

Jacques Derrida

Foi et Savoir

suivi de

Le Siècle
et le Pardon

(entretien avec Michel Wieviorka)

Paris
Éditions du Seuil
2000

Le texte « Foi et Savoir » a été publié aux Éditions du Seuil
dans le volume *La religion, Séminaire de Capri*
(sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo)
Le texte « Le Siècle et le Pardon » a été publié
dans le numéro 9 (décembre 1999) du *Monde des débats*.

ISBN 2-02-047986-9

(ISBN 2-02-023560-9, 1^{re} publication de « Foi et Savoir »)

© Éditions du Seuil/Éditions Laterza, 1996,
pour « Foi et Savoir ».

© Éditions du Seuil, 2000, pour « Le Siècle et le Pardon »
et pour la composition du volume

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Foi et Savoir

Les deux sources de la « religion »
aux limites de la simple raison

ITALIQUES

1. *Comment « parler religion » ? de la religion ? Singulièrement de la religion, aujourd'hui ? Comment oser en parler au singulier sans crainte et tremblement à ce jour ? Et si peu et si vite ? Qui aurait l'impudence de prétendre qu'il s'agit là d'un sujet à la fois identifiable et nouveau ? Qui aurait la présomption d'y ajuster quelques aphorismes ? Pour se donner le courage, l'arrogance ou la sérénité nécessaires, peut-être alors faut-il feindre de faire un instant abstraction, abstraction de tout, ou de presque tout, une certaine abstraction. Peut-être faut-il gager sur la plus concrète et la plus accessible, mais aussi sur la plus désertique des abstractions.*

Doit-on se sauver par l'abstraction ou se sauver de l'abstraction ? Où est le salut ? (En 1807, Hegel écrit : « Wer denkt abstrakt ? » : « Denken ? Abstrakt ? – Sauve qui peut ! » commence-t-il par dire, et en français justement, pour traduire le cri – « Rette sich, wer kann ! » – de ce traître qui voudrait alors fuir, d'un seul mouvement, et la pensée et l'abstraction et la métaphysique : comme la « peste ».)

2. *Sauver, être sauvé, se sauver. Prétexte d'une première question : peut-on dissocier un discours sur la religion d'un discours sur le salut, c'est-à-dire sur le sain, le saint, le sacré, le sauf, l'indemne, l'immun (sacer, sanctus, heilig, holy- et leurs équivalents supposés dans tant de langues) ? Et le salut, est-ce nécessairement la rédemp-*

tion, devant ou d'après le mal, la faute ou le péché ? Maintenant : où est le mal ? le mal aujourd'hui, présentement ? Supposons qu'il y ait une figure exemplaire et inédite du mal, voire du mal radical qui paraisse marquer notre temps et nul autre. Est-ce à identifier ce mal qu'on accédera à ce que peut être la figure ou la promesse du salut pour notre temps, et donc la singularité de ce religieux dont on dit dans tous les journaux qu'il fait retour ?

A terme, nous voudrions donc relier la question de la religion à celle du mal d'abstraction. A l'abstraction radicale. Non pas à la figure abstraite de la mort, du mal ou de la maladie de la mort, mais aux formes du mal qu'on lie traditionnellement à l'arrachement radical et donc au déracinement de l'abstraction, en passant, mais ce sera beaucoup plus tard, par celle des lieux d'abstraction que sont la machine, la technique, la technoscience et surtout la transcendance télé-technologique. « Religion et mekhanè », « religion et cyberspace », « religion et numéricité », « religion et digitalité », « religion et espace-temps virtuel » : pour mesurer un court traité à ces thèmes, dans l'économie qui nous est assignée, concevoir une petite machine discursive qui, pour être finie et perfectible, ne soit pas trop impuissante.

Afin de penser abstraitement la religion aujourd'hui, nous partons de ces puissances d'abstraction afin de risquer, à terme, l'hypothèse suivante : au regard de toutes ces forces d'abstraction et de dissociation (déracinement, délocalisation, désincarnation, formalisation, schématisation universalisante, objectivation, télécommunication, etc.), la « religion » est à la fois dans l'antagonisme réactif et la surenchère réaffirmatrice. Là où le savoir et la foi, la technoscience (« capitaliste » et fiduciaire) et la croyance, le crédit, la fiabilité, l'acte de foi auront toujours eu partie liée, dans le lieu même, au nœud d'alliance de leur opposition. D'où l'aporie – une certaine absence de chemin, de voie, d'issue, de salut – et les deux sources.

3. Pour jouer l'abstraction, et l'aporie du sans issue, peut-être faut-il d'abord se retirer dans un désert, voire s'isoler dans une île. Et raconter une histoire brève qui ne soit pas un mythe. Genre : « Il était une fois », une seule fois, un jour, sur une île ou dans le désert, figurez-vous, pour « parler religion », quelques hommes, philosophes, professeurs, herméneutes, ermites ou anachorètes, se seraient donné le temps de mimer une petite communauté à la fois ésotérique et égalitaire, amicale et fraternelle. Peut-être faudrait-il encore situer son propos, le limiter dans le temps et dans l'espace, dire le lieu et le paysage, le moment passé, un jour, dater le furtif et l'éphémère, singulariser, faire comme si on tenait un journal, dont on allait déchirer quelques pages. Loi du genre : l'éphéméride (et déjà vous parlez intarissablement du jour). Date : le 28 février 1994. Lieu : une île, l'île de Capri. Un hôtel, une table autour de laquelle nous parlons entre amis, presque sans ordre, sans ordre du jour, sans mot d'ordre, sauf un mot, le plus clair et le plus obscur : religion. Nous croyons pouvoir faire semblant de croire, acte fiduciaire, que nous partageons quelque pré-compréhension. Nous faisons comme si nous avions quelque sens commun de ce que « religion » veut dire à travers les langues que nous croyons (que de croyance à ce jour, déjà !) savoir parler. Nous croyons à la fiabilité minimale de ce mot. Comme Heidegger pour ce qu'il appelle le Faktum du lexique de l'être (à l'ouverture de Sein und Zeit), nous croyons (ou croyons devoir) pré-comprendre le sens de ce mot, ne serait-ce que pour pouvoir questionner, et en vue de nous interroger à ce sujet. Or, nous devons y revenir beaucoup plus tard, rien n'est moins pré-assuré qu'un tel Faktum (dans ces deux cas, justement !) et toute la question de la religion renvoie peut-être à ce peu d'assurance.

4. A l'ouverture d'un échange préliminaire, à ladite table, Gianni Vattimo me propose d'improviser quelques

suggestions. Qu'on me permette ici de les rappeler, en italiques, dans une sorte d'avant-propos schématique et télégraphique. D'autres propositions, sans doute, se dessinèrent dans un texte de caractère différent que j'écrivis après coup, à l'étroit dans des limites de temps et d'espace sans merci. Une tout autre histoire, peut-être, mais, de près ou de loin, des paroles qui furent risquées au commencement, ce jour-là, la mémoire continuera de me dicter ce que j'écris.

J'avais d'abord proposé de porter au jour de la réflexion, autant que possible sans méconnaissance ou dénégation, une situation effective et unique, celle dans laquelle nous nous trouvions alors : des faits, un engagement commun, une date, un lieu. Nous avions en vérité accepté de répondre à une double proposition, à la fois philosophique et éditoriale, laquelle ouvrait d'elle-même, aussitôt, une double question : de la langue et de la nation. Or s'il y a, au jour d'aujourd'hui, une autre « question de la religion », une donne actuelle et nouvelle, une réapparition inouïe de cette chose sans âge, et mondiale ou planétaire, il y va de la langue, certes – plus précisément de l'idiome, de la littéralité, de l'écriture, qui forment l'élément de toute révélation et de toute croyance, un élément en dernière instance irréductible et intraduisible –, mais d'un idiome indissociable, indissociable d'abord du lien social, politique, familial, ethnique, communautaire, de la nation et du peuple : autochtonie, sol et sang, rapport de plus en plus problématique à la citoyenneté et à l'État. La langue et la nation forment en ce temps le corps historique de toute passion religieuse. Comme cette rencontre de philosophes, l'édition internationale qui nous est proposée se trouve être d'abord « occidentale », ensuite confiée, c'est-à-dire aussi confinée, à quelques langues européennes, celles que « nous » parlons ici à Capri, sur cette île italienne : l'allemand, l'espagnol, le français, l'italien.

5. Nous ne sommes pas loin de Rome, mais nous ne sommes plus à Rome. Nous voilà pour deux jours littéralement isolés, insularisés sur les hauteurs de Capri, dans la différence entre le romain et l'italique, qui pourrait symboliser tout ce qui peut incliner – à l'écart, au regard du romain en général. Penser « religion », c'est penser le « romain ». Cela ne se fera ni dans Rome ni trop loin hors de Rome. Chance ou nécessité pour se rappeler à l'histoire de quelque chose comme la « religion » : tout ce qui se fait et se dit en son nom devrait garder la mémoire critique de cette appellation. Européenne, elle fut d'abord latine. Voilà donc une donnée dont la figure au moins, comme la limite, reste contingente et signifiante à la fois. Elle exige d'être prise en compte, réfléchie, thématisée, datée. Difficile de dire « Europe » sans connoter : Athènes-Jérusalem-Rome-Byzance, guerres de Religion, guerre ouverte au sujet de l'appropriation de Jérusalem et du mont de Moriah, du « Me voici » d'Abraham ou d'Ibrahim devant l'extrême « sacrifice » demandé, l'offrande absolue du fils bien-aimé, la mise à mort exigée ou la mort donnée de l'unique descendance, la répétition suspendue à la veille de toute Passion. Hier (oui, hier, vraiment, il y a quelques jours à peine), ce fut le massacre d'Hébron au Tombeau des Patriarches, lieu commun et tranchée symbolique des religions dites abrahamiques. Nous représentons et parlons quatre langues différentes, mais notre « culture » commune, disons-le, est plus manifestement chrétienne, à peine judéo-chrétienne. Aucun musulman parmi nous, hélas, du moins pour cette discussion préliminaire, au moment où c'est vers l'islam que nous devrions peut-être commencer par tourner notre regard. Aucun représentant d'autres cultes non plus. Aucune femme ! Nous devons en tenir compte : parler pour ces témoins muets sans parler pour eux, à leur place, et en tirer toutes sortes de conséquences.

6. Pourquoi ce phénomène hâtivement nommé le « retour des religions » est-il si difficile à penser ? Pourquoi surprend-il ? Pourquoi étonne-t-il en particulier ceux qui croyaient ingénument qu'une alternative opposait d'un côté la Religion, de l'autre la Raison, les Lumières, la Science, la Critique (la critique marxiste, la généalogie nietzschéenne, la psychanalyse freudienne et leur héritage), comme si l'une ne pouvait qu'en finir avec l'autre ? Il faudrait au contraire partir d'un autre schéma pour tenter de penser ledit « retour du religieux ». Celui-ci se réduit-il à ce que la doxa détermine confusément comme « fondamentalisme », « intégrisme », « fanatisme » ? Voilà peut-être, à la mesure de l'urgence historique, l'une de nos questions préalables. Et parmi les religions abrahamiques, parmi les « fondamentalismes » ou les « intégrismes » qui s'y déploient universellement, car ils sont aujourd'hui à l'œuvre dans toutes les religions, quoi de l'islam, justement ? Mais ne nous servons pas trop vite de ce nom. Ce qui se rassemble précipitamment sous la référence « islamique » semble aujourd'hui détenir quelque privilège mondial ou géopolitique, en raison de la nature de ses violences physiques, de certaines de ses violations déclarées du modèle démocratique et du droit international (le « cas Rushdie » et de tant d'autres – et le « droit à la littérature »), en raison de la forme à la fois archaïque et moderne de ses crimes « au nom de la religion », de ses dimensions démographiques, de ses figures phallocentriques et théologico-politiques. Pourquoi ? Il faudra discerner : l'islam n'est pas l'islamisme, ne jamais l'oublier, mais celui-ci s'exerce au nom de celui-là, et c'est la grave question du nom.

7. Ne jamais traiter comme un accident la force du nom dans ce qui arrive, se fait ou se dit au nom de la religion, ici au nom de l'islam. Puis, directement ou non, le théologico-politique est, comme tous les concepts qu'on plaque

sur ces questions, à commencer par celui de démocratie et de sécularisation, voire de droit à la littérature, non seulement européen mais gréco-chrétien, gréco-romain. Nous serons ici assiégés par toutes les questions du nom, et de ce qui « se fait au nom de » : questions du nom « religion », des noms de Dieu, de l'appartenance et de la non-appartenance du nom propre au système de la langue, donc de son intraductibilité, mais aussi de son itérabilité (c'est-à-dire de ce qui en fait un lieu de répétabilité, d'idéalisation et donc, déjà, de *tekhne*, de technoscience, de télé-technoscience dans l'appellation à distance), de son lien à la performativité de l'appellation dans la prière (là où, comme le dit Aristote, celle-ci n'est ni vraie ni fausse), de son lien à ce qui, dans toute performativité, comme dans toute adresse et dans toute attestation, en appelle à la foi de l'autre et se déploie donc dans une foi jurée.

8. La lumière a lieu. Et le jour. On ne séparera jamais la co-incidence du rayon de soleil et de l'inscription topographique : phénoménologie de la religion, religion comme phénoménologie, énigme de l'Orient, du Levant et de la Méditerranée dans la géographie du paraître. La lumière (phos), partout où cette *arkhè* commande et commence le discours, et donne l'initiative en général (phos, phainesthai, phantasma, donc spectre, etc.), aussi bien dans le discours philosophique que dans les discours d'une révélation (Offenbarung) – ou de la révélabilité (Offenbarkeit), d'une possibilité plus originaire de manifestation. Plus originaire, c'est-à-dire plus proche de la source, de la seule et même source. Partout la lumière dicte ce que, hier encore, on croyait naïvement soustraire voire opposer à la religion et dont il faut repenser l'avenir aujourd'hui (Aufklärung, Lumières, Enlightenment, Illuminismo). Ne l'oublions pas : alors qu'il ne disposait d'aucun terme commun pour « désigner, note Benveniste,

la religion même, le culte, ni le prêtre, ni même aucun des dieux personnels », le langage indo-européen se rassemblait déjà sur « la notion même de "dieu" (deiwos), dont le "sens propre" est "lumineux" et "céleste" »¹.

9. Dans cette même lumière, et sous le même ciel, nommons à ce jour trois lieux : l'île, la Terre promise, le désert. Ce sont trois lieux aporétiques : sans issue ou chemin assuré, sans route ni arrivée, sans dehors dont la carte soit prévisible et le programme calculable. Ces trois lieux figurent notre horizon, ici maintenant. (Mais il s'agirait de penser ou de dire, et ce sera difficile dans les limites assignées, une certaine absence d'horizon. Paradoxalement, l'absence d'horizon conditionne l'avenir même. Le surgissement de l'événement doit trouer tout horizon d'attente. D'où l'appréhension d'un abîme en ces lieux, par exemple un désert dans le désert, là où l'on ne peut ni ne doit voir venir ce qui devrait ou pourrait – peut-être – venir. Ce qui reste à laisser venir.)

10. Est-ce un hasard si, presque tous méditerranéens par l'origine et chacun de nous méditerranéens par une sorte d'aimantation, nous avons été, malgré tant de différences, orientés par une certaine phénoménologie (encore la lumière) ? Nous qui sommes aujourd'hui réunis sur cette île et avons bien dû nous choisir ou nous accepter plus ou moins secrètement, est-ce un hasard si nous avons tous, un jour, été tentés à la fois par une certaine dissidence à l'égard de la phénoménologie husserlienne et par une herméneutique dont la discipline doit tant à l'exégèse du

1. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, t. 2, p. 180. Nous citerons souvent Benveniste pour lui laisser aussi une responsabilité, celle de parler par exemple avec assurance du « sens propre », précisément dans le cas du soleil ou de la lumière, mais aussi de toute autre chose. Cette assurance paraît largement excessive et plus que problématique.

texte religieux ? Devoir d'autant plus impérieux, dès lors : ne pas oublier cela même, ceux ou celles que ce contrat implicite ou cet « être-ensemble » doit bien exclure. Il faudrait, il eût fallu, commencer par leur donner la parole.

11. Rappelons aussi ce que, à tort ou à raison, je tiens provisoirement pour une évidence : quel que soit notre rapport à la religion, puis à telle ou telle religion, nous ne sommes ni des prêtres liés par un sacerdoce, ni des théologiens, ni des représentants qualifiés ou compétents de la religion, ni des ennemis de la religion en tant que telle, au sens où, pense-t-on, certains philosophes dits des Lumières pouvaient l'être. Mais nous partageons aussi et par là même, me semble-t-il, autre chose, à savoir – désignons cela prudemment – un goût sans réserve, sinon une préférence inconditionnelle pour ce qui, en politique, se nomme la démocratie républicaine comme modèle universalisable, ce qui lie la philosophie à la chose publique, à la publicité, encore à la lumière du jour, encore aux Lumières, encore à la vertu éclairée de l'espace public, en l'émancipant de tout pouvoir extérieur (non laïque, non séculier), par exemple la dogmatique, l'orthodoxie ou l'autorité religieuse (soit un certain régime de la doxa ou de la croyance, ce qui ne veut pas dire de toute foi). De façon au moins analogique (mais j'y reviendrai plus tard) et du moins aussi longtemps et en tant que nous parlons ici ensemble, nous tenterons sans doute de transposer, ici maintenant, l'attitude circonspecte et suspensive, une certaine epokhè qui consiste – à tort ou à raison, car l'enjeu est grave – à penser la religion ou à la faire apparaître « dans les limites de la simple raison ».

12. Question connexe : quoi de ce geste « kantien » aujourd'hui ? A quoi ressemblerait aujourd'hui un livre intitulé, comme celui de Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison* ? Cette epokhè donne aussi sa chance

à un événement politique, j'avais tenté de le suggérer ailleurs². Elle appartient même à l'histoire de la démocratie, notamment quand le discours théologique a dû prendre les formes de la *via negativa*, et même là où il semble avoir prescrit la communauté recluse, l'enseignement initiatique, la hiérarchie, le désert ou l'insularité ésotérique³.

13. Avant l'île, et Capri ne sera jamais Patmos, il y aura eu la Terre promise. Comment improviser et se laisser surprendre à en parler ? Comment ne pas craindre et comment ne pas trembler, devant l'immensité abyssale de ce thème ? La figure de la Terre promise, n'est-ce pas aussi le lien essentiel entre la promesse du lieu et l'historicité ? Par historicité, nous pourrions entendre aujourd'hui plus d'une chose. Tout d'abord, une spécificité aiguë du concept de religion, l'histoire de son histoire, et des généalogies enchevêtrées dans ses langues et dans son nom. Il faudra discerner : la foi n'a pas toujours été et ne sera pas toujours identifiable à la religion, ni, encore autre chose, à la théologie. Toute sacralité et toute sainteté ne sont pas nécessairement, au sens strict de ce terme, s'il en est un, religieuses. Il nous faudra revenir sur le devenir et la sémantique de ce nom, « la religion », au travers à la fois de son occidentalité romaine et de son lien contracté avec les révélations abrahamiques. Celles-ci ne sont pas seulement des événements. De tels événements n'arrivent qu'à se donner pour sens d'engager l'historicité de l'histoire – et l'événementialité de l'événement comme tel. A la différence d'autres expériences de la « foi », du « saint », de l'« indemne » et du « sauf », du

2. Cf. *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, notamment p. 103 sq.

3. Je dois renvoyer ici à « Comment ne pas parler ? », in *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, p. 535 sq., où j'ai abordé de façon plus précise, dans un contexte analogue, ces thèmes de la hiérarchie et de la « topologie ».

« sacré », du « divin », à la différence d'autres structures qu'on serait tenté d'appeler par analogie douteuse « religions », les révélations testamentaires et coranique sont inséparables d'une historicité de la révélation même. L'horizon messianique ou eschatologique délimite cette historicité, certes, mais seulement pour l'avoir d'abord ouverte.

14. C'est là une autre dimension historique, une autre historicité que celle que nous évoquions à l'instant, à moins qu'elle ne la creuse en abyme. Comment prendre en compte cette histoire de l'historicité pour traiter aujourd'hui de la religion dans les limites de la simple raison ? Comment y inscrire, pour la mettre à jour, une histoire de la raison politique et technoscientifique, mais aussi une histoire du mal radical, de ses figures qui ne sont jamais seulement des figures et qui, c'est tout le mal, inventent toujours un nouveau mal ? La « perversion radicale du cœur humain » dont parle Kant (I, 3), nous savons maintenant qu'elle n'est pas une, ni donnée une fois pour toutes, comme si elle ne pouvait inaugurer que des figures ou des tropes d'elle-même. Peut-être pourrions-nous nous demander si ceci s'accorde ou non avec l'intention de Kant quand il rappelle que l'Écriture « représente » bien le caractère historique et temporel du mal radical, même si ce n'est là qu'une « représentation » (*Vorstellungsart*) dont l'Écriture se sert en raison de la « faiblesse » humaine (I, 4) ; et cela, même si Kant se bat pour rendre compte de l'origine rationnelle d'un mal qui demeure inconcevable à la raison, en affirmant simultanément que l'interprétation de l'Écriture excède les compétences de la raison et que, de toutes les « religions publiques » qu'il y eut jamais, seule la religion chrétienne aura été une religion « morale » (fin de la première Remarque générale). Proposition étrange, mais qu'il faut prendre rigoureusement au sérieux en chacune de ses prémisses.

15. Il n'y a en effet aux yeux de Kant, il le dit expressément, que deux familles de religion, et en somme deux sources ou deux souches de la religion – et donc deux généalogies dont on doit se demander encore pourquoi elles partagent un même nom, propre ou commun : la religion de simple culte (des blossen Cultus) recherche les « faveurs de Dieu », mais au fond, et pour l'essentiel, elle n'agit pas, elle n'enseigne que la prière et le désir. L'homme n'a pas à y devenir meilleur, fût-ce par la rémission des péchés. La religion morale (moralische), elle, intéresse la bonne conduite de la vie (die Religion des guten Lebenswandels) ; elle commande le faire, elle y subordonne et en dissocie le savoir, elle prescrit de devenir meilleur en agissant à cette fin, là où « le principe suivant garde sa valeur : "Il n'est pas essentiel ni par suite nécessaire à quiconque de savoir ce que Dieu fait ou a fait pour son salut", mais bien de savoir ce que lui-même doit faire pour se rendre digne de ce secours ». Kant définit ainsi une « foi réfléchissante » (reflektierende), c'est-à-dire un concept dont la possibilité pourrait bien ouvrir l'espace même de notre discussion. Parce qu'elle ne dépend essentiellement d'aucune révélation historique et s'accorde ainsi à la rationalité de la raison pure pratique, la foi réfléchissante favorise la bonne volonté au-delà du savoir. Elle s'oppose ainsi à la foi « dogmatique » (dogmatische). Si elle tranche avec cette « foi dogmatique », c'est que celle-ci prétend savoir et donc ignore la différence entre foi et savoir.

Or le principe d'une telle opposition, c'est pourquoi j'y insiste, pourrait n'être pas seulement définitionnel, taxinomique ou théorique ; il ne nous sert pas seulement à classer des religions hétérogènes sous le même nom ; il pourrait aussi définir, pour nous encore, aujourd'hui, un lieu de conflit, sinon de guerre, au sens kantien. Encore aujourd'hui, fût-ce provisoirement, il pourrait nous aider à structurer une problématique.

