Adorer en vérité ?

Jacob Rogozinski

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/382>

DOI : 10.4000/cps.382

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017

Pagination : 169-182

ISBN : 978-2-86820-968-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jacob Rogozinski, « Adorer en vérité ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 42 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 10 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/382> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.382>

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

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

Adorer en vérité?

Jacob Rogozinski

« Mais l'heure vient, elle est là, où ceux qui vraiment adorent adoreront le Père dans le souffle et en vérité (*en pneumati kai alèthéia*). »¹ Comment redonner vie à ces paroles exsangues, épuisées d'avoir trop servi, ressassées par tant de sermons pendant tant de siècles? Avant tout en demeurant au plus près du texte, en évitant par exemple de traduire *pneuma* par « esprit », comme la plupart des traducteurs; ce qui revient à plaquer sur ce texte de l'Évangile de Jean la dichotomie du corps et de l'esprit, profondément étrangère à ce qu'il nous dit. Adorer en vérité, c'est d'abord adorer dans le souffle, se laisser porter par lui, emporter par ce que le Nazaréen appelle le « souffle de vérité », cette vérité qui « vous fera libres ». Est-elle encore dé-cèlement et en quel sens, cette *alèthéia* non-grecque, déportée en grec depuis une langue étrangère? Vérité *inspirée*, insufflée dans le souffle, aspirée dans nos gorges depuis le grand vent de l'Autre. Faudrait-il parler ici d'une *parole soufflée*, en laissant à cette expression toute l'ambiguïté dont jouait Derrida dans son texte sur Artaud²? Parole « soufflée » par l'Autre qui m'inspire, mais aussi, du même coup, subtilisée, dérobée par cet Autre, ce Malin Génie qui m'arrache mes propres mots, mon propre souffle... C'est un geste critique qui se profilerait alors, celui qui dénonce la religion comme expropriation du propre de l'Homme, aliénation de son essence.

Ce n'est pas dans cette voie que je m'engagerai. Je me contenterai de relever ce qu'il y a d'énigmatique dans ce *logion*: « adorer en vérité ». Il ne nous appelle pas à adorer *la* vérité, ce qui reviendrait à en faire un fétiche, une idole, l'évidence massive, incontestable, d'un dogme. Simplement à adorer *en* vérité, comme dans cette autre expression que le Nazaréen

1 *Évangile de Jean*, 4, 23.

2 J. DERRIDA, « La parole soufflée », *L'Écriture et la Différence*.

emploie si souvent : « en vérité, je vous le dis » (que l'on se gardera bien de confondre avec la phrase favorite du mystagogue ou du démagogue : « je vous dis la vérité »). Comme si la vérité dont il s'agit ne se laissait pas enfermer dans un énoncé ou une doctrine révélée ; comme si ce mot désignait ici une manière ou un geste singuliers, le ton ou l'accent d'une voix, le rythme d'un souffle. Que signifie cette insistance sur l'adoration *vraie* ? Y aurait-il donc d'autres manières d'adorer, dans le mensonge, l'imposture, l'idéologie, la névrose, l'idolâtrie, le fanatisme mortifère, bref dans la non-vérité ?

Tout cela, cher Jean-Luc, tu le suggères toi aussi, dans ce livre où tu accordes une place éminente à l'*adoration*, entendue comme parole adressée, « parole de souffle » et de salut, déposition et abandon, ouverture au don du monde, décision d'exister. Car tu n'omet pas de le signaler : il y a une « caricature de l'adoration : admiration, vénération, fascination, aliénation en tous les sens du mot »³. Et tu ajoutes que « l'adorant n'est pas un adoreur : il ne s'engage pas dans la vénération d'une idole » ; son adoration ne se confond pas avec l'exaltation du fanatique ou la « fureur fasciste », qui « est adulation, non adoration »⁴. Mais comment distinguer l'adoration et son simulacre, puisque l'adorant et l'adoreur se vouent tous les deux au même geste d'adorer ? Comment distinguer une parole inspirée par le souffle de vérité et une parole portée par les vents mauvais de la fureur et de la haine ? C'était déjà la question de Kant, lorsqu'il tentait de définir trois relations différentes à l'objet de la foi : la pure foi éthique, le culte statutaire des religions instituées et ce qu'il appelle la « folie religieuse » (*Religionswahn*). C'est aussi, de manière plus tendue et paradoxale, le sens de l'interrogation de Kierkegaard sur le sacrifice d'Abraham, sur l'absence de tout critère permettant de distinguer la foi d'Abraham et le geste meurtrier d'un fanatique ou d'un fou. Et peut-être est-ce la même question qui sous-tend ce passage des *Holzwege* où Heidegger évoque les différents modes de la vérité, ses différentes manières de s'installer dans le monde : dans l'œuvre d'art, le questionnement de la pensée, la politique fondatrice, le sacrifice essentiel et la proximité de « ce qui est le plus étant dans l'étant »⁵ ; c'est-à-dire la

