



CLASSIQUES
GARNIER

CAVAGNIS (Julien), PIERRON (Jean-Philippe), « Recensions », *Éthique, politique, religions*, n° 4, 2014 – 1, *Les religions politiques*, p. 133-141

DOI : [10.15122/isbn.978-2-8124-2939-2.p.0133](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-2939-2.p.0133)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2014. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

Coralie CAMILLI, *Le Temps et la loi*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2013.

Lorsqu'une notion montre ses limites, par épuisement conceptuel ou à l'inverse par surdétermination due à l'histoire de ses usages, il s'agit ou bien de s'en défaire, ou bien de la redéfinir radicalement ; ou bien de l'achever, ou bien de la restaurer. Ce dernier choix est souvent le plus difficile, nécessairement pris entre deux feux : celui des usagers habituels de ladite notion et celui de ses habituels pourfendeurs. C'est le choix qu'adopte Coralie Camilli à propos du « messianisme » dans un petit essai fort stimulant, *Le Temps et la loi*.

Ainsi l'auteur propose-t-il un travail de désenclavement de la notion de messianisme vis-à-vis d'une série d'« amalgames », de « contre-sens » ou de liaisons dénaturantes provoqués par ses usages modernes. Trois schèmes sont alors repérés, auxquels le messianisme est habituellement associé et desquels Camilli propose à l'inverse de le distinguer : celui de *millénarisme* tout d'abord, celui d'*utopie* ensuite, celui de la *philosophie de l'Histoire et du Progrès* enfin. Par la première association, propre à l'histoire des religions et dont l'historien des millénarismes médiévaux Norman Cohn est un exemple, le messianisme désignerait une croyance religieuse en le retour du Messie, synonyme de l'avènement du règne final de la justice promise ; il renverrait ainsi à l'attente ou à la promulgation d'un royaume idéal parmi les hommes. Par la seconde, propre à la philosophie ou la pensée politique et dont Ernst Bloch est le plus illustre exemple, le messianisme porterait la structure du « principe espérance », de l'anticipation ou de l'à-venir, renvoyant toute situation présente à un manque, un non-accomplissement, et lui faisant face par un principe toujours répété de projection vers un futur meilleur à accomplir. Par la dernière, propre aux philosophies de l'histoire et dont la figure archétypale est celle de Hegel, le messianisme porterait la conception téléologique du progrès, du déploiement ou de la maturation progressive de l'histoire orientée vers un aboutissement programmé. Ainsi donc le messianisme porterait le schème, diffracté en ces trois champs, d'une temporalité linéaire, téléologique, dont la fin se trouverait en puissance dès l'origine et organiserait son déploiement.

Ruse du livre : c'est à ces conceptions habituelles d'être à leur tour enclavées dans une partie centrale (deuxième partie), littéralement cernée par deux parties se répondant en miroir et visant à restaurer le sens « véritable » que cherche à préciser Camilli : la première partie, centrée sur les « origines » ou la « naissance » de la conception du messianisme dans la tradition du Commentaire talmudique ; la troisième, portant sur le « messianisme d'aujourd'hui », autrement dit les réappropriations contemporaines de la notion, de Benjamin à Bensussan en passant par Rosenzweig.

Pour ce faire, la première partie propose une enquête intéressante portant sur les divers éléments fondateurs du messianisme tel qu'ils apparaissent dans la Talmud. Les pages d'une grande clarté, rappelant certaines intuitions proposées jadis par Louis Massignon, portant sur la relation étroite entre la naissance de la pensée messianique et la nature même du canon toraïque, sont à souligner. Le fondement textuel sur lequel s'appuie la tradition d'interprétation juive étant un texte uniquement *consonantique* – où seules les consonnes sont écrites, les voyelles n'advenant que dans l'acte de lecture –, sa signification découle nécessairement non seulement d'une simple récitation ou réceptivité passive, mais également du geste actif de vocalisation par le lecteur, alors que ces voyelles et accents non-écrits déterminent le sens de chaque mot. « Qu'est-ce à dire, commente alors l'auteur, sinon que le texte écrit, composé uniquement de consonnes non-vocalisées, de lettres dépourvues de voyelles et d'accents, serait en lui-même non-signifiant ? Comme un acte pur, à savoir ici, l'écriture, détaché de toute parole et de toute pensée, ainsi serait le corps du texte biblique purement consonantique » (p. 21-22). Mais une telle situation porte une charge quasi-tragique : ce texte fondamentalement « non-signifiant » en lui-même n'est autre que la Loi, celle qu'il faut « suivre », celle qui instaure tout. Or, loin de porter une signification donnée, précise et définitive, son manque, inscrit dans la langue même, le change plutôt en « ce qui rend possible » toute signification (p. 23) et qui invite à produire du sens en l'énonçant : « De la Loi originelle, on peut donc dire que son trop-plein de signification revient finalement à ce qu'on peut considérer comme une absence de signification. Cette conception particulière de la structure de la Loi va ainsi déterminer la pensée de la temporalité messianique : c'est parce que la Loi toraïque peut être considérée comme non-signifiante, donc