Sommes-nous prêts à mesurer sans faiblir les implications et les conséquences de la thèse kantienne ? Celle-ci paraît forte, simple et vertigineuse : la religion chrétienne serait la seule religion proprement « morale » ; une mission lui serait proprement réservée, à elle toute seule : libérer une « foi réfléchissante ». Il s'ensuit donc nécessairement que la moralité pure et le christianisme sont indissociables dans leur essence et dans leur concept. S'il n'y a pas de christianisme sans moralité pure, c'est que la révélation chrétienne nous enseigne quelque chose d'essentiel quant à l'idée même de la moralité. Dès lors, l'idée d'une morale pure mais non chrétienne serait absurde ; elle passerait l'entendement et la raison, ce serait une contradiction dans les termes. L'universalité inconditionnelle de l'impératif catégorique est évangélique. La loi morale s'inscrit au fond de nos cœurs comme une mémoire de la Passion. Quand elle s'adresse à nous, elle parle l'idiome du chrétien – ou elle se tait.

Cette thèse de Kant (que nous voudrions plus tard mettre en rapport avec ce que nous appellerons la mondialatini-sation), n'est-ce pas aussi, dans le noyau de son contenu, la thèse de Nietzsche, alors même qu'il mène une guerre inexpiable contre Kant ? Nietzsche eût peut-être dit « judéo-chrétienne », mais la place qu'occupe saint Paul parmi ses cibles privilégiées montre bien que c'est au christianisme, à un certain mouvement intériorisant dans le christianisme qu'il en avait – et qu'il faisait porter la plus grave responsabilité. Les juifs et le judaïsme européen constitueraient encore, à ses yeux, une résistance désespérée, quand elle résiste du moins, une dernière protestation interne contre un certain christianisme.

Cette thèse dit sans doute quelque chose de l'histoire du monde, rien de moins. Indiquons encore, trop schématiquement, deux de ses conséquences possibles, et deux paradoxes parmi tant d'autres :

1) Dans la définition de la « foi réfléchissante » et de ce qui lie indissolublement l'idée de la moralité pure à la révélation chrétienne, Kant recourt à la logique d'un principe simple, celui que nous citons à l'instant dans sa lettre : pour se conduire de façon morale, il faut faire en somme comme si Dieu n'existait pas ou ne s'occupait plus de notre salut. Voilà qui est moral et qui est donc chrétien, si un chrétien se doit d'être moral : ne plus se tourner vers Dieu au moment d'agir selon la bonne volonté ; faire en somme comme si Dieu nous avait abandonnés. En permettant de penser (mais aussi de suspendre en théorie) l'existence de Dieu, la liberté ou l'immortalité de l'âme, l'union de la vertu et du bonheur, le concept de « postulat » de la raison pratique assure cette dissociation radicale et assume en somme la responsabilité rationnelle et philosophique, la conséquence ici-bas, dans l'expérience, de cet abandon. N'est-ce pas une autre façon de dire que le christianisme ne peut répondre à sa vocation morale et la morale à sa vocation chrétienne qu'à endurer ici-bas, dans l'histoire phénoménale, la mort de Dieu, et, bien au-delà, des figures de la Passion ? Que le christianisme, c'est la mort de Dieu ainsi annoncée et rappelée par Kant à la modernité des Lumières ? Le judaïsme et l'islam seraient peut-être alors les deux derniers monothéismes à s'insurger encore contre tout ce qui, dans la christianisation de notre monde, signifie la mort de Dieu, la mort en Dieu, deux monothéismes non païens qui n'admettent pas plus la mort que la multiplicité en Dieu (la Passion, la Trinité, etc.), deux monothéismes encore assez étrangers au cœur de l'Europe gréco-chrétienne, pagano-chrétienne, assez étrangers à une Europe qui signifie la mort de Dieu, pour rappeler à tout prix que « monothéisme » signifie autant la foi en l'Un, et en l'Un vivant, que la croyance en un Dieu unique.

2) Au regard de cette logique, de sa rigueur formelle et de ses possibles, Heidegger ne fraye-t-il pas un autre

chemin ? Il insiste en effet dans *Sein und Zeit* sur le caractère à la fois pré-moral (ou pré-éthique, si « éthique » renvoie encore à ce sens de éthos que Heidegger tient pour dérivé, inadéquat et tard venu) et pré-religieux de la « conscience » (Gewissen), de l'être-responsable-coupable-endetté (Schuldigsein) ou de l'attestation (Bezeugung) originaires. On reviendrait ainsi en deçà de ce qui soude la morale à la religion, c'est-à-dire ici au christianisme. Ce qui permet en principe de répéter la généalogie nietzschéenne de la morale, mais en la déchristianisant d'avantage là où ce serait nécessaire, en déracinant ce qui lui resterait de souche chrétienne. Stratégie d'autant plus retorse et nécessaire pour Heidegger que celui-ci n'en finit jamais de s'en prendre au christianisme ou de se déprendre de lui – avec d'autant plus de violence qu'il est trop tard, peut-être, pour dénier certains motifs archichrétiens de la répétition ontologique et de l'analytique existentielle.

Qu'appelons-nous ici une « logique », sa « rigueur formelle » et ses « possibles » ? La loi elle-même, une nécessité qui, on le voit, programme sans doute une surenchère infinie, une instabilité affolante entre ces « positions ». Celles-ci peuvent être occupées successivement ou simultanément par les mêmes « sujets ». D'une religion à l'autre, les « fondamentalismes » et les « intégrismes » hyperbo lisent aujourd'hui cette surenchère. Ils l'exaspèrent au moment où, nous y reviendrons plus loin, la mondialatini sation (cette alliance étrange du christianisme, comme expérience de la mort de Dieu, et du capitalisme télé-technoscientifique) est à la fois hégémonique et finie, surpuissante et en voie d'épuisement. Simplement, ceux qui s'engagent dans cette surenchère peuvent la conduire de tous les côtés, sur toutes les « positions », à la fois ou tour à tour, jusqu'à la dernière extrémité.

N'est-ce pas la folie, l'anachronie absolue de notre temps, la disjonction de toute contemporanéité à soi, le jour voilé de tout aujourd'hui ?

16. Cette définition de la foi réfléchissante apparaît dans le premier des quatre Parerga ajoutés à la fin de chaque partie de *La Religion* dans les limites de la simple raison. Ces Parerga ne sont pas des parties intégrantes du livre ; ils « n'appartiennent pas au dedans » de « la religion dans les limites de la raison pure », ils y « confinent » ou s'y « apposent ». J'y insiste pour des raisons théo-topologiques en quelque sorte, voire théo-architectoniques : ces Parerga situent peut-être la bordure dans laquelle nous pourrions à ce jour inscrire nos réflexions. D'autant plus que le premier Parergon, ajouté dans la seconde édition, définit ainsi la tâche secondaire (parergon) qui, au sujet de ce qui est moralement incontestable, consisterait à lever des difficultés concernant des questions transcendantes. Quand on les traduit dans l'élément de la religion, les idées morales pervertissent la pureté de leur transcendance. Elles peuvent le faire de deux fois deux façons, et tel carré pourrait encadrer aujourd'hui, pourvu qu'on veille aux transpositions appropriées, un programme d'analyse pour les formes du mal perpétré aux quatre coins du monde « au nom de la religion ». On doit se contenter d'en indiquer les titres et d'abord les critères (nature/surnature, interne/externe, lumière théorique/action pratique, constatif/performatif) : 1) la prétendue expérience interne (des effets de la grâce) : le fanatisme ou l'enthousiasme de l'illuminé (Schwärmerei) ; 2) la prétendue expérience externe (du miraculeux) : la superstition (Aberglaube) ; 3) les lumières supposées de l'entendement dans la considération du surnaturel (les secrets, Geheimnisse) : l'illuminisme, le délire des adeptes ; 4) la tentative risquée d'agir sur le surnaturel (moyens d'obtenir la grâce) : la thaumaturgie.

Lorsque Marx tient la critique de la religion pour la prémisse de toute critique de l'idéologie, lorsqu'il tient la religion pour l'idéologie par excellence, voire pour la forme matricielle de toute idéologie et du mouvement

même de fétichisation, son propos tiendrait-il, qu'il l'ait voulu ou non, dans le cadre parergonal d'une telle critique rationnelle ? Ou bien, ce qui est plus vraisemblable, mais plus difficile à démontrer, déconstruit-il déjà l'axiomatique fondamentalement chrétienne de Kant ? Cela pourrait être l'une de nos questions, la plus obscure sans doute, car il n'est pas sûr que les principes mêmes de la critique marxiste n'en appellent pas encore à une hétérogénéité entre foi et savoir, entre justice pratique et connaissance. Or cette hétérogénéité, en dernière instance, n'est peut-être pas irréductible à l'inspiration ou à l'esprit de *La Religion* dans les limites de la simple raison. D'autant plus que ces figures du mal discréditent, tout autant qu'elles l'accréditent, ce « crédit » qu'est l'acte de foi. Elles excluent autant qu'elles expliquent, elles requièrent peut-être plus que jamais ce recours à la religion, au principe de la foi, ne serait-ce que celui d'une forme radicalement fiduciaire de ladite « foi réfléchissante ». Et c'est cette mécanique, ce retour machinal de la religion, que je voudrais interroger ici.

17. Comment penser alors – dans les limites de la simple raison – une religion qui, sans redevenir « religion naturelle », soit aujourd'hui effectivement universelle ? Et qui pour cela ne s'arrête plus au paradigme chrétien ni même abrahamique ? Que serait le projet d'un tel « livre » ? Car avec *La Religion* dans les limites de la simple raison, il y va d'un Monde qui soit aussi un Ancien-Nouveau Livre. Ce projet garde-t-il un sens ou une chance ? Une chance ou un sens géopolitiques ? Ou bien l'idée même en reste-t-elle, dans son origine et dans sa fin, chrétienne ? Et serait-ce nécessairement une limite, une limite comme une autre ? Un chrétien – mais aussi bien un juif ou un musulman –, ce serait quelqu'un qui cultiverait le doute au sujet de cette limite, au sujet de l'existence de cette limite ou de sa réductibilité à toute autre limite, à la figure courante de la limite.

18. Gardant ces questions à l'esprit, nous pourrions y mesurer deux tentations. Dans leur principe schématique, l'une serait « hégélienne » : ontothéologie qui détermine le savoir absolu comme vérité de la religion, au cours du mouvement final décrit dans les conclusions de la Phénoménologie de l'esprit ou de Foi et Savoir – qui annonce en effet une « religion des temps modernes » (Religion der neuen Zeit) fondée sur le sentiment que « Dieu même est mort ». La « douleur infinie » n'y est encore qu'un « moment » (rein als Moment), et le sacrifice moral de l'existence empirique ne date que la Passion absolue ou le Vendredi saint spéculatif (spekulativer Karfreitag). Les philosophies dogmatiques et les religions naturelles doivent disparaître et, de la plus grande « dureté », de la plus dure impiété, de la kénose, du vide de la plus grave privation de Dieu (Gottlosigkeit), doit ressusciter la plus sereine liberté, dans sa plus haute totalité. Distincte de la foi, de la prière ou du sacrifice, l'ontothéologie détruit la religion, mais, autre paradoxe, c'est peut-être elle qui instruit au contraire le devenir théologique et ecclésial, voire religieux, de la foi. L'autre tentation (peut-être y a-t-il encore de bonnes raisons pour garder ce mot) serait de type « heideggerien » : au-delà de cette ontothéologie, là où celle-ci ignore et la prière et le sacrifice. Il faudrait ainsi laisser se révéler une « révélabilité » (Offenbarkeit) dont la lumière (se) manifesterait plus originellement que toute révélation (Offenbarung). Il faudrait encore distinguer entre la théo-logie (discours sur Dieu, la foi ou la révélation) et la théio-logie (discours sur l'être-divin, sur l'essence et la divinité du divin). Il faudrait réveiller l'expérience indemne du sacré, du saint ou du sauf (heilig). Nous devons accorder toute notre attention à cette chaîne, en partant de ce dernier mot (heilig), de ce mot allemand dont l'histoire sémantique semble résister pourtant à la dissociation rigoureuse que Levinas veut maintenir entre la sacralité naturelle, « païenne »,

voire gréco-chrétienne, et la sainteté⁴ de la loi (juive), avant ou sous la religion romaine. Quant à la chose « romaine »⁵, Heidegger ne procède-t-il pas, dès Sein und

4. Le mot latin (voire romain) dont se sert Levinas, par exemple dans *Du sacré au saint* (Paris, Éd. de Minuit, 1977), n'est, bien entendu, que la traduction d'un mot hébreu (*kidouch*).

5. Cf. par exemple M. Heidegger, *Andenken* (1943) : « Les poètes, quand ils sont dans leur être, sont prophétiques. Mais ce ne sont pas des "prophètes" au sens judéo-chrétien de ce mot. Les « prophètes » de ces religions ne s'en tiennent pas à cette unique prédiction de la parole primordiale du Sacré (*das vorausgründende Wort des Heiligen*). Ils annoncent aussitôt le dieu sur lequel on comptera ensuite comme sur la sûre garantie du salut dans la béatitude supra-terrestre. Qu'on ne défigure pas la poésie de Hölderlin avec le "religieux" de la "religion" qui demeure l'affaire de la façon romaine d'interpréter (*eine Sache der römischen Deutung*) les rapports entre les hommes et les dieux. » Le poète n'est pas un « voyant » (*Seher*) ni un devin (*Wahrsager*). « Le Sacré (*das Heilige*) qui est dit dans la prédiction poétique ne fait qu'ouvrir le temps d'une apparition des dieux et qu'indiquer la région où se situe la demeure (*die Ortschaft des Wohnens*) sur cette terre de l'homme requis par le destin de l'histoire [...]. Son rêve [celui de la poésie] est divin, mais elle ne rêve pas un dieu. » (*Gesamtausgabe*, t. IV, p. 114 ; trad. française par Jean Launay, in *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 145-146.)

Près de vingt ans plus tard, en 1962, cette protestation insiste contre Rome, contre la figure essentiellement romaine de la religion. Elle associe, dans la même configuration, l'humanisme moderne, la technique, la politique et le droit. Au cours de son voyage en Grèce, après la visite du monastère orthodoxe de Kaisariani, au-dessus d'Athènes, Heidegger note : « Ce que la petite église a de chrétien reste encore en consonance avec le grec antique, il règne ici un esprit (*das Walten eines Geistes*) qui ne se courbera pas devant la pensée juridique et étatique (*dem kirchenstaatlich-juristischen Denken*) de l'Église romaine et de sa théologie. Au lieu où se trouve aujourd'hui le comptoir du couvent, il y avait autrefois un sanctuaire "païen" (*ein "heidnisches" Heiligtum*) consacré à Artémis » (*Aufenthalte, Séjours*, Paris, Éd. du Rocher, 1989, trad. française F. Vezin légèrement modifiée, p. 71).

Plus haut, alors qu'il se trouve dans les parages de l'île de Corfou, encore une île, Heidegger rappelle qu'une autre île, la Sicile, parut plus proche de la Grèce à Goethe ; et la même évocation associe en

Zeit, à une répétition ontologico-existentielle de motifs chrétiens à la fois creusés et évidés jusqu'à leur possibilité originaires ? Une possibilité pré-romaine, justement ? N'avait-il pas confié à Löwith, quelques années auparavant, en 1921, que pour assumer l'héritage spirituel qui constitue la facticité de son « je suis », il devait dire : « je suis un "théologien chrétien" » ? Ce qui ne veut pas dire « romain ». Nous y reviendrons.

19. Sous sa forme la plus abstraite, l'aporie dans laquelle nous nous débattons serait peut-être alors celle-ci : la révélabilité (Offenbarkeit) est-elle plus originaires que la révélation (Offenbarung), et donc indépendante de toute religion ? Indépendante dans les structures de son expérience et dans l'analytique qui s'y rapporterait ? N'est-ce pas là le lieu d'origine, au moins, d'une « foi réfléchissante », sinon cette foi elle-même ? Ou bien, inversement, l'événement de la révélation aurait-il consisté à révéler la révélabilité même, et l'origine de la lumière, la lumière originaires, l'invisibilité même de la visibilité ? C'est peut-être ce que dirait ici le croyant ou le théologien, en particulier le chrétien de la chrétienté originaires, de l'Urchristentum dans la tradition luthérienne à laquelle Heidegger reconnaît devoir tant.

20. Lumière nocturne, donc, de plus en plus obscure. Hâtons le pas pour finir : en vue d'un troisième lieu qui

deux phrases les « traits d'une Grèce romanisée et italienne (römisch-italienischen) », vue à la « lumière d'un humanisme moderne », et la venue de l'« âge des machines » (ibid., p. 19). Et puisque l'île figure notre lieu d'insistance, rappelons-le, tel voyage en Grèce reste surtout pour Heidegger un « séjour » (Aufenthalt), une halte dans la pudeur (Scheu) auprès de Délos, la visible ou la manifeste, une méditation du dévoilement au travers de son nom. Délos, c'est aussi l'île « sainte » ou « sauve » (die heilige Insel) (ibid., p. 50).

pourrait bien avoir été plus que l'archi-originaires, le lieu le plus anarchique et anarchivable qui soit, non pas l'île ni la Terre promise, mais un certain désert – et non le désert de la révélation, mais un désert dans le désert, celui qui rend possible, ouvre, creuse ou infinitise l'autre. Extase ou existence de l'extrême abstraction. Ce qui orienterait ici « dans » ce désert sans route et sans dedans, ce serait encore la possibilité d'une religio et d'un releger, certes, mais avant le « lien » du religare, étymologie problématique et sans doute reconstruite, avant le lien entre les hommes comme tels ou entre l'homme et la divinité du dieu. Ce serait aussi comme la condition du « lien » réduit à sa détermination sémantique minimale : la halte du scrupule (religio), la retenue de la pudeur, une certaine Verhaltenheit aussi dont parle Heidegger dans les Beiträge zur Philosophie, le respect, la responsabilité de la répétition dans le gage de la décision ou de l'affirmation (re-leger) qui se lie à elle-même pour se lier à l'autre. Même si on peut l'appeler lien social, lien à l'autre en général, ce « lien » fiduciaire précéderait toute communauté déterminée, toute religion positive, tout horizon onto-anthropo-théologique. Il relierait de pures singularités avant toute détermination sociale ou politique, avant toute intersubjectivité, avant même l'opposition entre le sacré (ou le saint) et le profane. Cela peut ainsi ressembler à une désertification, le risque en demeure indéniable, mais celle-ci peut – au contraire – à la fois rendre possible cela même qu'elle paraît menacer. L'abstraction du désert peut donner lieu, par là même, à tout ce à quoi elle se soustrait. D'où l'ambiguïté ou la duplicité du trait ou du retrait religieux, de son abstraction ou de sa soustraction. Ce re-trait désertique permet alors de répéter ce qui aura donné lieu à cela même au nom de quoi on voudrait protester contre lui, contre ce qui ressemble seulement au vide et à l'indéterminé de la simple abstraction.

Puisqu'il faut tout dire en deux mots, donnons deux noms à la duplicité de ces origines. Car ici l'origine est la duplicité même, l'une et l'autre. Nommons ces deux sources, ces deux puits ou ces deux pistes encore invisibles dans le désert. Prêtons-leur deux noms encore « historiques » là où un certain concept d'histoire devient lui-même inapproprié. Pour le faire, référons-nous – provisoirement, j'y insiste, et à des fins pédagogiques ou rhétoriques – d'une part au « messianique », d'autre part à la khôra, comme j'ai tenté de le faire plus minutieusement, plus patiemment et, je l'espère, plus rigoureusement ailleurs⁶.

21. Premier nom : le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique. La venue de l'autre ne peut surgir comme un événement singulier que là où aucune anticipation ne voit venir, là où l'autre et la mort – et le mal radical – peuvent surprendre à tout instant. Possibilités qui à la fois ouvrent et peuvent toujours interrompre l'histoire, ou du moins le cours ordinaire de l'histoire. Mais ce cours ordinaire, c'est celui dont parlent les philosophes, les historiens, et souvent aussi les (théoriciens) classiques de la révolution. Interrompre ou déchirer l'histoire même, la faire en y décidant, d'une décision qui peut consister à laisser venir l'autre et à prendre la forme apparemment passive d'une décision de l'autre : là même où elle paraît en soi, en moi, la décision est d'ailleurs toujours celle de l'autre, ce qui ne m'exonère d'aucune responsabilité. Le messianique s'expose à la surprise absolue et, même si c'est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il

6. Cf. *Khôra et Spectres de Marx* (Paris, Galilée, 1993) et *Force de loi* (Paris, Galilée, 1994).

doit, s'exposant aussi abstraitement, s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre. Il s'agit là d'une « structure générale de l'expérience ». Cette dimension messianique ne dépend d'aucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n'appartient en propre à aucune religion abrahamique (même si je dois ici continuer, « entre nous », pour d'essentielles raisons de langue et de lieu, de culture, de rhétorique provisoire et de stratégie historique dont je parlerai plus loin, à lui donner des noms marqués par les religions abrahamiques).

22. Un invincible désir de justice se lie à cette attente. Par définition, celle-ci n'est et ne doit être assurée de rien, par aucun savoir, aucune conscience, aucune prévisibilité, aucun programme comme tels. Cette messianicité abstraite appartient d'entrée de jeu à l'expérience de la foi, du croire ou d'un crédit irréductible au savoir et d'une fiabilité qui « fonde » tout rapport à l'autre dans le témoignage. Cette justice, que je distingue du droit, permet seule d'espérer, au-delà des « messianismes », une culture universalisable des singularités, une culture dans laquelle la possibilité abstraite de l'impossible traduction puisse néanmoins s'annoncer. Elle s'inscrit d'avance dans la promesse, dans l'acte de foi ou dans l'appel à la foi qui habite tout acte de langage et toute adresse à l'autre. La culture universalisable de cette foi, et non d'une autre ou avant toute autre, permet seule un discours « rationnel » et universel au sujet de la « religion ». Cette messianicité dépouillée de tout, comme il se doit, cette foi sans dogme qui s'avance dans le risque de la nuit absolue, on ne la contiendra dans aucune opposition reçue de notre tradition, par exemple l'opposition entre raison et mystique. Elle s'annonce partout où, réfléchissant sans fléchir, une analyse purement rationnelle fait apparaître

ce paradoxe, à savoir que le fondement de la loi – la loi de la loi, l'institution de l'institution, l'origine de la constitution – est un événement « performatif » qui ne peut appartenir à l'ensemble qu'il fonde, inaugure ou justifie. Tel événement est injustifiable dans la logique de ce qu'il aura ouvert. Il est la décision de l'autre dans l'indécidable. Dès lors la raison doit reconnaître là ce que Montaigne et Pascal appellent un irrécusable « fondement mystique de l'autorité ». Le mystique ainsi entendu allie la croyance ou le crédit, le fiduciaire ou le fiable, le secret (ce que signifie ici « mystique ») au fondement, au savoir, nous dirons plus loin aussi à la science comme « faire », comme théorie, pratique et pratique théorique, c'est-à-dire à une foi, à la performativité et à la performance technoscientifique ou télé-technologique. Là où ce fondement fonde en s'effondrant, là où il se dérobe sous le sol de ce qu'il fonde, à l'instant où, se perdant ainsi dans le désert, il perd jusqu'à la trace de lui-même et la mémoire d'un secret, la « religion » ne peut que commencer et re-commencer : quasi automatiquement, mécaniquement, machinalement, spontanément. Spontanément, c'est-à-dire, comme le mot l'indique, à la fois comme l'origine de ce qui coule de source, sponte sua, et avec l'automaticité du machinal. Pour le meilleur et pour le pire, sans aucune assurance ni horizon anthropo-théologique. Sans ce désert dans le désert, il n'y aurait ni acte de foi, ni promesse, ni avenir, ni attente sans attente de la mort et de l'autre, ni rapport à la singularité de l'autre. La chance de ce désert dans le désert (comme de ce qui ressemble à s'y méprendre, mais sans s'y réduire, à la voie négative qui s'y fraye le passage depuis une tradition gréco-judéo-chrétienne), c'est qu'à déraciner la tradition qui la porte, à l'athéologiser, cette abstraction libère, sans dénier la foi, une rationalité universelle et la démocratie politique qui en est indissociable.