3 J.-L. NANCY, *L'Adoration*, p. 30.

4 *Ibid.*, p. 69 et 114.

5 « L'origine de l'œuvre d'art » (1936), in : *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 69.

proximité du divin, car c'est ainsi qu'il le caractérise le plus souvent. Cet étant divin dont l'approche permet à la vérité de se dé-celer et d'advenir dans le monde, qui est-il? S'il ne s'agit pas du Dieu des philosophes et des savants, celui de l'onto-théologie, s'agit-il du dieu des poètes ou bien du dieu de la foi (qui n'est peut-être pas le même), et de quelle foi? Annonce-t-il ce que Heidegger allait bientôt nommer, énigmatiquement, le «dernier dieu»? Impossible, faute de temps, d'aborder ici une telle question.

Heidegger propose ici de comprendre l'essence de la vérité comme un «combat originaire» qui met aux prises la vérité elle-même, déterminée comme *Unverborgenheit*, dé-cèlement, et sa réserve primordiale, son cèlement (*Verbergung*) qui est la *lèthè*, la latence de l'*a-lèthéia*. Ce cèlement advient de deux manières différentes: dans la non-vérité initiale de l'énigme, comme «dérobement» (c'est ainsi que je traduirais *Versagen*) – mais aussi comme *Verstellen*, dissimulation, défiguration, c'est-à-dire *contre-vérité*, contre-essence égarante de la vérité. Comment parvenir à déceler *dans* la vérité de l'art et de la pensée, de la politique, du sacrifice et de la foi, la contre-vérité *de* cette vérité? «Le cèlement, répond Heidegger, peut être un dérobement ou bien n'être que défiguration» et «nous n'avons jamais la certitude directe de savoir s'il est l'un ou l'autre»⁶. Affirmation redoutable, surtout si nous tentons de l'impliquer dans d'autres modes de décloison que l'œuvre d'art, ce qu'il se garde bien de faire. Elle pourrait signifier que, dans le feu de la décision et de l'action, il n'y a aucun critère qui permette de distinguer une véritable politique fondatrice (mais quelle serait-elle?) et sa *Verstellung*, sa défiguration monstrueuse. Ce qui prend un sens très particulier si l'on veut bien se rappeler que ce texte date de 1936: des années où Heidegger commençait à prendre ses distances avec la politique des nazis, tout en maintenant son adhésion à un archi-nazisme «historial»...

Cette ambiguïté du cèlement, cet entrelacs indiscernable de la non-vérité et de la contre-vérité se retrouvent sans aucun doute dans les

6 *Ibid.*, p. 59 (traduction modifiée). Dans *De l'Essence de la vérité* (1943), Heidegger adopte une terminologie un peu différente en distinguant deux modes de la non-vérité: comme cèlement (*Verbergung*) et comme errance (*Irre*), cf. *Questions* t. I, p. 182-189. Il précise que «c'est dans la simultanéité du dé-cèlement et du cèlement que domine l'errance» et que celle-ci est «la contre-essence (*Gegenwesen*) essentielle de l'essence originelle de la vérité»: cela même que je définis comme *contre-vérité de la vérité*.