comme pouvant prendre tous les sens possibles, que l'interprétation sera son mode de lecture privilégié, entraînant alors une pluralité de conceptions messianiques qui vont naître en son sein » (p. 25).

Peut-être pourrions-nous indiquer qu'est investie, ici, une tradition mystique d'interprétation du Texte, telle que la référence aux travaux de Scholem l'indique, conception dont on peut se demander si elle fut véritablement majoritaire et « originaire » dans la tradition talmudique, et si elle en est un légitime représentant, comme l'auteur le suggère. Ce détour par la nature des données textuelles « fondatrices » ne permet pas moins à Camilli de cibler une structure ambivalente profonde que son analyse des diverses interprétations talmudiques de l'annonce du retour du Messie met tout autant en lumière : ambivalence fondamentale et jamais résolue entre un principe de retour à la Loi originaire et perdue, et un principe de création et de fondation d'une Loi nouvelle ; ambivalence entre une *restauration* et une *instauration*.

Cette ambivalence n'est que le point de départ de la complexification de la notion de messianisme que *Le Temps et la loi* se propose d'exhumer face aux simplifications déjà évoquées. Une autre thèse touche celles-ci de manière plus forte encore : au schème téléologique généralement inscrit dans la conception moderne du messianisme, Camilli oppose l'idée d'un retour du Messie qui, chez les commentateurs du Talmud, est toujours pensé « au présent », dans un « aujourd'hui », mais surtout toujours marqué du signe fondamental de l'avènement inattendu, imprévisible, voire contingent par essence : « La conception talmudique du messianisme pense la rédemption comme possible à tout instant, et non réservée d'avance à un futur dont nous devrions mériter l'avènement », indique-t-elle, avant de rappeler un extrait du Talmud à ce propos : « c'est seulement si l'on n'y pense pas [...] que le descendant de David viendra » (p. 26-27). De même, et face à la conception téléologique et progressiste de l'histoire, face à tout principe d'ordonnement de ce progrès par une structure eschatologique, la conception juive originaire du messianisme soutiendrait un principe de rupture, de discontinuité et de désordre : « la Création se continue à chaque instant de manière discontinue, c'est-à-dire dans un désordre aussi patent que celui des lettres hébraïques primordiales. Chaque moment dans sa singularité propre prend part à la Création, mais en y maintenant la contingence d'enchaînements aléatoires » (p. 38).

Ce principe de contingence et de surgissement inattendu brisant toute téléologie historique mais aussi toute pensée de l'ordre politique se retrouve, plus fortement encore, dans l'autre face composant le jeu de miroir qui encercle les (mauvaises) conceptions modernes du messianisme. Chez les penseurs contemporains de la notion, chez un Benjamin ou un Rosenzweig, c'est une telle temporalité messianique « hors de l'histoire » que retrouve Camilli et qu'elle analyse par les schèmes de l'*instant* et de l'éphémère. Ainsi, si le messianisme est une pensée de l'advenir inattendu, il est de plus une pensée de l'inexorable et quasi-immédiate disparition qui lui succède toujours : « Le messie peut repartir aussi soudainement qu'il est venu. Sa venue s'inscrit bien dans l'instant, mais il s'agit "en plus", si l'on peut dire, d'une venue éphémère. Le messie peut toujours venir, il peut *encore* ne pas rester. Le messianisme peut se réaliser, il peut *encore* ne pas s'installer. L'Ephémère sera défini en ce sens comme le refus de l'ancrage, l'irruption suivie d'une interruption, comme la pensée de l'arrivée messianique mais aussi de son départ » (p. 116). Il faut noter, ici aussi, la clarté et l'intelligence des pages consacrées à cette question, pour laquelle sont investis et mis en dialogue Schmitt, Benjamin, Bachelard et Agamben autour des notions d' « états d'exceptions », d' « instant » et d' « éphémère ».