23. Le deuxième nom (ou avant-premier prénom), ce serait khôra, telle que Platon la désigne dans le *Timée*⁷ sans pouvoir la réapproprier dans une auto-interprétation consistante. Depuis l'intérieur ouvert d'un corpus, d'un système, d'une langue ou d'une culture, khôra situerait l'espace abstrait, le lieu même, le lieu d'extériorité absolue, mais aussi le lieu d'une bifurcation entre deux approches du désert. Bifurcation entre une tradition de la « voie négative » qui, en dépit ou au-dedans de son acte de naissance chrétien, accorde sa possibilité à une tradition grecque – platonicienne ou plotinienne – qui se poursuit jusqu'à Heidegger et au-delà : la pensée de ce qui (est) au-delà de l'être (epekeina tes ousias). Cette hybridation gréco-abrahamique reste anthropo-théologique. Dans les figures que nous lui connaissons, dans sa culture et dans son histoire, son « idiome » n'est pas universalisable. Il parle seulement aux confins ou en vue du désert moyen-oriental, à la source des révélations monothéistes et de la Grèce. C'est là que nous pouvons tenter de déterminer le lieu où, sur cette île aujourd'hui, « nous » nous tenons et insistons. Si nous insistons, il le faut, et pour quelque temps encore, dans les noms qui nous sont donnés en héritage, c'est qu'au regard de ce lieu limitrophe une nouvelle guerre des religions se redéploie comme jamais à ce jour, et c'est un événement à la fois intérieur et extérieur. Elle inscrit sa turbulence séismique à même la mondialité fiduciaire du technoscientifique, de l'économique, du politique et du juridique. Elle y met en jeu ses concepts du politique et du droit international, de la nationalité, de la subjectivité citoyenne, de la souveraineté étatique. Ces concepts hégémoniques tendent à régner sur un monde, mais seulement depuis leur finitude : la tension

7. Je dois renvoyer ici à la lecture de ce texte, en particulier à la lecture « politique » que j'en propose dans « Comment ne pas parler ? » (loc. cit.), *Khôra* (op. cit.) et *Sauf le nom* (Paris, Galilée, 1993).

croissante de leur puissance n'est pas incompatible, au contraire, avec leur précarité autant que leur perfectibilité. L'une ne va jamais sans se rappeler à l'autre.

24. On ne comprendra pas le déferlement « islamique », on n'y répondra pas si l'on n'interroge pas à la fois le dedans et le dehors de ce lieu limitrophe ; si l'on se contente d'une explication interne (intérieure à l'histoire de la foi, de la religion, des langues ou des cultures comme telles), si on ne détermine pas le lieu de passage entre cette intériorité et toutes les dimensions apparemment extérieures (technoscientifiques, télé-biotechnologiques, c'est-à-dire aussi politiques et socio-économiques, etc.)

Tout en interrogeant la tradition onto-théologico-politique qui croise la philosophie grecque avec les révélations abrahamiques, peut-être faudrait-il faire l'épreuve de ce qui y résiste encore, de ce qui y aura toujours résisté, depuis l'intérieur ou comme depuis une extériorité qui travaille et résiste au-dedans. Khôra, l'« épreuve de khôra⁸ » serait, du moins selon l'interprétation que j'ai cru pouvoir en tenter, le nom de lieu, un nom de lieu, et fort singulier, pour cet espacement qui, ne se laissant dominer par aucune instance théologique, ontologique ou anthropologique, sans âge, sans histoire et plus « ancien » que toutes les oppositions (par exemple sensible/intelligible), ne s'annonce même pas comme « au-delà de l'être », selon une voie négative. Du coup, khôra reste absolument impassible et hétérogène à tous les processus de révélation historique ou d'expérience anthropo-théologique, qui en supposent néanmoins l'abstraction. Elle ne sera jamais entrée en religion et ne se laissera jamais sacraliser, sanctifier, humaniser, théologiser, cultiver, historialiser. Radicalement hétérogène au sain et au sauf, au saint et au sacré, elle ne se laisse jamais indemniser. Cela même ne peut se

8. Cf. Sauf le nom, op. cit., p. 95.

dire au présent, car khôra ne se présente jamais comme telle. Elle n'est ni l'Être, ni le Bien, ni Dieu, ni l'Homme, ni l'Histoire. Elle leur résistera toujours, elle aura toujours été (et aucun futur antérieur, même, n'aura pu réapproprier, faire fléchir ou réfléchir une khôra sans foi ni loi) le lieu même d'une résistance infinie, d'une restance infiniment impassible : un tout autre sans visage.

25. Khôra n'est rien (rien d'étant ou de présent), mais non le Rien qui dans l'angoisse du Dasein ouvrirait encore à la question de l'être. Ce nom grec dit dans notre mémoire ce qui n'est pas réappropriable, fût-ce par notre mémoire, même par notre mémoire « grecque » ; il dit cet immémorial d'un désert dans le désert pour lequel il n'est ni seuil ni deuil. La question reste ouverte, et par là même, de savoir si on peut penser ce désert, et le laisser s'annoncer « avant » le désert que nous connaissons (celui des révélations et des retraits, des vies et des morts de Dieu, de toutes les figures de la kénose ou de la transcendance, de la religio ou des « religions » historiques) ; ou si, « au contraire », c'est « depuis » ce dernier désert que nous appréhendons l'avant-premier, ce que j'appelle le désert dans le désert. L'oscillation indécise, cette retenue (epokhè ou *Verhaltenheit*) dont il fut déjà question plus haut (entre révélation et révélabilité, *Offenbarung* et *Offenbarkeit*, entre événement et possibilité ou virtualité de l'événement), ne faut-il pas la respecter elle-même ? Le respect de cette indécision singulière ou de cette sur-enchère hyperbolique entre deux originarités, entre deux sources, entre, disons par économie indicative, l'ordre du « révélé » et l'ordre du « révélabile », n'est-ce pas à la fois la chance de toute décision responsable et d'une autre « foi réfléchissante », d'une nouvelle « tolérance » ?

26. Supposons que, d'accord « entre nous », nous soyons ici pour la « tolérance », même si nous ne sommes pas

chargés de mission pour la promouvoir, la pratiquer ou la fonder. Nous serions ici pour tenter de penser ce qu'une « tolérance » pourrait être désormais. Je mets aussitôt des guillemets à ce dernier mot pour l'abstraire et le soustraire à ses origines. Et donc pour annoncer, à travers lui, à travers l'épaisseur de son histoire, une possibilité qui ne soit pas seulement chrétienne. Car le concept de tolérance, stricto sensu, appartient d'abord à une sorte de domesticité chrétienne. C'est littéralement, je veux dire sous ce nom, un secret de la communauté chrétienne. Il fut imprimé, émis et mis en circulation au nom de la foi chrétienne et ne saurait être sans rapport avec l'ascendance, chrétienne aussi, de ce que Kant appelle la « foi réfléchissante » – et la moralité pure comme chose chrétienne. La leçon de tolérance fut d'abord une leçon exemplaire que le chrétien pensait seul pouvoir donner au monde, même s'il devait souvent apprendre à l'entendre lui-même. A cet égard, autant que l'*Aufklärung*, les Lumières furent d'essence chrétienne. Quand il traite de la tolérance, le Dictionnaire philosophique de Voltaire réserve à la religion chrétienne un double privilège. D'une part elle est exemplairement tolérante, certes, elle enseigne la tolérance mieux que toute autre religion, avant toute autre religion. Un peu à la manière de Kant, en somme, eh oui, Voltaire semble penser que le christianisme est la seule religion « morale », puisqu'elle est la première à devoir et à pouvoir donner l'exemple. D'où l'ingénuité, parfois la naïveté de ceux qui sloganisent Voltaire et se mettent sous son drapeau dans le combat de la modernité critique – et, plus gravement encore, de son avenir. Car d'autre part cette leçon voltairienne fut d'abord destinée aux chrétiens, « les plus intolérants de tous les hommes »⁹. Quand Voltaire

9. Même si à la question : « Qu'est-ce que la tolérance ? », Voltaire répond : « C'est l'apanage de l'humanité », l'exemple de l'excellence, ici, la plus haute inspiration de cette « humanité » reste chrétienne :

accuse la religion chrétienne et l'Église, il invoque la leçon du christianisme originare, « les temps des premiers chrétiens », Jésus et les apôtres, trahis par « la religion catholique, apostolique et romaine ». Celle-ci est, « dans toutes ses cérémonies et dans tous ses dogmes, l'opposé de la religion de Jésus »¹⁰.

Une autre « tolérance » s'accorderait à l'expérience du « désert dans le désert », elle respecterait la distance de l'altérité infinie comme singularité. Et ce respect serait encore *religio*, *religio* comme scrupule ou re-tenue, distance, dissociation, disjonction, dès le seuil de toute religion comme lien de la répétition à elle-même, dès le seuil de tout lien social ou communautaire¹¹.

Avant et après le logos qui fut au commencement, avant et après le Saint-Sacrement, avant et après les Saintes Écritures.

« De toutes les religions, la chrétienne est sans doute celle qui doit inspirer le plus de tolérance, quoique jusqu'ici les chrétiens aient été les plus intolérants de tous les hommes » (*Dictionnaire philosophique*, article « Tolérance »).

Le mot « tolérance » cache donc un récit ; il raconte d'abord une histoire et une expérience intra-chrétiennes. Il délivre le message que des chrétiens adressent à d'autres chrétiens. Les chrétiens (« les plus intolérants ») sont rappelés, par un coreligionnaire et sur un mode essentiellement coreligionnaire, à la parole de Jésus et au christianisme authentique des origines. Si l'on ne craignait de choquer trop de monde à la fois, on dirait que par leur antichristianisme véhément, par leur opposition surtout à l'Église romaine, autant que par leur préférence déclarée, parfois nostalgique, pour le christianisme primitif, Voltaire et Heidegger appartiennent à la même tradition : protocatholique.

10. *Ibid.*

11. Comme j'ai tenté de le faire ailleurs (*Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 49 *sq.*), je proposerais de penser la condition de la justice depuis une certaine déliaison, depuis la possibilité toujours sauve, toujours à sauver, de ce secret de la dissociation, et non dans le rassemblement (*Versammlung*) vers lequel la reconduit Heidegger, dans son souci sans doute justifié, jusqu'à un certain point, de soustraire *Dikè* à l'autorité de *Jus*, à des représentations éthico-juridiques plus tardives.

POST-SCRIPTUM

Cryptes...

27. [...] **La religion ?** Ici maintenant, à ce jour, si l'on devait encore en *parler*, de la religion, peut-être devrait-on tenter de la penser *elle-même* ou de s'y consacrer. Sans doute, mais tenter avant tout de la *dire* et de se *prononcer* à son sujet avec la rigueur requise, c'est-à-dire avec la retenue, la pudeur, le respect ou la ferveur, en un mot le scrupule (*religio*) qu'exige au moins ce qu'est ou prétend être, en son essence, une religion. Comme son nom l'indique, il faudrait donc, déjà, serait-on tenté d'en conclure, parler de cette essence avec quelque *religio*-sité. Pour ne rien y introduire d'étranger, la laissant ainsi être ce qu'elle est : intacte, sauve, *indemne*. Indemne dans l'expérience de l'indemne qu'elle aura voulu être. L'indemne¹², n'est-ce pas la chose même de la religion ?

Mais non, au contraire. Dira l'autre. On ne parlerait pas

12. *Indemnis* : qui n'a pas subi de dommage ou de préjudice, *damnum*; ce dernier mot aura donné en français « dam » (« au grand dam ») et provient de *dap-no-m*, affilié à *daps*, *dapis*, à savoir le sacrifice offert aux dieux en compensation rituelle. On pourrait parler dans ce dernier cas d'*indemnisation* et nous nous servirons ici ou là de ce mot pour désigner à la fois le processus de compensation et la restitution, parfois sacrificielle, qui *reconstitue* la pureté intacte, l'intégrité saine et sauve, une propreté et une propriété non lésées. C'est bien ce que dit en somme le mot « indemne » : le pur, le non-contaminé, l'intouché, le sacré ou le saint avant toute profanation, toute blessure, toute offense, toute lésion. Il a souvent été choisi pour traduire *heilig* (« sacré, sain et sauf, intact ») chez Heidegger. Comme le mot *heilig* sera au centre de ces réflexions, il nous fallait donc éclaircir dès maintenant l'usage que nous ferons désormais des mots « indemne », « indemnité », « indemnisation ». Nous y associerons plus bas, et régulièrement, les mots « immun », « immunité » « immunisation », et surtout « auto-immunité ».

d'elle si on parlait *en son nom*, si on se contentait de *réfléchir* la religion, spéculairement, religieusement. D'ailleurs, dirait encore un autre, ou le même, rompre avec elle, fût-ce afin de suspendre un instant l'appartenance religieuse, n'est-ce pas la ressource même, depuis toujours, de la foi la plus authentique ou de la sacralité la plus originaire ? Il faudrait en tout cas tenir compte, de façon, si possible, areligieuse, voire irréligieuse, et de ce que peut *être* présentement la religion et de ce qui se *dit* et se *fait*, de ce qui *arrive* en ce moment même, dans le monde, dans l'histoire, *en son nom*. Là où la religion ne peut plus réfléchir ni parfois assumer ou porter son nom. Et l'on ne devrait pas dire légèrement, comme en passant, « à ce jour », « en ce moment même » et « dans le monde », « dans l'histoire », en oubliant ce qui arrive *là*, *nous* revenant ou surprenant encore sous le nom de religion, voire au nom de la religion. Ce qui *nous arrive là* concerne justement l'expérience et l'interprétation radicale de ce que tous ces mots sont censés vouloir dire : l'unité d'un « monde » et d'un « être-au-monde », le concept de monde ou d'histoire dans sa tradition occidentale (chrétienne ou gréco-chrétienne, jusqu'à Kant, Hegel, Husserl, Heidegger), et tout aussi bien du *jour* et tout aussi bien du *présent*. (Beaucoup plus tard, nous devrions en venir à mettre en regard ces deux motifs, aussi énigmatiques l'un que l'autre : la *présence* indemne du présent d'un côté, *et* le *croire* de la croyance de l'autre ; ou encore : le sacro-saint, le sain et sauf d'un côté, *et* la foi, la fiabilité ou le crédit de l'autre.) Comme d'autres naguère, les nouvelles « guerres de religion » se déchaînent sur la terre humaine (qui n'est pas le monde) et luttent même aujourd'hui pour contrôler le ciel *au doigt et à l'œil* : système digital et visualisation panoptique virtuellement immédiate, « espace aérien », satellites de télécommunication, autoroutes de l'information, concentration des pouvoirs capitalistico-médiatiques, en trois mots *culture digitale, jet et TV* sans lesquels il n'est aujourd'hui

aucune manifestation religieuse, par exemple aucun voyage et nulle allocution du pape, aucun rayonnement organisé des cultes juif, chrétien ou musulman, qu'ils soient ou non « fondamentalistes »¹³. Ce faisant, les guerres de religion

13. La place manque pour multiplier à cet égard les images ou les indices, on pourrait dire les icônes de notre temps : l'*organisation*, la *conception* (forces génératrices, structures et capitaux) comme la *représentation audiovisuelle* des phénomènes culturels ou socioreligieux. Dans un « cyberspace » digitalisé, prothèse sur prothèse, un regard céleste, monstrueux, bestial ou divin, quelque chose comme un œil de CNN veille en permanence : sur Jérusalem et ses trois monothéismes, sur la multiplicité, la vitesse et l'ampleur sans précédent des déplacements d'un pape rompu à la rhétorique télévisuelle (dont la dernière encyclique, *Evangelium vitae*, contre l'avortement et l'euthanasie, pour la sacralité ou la sainteté de la *vie saine et sauve* – indemne, *heilig, holy* –, pour sa reproduction dans l'amour conjugal – seule *immunité* supposée, avec le célibat des prêtres, contre le virus de l'immuno-déficience humaine (VIH) –, est immédiatement diffusée, massivement « marketisée » et disponible en CD-ROM ; on « cédéromise » jusqu'aux signes de la présence dans le mystère eucharistique) ; sur les pèlerinages aéroportés à La Mecque ; sur tant de miracles en direct (des guérisons – *healings* – le plus souvent, c'est-à-dire des retours à l'indemne, *heilig, holy*, des indemnisations) suivis d'annonces publicitaires devant dix mille personnes depuis un plateau de télévision américaine ; sur la diplomatie internationale et télévisuelle du Dalai-Lama, etc.

Si remarquablement ajustée à l'échelle et aux évolutions de la démographie mondiale, si bien accordée aux pouvoirs technoscientifiques, économiques et médiatiques de notre temps, la puissance de *témoignage* de tous ces phénomènes se trouve ainsi formidablement intensifiée, en même temps que rassemblée dans l'espace digitalisé, par l'avion supersonique ou par les antennes audiovisuelles. L'éther de la religion aura toujours été hospitalier à une certaine virtualité spectrale. Aujourd'hui, comme la sublimité du ciel étoilé au fond de nos cœurs, la religion « cédéromanisée », « cyberspacée », c'est aussi la relance accélérée et hypercapitalisée des spectres fondateurs. Sur CD-ROM, trajectoires célestes de satellites, *Jet, TV, E-mail* ou *networks* de *Internet*. Actuellement ou virtuellement universalisable, ultra-internationalisable, incarnée par de nouvelles « corporations », de plus en plus affranchies des pouvoirs étatiques (démocratiques ou non, peu importe au fond, tout cela est à revoir, comme la « mondia-

cyberspatialisées ou cyberespacées n'ont d'autre enjeu que cette détermination du « monde », de l'« histoire », du « jour » et du « présent ». L'enjeu peut certes rester implicite, insuffisamment thématique, mal articulé. Il peut aussi, d'autre part, les « refoulant », en dissimuler ou déplacer beaucoup d'autres. C'est-à-dire les inscrire, comme c'est toujours le cas avec la topique du refoulement, dans d'autres lieux ou d'autres systèmes ; ce qui ne va jamais sans symptômes et phantasmes, sans spectres (*phantasmata*) à interroger. Dans les deux cas et selon les deux logiques, nous devrions à la fois prendre en compte tout enjeu *déclaré* dans sa plus grande radicalité et nous demander ce que peut virtuellement encrypter, jusqu'à sa racine même, la profondeur de cette radicalité. L'enjeu *déclaré* paraît déjà sans limite : qu'est-ce que le « monde », le « jour », le « présent » (donc toute l'histoire, la terre, l'humanité de l'homme, les droits de l'homme, les droits de l'homme et de la femme, l'organisation politique et culturelle de la société, la différence entre l'homme, le dieu et l'animal, la phénoménalité du jour, la valeur ou l'« indemnité » de la vie, le droit à la vie, le traitement de la mort, etc.) ? Qu'est-ce que le présent, c'est-à-dire : qu'est-ce que l'histoire ? le temps ? l'être ? l'être dans sa propriété (c'est-à-dire indemne, sauve, sacrée, sainte, *heilig, holy*) ? Quoi de la sainteté ou de la sacralité ? Est-ce ou non la même chose ? Quoi de la divinité de Dieu ? Combien de sens peut-on donner à *theion* ? Est-ce une bonne manière de poser la question ?

28. La religion ? Article défini au singulier ? Peut-être, *peut-être* (cela devra rester toujours possible) y a-t-il *autre chose*, bien entendu, et d'autres intérêts (économiques, politico-militaires, etc.) derrière les nouvelles « guerres de

latinité » du droit international dans son état actuel, c'est-à-dire au seuil d'un processus de transformation accélérée et imprévisible).

religion », derrière ce qui se présente sous le nom de religion, par-delà ce qui se défend ou attaque en son nom, tue, se tue ou s'entretue, et pour cela invoque des enjeux déclarés, autrement dit nomme l'*indemnité* en plein jour. Mais inversement, si ce qui *nous arrive* ainsi, comme nous le disions, prend souvent (non pas toujours) les figures du mal et du pire dans les formes inédites d'une *atroce* « guerre des religions », celle-ci à son tour ne dit pas toujours son nom. Car il n'est pas sûr qu'à côté ou en face des crimes les plus spectaculaires et les plus barbares de certains « intégrismes » (du présent ou du passé), d'autres forces surarmées ne mènent pas aussi des « guerres de religion » inavouées. Les guerres ou les « interventions » militaires conduites par l'Occident judéo-chrétien au nom des meilleures causes (du droit international, de la démocratie, de la souveraineté des peuples, des nations ou des États, voire des impératifs humanitaires) ne sont-elles pas aussi, par quelque côté, des guerres de religion ? L'hypothèse ne serait pas nécessairement infamante, ni même très originale, sauf aux yeux de ceux qui se hâtent de croire que ces justes causes sont non seulement séculaires mais *pures* de toute religiosité. Pour déterminer une guerre de religion *comme telle*, il faudrait être sûr de pouvoir délimiter le religieux. Il faudrait être sûr de pouvoir distinguer tous les prédicats du religieux (et, nous le verrons, ce n'est pas facile, il en est au moins de *deux* familles, deux souches ou sources qui se croisent, se greffent, se contaminent sans jamais se confondre ; et pour que les choses ne soient pas trop simples encore, l'une des deux, c'est justement la pulsion de l'indemne, de ce qui reste allergique à la contamination, *sauf par soi-même, auto-immunément*). Il faudrait dissocier les traits essentiels du religieux comme tel de ceux qui fondent par exemple les concepts de l'éthique, du juridique, du politique ou de l'économique. Or rien n'est plus problématique qu'une telle dissociation. Les concepts fondamen-

taux qui nous permettent souvent d'isoler ou de *prétendre* isoler le *politique*, pour nous limiter à cette circonscription, restent religieux ou en tout cas théologico-politiques. Un seul exemple. Dans une des tentatives les plus rigoureuses pour isoler en sa pureté la sphère du politique (notamment pour la séparer de l'économique et du religieux), afin d'identifier le politique et l'ennemi politique dans les guerres de religion, telles les croisades, Carl Schmitt devait admettre que les catégories apparemment le plus purement politiques auxquelles il avait recours étaient le produit d'une sécularisation ou d'un héritage théologico-politique. Et quand il dénonçait la « dépolitisation » en cours ou le processus de neutralisation du politique, c'était explicitement par rapport à un droit européen qui restait sans doute à ses yeux indissociable de « notre » pensée du politique¹⁴. A supposer même qu'on accepte ces prémisses, les formes inédites des actuelles guerres de religion pourraient impliquer aussi des contestations radicales de notre projet de délimitation du politique. Elles seraient alors une réponse à ce que notre idée de la démocratie, par exemple, avec tous ses concepts juridiques, éthiques et politiques associés, celui de l'État souverain, du sujet-citoyen, de l'espace public et de l'espace privé, etc., comporte encore de religieux, héritant en vérité d'une souche religieuse déterminée.

Dès lors, malgré les urgences éthiques et politiques qui ne laisseraient pas attendre **la réponse**, on ne tiendra donc pas une réflexion sur le nom latin de « religion » pour un exercice d'école, un hors-d'œuvre philologique ou un luxe étymologique, bref pour un alibi destiné à suspendre le jugement ou la décision, au mieux pour une autre *epokhè*.