autres modes de dé-cèlement, et notamment dans l'approche du divin. Si l'affirmation de Heidegger est fondée, rien ne permettrait de distinguer le dérobage initial du dieu, qui est l'énigme de son retrait, et la grimace qui le défigure. Cette contre-vérité où la vérité du divin se dissimule et s'égare, de quel nom faut-il la nommer? À cette question, Heidegger ne donne aucune réponse, sinon en incriminant la philosophie et le Dieu des philosophes, déterminé comme *causa sui*, comme un étant absolu et tout-puissant, capable de se fonder lui-même; ce qui n'est certainement pas faux, mais insuffisant. Dans l'histoire de l'Occident, la contre-vérité du divin a pris un autre nom: elle a été inlassablement dénoncée par les trois monothéismes comme culte des faux dieux, tels qu'ils se donnent à voir dans le visible, en transgressant ainsi ce qu'il est convenu d'appeler «l'interdit de la représentation»⁷. Pour le dire en grec, cette transgression se nomme *idolâtrie*. Terme lui-même ambigu où le rejet d'une certaine approche («païenne») du divin se conjoint, déjà chez les Pères de l'Église, avec la condamnation platonicienne de l'*eidôlon* et de la *mimêsis*.

La question qui se pose est alors la suivante: la critique de l'idolâtrie suffit-elle pour déterminer ce qui est en jeu dans ce mode de la contre-vérité? En opposant l'idole à l'icône, comme on le fait parfois, l'on présuppose qu'il serait possible de trancher dans l'ambiguïté de la *mimêsis*, de discerner avec certitude la vraie image de Dieu en la dissociant de ses simulacres. Et le rejet radical de toute image sacrée, dont se réclament le judaïsme, l'islam et la Réforme protestante, parvient-il pour autant à se soustraire à la violence de la contre-vérité? Ne tend-il pas au contraire à l'exacerber? Une certaine critique de l'idolâtrie ne risque-t-elle pas de remplacer une idole par une autre, d'autant plus féroce qu'elle appelle ses fidèles à traquer partout de prétendus «idolâtres»? Pour le dire de manière plus directe: des Bouddhas de Bamian aux ruines de Palmyre, nous sommes aujourd'hui confrontés à des briseurs d'«idoles» dont l'ardeur iconoclaste se conjugue avec l'implacable fureur du *fanatique*.

Je viens d'énoncer un terme latin qui, tout comme la *superstition* et la *religion* – mais aussi la *république* – n'a aucun équivalent en grec, ni d'ailleurs en hébreu. Peut-être ce mot permet-il, mieux qu'«idolâtrie», de nommer et de comprendre cette violence haineuse qui se déchaîne

7 Un interdit que tu as analysé dans *Au fond des images*, p. 57-100, en le mettant en rapport avec la possibilité de «représenter» l'horreur de la Shoah.

au lieu de la foi. Le *fanaticus* est d'abord un prêtre ou un desservant du culte, l'homme du *fanum*, de l'enclos sacré qui sépare le lieu divin de l'espace *profane*, c'est-à-dire du domaine situé au-dehors du *fanum*: celui des choses qui ont été pro-fanées, retirées du lieu sacré pour être offertes à l'usage des hommes. C'est cette pro-fanation primordiale qui rend possible une vie profane, un monde séculier – voire une République laïque... – et elle serait déjà l'indice d'un retrait ou d'un déroboement originaires du divin⁸. Puis, assez tardivement semble-t-il, ce mot se charge à Rome d'une signification péjorative. Il en vient à désigner les débordements d'une dévotion excessive, extravagante, étrangère à l'antique *pietas* de la religion romaine: celle des cultes extatiques venus d'Orient. «Fanatique» nomme alors une sorte d'excès du religieux sur lui-même, le franchissement d'une limite, cette outrance que suggère également le préfixe du mot *superstitio*: en latin, *superstare*, c'est littéralement se tenir au-dessus ou au-delà; et *superstes* signifie le survivant, celui qui est passé par-delà l'épreuve de mort.

