messie (quand il n'y a plus de ressources humaines exploitables)? Ou encore s'agit-il d'une subjectivité intrinsèque à toute possibilité de retournement messianique? Ce sera l'hypothèse que nous envisagerons.

La subjectivité paradoxale

Exposons deux enseignements à propos de cette subjectivité susceptible d'accueillir le Messie. L'intérêt formel de ces deux enseignements est qu'ils paraissent contradictoires. Comme nous l'avons dit, c'est une

manière fréquente, dans le Talmud, de proposer une idée. Le philosophe Maïmonide, en introduction de son ouvrage de métaphysique le *Guide des égarés*, présente sept grandes catégories de contradictions présentes dans les textes. On retiendra que la dernière catégorie évoquée concerne une véritable nécessité, celle de l'exposition d'une idée complexe. Il explique que cette manière d'exposition est utilisée parfois par les Sages juifs dans leurs écrits. C'est dans ce cas au lecteur de reconstituer une synthèse de l'idée en jeu. Bien sûr, en l'absence de transmission explicite, la liberté a pour revers potentiel l'erreur. Ce mode de rapport au texte est selon nous porteur de l'exigence de responsabilité dans la pensée. Suivons donc le problème.

En *Sanhédrin*, page 97a, on enseigne :

« Nos maîtres ont enseigné : le verset de Deutéronome XXXII, 36 dit : « Lorsque l'Éternel mettra en jugement son peuple et qu'il aura pitié de ses serviteurs, lorsqu'il verra que leur force est épuisée, sans appui et sans ressource, et qu'il n'est personne pour empêcher le mal et leur venir en aide... ». On apprend ainsi que le fils de David, le Messie, ne viendra pas avant qu'ils n'en arrivent à désespérer de la délivrance ».

Puis en *Sanhédrin*, page 97b, on enseigne :

« On a enseigné : Que soient emportés par le souffle ceux qui calculent et prévoient la fin car ils n'auraient pas dû mentir et dire, puisque le moment est dépassé et qu'il n'est pas venu, alors il ne viendra jamais. Mais au contraire, attends-le ainsi qu'il est dit : « Si même il tarde, attends-le » (Habakuk II, 3). Peut-être diras-tu, nous persistons à l'attendre, mais Dieu ne l'attend plus. Or, le verset dit : « C'est pourquoi l'Éternel attend pour vous faire grâce... » (Isaïe XXX, 18). Mais alors, si nous l'attendons, et que Dieu aussi l'attend, qu'est-ce qui le retient ? C'est l'attribut de Justice, à cause de nos injustices. Mais alors, si l'attribut de Justice le retient, qu'avons-nous besoin d'attendre ? Si, pour recevoir la récompense, comme il est dit : « Heureux ceux qui l'attendent » (*ibid.*) »

Si l'on voulait reformuler le nouage des deux enseignements, il faudrait dire : pour que le Messie arrive, il faut avoir désespéré de sa venue, mais cependant, il faut tout de même l'attendre, et cela même s'il tarde et que le temps est passé de toutes les prévisions de sa venue. La contradiction semble manifeste : si l'on continue à attendre, c'est bien qu'on espère encore, et donc le Messie ne pas venir, puisqu'il ne faut plus l'espérer pour avoir une chance qu'il vienne. On voudrait éventuellement dire que

les deux enseignements proposent des avis différents et que donc il n'y a pas contradiction mais opposition doctrinale. Mais dans ce cas le Talmud aurait présenté explicitement les avis comme opposés. Si l'on veut suivre la rigueur textuelle, il faut affronter la contradiction. On remarque cependant que les deux termes principaux des deux enseignements ne sont pas équivalents, d'un côté l'espoir et le désespoir, de l'autre l'attente. Sans doute qu'on ne traite pas dans les deux cas du même plan subjectif. D'un côté l'espoir est vain, de l'autre l'attente est nécessaire. Il faut maintenant proposer une lecture de cette chicane.