14. Sans même parler d'autres difficultés et d'autres objections possibles à la théorie schmittienne du politique, et donc aussi du religieux. Je me permets de renvoyer ici à *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

29. *La religion?* Réponse : « La religion, c'est la réponse. » N'est-ce pas là ce qu'il faudrait peut-être s'engager à répondre pour commencer? Encore faut-il bien savoir ce que *répondre* veut dire, et du même coup *responsabilité*. Encore faut-il le bien savoir – et y croire. Point de réponse, en effet, sans principe de responsabilité : il faut répondre à l'autre, devant l'autre et de soi. Et point de responsabilité sans *foi jurée*, sans gage, sans serment, sans quelque *sacramentum* ou *jus jurandum*. Avant même d'envisager l'histoire sémantique du témoignage, du serment, de la foi jurée (généalogie et interprétation indispensables à qui voudrait penser la religion sous ses formes propres ou sécularisées), avant même de rappeler que quelque « je promets la vérité » est toujours à l'œuvre, et quelque « je m'y engage devant l'autre dès que je m'adresse à lui, fût-ce et peut-être surtout pour parjurer », il faut prendre acte de ce que *déjà nous parlons latin*. Nous le donnons à remarquer pour rappeler que le monde aujourd'hui parle latin (le plus souvent à travers l'anglo-américain) quand il s'autorise du nom de *religion*. Présupposée à l'origine de toute adresse, venue de l'autre même à son adresse, la gageure de quelque promesse assermentée ne peut pas, prenant aussitôt Dieu à témoin, ne pas avoir déjà, si l'on peut dire, engendré Dieu, quasi machinalement. *A priori* inéluctable, une descente de Dieu *ex machina* mettrait en scène une machine transcendante de l'adresse. On aurait ainsi commencé par poser, rétrospectivement, le droit d'aînesse absolu d'un Un qui n'est pas né. Car en prenant Dieu à témoin, même quand il n'est pas nommé dans le gage de l'engagement le plus « laïque », le serment ne peut pas ne pas le produire, invoquer ou convoquer comme déjà là, donc inengendré et inengendurable, avant l'être même : improductible. Et absent à sa place. Production et reproduction de l'improductible absent à sa place. Tout commence par la présence de cette absence-là. Les « morts de Dieu », avant le chris-

tianisme, en lui et au-delà de lui, n'en sont que figures et péripéties. L'inengendurable ainsi ré-engendré, c'est la place vide. Sans Dieu, point de témoin absolu. Point de témoin absolu qu'on prenne à témoin dans le témoignage. Mais avec Dieu, un Dieu présent, l'existence d'un tiers (*terstis, testis*) absolu, toute attestation devient superflue, insignifiante ou secondaire. L'attestation, c'est-à-dire aussi le testament. Dans l'irrépressible prise à témoin, Dieu resterait alors un *nom du témoin*, il serait *appelé* comme témoin, ainsi *nommé*, même si parfois le nommé de ce nom demeure imprononçable, indéterminable, en somme innommable dans son nom même ; et même s'il doit demeurer absent, inexistant, et surtout, à tous les sens de ce mot, improductible. Dieu : le témoin en tant que « nommable-innommable », témoin présent-absent de tout serment ou de tout gage possibles. A supposer, *concesso non dato*, que la religion ait le moindre rapport avec ce que nous nommons ainsi Dieu, elle appartiendrait non seulement à l'histoire générale de la nomination mais, plus strictement ici, sous son nom de *religio*, à une histoire du *sacramentum* et du *testimonium*. Elle serait cette histoire, elle se confondrait avec elle. Sur le bateau qui nous conduisait de Naples à Capri, je me disais que je commencerais par rappeler cette sorte d'évidence trop lumineuse, mais je ne l'ai pas osé. Je me disais aussi à part moi que l'on s'aveuglerait au phénomène dit « de la religion » ou du « retour du religieux » *aujourd'hui* si on continuait d'opposer aussi naïvement la Raison et la Religion, la Critique ou la Science et la Religion, la Modernité technoscientifique et la Religion. A supposer qu'il s'agisse de comprendre, comprendra-t-on quelque chose à « ce-qui-se-passe-aujourd'hui-dans-le-monde-avec-la-religion » (et pourquoi « dans le monde » ? Qu'est-ce que le « monde » ? Qu'est-ce que c'est que cette présupposition ? etc.) si on continue de croire à cette opposition, voire à cette incompatibilité, c'est-à-dire si on reste dans une *certaine* tradi-

tion des Lumières, l'une seulement des multiples Lumières des trois siècles derniers (non pas d'une *Aufklärung* dont la force critique est profondément enracinée dans la Réforme), mais oui, cette lumière des Lumières, celle qui traverse comme un rayon, un seul, une certaine vigilance critique et antireligieuse, anti-judéo-christiano-islamique, une certaine filiation « Voltaire-Feuerbach-Marx-Nietzsche-Freud-(et même) Heidegger » ? Au-delà de cette opposition et de son héritage déterminé (d'ailleurs aussi bien représenté de l'autre côté, du côté de l'autorité religieuse), peut-être pourrions-nous essayer de « comprendre » en quoi le développement imperturbable et interminable de la raison critique et technoscientifique, loin de s'opposer à la religion, la porte, la supporte et la suppose. Il faudrait démontrer, ce ne sera pas simple, que la religion et la raison ont la même source. (Nous associons ici la raison à la philosophie et à la science en tant que technoscience, en tant qu'histoire critique de la production du savoir, du savoir *comme* production, savoir-faire et intervention à distance, télé-technoscience toujours performante et performative par essence, etc.) Religion et raison se développent ensemble, à partir de cette ressource commune : le gage testimonial de tout performatif, qui engage à répondre aussi bien *devant* l'autre que *de* la performativité performante de la technoscience. La même source unique se divise machinalement, automatiquement, et s'oppose réactivement à elle-même : d'où les deux sources en une. Cette réactivité est un processus d'*indemnisation sacrificielle*, elle tente de restaurer l'indemne (*heilig*) qu'elle menace elle-même. Et c'est aussi la possibilité du deux, du $n+1$, la même possibilité que celle du *deus ex machina testimonial*. Quant à la *réponse*, c'est *ou bien ou bien*. *Ou bien* elle s'adresserait à l'autre absolu en tant que tel, d'une adresse entendue, écoutée, respectée dans la fidélité et la responsabilité ; *ou bien* elle réplique, riposte, compense et *s'indemnise* dans la guerre du ressen-

timent et de la réactivité. Une des deux réponses doit toujours pouvoir contaminer l'autre. On ne prouvera jamais que c'est l'une ou l'autre, jamais dans un acte de jugement déterminant, théorique ou cognitif. Tel peut être le lieu et la responsabilité de ce qu'on appelle la croyance, la fiabilité ou la fidélité, le fiduciaire, la « fiance » en général, l'instance de la foi.

30. Mais voilà que **déjà nous parlons latin**. Pour la rencontre de Capri, le « thème » que j'avais cru devoir proposer, la religion, fut nommé en latin, ne l'oublions jamais. Or la « question de la *religio* » ne se confond-elle pas, tout simplement, si on peut dire, avec la question du latin ? Par où il conviendrait d'entendre, au-delà d'une « question de langue et de culture », l'étrange phénomène de la latinité et de sa mondialisation. Ne parlons pas ici d'universalité, voire d'une idée de l'universalité, seulement d'un processus d'universalisation finie mais énigmatique. On l'interroge rarement dans sa portée géopolitique et éthico-juridique, là où précisément une telle puissance se trouve relayée, déployée, relancée dans son héritage *paradoxal* par l'hégémonie mondiale et encore irrésistible d'une « langue », c'est-à-dire aussi d'une culture pour une part non latine, l'anglo-américain. Pour tout ce qui touche en particulier la religion, pour ce qui parle « religion », pour ce qui tient un discours religieux ou sur la religion, l'anglo-américain reste latin. *Religion* circule dans le monde, on peut le dire, comme un *mot anglais* qui aurait fait une station à Rome et un détour par les États-Unis. Bien au-delà de ses figures strictement capitalistiques ou politico-militaires, une appropriation hyper-impérialiste est en cours depuis des siècles. Elle s'impose de façon particulièrement sensible dans l'appareil conceptuel du droit international et de la rhétorique politique mondiale. Partout où ce dispositif domine, il s'articule à un discours sur la religion. Dès lors, on appelle « religions » tranquillement (et

violemment) aujourd'hui tant de choses qui ont toujours été et restent étrangères à ce que ce mot nomme et arraisonne dans son histoire. La même remarque s'imposerait pour tant d'autres mots, pour tout le « vocabulaire religieux », à commencer par « culte », « foi », « croyance », « sacré », « saint », « sauf », « indemne » (*heilig, holy, etc.*). Mais, par contagion inéluctable, aucune cellule sémantique ne peut rester étrangère, je n'ose plus dire « saine et sauve », « indemne », dans ce procès apparemment sans bordure. *Mondialatinisation* (essentiellement chrétienne, bien sûr), ce mot nomme un événement unique au regard duquel un métalangage paraît inaccessible, alors qu'il reste ici, pourtant, de première nécessité. Car cette mondialisation, en même temps que nous ne percevons plus ses limites, nous la savons finie et seulement projetée. Il s'agit d'une *latinisation* et, plutôt que d'une mondialité, d'une mondialisation essoufflée, si irrécusable et impériale qu'elle reste encore. Que penser de cet essoufflement ? Qu'un avenir le garde ou lui soit gardé, nous ne le savons pas et ne pouvons par définition le savoir. Mais sur le fond de ce non-savoir, cet essoufflement souffle aujourd'hui l'éther du monde. Certains y respirent mieux que d'autres, certains y étouffent. La guerre des religions s'y déploie dans son élément, mais aussi sous une couche de protection qui menace de crever. La coextensivité des deux questions (la religion et la latinisation mondialisante) donne sa dimension à ce qui ne saurait dès lors se laisser réduire à une question de langue, de culture, de sémantique, ni même sans doute d'anthropologie ou d'histoire. **Et si *religio* restait intraduisible ?** Point de *religio* sans *sacramentum*, sans alliance et promesse de témoigner en vérité de la vérité, c'est-à-dire de la dire, la vérité : c'est-à-dire, pour commencer, pas de religion sans promesse de tenir la promesse de dire la vérité en promettant de la dire, de tenir la promesse de dire la vérité – de l'avoir déjà dite ! – dans l'acte même de la promesse.

De l'avoir déjà dite, la *veritas*, en latin, et donc de se la tenir pour dite. L'événement à venir a déjà eu lieu. La promesse *se promet*, elle s'est *déjà* promise, voilà la foi jurée, et donc la réponse. La *religio* commencerait là.

31. Et si *religio* restait intraduisible ? Et si cette question, et *a fortiori* la réponse qu'elle appelle, nous inscrivait déjà dans un idiome dont la traduction reste problématique ? Qu'est-ce que répondre ? C'est jurer – la foi : *respondere, antworten, answer, swear (swaran)* : « en face de got. *swaran* [qui a donné *schwören beschwören*, « jurer », « conjurer », « adjurer », etc.], “jurer, prononcer des paroles solennelles” : c'est presque littéralement *re-spondere*¹⁵ ».

« Presque littéralement... » dit-il. Comme toujours, le recours au savoir est la tentation même. Savoir est la *tentation* mais en un sens un peu plus singulier qu'on ne le croit en se référant habituellement (habituellement, du moins) au Malin ou à quelque péché originel. La tentation de savoir, la tentation du savoir, c'est croire savoir non seulement ce qu'on sait (ce qui ne serait pas trop grave), mais ce qu'est le savoir, et qu'il s'est affranchi, structurellement, du croire ou de la foi – du fiduciaire ou de la fiabilité. La tentation de croire au savoir, ici par exemple à la précieuse autorité de Benveniste, ne saurait aller sans quelque crainte et quelque tremblement. Devant quoi ? Devant une science reconnue, sans doute, et légitime et respectable, mais aussi devant la fermeté avec laquelle, s'autorisant sans trembler, lui, de cette autorité, Benveniste (par exemple) avance le couteau tranchant de la distinction assurée. Par exemple entre le sens *propre* et son autre, le sens *littéral* et son autre, comme si justement *cela même* dont il est ici question (par exemple la réponse,

15. É. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 215, article « La libation, 1 : *sponsio* ».

la responsabilité ou la religion, etc.) ne naissait pas, de façon quasiment automatique, machinale ou mécanique, de l'hésitation, de l'indécision et des marges entre les deux termes ainsi assurés. *Scrupule*, hésitation, indécision, retenue (donc pudeur, respect, *halte* devant ce qui doit rester sacré, saint ou sauf : indemne, immun), c'est aussi ce que veut dire *religio*. C'est même le sens que Benveniste croit devoir retenir par référence aux « emplois propres et constants » du mot à l'époque classique¹⁶. Citons néanmoins cette page de Benveniste en y soulignant les mots « propre », « littéralement », un « presque littéralement » qui laisse rêveur, et enfin ce qui dit le « disparu » et l'« essentiel » qui « reste ». Les lieux où nous soulignons situent à nos yeux les abîmes au-dessus desquels un grand savant s'avance d'un pas tranquille, comme s'il savait de quoi il parle, mais aussi en avouant qu'il n'en sait au fond pas grand-chose. Et cela *se passe*, nous le voyons bien, dans la dérivation énigmatique du latin, dans la « préhistoire du grec et du latin ». Cela *se passe* dans ce qu'on ne sait plus isoler comme un *vocabulaire religieux*, à savoir dans le rapport du droit à la religion, dans l'expérience de la promesse ou de l'offrande indemnitaire, d'une parole engageant un futur au présent mais au sujet d'un événement passé : « Je te promets que c'est arrivé. » Qu'est-ce qui est arrivé ? Qui en l'occurrence ? Un fils, le tien. Comme un exemple est beau. Toute la religion :

16. *Ibid.*, p. 269-270. Par exemple : « De là vient l'expression *religio est*, "avoir scrupule" [...]. L'usage est constant à l'époque classique. [...] Au total la *religio* est une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche, et non un sentiment qui dirige une action, ou qui incite à pratiquer le culte. Il nous semble que ce sens, démontré par l'usage ancien sans la moindre ambiguïté, impose une seule interprétation pour *religio* : celle que donne Cicéron en rattachant *religio* à *legere*. »

Avec *spondeo*, il faut considérer *re-spondeo*. Le sens propre de *respondeo* et la relation avec *spondeo* ressortent *littéralement* d'un dialogue chez Plaute (*Captivi*, 899). Le parasite Ergasile apporte à Hégion une bonne nouvelle : son fils, disparu depuis longtemps, va rentrer. Hégion *promet* à Ergasile de le nourrir tous les jours, *s'il dit vrai*. Et celui-ci *s'engage* à son tour :

898 [...] sponden tu istud ? – Spondeo.
899 At ego tuum tibi aduenisse filium respondeo.

« Est-ce *promis* ? – C'est *promis*. – Et moi je te *promets* de mon côté que ton fils est arrivé » (trad. Ernout).

Ce dialogue est construit sur une formule juridique : une *sponsio* de l'un, une *re-sponsio* de l'autre, formes d'une sécurité désormais réciproque : « je te garantis, en retour, que ton fils est bien arrivé ».

De cette garantie échangée (cf. notre expression *répondre de...*) naît le sens déjà bien établi en latin de « répondre ». *Respondeo*, *responsum*, se dit des interprètes des dieux, des prêtres, notamment des haruspices, *donnant en retour de l'offrande la promesse*, en retour du cadeau la sécurité ; c'est la « réponse » d'un oracle, d'un prêtre. Ceci explique une acception juridique du verbe : *respondere de iure* « donner une consultation de droit ». Le juriste, avec sa compétence, garantit la valeur de l'avis qu'il donne.

Relevons une expression symétrique en germanique : vieil angl. *and-swaru* « réponse » (angl. *answer* « répondre »), en face de got. *swaran* « jurer, prononcer des paroles solennelles » : c'est *presque littéralement respondere*.

C'est ainsi qu'on peut préciser, dans la préhistoire du grec et du latin, la signification d'un terme *hautement important du vocabulaire religieux*, et la valeur qui est dévolue à la racine **spend-* vis-à-vis des autres verbes indiquant en général l'offrande.

En latin, *une partie importante de la signification primitive a disparu, mais il reste l'essentiel* et c'est ce qui d'une part détermine la notion juridique de la *sponsio*, de l'autre la liaison avec le concept grec de *spondé*¹⁷.

17. *Ibid.*, p. 214-215. Seuls les mots étrangers et l'expression « répondre de » sont soulignés par Benveniste.

32. Mais la religion ne suit pas plus nécessairement le mouvement de la foi que celle-ci ne se précipite vers la foi en Dieu. Car si le concept de « religion » implique une institution séparable, identifiable, circonscriptible, liée dans sa lettre au *jus* romain, son rapport essentiel et à la foi et à Dieu ne va pas de soi. Or quand nous parlons, nous Européens, si communément et si confusément aujourd'hui d'un « retour du religieux », que nommons-nous ? A quoi nous référons-nous ? Le « religieux », la religiosité, qu'on associe vaguement à l'expérience de la sacralité du divin, du saint, du sauf ou de l'indemne (*heilig, holy*), est-ce la religion ? En quoi et dans quelle mesure une « foi jurée », une croyance s'y trouve-t-elle engagée ? Inversement, toute foi jurée, une fiabilité, la fiance ou la confiance en général ne s'inscrivent pas nécessairement dans une « religion », même si celle-ci croise en elle deux expériences qu'on tient en général pour également religieuses :

1) l'expérience de la *croyance*, d'une part (le croire ou le crédit, le fiduciaire ou le fiable dans l'acte de foi, la fidélité, l'appel à la confiance aveugle, le testimonial toujours au-delà de la preuve, de la raison démonstrative, de l'intuition), et

2) l'expérience de l'indemne, de la *sacralité* ou de la *sainteté* d'autre part ?

On doit peut-être distinguer ici entre ces deux veines (on pourrait dire aussi deux souches ou deux sources) du religieux. On peut sans doute les associer et analyser certaines de leurs co-implications éventuelles, mais on ne devrait jamais confondre ou réduire l'une à l'autre comme on le fait presque toujours. Il est en principe possible de sanctifier, de sacraliser l'indemne ou de se tenir *en présence* du sacro-saint de multiples manières sans mettre en œuvre un acte de croyance, si du moins croyance, foi ou fidélité signifie ici l'acquiescement au témoignage de l'autre – du tout autre inaccessible en sa source absolue. Et là où tout

autre est tout autre. Inversement, s'il porte au-delà de la présence de ce qui se donnerait à voir, toucher, prouver, cet acquiescement de la fiance n'est pas nécessairement et de lui-même sacralisant. (Il faudrait prendre en compte et interroger d'une part, nous le ferons ailleurs, la distinction proposée par Levinas entre le sacré et le saint ; et d'autre part la nécessité pour ces deux sources hétérogènes de la religion de mêler leurs eaux, si l'on peut dire, sans jamais pour autant, nous semble-t-il, revenir simplement au même.)

33. Nous nous étions donc réunis à Capri, nous « Européens », assignés à des langues (italien, espagnol, allemand, français) dans lesquelles le même mot, *religion*, devait vouloir dire, voulions-nous croire, la même chose. Quant à la fiabilité de ce mot, nous partageons en somme notre présomption avec Benveniste. Celui-ci semble en effet se croire en mesure de reconnaître et d'isoler, dans l'article sur *sponsio* que nous évoquons à l'instant, ce qu'il appelle le « vocabulaire religieux ». Or tout reste problématique à cet égard. Comment articuler et faire coopérer les discours, disons plutôt, comme on avait raison de le préciser naguère, les « pratiques discursives » qui tentent de se mesurer à la question « Qu'est-ce que la religion ? ».

« Qu'est-ce que... ? », c'est-à-dire, *d'une part*, qu'est-elle dans son *essence* ? Et *d'autre part*, qu'est-elle (indicatif présent) à présent ? Que fait-elle, que fait-on d'elle présentement, aujourd'hui, aujourd'hui dans le monde ? Autant de façons d'insinuer, à chacun de ces mots – *être, essence, présent, monde* –, une réponse dans la question. Autant de façons d'imposer la réponse. De la pré-imposer ou de la prescrire *comme* religion. Car voilà peut-être une pré-définition : si peu qu'on sache de *la* religion, on sait au moins qu'elle est toujours la réponse et la responsabilité prescrite, elle ne se choisit pas librement, en un acte

de pure et abstraite volonté autonome. Elle implique sans doute liberté, volonté et responsabilité, mais, tentons de penser cela, volonté et liberté *sans autonomie*. Qu'il s'agisse de sacralité, de sacrificialité ou de foi, l'autre fait la loi, autre est la loi, et se rendre à l'autre. A tout autre et au tout autre.

Lesdites « pratiques discursives » répondraient à plusieurs types de programme :

1) S'assurer d'une provenance par les **étymologies**. La meilleure illustration en serait donnée par le différend au sujet des *deux sources* étymologiques possibles du mot *religio* : a) *relegere*, de *legere* (« cueillir, rassembler ») : tradition cicéronienne qui se poursuit jusqu'à W. Otto, J.-B. Hofmann, Benveniste ; b) *religare*, de *ligare* (« lier, relier »). Cette tradition irait de Lactance et Tertulien à Kobbert, Ernout-Meillet, Pauly-Wissowa. Outre que l'étymologie ne fait jamais la loi et ne donne à penser qu'à la condition de se laisser penser elle-même, nous essaierons plus loin de définir l'implication ou la charge *commune aux deux sources* de sens ainsi distinguées. Au-delà d'une simple synonymie, les deux sources sémantiques se croisent peut-être. Elles se répéteraient même non loin de ce qui serait en vérité l'origine de la répétition, c'est-à-dire aussi la division du même.

2) La recherche des **filiations** ou des **généalogies** historico-sémantiques déterminerait un champ immense, celui dans lequel le sens du mot est mis à l'épreuve des mutations historiques et des structures institutionnelles : histoire et anthropologie des religions, aussi bien dans le style de Nietzsche, par exemple, que dans celui de Benveniste quand il tient les « institutions indo-européennes » pour des « témoins » de l'histoire du sens ou d'une étymologie – qui à elle seule pourtant ne prouve rien quant à l'usage effectif d'un mot.

3) D'abord soucieuse des effets **pragmatiques** et fonctionnels, une analyse alors plus structurale, plus politique

aussi, n'hésiterait pas à analyser des usages ou des mises en œuvre du lexique, là où, devant des régularités nouvelles, des récurrences inédites, des contextes sans précédent, le discours affranchit mots et significations de toute mémoire archaïque ou de toute origine supposée.

Ces trois partis pris semblent, de points de vue divers, légitimes. Mais même s'ils répondent, comme je le crois, à des impératifs irrécusables, mon hypothèse provisoire (je l'avance avec d'autant plus de prudence et de timidité que je ne puis la justifier suffisamment en si peu de place et si peu de temps), c'est que, ici, à Capri, le dernier type devrait dominer. Il ne saurait exclure les autres ; cela conduirait à trop d'absurdités ; mais il devrait privilégier les signes de ce qui dans le monde, *aujourd'hui*, singularise l'usage du mot « religion » et l'expérience de ce qu'on rapporte à ce mot, la « religion », là où aucune mémoire et aucune histoire ne pouvaient suffire à l'annoncer ou à lui ressembler, du moins au premier abord. Il m'aura donc fallu inventer une opération, une machine discursive, si l'on veut, dont l'économie non seulement fasse droit, dans un espace-temps assigné, à ces trois requêtes, à chacun des impératifs que nous ressentons, du moins, comme irrécusables, mais qui en ordonne aussi la hiérarchie et les urgences. A une certaine vitesse, à un rythme donné dans des limites étroites.