Se découvre alors la thèse forte que porte *Le Temps et la loi*, thèse que préparait déjà la première partie du livre : contre les conceptions « millénaristes », reposant sur l'avènement ou l'espoir en un royaume juste mettant définitivement fin à l'injustice et à la corruption du monde, l'avènement messianique se situerait alors du côté de l' « état d'exception », de la suspension toujours « provisoire » et « précaire » des normes et de l'enchaînement historique régulier. Face aux amalgames provoqués par l'investissement de la notion par et dans les conceptions téléologiques et eschatologiques modernes – alors renvoyées, un peu rapidement peut-être, à la tradition chrétienne et aux philosophies modernes – le messianisme porterait donc une pensée de l'éphémère et de l'instant, distincte de tout principe d'ancrage et *a fortiori* de continuité temporelle. Face à toute conception « utopiste » opposant à une situation injuste la mise en place prochaine d'une Cité pérenne de justice, le messianisme porterait une charge fondamentale contre toute forme d'établissement et de fixation politique et historique en elle-même. Ainsi, loin d'en être une source ou un schème cousin, le messianisme entretiendrait avec ceux

de l'attente, de l'eschatologie, de Royaume et d'Histoire une relation d'altérité absolue ; il en serait comme *l'irréductible négatif* : pensée positive de l'irruption, de l'événement évanescant, de la non-durée, toute forme d'installation dans le temps ne pouvant alors signifier que « le départ du messianique et le retour dans le déroulement historique » (p. 118). L'avènement messianique « foudroie l'instant, mais ne connaît pas la durée », conclut alors Camilli (p. 137).

On le voit : *Le Temps et la loi* a le mérite de rendre à la notion de messianisme une complexité et une portée problématique que ses usages habituels tendent à effacer. Une telle proposition est donc à louer. Deux séries de réflexions naissent cependant de telles thèses, davantage pour les poursuivre que pour les réfuter. La première tient au lien à établir entre la première et la dernière parties de l'essai. Dans celles-ci, l'une traitant des sources talmudiques, l'autre des penseurs contemporains, il s'agit, comme nous l'avons vu, de préciser le véritable sens du messianisme. Or, de la littérature talmudique à Rosenzweig ou Benjamin, le statut des textes, les enjeux, les cadres épistémologiques fondamentaux, le climat tant conceptuel qu'intellectuel ne sont certainement pas tout à fait les mêmes. Ainsi, de quelle manière la conception talmudique sur laquelle s'appuie l'essai se détachait d'autres conceptualisations talmudiques concernant le sens de l'annonce du Messie ? De quelle manière les « redécouvertes » d'un Benjamin ou d'un Rosenzweig ont pris place dans un climat politique et intellectuel bien particulier ? À un autre niveau, comment s'est opéré le passage des uns aux autres, et selon quelles modalités ? On aurait aimé lire davantage sur cette question, là où le modèle de la simple redécouverte, chez ces contemporains, du véritable sens porté dès l'origine par la tradition talmudique avant que le christianisme puis la modernité ne le perdent, tend à affaiblir l'entreprise de complexification et de précision proposée par Camilli.