Comment prendre la mesure d'un tel excès? En repérant une disjonction interne au religieux, une ligne de fracture qui traverse les pratiques religieuses, les rites et les cultes, en traçant une limite entre l'adoration du divin «en vérité» et sa défiguration, la critique du fanatisme ne permet-elle pas d'envisager la possibilité que la religion nous sauve d'elle-même, de l'exaltation fanatique qui la menace toujours? La possibilité encore inouïe que ce soit l'islam, un islam encore à venir, un islam de paix et de liberté, de justice et de raison, qui nous délivre un jour de l'islamisme... De tout cela, notre modernité occidentale ne veut rien savoir. La transgression fanatique de la religion par elle-même, elle l'a en effet identifiée à la religion *comme telle*, dans toutes ses manifestations, depuis que le siècle des Lumières a condamné indistinctement comme «fanatisme» l'ensemble des croyances et des rites religieux. L'on sait où cette condamnation a conduit nombre de prêtres et de fidèles dans la France de Robespierre ou l'URSS de Lénine et de Staline: à l'échafaud ou dans les camps. De même qu'il y a une critique des idoles qui est encore idolâtre, il y a une critique du fanatisme religieux qui autorise un *fanatisme profane* dans ses déchaînements les

8 Sur la signification de la *profanatio* dans la Rome ancienne, cf. les remarques d'AGAMBEN – qui en tire des conclusions différentes des miennes – dans *Profanations*, p. 95-122.

plus sanguinaires. Si la notion d'idolâtrie ne se laisse pas facilement circonscrire, si elle tend toujours à resurgir dans ce qui prétend s'opposer à elle, il en va de même, en fin de compte, de la notion de fanatisme. C'est qu'il est très difficile de repérer cette limite où le sens du *fanum* s'inverse, où la *religio* s'exalte, se laisse déborder par sa propre ferveur, où elle devient *superstitio*, rage et folie meurtrière, contre-vérité défigurée de sa vérité. Voilà qui confirmerait l'affirmation de Heidegger sur l'absence de tout critère permettant de distinguer *Versagen* et *Verstellen*, de différencier les deux modes de (re-)cèlement de la vérité du divin.

Ne serait-il pas possible, sur ce chemin ouvert par Heidegger, d'aller plus loin? Qu'il s'agisse de dérobement ou de défiguration, il y va de la vérité du divin, une vérité qui se révèle à chaque fois en s'arrachant à son cèlement originaire, mais sans jamais s'exposer en pleine lumière. Jamais en effet le divin ne devient un étant disponible parmi d'autres, que l'homme pourrait connaître et maîtriser, dont il pourrait disposer à sa guise. Un tel « dieu » ne serait plus qu'une chose dans le monde. Lorsque les hommes s'engagent dans l'approche du divin, ils peuvent l'aborder de différentes manières: soit en respectant le *Versagen*, le dérobement du dieu dans l'énigme de son retrait (sans doute est-ce cette réserve, cette retenue respectueuse que désignait le mot *religio*); soit au contraire en cherchant à forcer l'accès, à s'emparer du nom et de la manifestation du divin. En voulant se l'approprier, ils s'égarent au point de croire que l'ouverture singulière où il s'est donné à eux est son unique mode d'accès possible. C'est cette appropriation exclusive de la vérité et du nom du dieu qui est sa *Verstellung* la plus radicale, la matrice du fanatisme. Le plus grand blasphème contre le divin, sa contre-vérité la plus égarante s'accomplit ainsi *au nom de la vérité*, d'une « vérité » que l'on prétend unique et exclusive, en rejetant comme « infidèles » ou « impies » les autres approches de la vérité du divin.

Ce qui ne veut pas dire que le fanatisme caractériserait seulement les religions qui révèrent le nom d'un Dieu unique, les religions monothéistes. Il se pourrait d'ailleurs que l'opposition entre « monothéisme » et « polythéisme » soit inconsistante: aucune religion connue ne s'est jamais définie par l'affirmation de la pluralité de ses dieux. Le plus souvent, les dispositifs de croyance affirment l'existence d'un Principe divin aux nombreux visages dont les différentes figures s'entrelacent ou s'engendrent; dont les multiples noms peuvent, jusqu'à un certain point, s'entre-exprimer, *se traduire*. Il conviendrait alors de distinguer

les religions «inclusives» des religions «exclusives»: les dispositifs qui autorisent une traduction sans limite des noms divins et ceux qui restreignent ou interdisent cette traduction, en privilégiant un Nom unique «au-dessus de tous les noms»⁹. Mais ce critère ne saurait suffire: une religion aussi inclusive que l'hindouisme a aussi ses fanatiques dont l'intolérance et la rage sanguinaire se déchaînent toujours plus violemment aujourd'hui en Inde. Il semble plutôt que la ligne de partage traverse tous ces dispositifs de croyance que l'on appelle des religions. Quels que soient les noms qui lui sont donnés et sa manière de se donner, toujours et partout la vérité du divin s'expose au risque de sa défiguration.