34. Étymologies, filiations, généalogies, pragmatiques. Nous ne pourrions consacrer ici toutes les analyses nécessaires à des distinctions indispensables mais rarement respectées ou pratiquées. Elles sont en grand nombre (religion/foi, croyance ; religion/piété ; religion/culte ; religion/théologie ; religion/théiologie ; religion/ontothéologie ; ou encore religieux/divin – mortel ou immortel ; religieux/sacré-sauf-saint-indemne-immun – *heilig, holy*). Mais parmi elles, avant ou après elles, nous mettrons à l'épreuve le privilège quasi transcendantal que nous

croyons devoir accorder à la distinction entre, *d'une part*, l'expérience de la croyance (fiance, fiabilité, confiance, foi, le crédit accordé à la *bonne foi du tout autre* dans l'expérience du témoignage) et, *d'autre part*, l'expérience de la sacralité, voire de la sainteté, de l'indemne sain et sauf (*heilig, holy*). Ce sont là deux sources ou deux foyers distincts. La « religion » figure leur *ellipse* à la fois parce qu'elle comprend les deux foyers mais aussi parfois en tait, de façon justement secrète et *réticente*, l'irréductible dualité.

En tout cas, l'histoire du mot « religion » devrait en principe interdire à tout non-chrétien de nommer « religion », pour s'y reconnaître, ce que « nous » désignerions, identifierions et isolerions ainsi. Pourquoi préciser ici « non-chrétien » ? Autrement dit, pourquoi le concept de religion serait-il seulement chrétien ? Pourquoi, de toute façon, la question mérite-t-elle d'être posée et l'hypothèse d'être prise au sérieux ? Benveniste le rappelle aussi, il n'y a pas de terme indo-européen « commun » pour ce que nous appelons « religion ». Les Indo-Européens ne concevaient pas « comme une institution séparée » ce que Benveniste, appelle, lui, « cette réalité omniprésente qu'est la religion ». Aujourd'hui encore, partout où une telle « institution séparée » n'est pas reconnue, le mot « religion » est inadéquat. Il n'y a donc pas toujours eu, il n'y a pas toujours et partout, il n'y aura donc pas toujours et partout (« chez les hommes » ou ailleurs) *quelque chose*, une chose *une et identifiable*, identique à elle-même que, religieux ou irréligieux, tous s'accorderaient à nommer « religion ». Et pourtant, se dit-on, **il faut bien répondre**. A l'intérieur de la souche latine, l'origine de *religio* fut le thème de contestations en vérité interminables. Entré deux lectures ou deux leçons, donc deux provenances : d'une part, textes de Cicéron à l'appui, *relegere*, filiation sémantique et formelle avérée, semble-t-il : recueillir pour revenir et recommencer, d'où *religio*, l'attention scrupuleuse,

le respect, la patience, voire la pudeur ou la piété – et d'autre part (Lactance et Tertullien) *religare*, étymologie « inventée par les chrétiens », dit Benveniste¹⁸, et liant la

18. *Ibid.*, p. 265 sq. Le vocabulaire indo-européen ne dispose d'aucun « terme commun » pour « religion » et il est dans « la nature même de cette notion de ne pas se prêter à une appellation unique et constante ». Corrélativement, nous aurions quelque mal à rencontrer, comme tel, ce que nous serions rétrospectivement tentés d'identifier sous ce nom, à savoir une réalité institutionnelle ressemblant à ce que nous appelons « religion ». Nous aurions quelque mal en tout cas à trouver quelque chose de tel sous la forme d'une entité sociale séparable. De surcroît, quand Benveniste propose d'étudier seulement *deux termes*, grec et latin, qui, dit-il, « peuvent passer pour des *équivalents* de "religion" », nous devons souligner à notre tour deux traits significatifs, deux paradoxes aussi, voire deux scandales logiques :

1) Benveniste présuppose donc un sens assuré du mot « religion », puisqu'il s'autorise à en identifier des « équivalents ». Or, me semble-t-il, à aucun moment il ne thématise ni ne problématise cette pré-compréhension ou cette présupposition. Rien ne permet même d'autoriser l'hypothèse qu'à ses yeux le sens « chrétien » fournit ici la référence conductrice, puisque, il le dit lui-même, « l'interprétation par *religare* ("lien, obligation"), [...] inventée par les chrétiens [est] fautive historiquement ».

2) D'autre part, quand, après le mot grec *thrēskēla* (« culte et piété, observance des rites », et beaucoup plus tard « religion »), Benveniste retient – c'est l'autre terme de la paire – le mot de *religio*, c'est seulement à titre d'« équivalent » (ce qui ne saurait dire identique) à « religion ». Nous nous trouvons devant la situation paradoxale que décrit fort bien, à une page d'intervalle, le double et déroutant usage que Benveniste, délibérément ou non, fait du mot « équivalent » – que nous soulignerons donc :

a) « Nous retiendrons seulement deux termes [*thrēskēla* et *religio*] qui, l'un en grec et l'autre en latin, peuvent passer pour des *équivalents* de "religion" » (p. 266). Voilà donc deux mots qui peuvent passer, en somme, pour les *équivalents* de l'un d'eux ! qui lui-même, à la page suivante, est dit n'avoir aucun équivalent au monde, ou du moins dans « les langues occidentales », en quoi il serait « infiniment plus important à tous égards » !

b) « Nous en venons maintenant au deuxième terme, infiniment plus important à tous égards : c'est le latin *religio*, qui demeure, dans toutes les langues occidentales, le mot unique et constant, celui pour

religion au *lien*, précisément, à l'obligation, au ligament, donc au devoir et donc à la dette, etc., entre hommes ou entre l'homme et Dieu. Il s'agit encore, en un tout autre lieu, sur un tout autre thème, d'une division de la source et du sens (et nous n'en avons pas fini avec cette dualisation). Ce débat sur les *deux sources* étymologiques mais aussi « religieuses » du mot *religio* est sans doute passionnant (il tient à la Passion même, dès lors que l'une des deux sources disputées serait chrétienne). Mais quel qu'en soit l'intérêt ou la nécessité, un tel différend est pour nous d'une portée limitée. En premier lieu parce que rien ne se règle à la source, nous le suggérons à l'instant¹⁹. Puis les deux étymologies concurrentes se laissent reconduire au même, et d'une certaine manière à la possibilité de la répétition, qui produit autant qu'elle confirme le même. Dans les deux cas (*re-legere* ou *re-ligare*), il y va bien d'une liaison insistante qui se lie d'abord à elle-même. Il y va bien d'un rassemblement, d'un ré-assemblement, d'une ré-collection. D'une résistance ou d'une réaction à la disjonction. A l'altérité absolue. « Recollecter », c'est d'ailleurs la traduction proposée par Benveniste²⁰, qui l'explique ainsi : « reprendre pour un nouveau choix, revenir sur une démarche antérieure », d'où le sens de « scrupule », mais aussi de choix, de lecture et d'élection, d'intelligence, la sélectivité n'allant jamais sans lien de collectivité et recollection. Finalement, c'est dans le lien à soi, marqué par l'énigmatique « re- », qu'il faudrait peut-être tenter de ressaisir le passage entre ces différentes significations (*re-legere*, *re-ligare*, *re-spondeo*, dont Benveniste analyse ce qu'il appelle aussi, d'ailleurs, la « relation » avec *spondeo*). Toutes les catégories dont nous pourrions nous servir pour traduire le sens commun de ce « re- » seraient inadéquates, et d'abord parce qu'elles ré-introduiraient ce qui reste à définir comme déjà défini dans la définition. Par exemple en faisant semblant de savoir quel est le « sens propre », comme dit Benveniste, de tels mots : répétition, reprise, recommencement, réflexion, réélection, recollection – bref religion, « scrupule », réponse et responsabilité.

Quelque parti qu'on prenne dans ce débat, c'est à l'ellipse de ce double foyer latin qu'on renvoie toute la problématique moderne (géo-théologico-politique) du « retour du religieux ». Quiconque ne reconnaîtrait ni la légitimité de ce double foyer ni la prévalence chrétienne qui s'est imposée mondialement à l'intérieur de ladite latinité devrait refuser les prémisses même d'un tel débat²¹. Et du même coup tenter de *penser* une situation dans laquelle, comme ce fut un jour le cas, il n'existera peut-être plus, comme il n'existait encore pas de « terme indo-européen commun pour "religion" »²².

35. Or il faut bien répondre. Et sans attendre. Sans trop attendre. Au commencement, Maurizio Ferraris au *Luté-*

lequel aucun *équivalent* ou substitut n'a jamais pu s'imposer » (p. 267 ; je souligne, J. D.). C'est un « sens propre » (attesté par Cicéron), ce sont des « emplois propres et constants » (p. 269, 272) que Benveniste entend identifier pour ce mot qui est en somme un équivalent (parmi d'autres, mais sans équivalent !) pour ce qui ne peut être désigné en somme que par lui-même, à savoir par un équivalent sans équivalent.

Au fond, n'est-ce pas la moins mauvaise définition de la religion ? En tout cas, ce que désigne l'inconséquence logique ou formelle de Benveniste en ce point, c'est peut-être la réflexion la plus fidèle, voire le symptôme le plus théâtral de ce qui s'est passé en fait dans l'« histoire de l'humanité », et que nous appelons ici la « mondialatinisation » de la « religion ».

19. Voir 33, 1 et 2, p. 47-48.

20. É. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, op. cit., p. 271.

21. Ce qu'aurait sans doute fait Heidegger, dès lors qu'à ses yeux le prétendu « retour du religieux » ne serait que l'insistance d'une détermination romaine de la « religion ». Celle-ci irait de pair avec un droit et un concept dominants de l'État, eux-mêmes inséparables de l'« âge des machines ». (Voir *supra* 18, note 5, p. 25.)

22. É. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, op. cit., p. 265.

tia. « Il faut, me dit-il, il nous faut un thème pour cette rencontre de Capri. » Je souffle, sans souffler, presque sans hésiter, machinalement : « La religion. » Pourquoi ? D'où cela m'est-il venu, et oui, machinalement ? Le thème une fois retenu, les discussions s'improvisèrent – entre deux promenades en pleine nuit vers le Faraglione qu'on voit au large, entre le Vésuve et Capri. (Jensen le nomme, le Faraglione, et Gradiva revint peut-être, le spectre de lumière, l'ombre sans ombre de midi, *das Mittagsgespenst*, plus belle que tous les grands fantômes de l'île, mieux qu'eux « habituée », comme elle le dit, « à être morte », et depuis longtemps.) Il me faudrait donc après coup justifier une réponse à la question : pourquoi ai-je nommé d'un seul coup, machinalement, « la religion » ? Et cette justification serait alors, aujourd'hui, ma réponse à la question *de la religion*. De la religion aujourd'hui. Car, bien entendu, c'eût été la folie même, je n'aurais jamais proposé de traiter de la religion *elle-même*, en général ou dans son essence, seulement d'une question inquiète, d'un souci partagé : « Que se passe-t-il aujourd'hui, avec elle, avec ce qu'on appelle ainsi ? Qu'est-ce qui va là ? Qui va là et si mal ? Qui va là portant ce vieux nom ? Qu'est-ce qui au monde tout à coup survient ou revient sous cette appellation ? » Bien entendu, cette forme de question ne peut pas se séparer de la fondamentale (sur l'essence, le concept et l'histoire de la religion *elle-même*, et de ce qu'on appelle « religion »). Mais son abord, d'abord, aurait dû, selon moi, être plus direct, global, massif et immédiat, spontané, sans défense, presque dans le style d'un philosophe obligé d'envoyer un bref communiqué de presse. La réponse que j'ai donnée presque sans hésiter à Ferraris avait dû revenir à moi de très loin, résonnant depuis une caverne d'alchimiste, au fond de laquelle le mot fut un précipité. « Religion », vocable dicté par on ne sait quoi ou qui : par tout le monde peut-être, par la lecture du journal télévisé sur une chaîne internationale,

par le tout du monde tel qu'on croit le voir, par l'état du monde, par le tout de ce qui est comme il va (Dieu, son synonyme en somme, ou l'Histoire comme telle, etc.). Aujourd'hui de nouveau, aujourd'hui enfin, aujourd'hui autrement, la grande question, ce serait encore la religion, et ce que certains se hâteraient d'appeler son « retour ». A dire les choses ainsi, et pour croire savoir de quoi l'on parle, on commencerait par ne plus rien comprendre : comme si la religion, la question de la religion était *ce qui arrive à revenir*, ce qui tout à coup viendrait surprendre ce qu'on croit connaître, l'homme, la terre, le monde, l'histoire, tombant ainsi sous la rubrique de l'anthropologie, de l'histoire ou de toute autre forme de science humaine ou de philosophie, voire de « philosophie de la religion ». Première erreur à éviter. Elle est typique et on pourrait en multiplier les exemples. S'il y a une question de la religion, elle ne doit plus être une « question-de-la-religion ». Ni simplement une réponse à cette question. Nous verrons pourquoi et en quoi la question de la religion est d'abord la question de la question. De l'origine et des bordures de la question – comme de la réponse. On perd donc de vue « la chose » dès qu'on croit s'en emparer sous le titre d'une discipline, d'un savoir ou d'une philosophie. Or, malgré l'impossibilité de la tâche, une demande nous est adressée : il faudrait le tenir, le faire ou le laisser « tenir », ce discours, en quelques traits, en un nombre limité de mots. Économie de la commande éditoriale. Mais pourquoi, toujours la question du nombre, y eut-il dix commandements, ensuite multipliés par tant et tant ? Où serait ici la juste ellipse qu'on nous enjoint de dire en la taisant ? Où la réticence ? Et si l'ellipse, si la figure silencieuse et le « se taire » de la réticence, c'était justement, nous y viendrons plus tard, la religion ? On nous demande, au nom de plusieurs éditeurs *européens* rassemblés, de nous prononcer en quelques pages sur la religion, et cela aujourd'hui ne paraît pas monstrueux,

là où un traité sérieux de la religion exigerait l'édification de nouvelles Bibliothèques de France et de l'univers, même si, à ne rien croire penser de nouveau, on se contentait de se rappeler, d'archiver, de classer, de prendre acte pour mémoire de ce que l'on croit savoir.

Foi et savoir : entre croire savoir et savoir croire, l'alternative n'est pas un jeu. Choisissons donc, me suis-je dit, une forme quasi aphoristique comme on choisit une machine, la moins mauvaise machine à traiter de la religion en un certain nombre de pages : 25 ou un peu plus, nous donnait-on ; et, disons, arbitrairement, pour déchiffrer ou anagrammatiser le 25, 52 séquences très inégales, autant de cryptes dispersées dans un champ non identifié, un champ néanmoins qu'on approche déjà, soit comme un désert dont on ne sait pas s'il est stérile ou non, ou comme un champ de ruines et de mines et de puits et de caveaux et de cénotaphes et de semences éparses ; mais un champ non identifié, pas même comme un monde (l'histoire chrétienne de ce mot, le « monde », nous met sur nos gardes, déjà ; le monde, ce n'est ni l'univers, ni le cosmos, ni la terre).

36. Au commencement, le titre aura été mon premier aphorisme. Il contracte deux titres de la tradition, il passe avec eux un contrat. Nous sommes engagés à les déformer, à les entraîner ailleurs en développant, sinon leur négatif ou leur inconscient, du moins la logique de ce qu'ils pourraient laisser dire de la religion à l'insu de leur vouloir-dire. A Capri, au début de la séance, en improvisant, j'avais parlé de la lumière et du nom de l'île (de la nécessité de dater, c'est-à-dire de signer une rencontre finie dans son temps et dans son espace, depuis la singularité d'un lieu, d'un lieu latin : Capri, ce n'est pas Délos, ni Patmos – ni Athènes, ni Jérusalem, ni Rome). J'avais insisté sur la lumière, le rapport de toute religion au feu et à la lumière. Il y a la lumière de la révélation et la lumière

des Lumières. Lumière, *phôs*, révélation, orient et origine de nos religions, instantané photographique. Question, demande : en vue des Lumières d'aujourd'hui et de demain, à la lumière d'autres Lumières (*Aufklärung*, *illuminismo*, *enlightenment*), comment penser la religion au jour d'aujourd'hui sans rompre la tradition philosophique ? Dans notre « modernité », ladite tradition se marque de façon exemplaire, on devra montrer pourquoi, dans des titres foncièrement latins qui nomment la religion. D'abord dans un livre de Kant, à l'époque et dans l'esprit de l'*Aufklärung*, sinon des Lumières : *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793) fut aussi un livre sur le mal radical (quoi de la raison et du mal radical aujourd'hui ? et si le « retour du religieux » n'était pas sans rapport avec le retour – moderne ou postmoderne, pour une fois – de certains phénomènes au moins du mal radical ? est-ce que le mal radical détruit ou institue la possibilité de la religion ?). Puis le livre de Bergson, ce grand judéo-chrétien, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), entre les deux guerres mondiales et à la veille d'événements dont on sait qu'on ne sait pas encore les penser, et auxquels aucune religion, aucune institution religieuse au monde ne fut étrangère ou ne survécut indemne, immune, saine et sauve. Dans les deux cas, ne s'agissait-il pas, comme aujourd'hui, de penser la religion, la possibilité de la religion, et donc de son retour interminablement inéluctable ?

37. « Penser la religion ? » dites-vous. Comme si un tel projet ne dissolvait pas d'avance la question même. Si on tient que la religion est proprement pensable, et même si penser ce n'est ni voir, ni savoir, ni concevoir, alors on la tient d'avance en respect et l'affaire est, à plus ou moins brève échéance, jugée. Déjà en parlant de ces notes comme d'une machine, j'ai été ressaisi par un désir d'économie : désir d'attirer, pour faire vite, la fameuse conclu-

sion des *Deux Sources*... vers un autre lieu, un autre discours, une autre mise argumentative. Celle-ci pourrait toujours être, je ne l'exclus pas, une traduction détournée, une formalisation un peu libre. On se rappelle ces derniers mots : « [...] l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux. » Que se passerait-il si on faisait dire à Bergson tout autre chose que ce qu'il a cru vouloir dire mais s'est peut-être secrètement laissé dicter ? Que se passerait-il s'il avait, comme malgré lui, laissé une place ou un passage à une sorte de *rétractation* symptomatique, selon le mouvement même de l'hésitation, de l'indécision et du scrupule, du retour en arrière (*retractare*, dit Cicéron pour définir l'acte ou l'être *religiosus*) en quoi consiste peut-être la *double source* – la double souche ou la double racine – de la *religio* ? On donnerait peut-être alors à telle hypothèse une forme deux fois *mécanique*. « Mécanique » s'entendrait ici en un sens en quelque sorte « mystique ». Mystique ou secret parce que contradictoire et déroutant, à la fois inaccessible, dépaysant et familier, *unheimlich*, *uncanny*, dans la mesure même où cette machinalité, cette automatisations inéluctable produit et re-produit ce qui à la fois arrache et rattache à la famille (*heimisch*, *homely*), au familier, au domestique, au propre, à l'*oikos* de l'écologique et de l'économique, à l'*éthos*, au lieu du séjour. Cette automaticité quasi spontanée, irréfléchie comme un réflexe, répète encore et encore le double mouvement d'abstraction et d'attraction qui à la fois arrache et rattache au pays, à l'idiome, au littéral ou à tout ce qu'on rassemble confusément aujourd'hui sous le terme de l'« identitaire » : en deux mots ce qui à la fois ex-proprie et ré-approprie, dé-racine et ré-enracine, *ex-approprie* selon une logique que nous devons formaliser plus tard, celle d'auto-indemnisation auto-immune.

Avant de parler si tranquillement du « retour du reli-

gieux » aujourd'hui, il faut en effet expliquer deux choses en une. Il s'agit chaque fois de machine, de télé-machine :

1) Ledit « retour du religieux », à savoir le déferlement d'un phénomène complexe et surdéterminé n'est pas un simple *retour*, car sa mondialité et ses figures (télé-techno-média-scientifiques, capitalistiques et politico-économiques) restent originales et sans précédent. Et ce n'est pas un retour *simple du religieux*, car il comporte, comme l'une de ses deux tendances, une destruction radicale du religieux (*stricto sensu*, le romain et l'étatique, comme tout ce qui incarne le politique ou le droit européens auxquels font en somme la guerre tous les « fondamentalismes » ou « intégrismes » non chrétiens, bien sûr, mais aussi bien certaines formes orthodoxes, protestantes ou même catholiques). Il faut bien dire aussi que, en face d'eux, une autre affirmation autodestructrice, j'oserai dire auto-immune, de la religion pourrait bien être à l'œuvre dans tous les projets « pacifistes » et œcuméniques, « catholiques » ou non, qui appellent à la fraternisation universelle, à la réconciliation des « hommes fils du même Dieu », et surtout quand ces frères appartiennent à la tradition monothéiste des religions abrahamiques. Il sera toujours difficile de soustraire ce mouvement pacifiant à un *double horizon* (l'un cachant ou divisant l'autre) :

a) L'horizon *kénotique* de la mort de Dieu et la réimmanisation anthropologique (les droits de l'homme et de la vie *humaine* avant tout devoir envers la vérité absolue et transcendante de l'engagement devant l'ordre divin : un Abraham qui refuserait désormais de sacrifier son fils et n'envisagerait même plus ce qui fut toujours une folie). Quand on entend les représentants officiels de la hiérarchie religieuse, à commencer par le plus médiatique et le plus latinomondial et cédéromisé qui soit, le pape, parler d'une telle réconciliation œcuménique, on entend aussi (non seulement, bien sûr, mais aussi)

l'annonce ou le rappel d'une certaine « mort de Dieu ». On a même parfois l'impression qu'il ne parle que de cela – qui parle par sa bouche. Et qu'une autre mort de Dieu vient hanter la Passion qui l'anime. Mais où est la différence ? dira-t-on. En effet.

b) Cette déclaration de paix peut aussi, poursuivant la guerre par d'autres moyens, dissimuler un geste *pacificateur*, au sens le plus européen-colonial qui soit. En tant qu'il viendrait de Rome, comme c'est souvent le cas, il tenterait d'abord, et d'abord en Europe, à l'Europe, d'imposer subrepticement un discours, une culture, une politique et un droit, de les imposer à toutes les autres religions monothéistes, y compris aux religions chrétiennes non catholiques. Au-delà de l'Europe, à travers les mêmes schèmes et la même culture juridico-théologico-politique, il s'agirait d'imposer, au nom de la paix, une *mondialisation*. Celle-ci devient désormais européo-anglo-américaine dans son idiome, comme nous le disions plus haut. La tâche paraît d'autant plus urgente et problématique (incalculable calcul de la religion pour notre temps) que la disproportion démographique ne cessera désormais de menacer l'hégémonie externe, ne laissant à celle-ci d'autres stratagèmes que son internalisation. Le champ de cette guerre ou de cette pacification est désormais sans limite : toutes les religions, leurs centres d'autorité, les cultures religieuses, les États, nations ou ethnies qu'ils représentent ont un accès inégal certes, mais souvent immédiat et potentiellement sans limite, au même marché mondial. Ils en sont à la fois producteurs, acteurs et consommateurs courtisés, tantôt exploitants et tantôt victimes. C'est donc l'accès aux réseaux mondiaux (transnationaux ou transétatiques) de télécommunication et de télé-technoscience. Dès lors « la » religion accompagne et même précède la raison critique et télé-technoscientifique, elle veille sur elle comme son ombre. Elle est sa veille, l'ombre de la lumière même, le gage de foi, le réquisit de

fiabilité, l'expérience fiduciaire que présuppose toute production de savoir partagé, la performativité testimoniale engagée dans toute performance technoscientifique comme dans toute l'économie capitaliste qui en est indissociable.