Le deuxième questionnement est peut-être le négatif du premier. Il porte sur le problème de fond que Camilli se propose de traiter ou de découvrir à travers la notion de messianisme : l'idée d'une pensée de l'imprévisible, de l'avènement, de l'éphémère, du contre- ou de l'anti-ancrage en histoire, et des origines religieuses de celle-ci. Il s'agit là, contre le manque de considération pour ces questions du au « continuisme » de principe de la plupart des philosophies de l'Histoire, d'une question forte et certainement essentielle pour la philosophie

contemporaine. S'il n'est pas question de nier que quelques jalons dans cette voie ont certainement déjà été apportés ici ou là, nous faisons nôtre le malaise initial de Camilli : quelque chose manque toujours, ou dérange, autour de ces notions d'instant, d'avènement, d'événement ou d'insurrection pour la pensée de l'histoire. La grande richesse de l'intuition portée par *Le Temps et la loi* est ainsi de découvrir, au sein des pensées du messianisme, quelques éléments importants pour nourrir une telle réflexion. A partir de là, cependant, se pose une interrogation profonde : cette structure de l'instant éphémère et du non-ancrage est-elle une structure constitutive – et exclusive – du messianisme, ou bien ne peut-on la repérer ailleurs – par exemple dans la mystique –, voire même comme une structure historiquement et conceptuellement distincte – opposée ? – du messianisme, avant qu'elle n'y soit intégrée ? Autrement dit, le « messianisme » réveillé par Camilli n'est-il pas déjà un messianisme teinté – certains diront subverti – par un paradigme mystique de l'anti-Royaume qui, au moins typologiquement, pourrait en être clairement distingué ? Questions qu'il faut ici laisser ouvertes, qui ne manquent pas de saveur.

Julien CAVAGNIS
IRPhIL (Université Lyon 3),
Université Saint-Joseph (Beyrouth)

Jean-Jacques WUNENBURGER, *Gaston Bachelard, Poétique des images*, Mimesis, 2012 ; *Freud, Science ou religion ? Nouvelle biographie critique*, éd. L'Esprit du temps, 2013 ; *Gaston Bachelard, Science et poésie, une éthique plurielle ?* Colloque de Cerisy, dir., Hermann, 2013 ; *Le Sacré*, PUF, réédition 2009.

Le travail de Jean-Jacques Wunenburger incarne le paradoxe d'une philosophie des images iconoclaste. Iconoclisme que de se demander si la psychanalyse de Freud qui a fait de la religion la grande névrose de l'humanité, n'est pas elle-même une religion. Iconoclisme également que de chercher chez Bachelard, silencieux sur la philosophie pratique, les ressources d'une nouvelle éthique. Mais derrière cet iconoclisme qui s'en prend à deux figures de l'histoire de la pensée dont la réception à pu finir par lisser la rugosité, s'en cache un autre. Il s'agit de celui consistant à assumer ensemble l'héritage de la psychanalyse et celui de Bachelard, pour interroger les limites d'une rationalité hantée par son autre, l'imagination. Iconoclisme à l'égard d'une raison exaltée critiquée par une analyse de l'imagination qui ne se veut pas irrationnelle. Il y aurait une raison des images capable de débusquer les images fausses de la raison.

Mais alors pour quel type de philosophie, l'image devient-elle un problème ? Nous pourrions répondre : une philosophie qui est davantage une philosophie de l'expression qu'une philosophie de l'intuition dans la relation qu'elle entretient avec le vrai et avec le sens ; une philosophie qui accorde sa valeur, parce qu'elle se situe dans le plein des médiations sensibles, aux expériences imageantes (mentales ou plastiques) ; une philosophie qui ne réduit l'image ni à une illustration (exemple), ni à un symptôme (pathologie) mais bien à une expérience. Une philosophie qui se refuse à ne penser et de ne vivre les enjeux humains qu'à partir de l'efficacité de la raison abstraite, calculante et technicienne sans pour autant être irrationnelle. Jean-Jacques Wunenburger développe une telle philosophie, adjoignant à l'herméneutique du récit, une nouvelle province : l'herméneutique des images. Cette philosophie des images est une philosophie de la fonction tierce, du schème situé entre le percept et le concept. Elle est attentive à la dynamique des forces plutôt qu'à la statique des formes engagée dans la vie des images. Elle est soucieuse de suivre les processus de métamorphoses plutôt que de se cantonner

dans les oppositions et les dualismes. En somme cette philosophie vise à se libérer d'un fonctionnalisme des images qui n'y voit que ce qui sert à structurer et faire fonctionner un collectif; à se libérer d'un psychologisme qui ferait du monde l'espace de projection psychique qui annulerait le monde jusqu'à lui tourner le dos. Elle recherche par contre à montrer que la vie des images sert une approche approfondissante du monde en élargissant les possibles, y compris dans le monde de l'action. L'image ne sert pas une évasion mais une intensification de notre présence au monde. Les images, si elles n'empêchent pas de bien penser, s'ils elles nous apprennent à bien rêver doivent aussi nous aider à bien vivre. Imaginer c'est alors densifier, « surcharger le monde donné de possibles » (*Gaston Bachelard*, p. 86).