Si l'on considère le premier enseignement, une remarque s'impose. On a présenté jusqu'ici l'idée du Messie comme celle d'une intervention transcendante, d'ordre divin, intervenant lorsque toutes les possibilités d'action humaines auraient été tentées, déçues, et invalidées. Lorsque la force humaine se rend à sa propre impuissance, dans l'épuisement de la défaite consommée, alors le Messie interviendrait *in extremis* pour relever ce qui ne le peut que par lui. Mais ce schéma semble inexact dans ce nouvel agencement. Car il faut ici comprendre que l'espoir du Messie, qui est la marque de la plus grande passivité (une fois qu'il n'y a plus d'autre chose à faire qu'espérer, que s'en remettre au sauveur), est une fonction subjective elle-même invalide. Donc il ne faut pas penser le messianisme comme une passivité religieuse devant l'injustice du monde. L'espoir, c'est-à-dire précisément l'idée de s'en remettre passivement à la transcendance, serait comme un opium vain. Plusieurs voies se présentent : ou bien l'homme peut encore faire quelque chose pour transformer le monde, le réparer, et dans ce cas il doit le faire. Ou bien il n'y a plus rien à faire, et alors, loin de devoir s'en remettre à cet instant au Messie, il y a lieu de ne pas espérer passivement en sa venue. Du coup, il y a sans doute encore quelque chose à faire au-delà ou en deçà de tout faire. Mais certainement, la passivité de l'espoir est illusoire.

Une résolution possible de la contradiction consisterait à proposer une logique de type kantienne. Nous dirions : il faut abandonner toute passivité de l'espoir pour épurer le vouloir. L'attente serait le nom de l'activité du devoir. La subjectivité strictement messianique consisterait à appréhender l'idéal de l'humanité réconciliée non pas comme un espoir, c'est-à-dire un objet imaginaire désiré et appelé, mais comme un devoir moral, ce que l'enseignement talmudique appellerait « attente ». Attendre le Messie, ce serait précisément autre chose que l'attente passive de la providence transcendante, ce serait par exemple l'attention permanente

active à ce que Georg Lukacs appelait dans *Histoire et conscience de classe* les « instants décisifs »⁵. Le devoir serait mobilisé à la fois pour ne pas les laisser passer passivement, mais encore dans la conscience qu'ils ne dépendent pas entièrement du volontarisme des sujets révolutionnaires. La figure du Messie, comme être intermédiaire entre la puissance humaine et l'intervention divine directe, pourrait indiquer cet enjeu.

Cependant l'attente est peut-être encore trop proche de la tension de l'imaginaire et du désir pour exprimer adéquatement l'idée du devoir. Il nous semble qu'il ne faut pas passer à côté de la difficulté en évacuant que nous avons affaire avec deux instances du désir lui-même. Espérer est bien attendre, avec confiance. Attendre devra donc consister en une tension vers l'objet désiré, ici l'humanité réparée, mais sans confiance, sans croyance en la réussite de cette attente. Reste que l'attente doit être comprise comme une instance du vouloir. Mais il ne s'agit pas seulement de la rationalisation d'un vouloir, par opposition à l'irrationalité potentielle des désirs, parce que déjà dans l'espoir du Messie, le désir avait sa rationalité.

Afin d'exposer notre proposition, nous emprunterons d'abord un détour. Ce détour consistera à étudier un autre passage talmudique traitant plus directement de la catégorie du désir. Le désir, non pas adossé à la question collective et politique du messianisme, mais le désir dans sa dimension première et abrupte, ramené à la question de la relation individuelle. Si nous pouvons retrouver une même structure paradoxale, ce sera sans doute le signe d'un enjeu commun, que l'on peut nommer d'emblée une sortie de l'illusion ou de l'imaginaire.

À propos de la passion amoureuse, le Talmud nous présente en effet un double enseignement là encore apparemment contradictoire.