2) Ce même mouvement qui rend indissociables la religion et la raison télé-technoscientifique dans son aspect le plus critique réagit inévitablement à *lui-même*. Il secrète son propre antidote mais aussi son propre pouvoir d'auto-immunité. Nous sommes là dans un espace où toute auto-protection de l'indemne, du sain(t) et sauf, du sacré (*heilig, holy*) doit se protéger contre sa propre protection, sa propre police, son propre pouvoir de rejet, son propre tout court, c'est-à-dire contre sa propre immunité. C'est cette terrifiante mais fatale logique de l'*auto-immunité de l'indemne*²³ qui associera toujours la Science et la Religion.

23. L'« immun » (*immunis*) est affranchi des charges, du service, des impôts, des obligations (*munus*, racine du commun de la communauté). Cette franchise ou cette exemption ont ensuite été transportées dans les domaines du droit constitutionnel ou international (immunité parlementaire ou diplomatique) ; mais elle appartient aussi à l'histoire de l'Église chrétienne et au droit canon ; l'immunité des temples, c'était aussi l'inviolabilité de l'asile que certains pouvaient y trouver (Voltaire s'indignait de cette « immunité des temples » comme d'un « exemple révoltant » du « mépris des lois » et de l'« ambition ecclésiastique ») ; Urbain VIII avait créé une Congrégation de l'immunité ecclésiastique : contre les impôts et le service militaire, contre la justice commune (privilège dit du *for*) et contre la perquisition policière, etc. C'est surtout dans le domaine de la biologie que le lexique de l'immunité a déployé son autorité. La réaction immunitaire protège l'*indemnité* du corps propre en produisant des anticorps contre des antigènes étrangers. Quant au processus d'auto-immunisation, qui nous intéresse tout particulièrement ici, il consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires. Comme le phénomène de ces anticorps s'étend à une zone étendue de la pathologie et qu'on recourt de plus en plus à des vertus *positives* des immuno-dépresseurs destinées à limiter les mécanismes de rejet et à faciliter la tolérance de certaines greffes d'organes, nous nous autoriserons de cet élargis-

D'une part, les « lumières » de la critique et de la raison télé-technoscientifique ne peuvent que supposer la fiabilité. Elles doivent mettre en œuvre une « foi » irréductible, celle d'un « lien social » ou d'une « foi jurée », d'un témoignage (« Je te promets la vérité au-delà de toute preuve et de toute démonstration théorique, crois-moi, etc. »), c'est-à-dire d'un performatif de promesse à l'œuvre jusque dans le mensonge ou le parjure et sans lequel aucune adresse à l'autre ne serait possible. Sans l'expérience performative de cet acte de foi élémentaire, il n'y aurait ni « lien social », ni adresse à l'autre, ni aucune performativité en général : ni convention, ni institution, ni Constitution, ni État souverain, ni loi, ni surtout, ici, cette performativité structurelle de la performance productive qui lie d'entrée de jeu le savoir de la communauté scientifique au faire, et la science à la technique. Si nous disons régulièrement ici technoscience, ce n'est pas pour céder à un stéréotype contemporain, mais pour rappeler que, plus clairement que jamais, nous le savons maintenant, l'acte scientifique est, de part en part, une intervention pratique et une performativité technique dans l'énergie même de son essence. Et par là même il joue avec le lieu, il met en œuvre des distances et des vitesses. Il délocalise, éloigne ou rapproche, actualise ou virtualise, accélère ou ralentit. Or, partout où cette critique télé-technoscientifique se développe, elle met en œuvre et confirme le crédit fiduciaire de cette foi élémentaire qui est au moins d'essence ou de vocation religieuse (la condition élémentaire, le milieu du religieux sinon la religion elle-même). Nous disons fiduciaire, nous parlons de crédit ou de fiabilité pour souligner que cet acte de foi élémentaire soutient

sement et parlerons d'une sorte de logique générale de l'*auto-immunisation*. Elle nous paraît indispensable pour penser aujourd'hui les rapports entre foi et savoir, religion et science, comme la duplicité des sources en général.

aussi la rationalité essentiellement économique et capitaliste du télé-technoscientifique. Aucun calcul, aucune assurance ne pourront en réduire l'ultime nécessité, celle de la signature testimoniale (dont la théorie n'est pas nécessairement une théorie du sujet, de la personne ou du moi, conscient ou inconscient). En prendre acte, c'est se donner aussi le moyen de comprendre que, en principe, aujourd'hui, dans ledit « retour du religieux », il n'y a pas d'incompatibilité entre les « fondamentalismes », les « intégrismes » ou leur « politique » et, d'autre part, la rationalité, c'est-à-dire la fiduciaire télé-techno-capitalistico-scientifique, dans toutes ses dimensions médiatiques et mondialisantes. Cette rationalité desdits « fondamentalismes » peut aussi être hypercritique²⁴ et même ne pas reculer devant ce qui peut du moins ressembler à une radicalisation déconstructrice du geste critique. Quant aux phénomènes d'ignorance, d'irrationalité ou d'« obscurantisme » qu'on relève ou dénonce si souvent, si facilement, et à juste titre, dans ces « fondamentalismes » ou dans ces « intégrismes », ce sont souvent des résidus, des effets de surface, les scories réactives de la réactivité immunitaire, indemnistrice ou auto-immunitaire. Ils masquent une structure profonde ou bien (mais aussi à la fois) une peur de soi, une réaction contre cela même avec quoi l'on

24. En témoignent certains phénomènes, au moins, du « fondamentalisme » ou de l'« intégrisme », en particulier dans l'« islamisme », qui en représente aujourd'hui l'exemple le plus puissant à l'échelle de la démographie mondiale. Les caractères les plus évidents sont trop connus pour qu'on y insiste (fanatisme, obscurantisme, violence meurtrière, terrorisme, oppression de la femme, etc.). Mais on oublie souvent que, notamment dans son lien au monde arabe, et à travers toutes les formes de brutale réactivité immunitaire et indemnistrice contre une modernité techno-économique à laquelle une longue histoire l'empêche de s'adapter, cet « islamisme » développe aussi une critique radicale de ce qui lie la démocratie *actuelle, dans ses limites, dans son concept et son pouvoir effectifs*, au marché et à la raison télé-technoscientifique qui y domine.

a partie liée : la dislocation, l'expropriation, la délocalisation, le déracinement, la désidiomatization et la dépossession (dans toutes ses dimensions, en particulier sexuelle – *phallique*) que la machine télé-technoscientifique ne manque pas de produire. La réactivité du ressentiment oppose ce mouvement à lui-même en le divisant. Elle *s'indemnise* ainsi dans un mouvement qui est à la fois immunitaire et auto-immun. La réaction à la machine est aussi automatique (et donc machinale) que la vie même. Une telle scission interne, qui ouvre la distance, est aussi le « propre » de la religion, ce qui approprie la religion au « propre » (en tant qu'il est aussi l'*indemne* : *heilig*, saint, sacré, sauf, immun, etc.), ce qui approprie l'indemnisation religieuse à toutes les formes de propriété, de l'idiome linguistique dans sa « lettre » au sol et au sang, à la famille et à la nation. Cette réactivité interne et immédiate, à la fois immunitaire et auto-immune, peut seule rendre compte de ce qu'on appellera le déferlement religieux dans son phénomène double et contradictoire. Le mot *déferlement* s'impose à nous pour suggérer ce redoublement d'une vague qui s'approprie cela même à quoi s'enroulant elle semble s'opposer – et simultanément s'emporte, parfois dans la terreur et le terrorisme, contre cela même qui la protège, contre ses propres « anticorps ». S'alliant alors avec l'ennemi, hospitalier aux antigènes, entraînant l'autre avec soi, le déferlement s'augmente et *se gonfle* de la puissance adverse. Depuis le littoral de quelle île, on ne sait, voilà le déferlement que nous croyons voir venir sans doute, dans son gonflement spontané, irrésistiblement automatique. Mais nous croyons le voir venir sans horizon. Nous ne sommes plus sûrs de voir et qu'il y ait encore de l'avenir là où l'on voit venir. L'avenir ne tolère ni la prévision ni la providence. C'est donc en lui, plutôt, pris et surpris dans ce déferlement, que « nous » sommes emportés en vérité – et c'est lui que nous voudrions *penser*, si on peut encore se servir ici de ce mot.

La religion aujourd'hui s'allie donc la télé-technoscience, à laquelle elle réagit de toutes ses forces. Elle *est bien, d'une part*, la mondialatinisation ; elle produit, épouse, exploite le capital et le savoir de la télé-médiatisation : ni les voyages et la spectacularisation mondiale du pape, ni les dimensions interétatiques de l'« affaire Rushdie », ni le terrorisme planétaire ne seraient possibles, à ce rythme, autrement – et nous pourrions multiplier de tels indices à l'infini.

Mais, *d'autre part*, elle réagit aussitôt, *simultanément*, elle déclare la guerre à ce qui ne lui confère ce nouveau pouvoir qu'à la déloger de tous ses lieux propres, *en vérité du lieu même*, de l'*avoir-lieu* de sa vérité. Elle mène une guerre terrible contre ce qui ne la protège qu'à la menacer, selon cette double structure contradictoire : immunitaire et auto-immunitaire. Or le rapport est inéluctable, donc automatique et machinal, entre ces deux motions ou ces deux sources, dont l'une a la forme de la machine (mécanisation, automatisation, machination ou *mekhanè*), et l'autre celle de la spontanéité vivante, de la propriété *indemne* de la vie, c'est-à-dire d'une autre (prétendue) autodétermination. Mais l'auto-immunitaire hante la communauté et son système de survie immunitaire comme l'hyperbole de sa propre possibilité. Rien de *commun*, rien d'immun, de sain et sauf, *heilig* et *holy*, rien d'*indemne* dans le présent vivant le plus autonome sans un risque d'auto-immunité. Comme toujours, le risque se charge deux fois, le même risque fini. Deux fois plutôt qu'une : d'une menace et d'une chance. En deux mots, il lui faut prendre en charge, on pourrait dire en gage, la *possibilité* de ce **mal radical** sans lequel on ne saurait bien faire.

... et grenades

(Ces prémisses ou définitions générales étant posées, la place accordée devenant de plus en plus étroite, satelli-

sons les quinze propositions finales sous une forme encore plus égrenée, grenadée, disséminée, aphoristique, discontinue, juxtapositive, dogmatique, indicative ou virtuelle, économique ; bref, plus que jamais télégraphique.)

38. D'un discours à venir – sur l'à-venir et la répétition. Axiome : nul à-venir sans héritage et possibilité de répéter. Nul à-venir sans quelque itérabilité, au moins sous la forme de l'alliance à soi et de la confirmation du oui originaire. Nul à-venir sans quelque mémoire et quelque promesse messianiques, d'une messianicité plus vieille que toute religion, plus originaire que tout messianisme. Point de discours ou d'adresse à l'autre sans la possibilité d'une promesse élémentaire. Le parjure et la promesse non tenue réclament la même possibilité. Point de promesse, donc, sans la promesse d'une confirmation du oui. Ce oui aura impliqué et impliquera toujours la fiabilité ou la fidélité d'une foi. Point de foi, donc, ni d'avenir sans ce qu'une itérabilité suppose de technique, de machinique et d'automatique. En ce sens, la technique est la possibilité, on peut aussi dire la chance, de la foi. Et cette chance doit inclure en elle le plus grand risque, la menace même du mal radical. Autrement, ce dont elle est la chance ne serait pas la foi mais le programme et la preuve, la prédictivité ou la providence, le pur savoir et le pur savoir-faire, c'est-à-dire l'annulation de l'avenir. Au lieu de les opposer, comme on le fait presque toujours, il faudrait donc penser ensemble, comme une seule et même possibilité, le machinique et la foi – mais aussi le machinique et toutes les valeurs engagées dans la sacro-sainteté (*heilig, holy*, sain et sauf, indemne, intact, immun, libre, vivant, fécond, fertile, fort, et surtout, on va le voir, « gonflé »), plus précisément dans la sacro-sainteté de l'effet phallique.

39. Cette double valeur, n'est-ce pas ce que, par exemple, signifie dans sa différence un phallus, ou plutôt

le phallique, l'effet de *phallus*, qui n'est pas nécessairement le propre de l'homme ? N'est-ce pas là le phénomène, le *phainesthai*, le jour du *phallus* ? mais aussi, en raison de la loi d'itérabilité ou de duplication qui peut le détacher de sa pure et propre présence, n'est-ce pas là son *phantasma*, en grec son fantôme, son spectre, son double ou son fétiche ? N'est-ce pas l'automaticité colossale de l'érection (le maximum de vie à garder indemne, indemnisée, immune et sauve, sacro-sainte) mais aussi, et par là même, dans son caractère réflexe, le plus mécanique, le plus séparable de la vie qu'il représente ? Le phallique, n'est-ce pas aussi, à la différence du pénis et une fois détachée du corps propre, cette marionnette qu'on érige, exhibe, fétichise et promène en procession ? Ne tient-on pas là, virtualité de virtualité, la puissance ou la potence d'une logique assez puissante pour rendre compte (*logon didonai*), comptant et calculant avec l'incalculable, de tout ce qui allie la machine télé-technoscientifique, cette ennemie de la vie au service de la vie, avec la ressource même du religieux, à savoir la foi dans le plus vivant comme mort et automatiquement *sur-vivant*, ressuscité dans son *phantasma* spectral, le saint, le sain et sauf, l'indemne, l'immun, le sacré, tout ce qui traduit, en un mot, *heilig* ? Matrice, une fois encore, d'un culte ou d'une culture du fétiche généralisé, d'un fétichisme sans bord, d'une adoration fétichisante de la Chose même. On pourrait, sans arbitraire, lire, élire, relier dans la généalogie sémantique de l'indemne – « saint, sacré, sain et sauf, *heilig, holy* » – tout ce qui dit la force, la force de vie, la fertilité, l'accroissement, l'augmentation, le gonflement surtout, dans la spontanéité de l'érection ou de la grossesse²⁵. Pour être bref, il ne suffit pas de rappeler ici tous

25. Égrenons ici les prémisses d'un travail à venir. Puisons-les d'abord, et encore, dans le chapitre si riche que *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (*op. cit.*) consacre au Sacré et au Saint

les cultes phalliques et leurs phénomènes bien connus au cœur de tant de religions. Les trois « grands monothéismes » ont inscrit les alliances ou promesses fonda-

après avoir opportunément rappelé quelques « difficultés de méthode ». Il est vrai que ces « difficultés » nous paraissent encore plus graves et plus principielles qu'à Benveniste – même s'il consent à reconnaître les risques de « voir peu à peu l'objet de l'étude se dissoudre » (p. 179). Entretenant aussi le culte du « sens premier » (la religion même, et le « sacré »), Benveniste identifie en effet, dans toute la complexité du réseau des idiomes, des filiations et des étymologies étudiées, le thème récurrent et insistant de la « fertilité », du « fort », du « puissant », en particulier dans la figure ou le schème imaginal du gonflement.

Qu'on nous permette une longue citation, et de renvoyer le lecteur à l'ensemble de l'article pour le reste : « L'adjectif *sūra* ne signifie pas seulement "fort" ; il est aussi une qualification de plusieurs dieux, de quelques héros dont *Zarathuštra*, et de certaines notions comme l'"aurore". Ici intervient la comparaison avec les formes apparentées de la même racine, qui nous livrent le sens premier. Le verbe védique *śū- śvā-* signifie "se gonfler, s'accroître", impliquant "force" et "prospérité" ; de là *śūra-* "fort, vaillant". Le même rapport notionnel unit en grec le présent *kuēin* "être enceinte, porter dans son sein", le substantif *kūma* "gonflement (des vagues), flot", d'une part, et de l'autre *kūros* "force, souveraineté", *kūrios* "souverain". Ce rapprochement met en lumière l'identité initiale du sens de "gonfler" et, dans chacune des trois langues, une évolution spécifique. [...] Tant en indo-iranien qu'en grec, le sens évolue de "gonflement" à "force" ou "prospérité". [...] Entre gr. *kuēō* "être enceinte", et *kūrios* "souverain", entre av. *sūra* "fort" et *spānta*, les relations sont ainsi restaurées qui, peu à peu, précisent l'origine singulière de la notion de "sacré". [...] Le caractère saint et sacré se définit ainsi en une notion de force exubérante et fécondante, capable d'amener à la vie, de faire-survenir les productions de la nature » (p. 183-184).

On pourrait aussi inscrire au titre des « deux sources » le fait remarquable, et souligné par Benveniste, que, « presque partout », à la « notion de "sacré" » correspondent « non pas un seul terme mais deux termes distincts ». Benveniste les analyse, notamment en germanique (le gotique *weihs*, « consacré », et le runique *hailag*, all. *heilig*), en latin *sacer* et *sanctus*, en grec *hágios* et *hierós*. A l'origine de l'allemand *heilig*, l'adjectif gotique *hails* traduit l'idée de « salut, santé, intégrité physique », traduction du grec *hygies*, *hygiainon*, « en bonne

trices dans cette *épreuve de l'indemne* qu'est toujours une circoncision, qu'elle soit « extérieure ou intérieure », littérale ou, comme cela fut dit avant saint Paul, dans le judaïsme même, « circoncision du cœur ». Et ce serait peut-être ici le lieu de se demander pourquoi, dans le déchaînement le plus meurtrier d'une violence indissolublement ethnico-religieuse, de tous les côtés, les femmes sont des victimes privilégiées (non seulement, si on peut dire, de tant de mises à mort, mais des viols ou mutilations qui les précèdent ou les accompagnent).

40. La religion du vivant, n'est-ce pas là une tautologie ? Impératif absolu, loi sainte, loi du salut : sauver le vivant comme l'intact, l'indemne, le sauf (*heilig*), qui a droit au respect absolu, à la retenue, à la pudeur. D'où la nécessité d'une tâche immense : reconstituer la chaîne des motifs analogues dans l'attitude ou l'intentionnalité sacro-sanctificatrice, dans le rapport à ce qui est, doit rester ou qu'on doit laisser être ce qu'il est (*heilig*, vivant, fort et fertile, érectile et fécond : sauf, intègre, indemne, immun, sacré,

santé ». Les formes verbales correspondantes signifient « rendre ou devenir sain, guérir ». (On pourrait situer ici – Benveniste ne le fait pas – la nécessité pour toute religion ou toute sacralisation d'être aussi guérison – *heilen*, *healing* –, santé, salut ou promesse de cure – *cura*, *Sorge* –, horizon de rédemption, de restauration de l'indemne, d'*indemnisation*.) De même pour l'anglais *holy*, voisin de *whole* (« entier, intact », donc « sauf, sauvé, indemne dans son intégrité, immun »). Le gotique *hails*, « en bonne santé, qui jouit de son intégrité physique », porte aussi le souhait, comme le grec *khaîre*, « salut ! ». Benveniste y souligne la « valeur religieuse » : « Celui qui possède le "salut", c'est-à-dire qui a sa qualité corporelle intacte, est capable aussi de conférer le "salut". "Être intact" est la chance qu'on souhaite, le présage qu'on attend. Il est naturel qu'on ait vu dans cette "intégrité" parfaite une grâce divine, une signification sacrée. La divinité possède par nature ce don qui est intégrité, salut, chance, et elle peut l'impartir aux hommes [...]. Il y a eu au cours de l'histoire remplacement du terme primitif got. *weihs* par *hails*, *hailigs* » (p. 185-187).

saint, etc.). Salut et santé. Une telle attitude intentionnelle porte plusieurs noms de la même famille : respect, pudeur, retenue, inhibition, *Achtung* (Kant), *Scheu*, *Verhaltenheit*, *Gelassenheit* (Heidegger), la *halte* en général²⁶. Les pôles, les thèmes, les causes n'en sont pas les mêmes (la loi, la sacralité, la sainteté, le dieu à venir, etc.), mais les mou-

26. Je tente ailleurs, dans un séminaire, une réflexion plus soutenue sur cette valeur de *halte* et sur le lexique qu'elle commande, en particulier autour de *halten*, chez Heidegger. À côté de *Aufenthalt* (séjour, *éthos*, souvent auprès de ce qui est *heilig*), *Verhaltenheit* (la pudeur ou le respect, le scrupule, la réserve ou la discrétion silencieuse qui se suspendent dans la *retenue*) n'en serait qu'un exemple, majeur il est vrai pour ce qui nous importe ici et compte tenu du rôle que joue ce concept dans les *Beiträge zur Philosophie*, au regard du « dernier dieu », de l'« autre dieu », du dieu qui vient ou du dieu qui passe. Je renvoie ici, en particulier sur ce dernier thème, à l'étude récente de Jean-François Courtine, « Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger », in *Archivio di filosofia*, 1994, n° 1-3. Quand il rappelle l'insistance de Heidegger sur le nihilisme moderne comme « déracinement » (*Entwurzlung*), « désacralisation » ou « dé-divinisation » (*Entgötterung*), « désenchantement » (*Entzauberung*), Courtine l'associe justement à ce qui est dit de – et toujours implicitement contre – le *Gestell* et toute « manipulation technico-instrumentale de l'étant » (*Machenschaft*), à laquelle il associerait même « une critique de l'idée de création principalement dirigée contre le christianisme » (p. 528). Cela nous paraît aller dans le sens de l'hypothèse que nous avançons plus haut : Heidegger appelle la suspicion à la fois sur la « religion » (surtout christiano-romaine), sur la croyance, et sur ce qui, dans la technique, menace le sauf, l'indemne ou l'immun, le sacro-saint (*heilig*). C'est l'intérêt de sa « position », dont nous pourrions dire, à simplifier beaucoup, qu'elle tend à se déprendre à la fois, comme du *même*, de la religion et de la technique, ou plutôt de ce qui porte ici les noms de *Gestell* et de *Machenschaft*. Le *même*, oui, tentons-nous de dire ici aussi, modestement et à notre manière. Et le *même* n'exclut ou n'efface aucun des plis différentiels. Mais cette *même possibilité* une fois reconnue ou pensée, il n'est pas sûr qu'elle appelle seulement une « réponse » heideggerienne, ni que celle-ci soit étrangère ou extérieure à cette *même possibilité*, soit à cette logique de l'indemne, ou de l'indemnisation auto-immune que nous tentons d'approcher ici. Nous y reviendrons plus bas et ailleurs.

vements paraissent bien analogues qui s'y rapportent et s'y suspendent, en vérité s'y interrompent. Tous ils font ou marquent une *halte*. Peut-être constituent-ils une sorte d'universal, non pas « la Religion », mais une structure universelle de la religiosité. Car s'ils ne sont pas proprement religieux, ils ouvrent toujours, sans plus jamais pouvoir la limiter ou l'arrêter, la possibilité du religieux. Possibilité encore divisée. D'une part, certes, c'est l'absence respectueuse ou inhibée devant ce qui demeure le mystère sacré, et doit rester intact ou inaccessible, telle l'immunité mystique d'un secret. Mais à tenir ainsi en retrait, la même *halte* ouvre aussi un accès sans médiation ni représentation, donc non sans quelque violence intuitive, à ce qui reste indemne. C'est là une autre dimension du mystique. Un tel universal permet ou promet peut-être la traduction mondiale de *religio*, à savoir : scrupule, respect, arrêt, *Verhaltenheit*, pudeur, *Scheu*, *shame*, discrétion, *Gelassenheit*, etc., *halte* devant ce qui doit ou devrait rester sain et sauf, intact, indemne, devant ce qu'on doit laisser être ce qu'il doit être, au prix parfois du sacrifice de soi et dans la prière : l'autre. Un tel universal, une telle universalité « existentielle » pourrait avoir fourni au moins la médiation d'un *schème* à la mondialisation de la *religio*. En tout cas à sa possibilité.