La publication de ses derniers ouvrages (*Freud*, réédition; *Bachelard* à Cerisy; précédé il y a peu d'un ouvrage sur *La Poétique des images de Gaston Bachelard*) en dit a priori moins sur son travail personnel que sur sa généalogie intellectuelle. Néanmoins, elle manifeste une idée directrice. La théorie de la connaissance classique a dévalué l'imagination et les images comme n'étant que de la pathologie (délire, fantasme, névrose.) De même, l'activité rationaliste et la psychologie de l'esprit scientifique se sont pensées comme lutte contre l'image obstacle épistémologique (les images spontanées, les images généralisantes, les stéréotypes.) Mais si l'image et l'imagination font des méfaits, c'est bien qu'elles ont des effets, qu'elles ont une puissance propre. Il est donc une force et une puissance effective des images qui ouvre sur une théorie de la créativité générale : psychique, scientifique, éthique et politique. C'est pourquoi, Jean-Jacques Wunenburger nous met en présence des grands penseurs des racines du symbolisme et des images : l'onirique, le poétique et le hiérophanique. Freud avec la dimension de l'onirisme nocturne; Bachelard pour la dimension attachée à la poétique dans la rêverie; les penseurs de la hiérophanie, l'espace imaginaire et de la géopoétique (Mircea Eliade, Gilbert Durand, Augustin Berque) étudié dans le petit livre sur le sacré. Rien moins qu'anodine, la référence à Freud et Bachelard a donc une signification épistémologique : non pas céder à un irrationalisme ou à l'alogisme d'une imagination folle du logis mais revisiter les rapports entre rationalité et imaginaire. Freud et Bachelard seraient des auteurs majeurs en ce qu'ils ont montré qu'il y a une rationalité, une richesse et une systématité des images. Ils démontrent la thèse selon laquelle

la rationalité sert à étudier l'imaginaire (Freud) et que l'imagination sert à transgresser des opérations immanentes à la rationalité (*Gaston Bachelard*, p. 251).

On peut ainsi faire une lecture en chiasme de cette recherche :

Bachelard emprunte à Freud le terme de psychanalyse aussi bien dans son épistémologie que dans sa poétique des éléments. Il découvre avec Freud qu'il y a une logique des images, des règles et des structures permettant une étude systématique des processus imaginatifs. Freud le fait à partir de l'idée de travestissement ; Bachelard le fera à partir de celle de transformation. La rationalité sert à étudier l'imaginaire : il y a une raison des images.

Inversement Bachelard, ne voyant plus dans l'image une pathologie mais une créativité, découvre dans l'imagination une « fée du logis », de sorte que l'imagination sert de subversion de l'activité rationnelle. L'imagination peut venir subvertir l'activité rationnelle. Il faut alors critiquer avec Bachelard, la présence chez Freud d'une interprétation tronquée des images, d'une herméneutique du soupçon qui réduit l'image au symptôme. Il y a là une dévaluation du symbolique vers le symptomatique. C'est pourquoi le propos se livre à une psychanalyse bachelardienne de la psychanalyse freudienne : le positivisme scientifique de Freud cacherait mal la vivacité des images mélancoliques qui le hantent (p. 251).

Développant une méthode philosophique attentive à une logique des images, Jean-Jacques Wunenburger déploie une pensée dialectique : mettre en tension et examiner les points de rencontre théoriques ou pratiques entre une explication du monde par l'abstraction et une compréhension, communion avec le monde par des images (*Gaston Bachelard*, p. 10-11) ? Il déploie ainsi une anthropologie philosophique nourrie par cette tradition du romantisme allemand qui explora la dualité de l'homme pris entre son pôle diurne rationnel et son pôle nocturne imageant. Il se fait le penseur non de l'homme et son double mais de l'homme comme double, équivoque.

Jean-Philippe PIERRON
IRPhiL