Dans le traité *Sanhédrin* page 75a, on lit :

« Rav Yehouda a dit au nom de Rav : il est arrivé une fois qu'un homme s'était épris d'une femme et que son cœur se pourrissait. On est allé consulter les médecins, qui ont dit : il n'est de remède à son mal qu'elle n'ait satisfait à son désir. Les Sages dirent alors : qu'il meure mais il n'est pas question qu'elle y donne suite. Les médecins reprirent : qu'elle se tienne toute nue devant lui. Les Sages : qu'il meure mais qu'elle ne se tienne pas nue devant lui. Les médecins :

5 G. LUKACS, *Histoire et conscience de classe* (traduction française 1960), p. 136.

qu'elle parle alors avec lui derrière une séparation. Les Sages : qu'il meure mais qu'elle ne parle pas avec lui derrière une séparation. Rabbi Yaacov fils de Idi et Rabbi Shmouel fils de Nahmani sont en désaccord à ce propos : l'un dit, il s'agissait d'une femme mariée. L'autre dit c'était une jeune fille non-mariée. Je comprends pour celui qui dit qu'elle était mariée, mais pour celui qui dit qu'elle n'était pas mariée, pourquoi avoir été si sévère ? Rav Pappa dit : à cause du déshonneur. Rav Aha fils de rav Yqa dit : c'est pour que les filles d'Israël ne prennent pas d'habitude de cette sorte. Mais alors, il n'avait qu'à l'épouser ! Réponse : ce n'est pas ce qui lui aurait donné de l'apaisement, comme l'a dit Rabbi Itzhak, car Rabbi Itzhak a dit : depuis que le Temple a été détruit, le désir (littéralement le goût du sexe) a été enlevé (à l'homme) et il est passé du côté des fauteurs, ainsi qu'il est dit : les eaux volées sont douces, le pain pris en secret est agréable (Proverbes IX, 17) ».

Puis, à la page 107a du même traité, à propos de la figure du roi David, qui eut une passion violente pour cette femme mariée du nom de Bethsabée, qu'il vit nue en train de se baigner, du haut de la terrasse de son palais, on lit :

« Rava a enseigné : Bethsabée fille d'Eliam était destinée à David depuis les 6 jours de la Création ».

L'aspect contradictoire tient en ce que d'un côté, la passion amoureuse est conçue comme une maladie perverse, de l'autre comme le signe indubitable d'une forme de perfection relationnelle, nommée en substance prédestination des êtres. On note cependant immédiatement deux points de distinctions : le premier touche à l'existence du Temple, le second à ce qu'engendre la passion chez le sujet amoureux. Chez le personnage de David, la passion produit l'affirmation d'une saisie, violente nous proposent de dire les commentaires rabbiniques, puisque David aurait au départ forcé Bethsabée. Et définitive, puisque Bethsabée deviendra ensuite la dernière épouse du roi. Après elle, raconte le texte biblique, la très gracieuse jeune fille qui assistera David dans sa vieillesse ne sera pas connue de lui. Non par faiblesse, disent les commentaires, mais par vérité subjective. Dans le premier extrait à l'inverse, le cœur de l'amoureux « se pourrit ». Elle n'engendre aucune affirmation, aucune action ni création. Quand David, qui est posé comme le modèle de l'humanisation accomplie, le roi d'Israël, un juste, peut construire un

attachement définitif et une descendance à partir de sa passion, le contre modèle vit la passion comme une dégénérescence passive sans fond.

La problématique du Temple convoque la question du deuil. Le cas du fauteur, auquel on ne pardonne rien, qu'on préfère laisser mourir dans sa passion malheureuse plutôt que de commencer à en apaiser la souffrance, est celui pour quoi la « destruction du Temple » n'a pas de signification. Il persévère malgré cela dans l'insouciance de son désir. Le malheur a frappé autour de lui, de manière collective, mais ce qui le torture, c'est seulement la satisfaction de son manque personnel. Son petit besoin d'individu prend la place du Tout, si l'on peut dire, puisqu'il se morfond jusqu'au dépérissement.