Il faudrait alors, dans le même mouvement, rendre compte aussi d'une double postulation apparente : *d'une part* le respect absolu de la vie, le « Tu ne tueras point » (du moins ton prochain, sinon le vivant en général), l'interdit « intégriste » sur l'avortement, l'insémination artificielle, l'intervention performative dans le potentiel génétique, fût-ce à des fins de thérapie génique, etc., *et d'autre part* (sans même parler des guerres de religion, de leur terrorisme et de leurs tueries) la vocation sacrificielle, elle aussi universelle. Ce fut naguère, ici ou là, le sacrifice humain, y compris dans les « grands monothéismes ». C'est toujours le sacrifice du vivant, encore et

plus que jamais à l'échelle de l'élevage et de l'abattage de masse, de l'industrie de la pêche ou de la chasse, de l'expérimentation animale. Soit dit au passage, certains écologistes et certains végétariens – dans la mesure du moins où ils croient encore être purs (indemnes) de tout carnivoracité, fût-elle symbolique²⁷ – seraient les seuls « religieux » de ce temps à respecter l'une de ces deux sources pures de la religion et à porter en effet la responsabilité de ce qui pourrait bien être l'avenir d'une religion. Quelle est la *mécanique* de cette double postulation (respect de la vie et sacrificialité)? Nous l'appelons *mécanique*, car elle reproduit, avec la régularité d'une technique, l'instance du non-vivant ou, si l'on préfère, du mort dans le vivant. C'était aussi l'automate selon l'effet phallique dont nous parlions plus haut. C'était la marionnette, la machine morte et plus que vivante, le phantasme spectral du mort comme principe de vie et de sur-vie. Ce principe mécanique est en apparence très simple : la vie ne vaut *absolument* qu'à valoir *plus que* la vie. Et donc à en porter le deuil, à devenir ce qu'elle est dans le travail du deuil infini, dans l'indemnisation d'une spectralité sans bord. Elle n'est sacrée, sainte, infiniment respectable qu'au nom de ce qui en elle vaut plus qu'elle et ne se limite pas à la naturalité du biozoologique (sacrifiable) – encore que le vrai sacrifice doive sacrifier non seulement la vie « naturelle », dite « animale » ou « biologique », mais ce qui vaut aussi plus que ladite vie naturelle. Le respect de la vie concerne ainsi, dans les discours de la religion comme telle, la seule « vie humaine », en tant qu'elle porte témoignage, de quelque façon, de la transcendance infinie de ce qui vaut plus qu'elle (la divinité, la

27. C'est-à-dire de ce qui dans les cultures occidentales reste sacrificiel, jusque dans la mise en œuvre industrielle, sacrificielle et « carno-phallogocentrique ». Sur ce dernier concept, je me permets de renvoyer à « Il faut bien manger », in *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.

sacro-sainteté de la loi²⁸). Le prix du vivant humain, c'est-à-dire du vivant anthropo-théologique, le prix de ce qui doit rester sauf (*heilig*, sacré, saint et sauf, indemne, immun), comme prix absolu, le prix de ce qui doit inspirer respect, pudeur, retenue, ce prix n'a pas de prix. Il correspond à ce que Kant appelle la dignité (*Würdigkeit*) de la fin en soi, de l'être fini raisonnable, de la valeur absolue au-delà de toute valeur comparable sur un marché (*Marktpreis*). Cette dignité de la vie ne peut se tenir qu'au-delà du vivant présent. D'où transcendance, fétichisme et spectralité, d'où religiosité de la religion. Cet excès sur le vivant, dont la vie ne vaut absolument qu'à valoir plus que la vie, plus qu'elle-même, en somme, voilà ce qui ouvre l'espace de mort qu'on lie à l'automate (exemplairement « phallique »), la technique, la machine, la prothèse, la virtualité, bref les dimensions de la supplémentarité auto-immunitaire et autosacrificielle, cette pulsion de mort qui travaille en silence toute communauté, toute *auto-co-immunité*, et en vérité la constitue comme telle, dans son itérabilité, son héritage, sa tradition spectrale. Communauté comme *com-mune auto-immunité* : nulle communauté qui n'entretienne sa propre auto-immunité, un principe d'autodestruction sacrificiel ruinant le principe de protection de soi (du maintien de l'intégrité intacte de soi), et cela en vue de quelque sur-vie invisible et spectrale. Cette attestation autocontestatrice tient la communauté auto-immune en vie, c'est-à-dire ouverte à autre chose et plus qu'elle-même : l'autre, l'avenir, la mort, la liberté, la venue ou l'amour de l'autre, l'espace et le temps d'une messianicité spectralisante au-delà de tout messianisme. Là se tient la possibilité de la religion, le lien *religieux* (scrupuleux, respectueux, pudique, retenu, inhibé) entre la valeur de la vie, sa « dignité » absolue,

28. Sur l'association et la dissociation de ces deux valeurs (*sacer* et *sanctus*), nous renvoyons plus bas à Benveniste et à Levinas.

et la machine théologique, la « machine à faire des dieux ».

41. La religion, comme réponse à double détente et à double entente, est alors *ellipse* : l'ellipse du sacrifice. Pourrait-on imaginer une religion sans sacrifice et sans prière ? Le signe auquel Heidegger croit reconnaître l'ontothéologie, c'est que le rapport à l'Étant absolu ou à la Cause suprême s'y soit affranchi, les perdant par là même, de l'offrande sacrificielle et de la prière. Mais là encore, deux sources : la loi divisée, le *double bind*, le double foyer aussi bien, l'ellipse ou la duplicité originaire de la religion, c'est que la loi de l'indemne, le salut du sauf, le respect pudique de ce qui est sacro-saint (*heilig, holy*) exige et exclut à la fois le sacrifice, à savoir l'indemnisation de l'indemne, le prix de l'immunité. Donc l'auto-immunisation et le sacrifice du sacrifice. Celui-ci représente toujours le même mouvement, le prix à payer pour ne pas blesser ou léser l'autre absolu. **Violence** du sacrifice au nom de la non-violence. Le respect absolu commande d'abord le sacrifice de soi, du plus précieux intérêt. Si Kant parle de la « sainteté » de la loi morale, c'est qu'il tient explicitement, on le sait, un discours sur le « sacrifice », à savoir sur une autre instance de la religion « dans les limites de la simple raison », de la religion chrétienne comme la seule religion « morale ». Le sacrifice de soi sacrifie donc le plus propre au service du plus propre. Comme si la raison *pure*, dans un processus d'indemnisation auto-immune, ne pouvait jamais opposer que la religion à une religion ou la foi *pure* à telle ou telle croyance.

42. Dans nos « guerres de religion », la violence a deux âges. L'une, nous en parlions plus haut, paraît « contemporaine », elle s'accorde ou s'allie à l'hypersophistication de la télé-technologie militaire – de la culture « digitale »

et cyberespacée. L'autre est une « nouvelle violence archaïque », si l'on peut dire. Elle riposte à la première et à tout ce qu'elle représente. Revanche. Recourant en fait aux mêmes ressources du pouvoir médiatique, elle *revient* (selon le retour, la ressource, le ressourcement et la loi de réactivité interne et auto-immune que nous tentons de formaliser ici) au plus près du corps propre et du vivant prémachinique. En tout cas de son désir et de son fantasme. On se venge contre la machine expropriante et décorporalisante en recourant – en revenant – à la main nue, au sexe ou à l'outil élémentaire, souvent à l'« arme blanche ». Ce qu'on appelle les « tueries » et les « atrocités », mots qu'on n'utilise jamais dans les guerres « propres », là où justement l'on ne compte plus les morts (obus téléguidés sur des villes entières, missiles « intelligents », etc.), ce sont les tortures, les décapitations, les mutilations de toute sorte. Il y va toujours d'une vengeance déclarée, souvent déclarée comme revanche **sexuelle** : viols, sexes meurtris ou mains tranchées, exhibition de cadavres, expédition des têtes coupées, qu'on tenait naguère, en France, au bout d'une pique (processions phalliques des « religions naturelles »). C'est le cas par exemple, mais ce n'est qu'un exemple, dans l'Algérie d'aujourd'hui, au nom de l'islam, dont se réclament, chacun à sa manière, les deux belligérants. Ce sont là aussi les symptômes d'un recours réactif et négatif, la vengeance du corps propre contre une télé-technoscience expropriatrice et délocalisatrice, celle qui se trouve en fait identifiée à la mondialité du marché, à l'hégémonie militaro-capitalistique, à la mondialisation du modèle démocratique européen, sous sa double forme, séculaire et religieuse. D'où, autre figure de la double origine, l'alliance prévisible des pires effets de fanatisme, de dogmatisme ou d'obscurantisme irrationaliste avec l'acuité hypercritique et l'analyse vigilante des hégémonies et des modèles de l'adversaire (mondialisation, religion

qui ne dit pas son nom, ethnocentrisme à visage, comme toujours, « universaliste », marché de la science et de la technique, rhétorique démocratique, stratégie « humanitaire » ou du « maintien de la paix » par une *peacekeeping force*, là où l'on ne comptera jamais de la même façon les morts du Rwanda et ceux des États-Unis d'Amérique ou d'Europe). Cette radicalisation archaïque et apparemment plus sauvage de la violence « religieuse » prétend, au nom de la « religion », réenraciner la communauté vivante, lui faire retrouver son lieu, son corps et son idiome intacts (indemnes, saufs, purs, propres). Elle sème la mort et déchaîne l'autodestruction dans un geste désespéré (auto-immun) qui s'en prend au sang de son propre corps : comme pour déraciner le déracinement et se réapproprier la sacralité intacte et sauve de la vie. Double racine, double déracinement, double éradication.

43. Double viol. Une *nouvelle cruauté* allierait donc, dans des guerres qui sont aussi des guerres de religion, la calculabilité technoscientifique la plus avancée à la sauvagerie réactive qui voudrait s'en prendre immédiatement au corps propre, à la chose sexuelle – qu'on peut violer, mutiler ou simplement dénier, désexuer – autre forme de la même violence. Est-il possible de parler aujourd'hui de ce double viol, d'en parler d'une façon qui ne soit pas trop sotté, inculte ou niaise, en « ignorant » la « psychanalyse » ? Ignorer la psychanalyse, cela peut se faire de mille façons, parfois à travers un grand savoir psychanalytique mais dans une culture dissociée. On ignore la psychanalyse tant qu'on ne l'intègre pas aux discours aujourd'hui les plus puissants sur le droit, la morale, la politique, mais aussi la science, la philosophie, la théologie, etc. Il y a mille manières d'éviter cette intégration conséquente, y compris dans le milieu institutionnel de la psychanalyse. Or la « psychanalyse » (il nous faut aller de plus en plus vite) est en récession dans

l'Occident ; elle n'a jamais franchi, effectivement franchi, les frontières d'une partie de la « vieille Europe ». Ce « fait » appartient de plein droit à la configuration de phénomènes, signes, symptômes que nous interrogeons ici au titre de la « religion ». Comment prétendre à de nouvelles Lumières pour rendre compte de ce « retour du religieux » sans mettre en œuvre au moins quelque logique de l'inconscient ? Sans y travailler, au moins, et à la question du mal radical, de la réaction au mal radical qui se trouve au centre de la pensée freudienne ? Une telle question ne se laisse plus séparer de tant d'autres : la compulsion de répétition, la « pulsion de mort », la différence entre « vérité matérielle » et « vérité historique » qui s'imposa d'abord à Freud au sujet de la « religion », précisément, et s'élabora en premier lieu au plus près d'une interminable **question juive**. Il est vrai que le savoir psychanalytique peut lui aussi déraciner *et* réveiller la foi en s'ouvrant à un nouvel espace de la testimonialité, à une nouvelle instance de l'attestation, à une nouvelle expérience du symptôme et de la vérité. Ce nouvel espace devrait être aussi, quoique non seulement, juridique et politique. Nous aurons à y revenir.

44. Nous nous essayons constamment à penser ensemble, mais autrement, le savoir *et* la foi, la technoscience *et* la croyance religieuse, le calcul *et* le sacrosaint. Sans cesse nous avons croisé dans ces parages l'alliance, sainte ou non, du calculable et de l'incalculable. Aussi bien de l'innombrable et du nombre, du binaire, du numérique et du digital. Or le calcul démographique concerne aujourd'hui *l'un* des aspects, au moins, de la « question religieuse » dans sa dimension géopolitique. Quant à l'avenir d'une religion, la question du nombre affecte autant la quantité des « populations » que l'indemnité vivante des « peuples ». Cela ne veut pas seulement dire qu'il faut compter avec la religion, mais qu'il faut

changer les manières de compter les fidèles à l'époque de la mondialisation. Qu'elle soit ou non « exemplaire », la question juive reste encore un assez bon exemple (*sample*, échantillon, cas particulier) pour l'élaboration à venir de cette problématique démographique-religieuse. En vérité cette question des *nombres* obsède, on le sait, les Écritures Saintes et les monothéismes. Quand ils se sentent menacés par une télé-technoscience **expropriatrice et délocalisatrice**, les « peuples » redoutent aussi de nouvelles formes d'invasion. Ils sont terrifiés par des « populations » étrangères dont la croissance autant que la présence, indirecte ou virtuelle, mais alors d'autant plus oppressante, devient incalculable. Nouvelles manières de compter, donc. On peut interpréter de plus d'une façon la survivance inouïe du petit « peuple juif » et le rayonnement mondial de sa religion, source unique des trois monothéismes qui se partagent une certaine domination du monde et qu'elle égale donc au moins en dignité. On peut interpréter de mille façons sa résistance aux entreprises d'extermination autant qu'à une disproportion démographique dont on ne connaît aucun autre exemple. Mais que deviendra cette survivance le jour (déjà venu, peut-être) où la mondialisation sera saturée ? Alors la « globalisation », comme on dit en américain, ne permettra peut-être plus de découper à la surface de la terre humaine ces microclimats, ces microzones historiques, culturelles, politiques, la petite Europe et le Moyen-Orient, dans lesquels le « peuple juif » a déjà eu tant de mal à survivre et à témoigner de sa foi. « Je comprends le judaïsme comme la possibilité de donner à la Bible un contexte, de garder ce livre lisible », dit Levinas. La mondialisation de la réalité et du calcul démographiques ne rend-elle pas la probabilité de ce « contexte » plus faible que jamais et aussi menaçante pour la survie que le pire, le mal radical de la « solution finale » ? « Dieu est l'avenir », dit aussi Levinas – tandis que Heidegger voit

le « dernier dieu » s'annoncer jusque dans l'absence même d'avenir : « Le dernier dieu : il trouve son déploiement essentiel dans le signe (*im Wink*), l'irruption et l'absence d'avent (*dem Anfall und Ausbleib der Ankunft*), aussi bien que la fuite des dieux passés et leur secrète métamorphose²⁹. »

Cette question est peut-être plus grave et plus urgente pour l'État et les nations d'Israël, mais elle concerne aussi tous les juifs, et sans doute aussi, de façon moins apparente, tous les chrétiens du monde. Nullement les musulmans aujourd'hui. C'est là, à ce jour, une différence fondamentale entre les trois « grands monothéismes » originels.

45. N'y a-t-il pas toujours un autre *lieu* de dispersion ? Où la source aujourd'hui se divise-t-elle encore, comme *le même* se dissocie entre foi et savoir ? La réactivité originale à une télé-technoscience **expropriatrice et délocalisatrice** doit répondre au moins à deux figures. Celles-ci se superposent, elles se relaient aussi ou se remplacent, ne produisant en vérité, à la place même de l'emplacement, que de la supplémentarité indemnissante et auto-immune :

1) l'arrachement, certes, à la radicalité des racines (*Entwürzelung*, dirait Heidegger, nous le citons plus haut) et à toutes les formes de *physis* originaire, à toutes les ressources supposées d'une force génératrice propre, sacrée, indemne, « saine et sauve » (*heilig*) : identité ethnique, filiation, famille, nation, sol et sang, nom propre, idiome propre, culture et mémoire propres ;

2) mais aussi, plus que jamais, contre-fétichisme du

29. *Beiträge...*, § 256, cité par J.-F. Courtine, « Les traces et le passage de Dieu... », *loc. cit.*, p. 533, très légèrement modifiée. Sur une certaine question de l'avenir, du judaïsme et de la judéité, je me permets de renvoyer à *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995, p. 109 sq.

même désir inversé, le rapport animiste à la machine télé-technoscientifique, qui devient dès lors machine du mal, et du mal radical, mais machine à manipuler autant qu'à exorciser. Parce qu'elle est le mal à domestiquer et parce qu'on *utilise* de plus en plus des artefacts et des prothèses dont on ignore tout, dans une disproportion croissante entre le savoir et le savoir-faire, alors l'espace de cette expérience technique tend à devenir plus animiste, magique, mystique. Ce qui en elle reste toujours spectral tend alors à devenir, à la mesure, si on peut dire, de cette disproportion, de plus en plus **primitif et archaïque**. Si bien que le rejet peut, aussi bien qu'une apparente appropriation, prendre la forme d'une religiosité structurelle et envahissante. Un certain esprit écologiste peut en participer. (Mais il faut distinguer ici entre cette vague idéologie écologiste et un discours ou une politique écologiques dont les compétences sont parfois très rigoureuses.) Jamais dans l'histoire de l'humanité, semble-t-il, la disproportion entre l'incompétence scientifique et la compétence manipulatrice n'a été aussi grave. On ne peut même plus la mesurer quant aux machines dont l'usage est quotidien, la maîtrise assurée et la proximité toujours plus étroite, intérieure, domestique. Avant-hier, certes, tous les soldats ne *savaient* pas comment fonctionnait l'arme à feu dont ils *savaient* pourtant très bien se servir. Hier, tous les conducteurs d'automobile ou les voyageurs en train ne *savaient* pas toujours très bien comment « ça marche ». Mais leur incompétence relative n'a plus aucune commune mesure (quantitative) ni aucune analogie (qualitative) avec celle qui rapporte aujourd'hui la majeure partie de l'humanité aux machines dont elle vit ou avec lesquelles elle aspire à vivre dans la familiarité quotidienne. Qui est capable d'expliquer scientifiquement à ses enfants comment fonctionnent le téléphone (par câble sous-marin ou satellite), la télévision, le Fax, l'ordinateur, le courrier électronique, le CD-ROM, la carte à puce, l'avion à réac-

tion, la distribution de l'énergie nucléaire, le scanner, l'échographie, etc. ?

46. La même religiosité doit allier la réactivité du retour **primitif et archaïque**, nous le disions plus haut, *et au* dogmatisme obscurantiste *et à la* vigilance hypercritique. Les machines qu'elle combat en tentant de se les approprier sont aussi des machines à détruire la tradition historique. Elles peuvent déplacer les structures traditionnelles de la citoyenneté nationale, elles tendent à effacer à la fois les frontières de l'État et la propriété des langues. Dès lors, la réaction religieuse (rejet et assimilation, introjection et incorporation, indemnisation et deuil impossibles) a toujours deux voies normales, concurrentes et apparemment antithétiques. Mais elles peuvent toutes deux aussi bien s'opposer que s'allier à une tradition « démocratique » : c'est *ou bien* le retour fervent à la citoyenneté nationale (patriotisme du *chez soi* sous toutes ses formes, attachement à l'État-nation, réveil du nationalisme ou de l'ethnocentrisme, le plus souvent alliés aux Églises ou aux autorités du culte) *ou bien*, tout au contraire, la protestation universelle, cosmopolite ou œcuménique : « Écologistes, humanistes, croyants de tous les pays, unissez-vous dans une Internationale de l'anti-télé-technologisme ! » Il y va d'une Internationale qui, d'ailleurs, et c'est la singularité de notre temps, ne peut se développer que sur les réseaux qu'elle combat, en utilisant les moyens de l'adversaire. A la même vitesse contre un adversaire qui est en vérité le même. Le même en deux, à savoir ce qu'on appelle le contemporain dans l'anachronie criante de sa dislocation. Indemnisation auto-immune. C'est pourquoi ces mouvements « contemporains » doivent chercher le salut (le sain et sauf, comme le sacro-saint), la santé aussi, dans le paradoxe d'une nouvelle alliance entre le télé-technoscientifique et les **deux** souches de la religion (l'indemne, *heilig, holy*, d'une part, la foi ou la croyance, le

fiduciaire, d'autre part). L'« humanitaire » en donnerait un bon exemple. Les « forces du maintien de la paix » aussi.

47. De quoi devrait-on prendre acte si l'on tentait de formaliser de façon économique l'axiome des deux sources autour de chacune des deux « logiques », si l'on veut, ou des deux « ressources » distinctes de ce que l'Occident nomme en latin « religion » ? Rappelons l'hypothèse de ces deux sources : d'une part la fiduciar-ité de la confiance, de la fiabilité ou de la fiance (croyance, foi, crédit, etc.), d'autre part l'indemn-ité de l'indemne (le sain et le sauf, l'immun, le saint, le sacré, *heilig, holy*). Peut-être faudrait-il d'abord s'assurer au moins de ceci : chacun de ces axiomes, en tant que tel, réfléchit déjà et présuppose l'autre. Un *axiome* affirme toujours, son nom l'indique, une valeur, un prix ; il confirme ou promet une évaluation qui doit rester intacte et donner lieu, comme toute valeur, à un acte de foi. Ensuite chacun des deux axiomes rend possible, mais non nécessaire, quelque chose comme une religion, c'est-à-dire un appareil institué de dogmes ou d'articles de foi déterminés et indissociables d'un *socius* historique donné (Église, clergé, autorité socialement légitimée, peuple, partage de l'idiome, communauté de fidèles engagés dans la même foi et accréditant la même histoire). Or l'écart restera toujours irréductible entre l'ouverture de la *possibilité* (comme *structure universelle*) et la *nécessité déterminée* de telle ou telle religion ; et parfois à l'intérieur de chaque religion entre, d'une part, ce qui la tient au plus près de sa propre et « pure » possibilité et, d'autre part, ses propres nécessités ou autorités déterminées par l'histoire. C'est ainsi qu'on pourra toujours critiquer, rejeter, combattre telle ou telle forme de sacralité ou de croyance, voire d'autorité religieuse, au nom de la plus originaire possibilité. Celle-ci peut-être *universelle* (la foi ou la fiabilité, la « bonne foi » comme condition du témoignage, du lien social et même du questionnement

le plus radical) ou déjà *particulière*, par exemple la croyance en tel événement originaire de révélation, de promesse ou d'injonction, comme dans la référence aux Tables de la loi, au christianisme primitif, à quelque parole ou écriture fondamentale, plus archaïque et plus pure que le discours clérical ou théologique. Mais il paraît impossible de dénier la *possibilité* au nom de laquelle, grâce à laquelle, la *nécessité* dérivée (l'autorité ou la croyance déterminée) se trouverait mise en cause ou en question, suspendue, rejetée ou critiquée, voire déconstruite. On *ne peut pas* la dénier, cela veut dire qu'on peut tout au plus la dénier. Le discours qu'on lui opposerait alors, en effet, céderait toujours à la figure ou à la logique de la dénégation. Tel serait le lieu où, avant et après toutes les Lumières du monde, la raison, la critique, la science, la télé-technoscience, la philosophie, la *pensée* en général gardent la *même* ressource que la religion en général.