C'est sur cela que j'aimerais t'interroger, cette ambiguïté presque indécidable où l'approche du divin «dans le souffle et en vérité» vient se nouer à la violence sauvage de sa contre-vérité. Comment opérer un partage entre ces deux approches? Qu'y a-t-il dans ton travail qui permette de les différencier? Certes, il t'arrive d'évoquer la fascination ambivalente pour la cruauté du sacrifice (par exemple celle de Bataille); mais tu sembles penser que cette ambivalence ou cette *ambiviolence* – pour reprendre un mot de Joyce – n'affecterait plus la décloison du divin; qu'elle caractérise désormais d'autres mises en jeu de l'*alèthéia*, dans le champ politique ou dans les œuvres les plus extrêmes de la modernité artistique¹⁰. Pourquoi n'abordes-tu pas la question de la violence religieuse, d'une cruauté qui se déchaînerait au nom de Dieu? Sans doute parce que, pour toi, l'affaire est entendue: comme tu le déclarais déjà il y a trente ans, «il n'y a plus rien à dire de Dieu»¹¹; tous les noms sacrés, tous les lieux divins nous font à jamais défaut; la place de Dieu est désormais «ouverte, vacante, abandonnée», et il ne suffit plus de proclamer que «Dieu est mort», encore faut-il ajouter qu'il ne se survit que «paralysé, fou, aliéné, à ce point figé dans la posture anticipée de la mort [...] qu'il ne pouvait plus jamais ressusciter»¹². Autant d'affirmations «a-théologiques» qui devraient en principe t'interdire de t'interroger sur un possible retour du sacré dans toute son ambiguïté et

9 Je m'appuie ici sur les analyses éclairantes de J. ASSMANN, dans *Le Prix du monothéisme*.

10 C'est ainsi que je comprends l'analyse que tu proposes de «l'insacrifiable» (cf. *Une Pensée finie*, p. 79-91).

11 Dès les premières pages de ce très beau texte de 1987, *Des Lieux divins*.

12 J.-L. NANCY, *Une Pensée finie*, p. 354.

sa folle violence. Je dis bien *en principe* – car il y a au moins un texte où tu l'envisages : au début de *La Déclosion*, lorsque tu mentionnes

« la possibilité d'une surrection religieuse et hyperreligieuse [...] qui ne demande qu'à s'enflammer sur un mode messianique, mystique, prophétique, divinatoire et vaticinatoire »

et

« dont les effets d'incendie seraient plus impressionnants encore que ne l'ont été ceux des exaltations fascistes »¹³.

Possibilité qui nous place, disais-tu, devant une alternative : ou bien un « hyperfascisme » théocratique, ou bien une « invention radicale », une réinvention de la démocratie, redéployée à l'échelle du monde.

Ce diagnostic lucide, comment ne pas y adhérer ? Je me demande simplement si la déconstruction du christianisme que tu as entreprise nous permet de comprendre ce qui est en jeu dans cette « surrection hyperreligieuse ». Comment penser le retour menaçant du sacré, d'une certaine manière de sacraliser le meurtre, alors que tu crois repérer dans notre modernité une *sortie du religieux*, un « absenthisme », une irréversible « désertion » de Dieu et des dieux ? Et comment appréhender la forme singulière que prend ce retour, comment élucider ce qui s'engage sous le nom d'*islamisme*, alors que ton travail se centre sur une déconstruction du *christianisme* ? Je sais quelles réserves t'inspirent le motif du « retour du religieux », et tu as certainement raison d'affirmer que rien ne revient jamais comme le même ; que « l'identique perd d'emblée son identité dans son propre retour »¹⁴. L'islamisme djihadiste en est une illustration significative. Dans le fantasme d'un retour à l'islam des origines – celui des compagnons du Prophète et des premiers califes – la nostalgie d'un âge d'or fusionne avec l'exaltation meurtrière qu'éveille la certitude de l'imminence de la fin des temps. Conjonction hautement explosive d'un mythe d'origine et de l'annonce d'une apocalypse : le christianisme l'a souvent rencontrée au cours de son histoire et elle génère aujourd'hui un millénarisme sacrificiel qui est étranger à la tradition de l'islam (du moins de l'islam sunnite : je n'en dirais pas autant de certains courants du shi'isme). Même si elle s'enracine dans une croyance religieuse, dans l'attente du Jour du Jugement, cette prédication de l'apocalypse ne déborde-t-elle pas le