Que signifie alors la « destruction du Temple » ? Ce n'est certes pas simplement la perte du bâtiment de culte. Deux caractéristiques sont à souligner. La première, c'est la catastrophe humaine massive. Le livre du prophète Jérémie, *Les lamentations*, raconte qu'au moment de la destruction du premier Temple, vers 587 av. J.-C. d'après la tradition, le malheur était terrifiant dans la ville de Jérusalem, les femmes les plus sensibles et délicates dévoraient leurs propres enfants. On lit par exemple au chapitre II, 20 :

« Vois, ô Éternel, et regarde qui tu as traité de la sorte ! Se peut-il que des femmes dévorent le fruit de leurs entrailles, leurs jeunes enfants, objet de leurs tendres soins ? Que dans le sanctuaire du Seigneur soient massacrés prêtres et prophètes ? Ils sont étendus sur le sol des rues, le jeune homme et le vieillard, mes vierges et mes adolescents sont tombés sous le glaive. Tu as fait tout périr au jour de ta colère, égorgé sans pitié. Comme pour un jour de fête, tu as convoqué mes épouvantes tout à la ronde ; au jour de la colère de l'Éternel, nul n'a échappé, nul n'est demeuré sain et sauf. Les enfants que j'avais soignés et élevés, l'ennemi les a anéantis ! »⁶.

L'image apocalyptique qui ressemblerait le plus pour nos consciences modernes pourrait être celle de la désolation vécue à la fin du ghetto de Varsovie...

Concernant la destruction du deuxième Temple, vécue à l'époque talmudique, la persécution romaine, qui entourait le symbole de la perte du bâtiment de culte, était furieuse. Plusieurs passages talmudiques

6 *La Bible*, Les Lamentations II, 20, bilingue hébreu-français, p. 1340.

racontent la mort cruelle des plus grands maîtres de l'époque, brûlés, et leurs corps trainés dans la poussière puis mangés par les chiens⁷.

La deuxième caractéristique est symbolique. Le Temple a une signification directement messianique. Il représente la souveraineté, non d'un pouvoir d'État particulier, mais du projet qu'on pourrait nommer spirituel, c'est-à-dire du projet judaïque lui-même, l'instauration d'un monde de justice et d'intelligence. Par conséquent la destruction du Temple représente, pour celui qui perçoit précisément le projet judaïque, la catastrophe de l'exil, au sens du règne des Empires, des pouvoirs matérialistes (au sens vulgaire) et inégalitaires.

Le «fauteur», que les rabbins de l'apologue n'épargnent pas, n'y voit rien qui brise sensiblement sa conscience et sa puissance vitale. Il persévère dans la petitesse malade de son narcissisme, sa frustration sexuelle étant hypostasiée jusqu'à l'absolu de son être. Ni l'injustice de la mort des innocents, ni la catastrophe du pouvoir des royaumes inégalitaires, ne l'atteignent dans son désir. Par inversion, comment faudrait-il définir le «juste»? Serait-ce celui chez qui tout désir est purement et simplement supprimé? L'apologue dit: «après la destruction du Temple, le goût de l'acte sexuel a été enlevé à l'homme et il est passé du côté des fauteurs». Ce qui s'est enlevé du désir chez l'homme, c'est-à-dire chez le juste, c'est, pourrait-on dire, l'innocence du plaisir, le sel innocent de celui qui vise sa jouissance. Cependant le juste ne peut se laisser englober dans le nihilisme du désespoir. Il doit porter et supporter l'exil. Il doit continuer. Et continuer suppose l'affirmation renouvelée d'un désir. L'enseignement à propos du roi David le montre. Il existe un désir passionnel qui soit juste, qui ne contredise pas la fidélité subjective à la destruction du Temple. On pourrait objecter que l'histoire du roi David précède la construction même du premier Temple. Mais l'objection n'est pas suffisante, car la figure de David, comme roi et, on l'a vu dans les enseignements concernant le messianisme, père symbolique du Messie, en fait un modèle trans-temporel. La passion qui le saisissait ne correspondait pas au «goût du sexuel» de l'innocence. Elle était empruntée sans doute d'emblée de cette conscience du deuil du Temple à venir.