48. Cette dernière proposition, en particulier pour ce qui y concerne la *pensée*, appelle au moins quelques précisions de principe. Impossible d'y consacrer ici tant de développements nécessaires ou de multiplier, comme cela serait facile, les références à tous ceux qui, avant et après toutes les Lumières du monde, ont cru à l'indépendance de la raison critique, du savoir, de la technique, de la philosophie et de la pensée au regard de la religion et même de toute foi. Pourquoi privilégier alors l'exemple de Heidegger ? A cause de son extrémité et de ce qu'il dit, en ce temps, d'une certaine « extrémité ». Sans doute, nous le rappelions plus haut, Heidegger a-t-il écrit dans une lettre à Löwith, en 1921 : « Je suis un "théologien chrétien"³⁰. » Cette déclai-

30. Voir plus haut, 18, p. 25. Cette lettre à Löwith, datée du 19 août 1921 a été dernièrement citée en français par J. Barash, *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF, 1995, p. 80, note 3, et par Françoise Dastur, in « Heidegger et la théologie », *Revue philosophique de Louvain*, mai-août 1994, n° 2-3, p. 229. Avec celle de Jean-François Courtine citée

ration mériterait de longs protocoles d'interprétation et n'équivaut sûrement pas à une simple profession de foi. Mais elle ne contredit, n'annule ni n'interdit cette autre certitude : Heidegger n'a pas seulement déclaré, très tôt et à plusieurs reprises, que la philosophie était dans son principe même « athée », que l'idée de la philosophie est pour la foi une « folie » (ce qui suppose au moins la réciproque), et l'idée d'une philosophie chrétienne aussi absurde qu'un « cercle carré ». Il n'a pas seulement exclu jusqu'à la possibilité d'une philosophie de la religion. Il n'a pas seulement proposé une dissociation radicale entre la philosophie et la théologie, science positive de la foi, sinon entre la pensée et la théologie³¹, discours sur la divinité du divin. Il n'a pas seulement tenté une « destruction » de toutes les formes de l'ontothéologique, etc. Il a aussi écrit, en 1953 : « La croyance [ou la foi] n'a aucune place dans la pensée (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*)³². » Sans doute le contexte de cette ferme déclara-

plus haut, cette dernière étude compte parmi les plus éclairantes et les plus riches, me semble-t-il, qui soient parues tout récemment sur le sujet.

31. Je me permets encore de renvoyer sur ces questions à « Comment ne pas parler ? », *loc. cit.* Quant à la divinité du divin, au *theion*, qui serait ainsi le thème d'une théologie, distincte à la fois de la théologie et de la religion, il ne faut pas manquer la multiplicité de ses sens. Déjà chez Platon, et plus étroitement dans le *Timée*, où l'on ne compterait pas moins de quatre concepts du divin (voir sur ce point le remarquable ouvrage de Serge Margel, *Le Tombeau du dieu artisan*, Paris, Éd. de Minuit, 1995). Il est vrai que cette multiplicité n'empêche pas, elle commande au contraire de se rendre à la pré-compréhension unitaire, à l'horizon de sens au moins de ce qu'on appelle ainsi du même mot. Même si, au bout du compte, il fallait renoncer à cet horizon lui-même.

32. « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, Klostermann, 1950, p. 343 ; trad. française W. Brokmeier, « La parole d'Anaximandre », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 303.

tion est-il assez particulier. Le mot *Glaube* semble y concerner *d'abord* une forme de la croyance, la crédulité ou le consentement aveugle à l'autorité. Il s'agit alors en effet de la traduction d'un *Spruch* (parole, sentence, arrêt, décision, poème, en tout cas une parole qui ne se laisse pas réduire à l'énoncé théorique, scientifique ou même philosophique, et qui se lie de façon à la fois singulière et performative à de la langue). Dans un passage qui concerne la présence (*Anwesen, Präsenz*) et la présence dans la représentation du représenter (*in der Repräsentation des Vorstellens*), Heidegger écrit : « Nous ne pouvons pas prouver (*beweisen*) scientifiquement la traduction ni ne devons, en vertu de quelque autorité, simplement lui faire foi [lui faire crédit, la croire] (*glauben*). La portée de la preuve [sous-entendu « scientifique »] est trop courte. La croyance n'a aucune place dans la pensée [dans le penser] (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*). » Heidegger congédie ainsi dos à dos et la preuve scientifique (ce qui pourrait laisser penser qu'il accrédite dans cette mesure un témoignage non scientifique) et le croire, ici la confiance crédule et orthodoxe qui, fermant les yeux, acquiesce et accrédite dogmatiquement l'autorité (*Autorität*). Certes, et qui le contredirait ? Qui voudrait jamais confondre la pensée avec un tel consentement ? Mais Heidegger n'en étend pas moins avec force et radicalité l'assertion selon laquelle le croire *en général* n'a aucune place dans l'expérience ou l'acte de penser *en général*. Et là nous pourrions avoir quelque peine à le suivre. D'abord dans son propre chemin. Même si l'on évite, comme il importe de le faire aussi rigoureusement que possible, le risque de confondre les modalités, les niveaux, les contextes, il paraît néanmoins difficile de dissocier de la foi en général (*Glaube*) ce que Heidegger lui-même, sous le nom de *Zusage* (« accord, acquiescement, fiance ou confiance »), désigne comme le plus irréductible, voire le plus originaire de la pensée, avant même ce questionne-

ment dont il avait dit qu'il constitue la piété (*Frömmigkeit*) de la pensée. On sait que, sans remettre cette dernière affirmation en question, il y apporta plus tard une précision qui faisait de la *Zusage* le mouvement le plus propre de la pensée, et au fond (bien que Heidegger ne le dise pas sous cette forme) ce sans quoi la question même ne surgirait pas³³. Ce rappel à une sorte de foi, ce rappel à la fiance de la *Zusage*, « avant » toute question, donc « avant » tout savoir, toute philosophie, etc., se formule sans doute de façon particulièrement saisissante assez tard (1957). Elle se formule même sous la forme (rare chez Heidegger, d'où l'intérêt qu'on lui porte souvent) non pas d'une autocritique ou d'un remords, mais du retour sur une formulation à affiner, à préciser, disons plutôt à ré-engager autrement. Mais ce geste est moins nouveau et singulier qu'il n'y paraît. Peut-être essaierons-nous de montrer ailleurs (il y faudra plus de temps et de place) qu'il est conséquent avec tout ce qui, de l'analytique existentielle à la pensée de l'être et de la vérité de l'être, réaffirme continûment ce que nous nommerons (en latin, hélas, et de façon trop romaine pour Heidegger) une certaine *sacralité testimoniale*, disons même une foi jurée. Cette réaffirmation continue traverse toute l'œuvre de Heidegger. Elle habite le motif décisif et en général peu remarqué de l'attestation (*Bezeugung*) dans *Sein und Zeit*, avec tous ceux qui en sont indissociables et dépendants, c'est-à-dire tous les existentiels et, au plus près, la conscience (*Gewissen*), la responsabilité ou culpabilité originaire (*Schuldigsein*) et l'*Entschlossenheit* (la détermination résolue). Nous ne pouvons aborder ici, à nouveaux frais, l'immense question de la répétition ontologique,

33. Sur ces points – et faute de pouvoir le développer ici – je me permets de renvoyer à *De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 147 sq. Cf. aussi Françoise Dastur, « Heidegger et la théologie », *loc. cit.*, p. 233, note 21.

pour tous ces concepts, d'une tradition chrétienne si marquée. Contentons-nous donc de situer un principe de lecture. Comme l'expérience de l'attestation (*Bezeugung*) authentique et comme tout ce qui en dépend, le point de départ de *Sein und Zeit* a son lieu dans une situation qui ne peut pas être radicalement étrangère à ce qu'on appelle la *foi*. Non pas la religion, bien sûr, ni la théologie, mais ce qui dans la foi acquiesce avant ou par-delà toute question, dans l'expérience déjà commune d'une langue et d'un « nous ». Le lecteur de *Sein und Zeit* et le signataire qui le prend à témoin sont déjà dans l'élément de cette foi au moment où Heidegger dit « nous » pour justifier le choix de l'étant « exemplaire » qu'est le *Dasein*, cet être questionnant qu'on doit aussi interroger comme un témoin exemplaire. Et ce qui rend possible, pour ce « nous », la position et l'élaboration de la question de l'être, l'explicitation et la détermination de sa « structure formelle » (*das Gefragte, das Erfragte, das Befragte*), avant toute question, n'est-ce pas ce que Heidegger appelle alors un *Faktum*, à savoir cette pré-compréhension vague et ordinaire du sens de l'être, et d'abord des mots « est » ou « être » dans le langage ou dans une langue (§2) ? Ce *Faktum* n'est pas un fait empirique. Chaque fois que Heidegger se sert de ce mot, nous sommes nécessairement reconduits à cette zone où l'acquiescement est *de rigueur*. Qu'il soit ou non formulé, il reste requis avant et en vue de toute question possible, donc avant toute philosophie, toute théologie, toute science, toute critique, toute raison, etc. Cette zone est celle d'une foi sans cesse réaffirmée à travers une chaîne ouverte de concepts, à commencer par ceux que nous avons déjà cités (*Bezeugung, Zusage*, etc.), mais elle s'ouvre aussi à tout ce qui, dans le chemin de pensée de Heidegger, marque la halte réservée de la retenue (*Verhaltenheit*) ou le séjour (*Aufenthalt*) dans la pudeur (*Scheu*) auprès de l'indemne, du sacré, du sain et du sauf (*das Heilige*), le passage ou la venue du dernier dieu que l'homme

n'est sans doute pas encore prêt à recevoir³⁴. Que le mouvement propre de cette foi ne fasse pas une religion, c'est trop évident. Est-il indemne de toute religiosité ? Peut-être. Mais de toute « croyance », de cette « croyance » qui n'aurait « aucune place dans la pensée » ? Cela paraît moins sûr. Comme la question majeure reste à nos yeux, sous sa forme encore toute neuve : « Qu'est-ce que croire ? », on se demandera (ailleurs) comment et pourquoi Heidegger peut à la fois affirmer l'une des possibilités du « religieux » dont nous venons d'évoquer schématiquement les signes (*Faktum, Bezeugung, Zusage, Verhaltenheit, Heilige*, etc.) et rejeter aussi énergiquement la « croyance » ou la « foi » (*Glaube*)³⁵. Notre hypothèse

34. Sur tous ces thèmes, le corpus à invoquer serait immense et nous ne saurions lui rendre ici justice. Il est surtout déterminé par la parole d'un entretien entre le Poète (à qui est assignée la tâche de dire, et donc de sauver l'Indemne, *das Heilige*) et le Penseur, qui guette les signes du dieu. Sur les *Beiträge...*, particulièrement riches à cet égard, je renvoie encore à l'étude de Jean-François Courtine et à tous les textes qu'elle évoque et interprète.

35. Samuel Weber a rappelé à mon attention, et je l'en remercie, les pages très denses et difficiles que Heidegger consacre à « La pensée de l'Éternel Retour en tant que croyance (*als ein Glaube*) » dans son *Nietzsche* (Neske, 1961, t. I, p. 382 sq.; trad. française P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, t. I, p. 298 sq.). A la relecture, il me paraît impossible de faire justice en une note à la richesse, à la complexité et à la stratégie de ces pages. Je tenterai d'y revenir ailleurs. En pierre d'attente, seulement deux points :

1) Une telle lecture supposerait un séjour patient et pensant auprès de cette halte (*Halt, Haltung, Sichhalten*) dont nous parlions plus haut (note 26, p. 66) dans le chemin de pensée de Heidegger.

2) Cette « halte » est une détermination essentielle de la croyance, telle que Heidegger du moins l'interprète à la lecture de Nietzsche et notamment de la question posée dans *La Volonté de puissance* : « Qu'est-ce qu'une croyance ? Comment naît-elle ? Toute croyance est un *tenir-pour-vrai* (*Jeder Glaube ist ein Für-Wahr-halten*). » Sans doute Heidegger reste-t-il très prudent et suspensif dans l'interprétation du « concept de la croyance » (*Glaubensbegriff*) selon Nietzsche, c'est-à-dire de son « concept de la vérité et du "se-tenir (*Sichhalten*)

renvoie encore aux deux sources ou deux souches de la religion que nous distinguons plus haut : l'expérience de la sacralité et l'expérience de la croyance. Plus accueillant à la première (dans sa tradition gréco-hölderlinienne ou même archéo-chrétienne), Heidegger aurait résisté davantage à la seconde, constamment réduite par lui à autant de figures qu'il n'a cessé de mettre en question, pour ne pas dire « détruire » ou dénoncer : la croyance dogmatique ou crédule en l'autorité, bien sûr, mais aussi la croyance selon les religions du Livre et l'ontothéologie, et surtout ce qui dans la croyance en l'autre a pu lui sembler (à tort selon nous) faire nécessairement appel à la subjectivité égologique de l'*alter ego*. Nous parlons ici de la croyance

dans la vérité et à la vérité" ». Il déclare même y renoncer, comme à représenter la saisie nietzschéenne de la différence entre religion et philosophie. Il multiplie pourtant les indications préliminaires en se référant à des sentences datant de la période du *Zarathoustra*. Ces indications laissent paraître qu'à ses yeux, si la croyance est constituée par le « tenir-pour-vrai » et par le « se-maintenir dans la vérité », et si la vérité signifie pour Nietzsche la « relation à l'étant dans sa totalité », alors la croyance, qui consiste à « prendre pour vrai quelque chose de représenté (*ein Vorgestelltes als Wahres nehmen*) », reste donc métaphysique, en quelque sorte, et dès lors inégale à ce qui dans la pensée devrait excéder et l'ordre de la représentation et la totalité de l'étant. Ce qui serait conséquent avec l'affirmation que nous citons plus haut : « *Der Glaube hat im Denken keinen Platz.* » De la définition nietzschéenne de la croyance (*Für-Wahr-halten*), Heidegger déclare d'abord ne retenir qu'une chose, mais « la plus importante », à savoir « s'en tenir au vrai et se maintenir dans le vrai (*das Sichhalten an das Wahre und im Wahren*) ». Et il ajoutera un peu plus loin : « Si le *se-maintenir* dans la vérité constitue une modalité de la vie humaine, alors on ne pourra décider au sujet de l'essence de la croyance, et du concept nietzschéen de croyance en particulier, qu'une fois éclaircie sa conception de la vérité en tant que telle, et de sa relation à la "vie", c'est-à-dire pour Nietzsche : la relation à l'étant dans sa totalité (*zum Seienden im Ganzen*). Sans avoir acquis une notion suffisante de la conception nietzschéenne de la croyance, nous n'oserions dire sans mal ce que le mot "religion" signifie pour lui [...] » (p. 386; trad. légèrement modifiée, p. 301).

demandée, requise, de la croyance fidèle en ce qui, venu de l'autre tout autre, là où sa présentation originaire et en personne serait à jamais impossible (témoignage ou parole donnés au sens le plus élémentaire et irréductible qui soit, promesse de vérité jusque dans le parjure), constituerait la condition du *Mitsein*, du rapport ou de l'adresse à autrui en général.

49. Par-delà la culture, la sémantique ou l'histoire du droit – d'ailleurs enchevêtrées – qui déterminent ce mot ou ce concept, l'expérience du **témoignage** situe une confluence de ces deux sources : l'*indemne* (le sauf, le sacré ou le saint) et le *fiduciaire* (fiabilité, fidélité, crédit, croyance ou foi, « bonne foi » impliquée jusque dans la pire « mauvaise foi »). Nous disons ces deux sources-là, en l'une de leurs rencontres, car la figure des deux sources, nous l'avons vérifié, se multiplie, nous ne les comptons plus, et là serait peut-être une autre nécessité de notre interrogation. Dans le témoignage, la vérité est promise par-delà toute preuve, toute perception, toute monstration intuitive. Même si je mens ou parjure (et toujours et surtout quand je le fais), je promets la vérité et je demande à l'autre de croire l'autre que je suis, là où je suis le seul à pouvoir en témoigner et où jamais l'ordre de la preuve ou de l'intuition ne seront réductibles ou homogènes à cette fiduciaire élémentaire, à cette « bonne foi » promise ou requise. Cette dernière, certes, n'est jamais pure de toute itérabilité ni de toute technique, donc de toute **calculabilité**. Car elle promet aussi sa répétition dès le premier instant. Elle est engagée dans toute adresse à l'autre. Elle lui est dès le premier instant co-extensive et conditionne ainsi tout « lien social », tout questionnement, tout savoir, toute performativité et toute performance télé-technoscientifique, dans ses formes les plus synthétiques, artificielles, prophétiques, calculables. L'acte de foi exigé par l'attestation porte, par structure, au-delà de toute intui-

tion et de toute preuve, de tout savoir (« Je jure que je dis la vérité, non nécessairement la "vérité objective", mais la vérité de ce que je crois être la vérité, je te dis cette vérité, crois-moi, crois à ce que je crois, là où tu ne pourras jamais voir ni savoir à la place irremplaçable et pourtant universalisable, exemplaire, depuis laquelle je te parle ; mon témoignage est peut-être faux, mais je suis sincère et de bonne foi, ce n'est pas un faux témoignage »). Que fait donc la promesse de ce performatif axiomatique (quasi transcendantal) qui conditionne et précède comme leur ombre aussi bien les déclarations « sincères » que les mensonges et les parjures, et donc toute adresse à l'autre ? Il revient à dire : « Crois à ce que je dis comme on croit à un miracle. » Et le moindre témoignage a beau porter sur la chose la plus vraisemblable, ordinaire ou quotidienne, il en appelle à la foi comme le ferait un miracle. Il se propose comme le miracle même dans un espace qui ne laisse aucune chance au désenchantement. L'expérience du désenchantement, toute indubitable qu'elle est, n'est qu'une modalité de cette expérience « miraculée », l'effet réactif et passager, dans chacune de ses déterminations historiques, du merveilleux testimonial. Qu'on soit appelé à croire à tout témoignage comme à un miracle ou à une « histoire extraordinaire », voilà qui s'inscrit sans attendre dans le concept même de témoignage. Et on ne doit pas s'étonner de voir les exemples de « miracles » envahir toutes les problématiques du témoignage, qu'elles soient classiques ou non, critiques ou non. L'attestation *pure*, s'il y en a, appartient à l'expérience de la foi et du miracle. Impliquée dans tout « lien social », le plus ordinaire soit-il, elle se rend aussi indispensable à la Science qu'à la Philosophie et à la Religion. Cette source peut se rassembler ou se dissocier, se re-joindre ou se dis-joindre. A la fois ou successivement. Elle peut sembler contemporaine d'elle-même là où la fiance testimoniale dans le gage de l'autre unit la croyance en l'autre à la sacralisation d'une

présence-absence ou à la sanctification de la loi, comme loi de l'autre. Se diviser, elle le peut de diverses façons. D'abord dans l'alternative entre une sacralité sans croyance (indice de cette algèbre : « Heidegger ») et une foi dans une sainteté sans sacralité, en vérité désacralisante, faisant même d'un certain désenchantement la condition de l'authentique sainteté (indice : « Levinas » – notamment l'auteur de *Du sacré au saint*). Elle peut se dissocier ensuite là où ce qui constitue ledit « lien social » dans la croyance, c'est aussi bien l'interruption. Il n'y a pas opposition – fondamentale – entre « lien social » et « déliaison sociale ». Une certaine déliaison interruptive est la condition du « lien social », la respiration même de toute « communauté ». Il n'y a même pas là le nœud d'une condition réciproque, plutôt la possibilité ouverte au dénouement de tout nœud, à la coupure ou à l'interruption. Là s'ouvrirait le *socius* ou le rapport à l'autre comme secret de l'expérience testimoniale – donc d'une certaine foi. Si la croyance est l'éther de l'adresse et du rapport au tout autre, c'est dans l'expérience même du non-rapport ou de l'interruption absolue (indices : « Blanchot », « Levinas »...). L'hypersanctification de ce non-rapport ou de cette transcendance passerait là encore par la désacralisation, ne disons pas la sécularisation ou la laïcisation, concepts trop chrétiens ; peut-être même par un certain « athéisme », en tout cas par une expérience radicale des ressources de la « théologie négative » – et au-delà même de sa tradition. Il faudrait ici séparer, grâce à un autre lexique, par exemple hébraïque (la sainteté du *kidouch*), le sacré et le saint, et ne plus se contenter de la distinction latine rappelée par Benveniste entre la sacralité naturelle dans les choses et la sainteté de l'institution ou de la loi³⁶. Cette dis-jonction interruptive enjoint une

36. É. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, op. cit., notamment p. 184, 187-192, 206.

sorte d'égalité incommensurable dans la dissymétrie absolue. La loi de cette intempestivité interrompt et fait l'histoire, elle déjoue toute contemporanéité et ouvre l'espace même de la foi. Elle désigne le désenchantement comme la *ressource même du religieux*. La première et la dernière. Rien ne paraît donc plus risqué, plus difficile à tenir, rien ne paraît ici ou là plus imprudent qu'un discours assuré sur l'époque du désenchantement, l'ère de la sécularisation, le temps de la laïcité, etc.

50. **Calculabilité** : question apparemment arithmétique du deux, ou plutôt du $n + Un$, à travers et par-delà la démographie dont nous parlions plus haut. Pourquoi faut-il qu'il y ait toujours *plus d'une* source ? Il n'y aurait pas deux sources de la religion. Il y aurait foi et religion, foi ou religion, parce qu'il y a *au moins deux*. Parce qu'il y a, pour le meilleur et pour le pire, division et itérabilité de la source. Ce supplément introduit l'incalculable au cœur du calculable. (Levinas : « C'est cet être à deux qui est humain, qui est spirituel. ») Mais le plus d'Un, c'est sans retard plus de deux. Il n'y a pas d'alliance à deux, à moins que cela ne signifie en effet la folie pure de la foi pure. La pire violence. Le plus d'Un est ce $n + Un$ qui introduit l'ordre de la foi ou de la fiabilité dans l'adresse à l'autre, mais aussi la division machinale, mécanique (affirmation testimoniale et réactivité, « oui, oui », etc., répondeur automatique, *answering machine* et possibilité du **mal radical** : parjure, mensonge, meurtre télécommandé, commandé à distance même quand il viole et tue à main nue).

51. La possibilité du **mal radical** détruit et institue à la fois le religieux. L'ontothéologie en fait de même quand elle suspend le sacrifice et la prière, la vérité de cette prière qui se tient, rappelons une fois encore Aristote, au-delà du vrai et du faux, au-delà de leur opposition, en tout cas, selon un certain concept de la vérité ou du jugement.

Comme la bénédiction, la prière appartient à ce régime originaire de la foi testimoniale ou du martyr que nous essayons de penser ici dans sa force la plus « critique ». L'ontothéologie encrypte la foi et la destine à la condition d'une sorte de marrane espagnol qui aurait perdu, en vérité dispersé, multiplié, jusqu'à la mémoire de son unique secret. Emblème d'une nature morte : la grenade entamée, un soir de Pâques, sur un plateau.

52. Au fond sans fond de cette crypte, l'Un + n engendre incalculablement tous ses suppléments. *Il se fait violence et se garde de l'autre*. L'auto-immunité de la religion ne peut que s'indemniser sans fin assignable. Sur le fond sans fond d'une impassibilité toujours vierge, *khôra* de demain dans des langues que nous ne savons plus ou ne parlons pas encore. Ce lieu est unique, il est l'Un sans nom. Il *donne lieu, peut-être*, mais sans la moindre générosité, ni divine ni humaine. La dispersion des cendres n'y est même pas promise, ni la mort donnée.

(Voilà peut-être ce que j'aurais voulu dire d'un certain mont Moriah – en allant à Capri, l'an dernier, tout près du Vésuve et de Gradiva. Aujourd'hui je me rappelle ce que j'avais lu naguère dans Genet à Chatila, dont il faudrait rappeler ici tant de prémisses en tant de langues, les acteurs et les victimes, et les veilles et la conséquence, tous les paysages et tous les spectres : « Une des questions que je n'éviterai pas est celle de la religion³⁷. » Laguna, le 26 avril 1995.)

37. J. Genet, *Genet à Chatila*, Paris, Solin, 1992, p. 103.

Le Siècle et le Pardon

Entretien avec Michel Wieviorka