Fort de ce détour par le désir amoureux, on peut reconstruire une logique équivalente concernant la subjectivité relative au Messie. Qu'est-

7 Cf. Talmud de Babylone, *Menahot*, 29a.

ce que le désespoir de sa venue? Peut-être est-ce précisément le savoir du deuil, c'est-à-dire le savoir, lucide devant la réalité du monde, que le Messie n'est pas venu lorsque sa venue était nécessaire. Le savoir qu'il y eu la mort injuste des innocents, qu'il y a eu la victoire scandaleuse de l'injustice. Désespérer de sa venue, c'est prendre acte de ce réel, de la fin de l'innocence. Cependant cela ne doit pas signifier le nihilisme et l'abandon de tout désir de restauration et de vérité. À l'instar de la passion du roi David, il y a encore à œuvrer, à construire, à aimer, à « attendre », même dans la traversée lucide du deuil.

Exégèse pour notre temps

Pour aller plus avant maintenant dans l'exégèse de ce nouveau désir constructeur, au-delà de la conscience de la réalité destructrice dominante du monde, et pour donner à cette thématique une portée contemporaine, deux références littéraires de notre temps vont pouvoir nous servir d'éclairage. Elles n'ont pas de rapport direct avec le Talmud, mais la conscience, la forme subjective qui les travaille, peut nous permettre de donner un contenu plus concret, plus directement expérimentable, à la problématique générique mais aussi finalement très abstraite et formelle, de la catégorie que nous avons qualifiée de subjectivité messianique. Il s'agit d'un poème de Paul Celan⁸, tiré du recueil *Enclos du temps*, et d'une série d'extraits du récit de Marguerite Duras *Yann Andréa Steiner*⁹.

Voici le poème de Celan :

« Les pôles
sont en nous,
infranchissables
dans la veille,
mais nous transdormons devant la porte
de la compassion,
pour toi je te perds, c'est
ma consolation de neige,
dis, Jérusalem e s t,

8 P. CELAN, *Enclos du temps* (traduction Martine Broda).

9 M. DURAS, *Yann Andréa Steiner*.

dis-le, comme si j'étais
 ce blanc qui est le tien,
 comme si tu étais
 le mien,
 comme si nous pouvions, sans nous, être nous,
 je t'effeuillette, à jamais,
 tu pries, tu nous fait libre
 lit»

La structuration des poèmes de Paul Celan est constante et a un rapport direct avec notre problématique: comment dire et construire un accomplissement, dont le paradigme est la relation amoureuse, sous la condition de la traversée d'un deuil radical. Le deuil est parfois explicitement exprimé par la tragédie d'Auschwitz. Mais plus largement, le deuil est le nom de ce que la réalité comporte d'impasse, d'échec arbitraire, de non-sens. Dans ce poème, la situation initiale se donne sous cette forme de «l'infranchissable». Il y a de l'infranchissable dans la veille, c'est-à-dire que la relation se donne comme brisée par l'objectivité visible d'un infranchissable, échec ou ratage. À propos de la condition des êtres parlants, Lacan nommait cette dimension le «il n'y a pas de rapport sexuel»¹⁰. La lucidité oblige à constater cette loi de la réalité, qui est la fin de l'innocence imaginaire qui espère en une osmose fusionnelle de l'amour. Cependant le désir amoureux ne périt pas. Il se transforme. Il perd sa dimension de fière puissance et trouve une forme plus proche de la faiblesse et de l'impuissance. Mais il s'exprime encore comme désir amoureux. «Nous transdormons/devant la porte de la compassion». Dans une forme subjectivité proche de la prière, et dans un semi-sommeil, le langage de l'amour va pouvoir trouver une voie de retrouvailles. À la fin du poème: «tu pries, tu nous fais libre lit» indique bien la situation nouvelle ouverte à l'accomplissement amoureux.

Lisons comment s'effectue la traversée. D'abord, le motif de la neige («ma consolation de neige»). La neige est une pluie mais douce, froide, et silencieuse. La pluie est le motif des larmes et de la prière. Pour un enseignement du Talmud, au traité *Berakhot* page 34, les portes de la prière normale sont fermées, seule la porte des larmes reste ouverte pour parvenir jusqu'à la compassion divine. Les larmes vident

10 J. LACAN, «L'étourdit», in: *Autres écrits*, p. 455.

le prieur et le purifient. Il ressort vidé et apte à un nouveau regard ou départ. Si dans la veille, dans la réalité visible, la fureur de l'impossible relation règne, par un désir baigné de larmes, les larmes silencieuses et ensommeillées de la neige, alors une voie parallèle ou sous-terrain est praticable. Cette voie passe par un deuxième motif, celui du dire. Plus précisément dire les retrouvailles elles-mêmes. « Dis : Jérusalem e s t ». La formule nous intéresse particulièrement, elle résonne directement avec la problématique du messianisme. S'il faut dire « Jérusalem est », c'est qu'objectivement elle n'est pas. Mais en en formulant l'attente, on en fait exister la forme subjective pure, et s'ouvre, par l'accointance des paroles, la voie des retrouvailles malgré l'absence objective. Marguerite Duras a une formule équivalente dans son dernier écrit *C'est tout*. Elle écrit : « le mot amour existe »¹¹. Cela signifie que certes l'amour n'existe pas en tant que réalité donnée, mais que par la formulation de son désir, par son nom, l'imaginaire qui s'ouvre alors produit ses effets entre les êtres. Concluons en disant que par l'attente créatrice que constitue la demande de retrouvailles ou de réconciliation, par l'invention langagière créatrice, une réussite du désir est tout de même possible, malgré la condition primordiale du deuil.

Si nous traduisons dans le langage propre à la question messianique, nous dirions que malgré l'impossible venue du Messie (puisque l'injustice non réparée a eu lieu dans la réalité du monde), un travail créateur est possible, exigible même (« attends-le »), qui n'espère pas une arrivée passive de la solution, mais qui s'évertue à en propager collectivement l'idée, de sorte qu'en effet, par la conjonction des idées, la fraternité subjective emporte la mise.

La seconde référence éclairante pour notre exégèse est le récit de Marguerite Duras. L'argument du livre est la relation amoureuse entre l'écrivaine et le jeune homme nommé Yann Andréa. Duras habite à Trouville, dans l'ancien grand hôtel des Roches Noires. Le récit évoque la présence de la mer et une histoire de rencontre qui aurait lieu directement plus bas sur la plage, entre un enfant juif aux yeux gris et la jeune monitrice d'une colonie de vacances. L'enfant aurait été orphelin, il aurait vu sa mère et sa sœur être fusillées par les Allemands nazis. La monitrice aurait vu la grâce de la douleur imperceptible de l'enfant. Les

11 M. DURAS, *C'est tout*, p. 32.

larmes ne cessent de couler dans le récit, et conjuguent la douleur du deuil avec la violence de la passion et du désir d'aimer.

On lit ainsi :

« Elle lui a dit qu'elle l'aimait. Elle a dit : — je t'aime plus que tout. L'enfant a pleuré. Comme au premier jour la mer porte à la plage les brassées blanches de sa colère, elle les lui ramène comme elle ramènerait un amour passé. Ou les cendres des Juifs calcinés des crématoires allemands jamais oubliés jusqu'à la fin des siècles et des siècles que vivra la Terre. L'enfant aux yeux gris était là. Et la jeune fille aussi était là. Ils regardaient la mer pour ne pas se voir, essayer de ne plus se voir jamais. Et pendant qu'ils regardaient autre chose l'enfant a pleuré »¹².

Puis plus bas :

« L'enfant est revenu avec la jeune fille. Il s'est blotti contre elle et ils se sont longuement regardés tous les deux. L'enfant a vu qu'elle avait pleuré pendant son absence. L'enfant a dit qu'il n'aimait pas quand elle pleurait. Qu'il savait que c'était à cause de sa petite sœur mais qu'il ne pouvait pas s'en empêcher quelquefois, de parler de Maria ».

Et encore :

« Ils s'étaient regardés et ils avaient ri brusquement comme dans un éclair de bonheur. Et l'enfant avait compris : que maintenant jamais elle ne l'oublierait, jamais plus, et que le crime contre les Juifs avait disparu de la terre avec la connaissance des enfants ».

Duras passe alternativement de l'histoire de l'enfant au récit de la passion amoureuse entre elle et Yann Andréa. Les deux amours se répondent, s'identifient dans la peine. Ils inventent explicitement l'histoire de l'enfant juif ensemble :

« L'enfant marche. Il avance. Nous ne le voyons plus du tout. Vous regardez pour moi. Vous dites : l'enfant a dépassé la colline. Vous criez : mais où va-t-il ? Je vous demande si vous aviez l'espoir de ne les retrouver jamais, ni la trace de la marche ni celle des corps. Vous ne répondez pas. Vous dites : l'enfant avance encore. Je dis que l'enfant ne mourra pas. Je le jure. Je pleure, je crie que je le jure sur sa vie. Je crie que je vous aime. Vous n'entendez pas. Vous dites qu'il ne rejoindra plus jamais les cars, plus jamais de toute sa vie et nous pleurons de bonheur ».

12 M. DURAS, *Yann Andréa Steiner*, p. 111.

On arrive vers la fin du livre :

« Dans la chambre obscure, nous nous tenons séparés l'un de l'autre. On ferme les yeux. On les regarde, on les voit. On pleure de bonheur. On ne peut pas partager cette joie. On ne veut pas, nous. (...) Nous sommes allés sur le balcon. On ne disait rien. On pleurait. Les colonies des banlieues sud sont arrivées... ».

À la toute fin maintenant, une dernière évocation reprend un motif ébauché à plusieurs endroits de manière fragmentaire, la figure d'une jeune femme juive élégante, habillée de blanc, jeune mère de 20 ans, envoyée dans sa beauté à Auschwitz.

« C'était peut-être pas un livre, Théodora. C'était trop peut-être, ce blanc, cette patience, cette attente obscure, inexplicable, cette indifférence. L'écriture s'était refermée sur son nom. Son nom seulement c'était toute l'écriture de Théodora Kats. Tout était dit avec. Ce nom. Et le blanc des robes et celui de sa peau. C'était peut-être quelque chose d'encore inconnu, Théodora Kats, un nouveau silence de l'écriture, celui des femmes et des Juifs »¹³.

Ce qui nous intéresse est l'émergence d'une nouvelle subjectivité, à travers la figure fragmentaire de Théodora Kats, qui aurait traversé la violence radicale du deuil. On retrouve dans les expressions de Duras les termes mêmes qui restaient inexplicables dans l'abstraction de l'enseignement talmudique. Une subjectivité comparable à l'attente : « attente obscure, inexplicable (...) quelque chose d'encore inconnu (...) un nouveau silence de l'écriture ». Il nous est alors peut-être possible de nous appuyer sur l'élaboration littéraire de Duras pour mieux saisir la forme subjective de ce qu'une attente messianique mobiliserait au-delà du deuil et des larmes. Une sorte d'état second, une quasi-absence au monde, mais qui serait tout autant l'état d'une présence véritable, dans l'étrangeté d'un rapport avec ce qui est qui pourrait en signifier la rencontre permanente, et ce caractère aussi inhumain, aristocratique, d'une marque profonde du deuil en même temps qu'une sorte d'indifférence infinie au mal. Duras appelle à une nouvelle écriture. Après les larmes. Dans cette sorte de flottement où le partage, le bonheur, et l'inconnu co-existent. La subjectivité messianique, en tant qu'elle nous concerne, tendrait vers ce principe.

13 M. DURAS, *Yann Andréa Steiner*, p. 141.

Conclusion

Lacan, lorsqu'on l'interrogea sur ce qu'il pensait, en tant qu'analyste, de la grande interrogation kantienne sur le règne des fins (« que m'est-il permis d'espérer? »), répondit :

« Vous donc comme tout autre à qui je donnerais du vous, c'est à ce vous que je réponds, *espérez ce qu'il vous plaira*.

Sachez seulement que j'ai vu plusieurs fois l'espérance, ce qu'on appelle : les lendemains qui chantent, mener les gens que j'estimais autant que je vous estime, au suicide tout simplement »¹⁴.

Sans doute que les nécessités les plus générales concernant la justice humaine, au niveau de la collectivité la plus vaste, sont d'une exigence si extrême qu'elles mettent ultimement en question les rapports subjectifs les plus intimes. De sorte que Lacan, formulant avec provocation l'inexistence du rapport sexuel, pouvait répondre ce qu'il répondit à une question politico-eschatologique d'un ordre a priori très différent de celui qu'il traitait en tant qu'analyste. Le Talmud semble emprunter le même type de raccourci saisissant, de mise en rapport sans explicitation complémentaire. L'ordre de la réalisation politique aurait partie liée avec un type épuré de subjectivité, dont la pierre de touche serait la notion d'attente nouvelle, capable d'une créativité sans narcissisme, une créativité au-delà de toute perte, au-delà de la visibilité d'un désespoir. Comme Levinas l'explique dans l'introduction de ses *Quatre lectures talmudiques*, « les significations enseignées dans le Talmud » dépassent volontairement le temps de leur exposition. Une étude talmudique menée de l'intérieur s'attache précisément à « traduire en moderne », en les confrontant aux enjeux et aux « soucis de notre temps », ces significations posées comme des jalons pour la pensée. La transformation sociale collective est la finalité du messianisme, mais elle a pour condition une opération subjective intime, ce que nous avons appelé une subjectivité créatrice féminine, c'est-à-dire hors du fantasme de la puissance narcissique de la possession.

14 Jacques LACAN, « Télévision », in : *Autres écrits*, p. 542.

Bibliographie

La Bible, (édition bilingue hébreu-français), Tel Aviv: Éditions Sinaï, 1994.

Talmud de Babylone: Édition Vilna, hébreu et araméen.

Il existe plusieurs traductions françaises de certains traités talmudiques. En particulier:

La Guemara, Sanhédrin (traduit par Israël Salzer, grand rabbin de Marseille), Paris: C/L.K.H., 1974.

Le Talmud, Sanhédrin (édition bilingue), Paris: Édition Steinsaltz, 1997.

CELAN Paul, *Enclos du temps* (traduit de l'allemand par Martine Broda), Paris: Clivages, 1985.

DURAS Marguerite, *Yann Andréa Steiner*, Paris: P.O.L., 1992.

DURAS Marguerite, *C'est tout*, Paris: P.O.L., 1999.

LACAN Jacques, *Autres écrits*, Paris: Seuil, 2001.

LEVINAS Emmanuel, *Quatre leçons talmudiques*, Paris: Éditions de Minuit, 2005.

LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe* (traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois), Paris: Minuit, 1960.