13 J.-L. NANCY, *La Déclosion*, p. 12.

14 *Ibid.*, p. 9.

champ du religieux? Ne tend-elle pas inévitablement à se politiser, à se traduire en une *théologie politique* (au sens de Schmitt) où son sens initial s'efface? Si le terme « religion » désigne un dispositif de croyance orienté vers le salut de l'âme dans un « autre monde » transcendant, il faut alors reconnaître que l'islamisme djihadiste *n'est pas* un mouvement religieux. Par la dimension politique de son action, mobilisée toute entière vers la fondation d'un État et/ou d'un Empire, par son exercice de la terreur, par sa volonté de contrôler et de façonner intégralement la manière de vivre et de penser de tous ceux qui subissent sa domination, il s'apparente plutôt aux mouvements totalitaires du ^{xx}e siècle. Prenons toute la mesure du paradoxe : c'est au moment même où il proclame le califat et la guerre sainte contre les « infidèles » que l'islamisme politique s'inscrit d'autant plus sûrement dans cet effacement du divin, cette sécularisation du monde qu'il ne cesse de dénoncer...

Il n'en reste pas moins que quelque chose fait ici retour, dont nous nous pensions délivrés pour toujours, et qui nous sidère par son extrême violence et sa cruauté. Retour d'une politique fondée *directement* sur un mythe religieux, ce qui n'était pas le cas de ces « religions séculières » que furent le fascisme et le communisme. Retour d'un sacré archaïque, plus ancien sans doute que les trois monothéismes, où la rage de tuer s'unit à la jouissance de l'auto-sacrifice. Il me paraît donc très difficile d'affirmer que notre époque serait celle d'un absentement irrévocable du sacré, d'un retrait-sans-retour du divin. Et pourtant, je te l'accorderai volontiers, nous n'assistons pas aujourd'hui à un « retour du religieux » ; mais pour une autre raison : parce qu'il ne nous a jamais vraiment abandonnés. Si l'on admet, comme tu le fais dans *La Déclosion*, que notre modernité est « de part en part chrétienne », y compris dans la dénégation la plus véhémement de sa provenance chrétienne, cela voudrait dire que nous ne sommes jamais sortis du christianisme. Dès lors, il ne faudrait plus parler d'un retour, bien plutôt d'une mutation – voire d'une *mythation* – du religieux. Mais, comme toute mutation, toute rupture et toute révolution, celle-ci implique en même temps une répétition et un retour : après s'être sécularisés dans ces religions politiques qu'étaient le communisme et le fascisme, les dispositifs de croyance se manifestent à nouveau sous leur forme pré-moderne, dans la résurgence réactive de l'islam, mais aussi celles du judaïsme et du christianisme, sans oublier l'hindouisme. L'on a affaire ici à un geste paradoxal où ce qui fait retour s'altère et revient malgré tout *comme le même* à travers son altération.

Ni simplement rupture et dépassement, ni simplement retour, quelque chose comme une « rupture mimétique »¹⁵ ou un *retour-sans-retour*.

L'on peut alors se demander si un tel « retour » n'est pas requis par l'essence de la religion, et d'abord par son nom. S'il est vrai que « les dieux sont partis depuis longtemps », le nom de *religion* est celui de leur *rappel*, à tous les sens de ce mot : remémoration de ce qui a été oublié, ré-évoquant de ce qui s'est éloigné. En s'appuyant sur une étymologie tardive qui dérive *religio* de *religare* (relier), Thomas d'Aquin pouvait ainsi écrire que « relier, c'est attacher à nouveau ce qui, dénoué, avait commencé à s'échapper ». Il semblerait plutôt que ce terme provienne de *relegere* : re-cueillir ce que l'on avait déjà accueilli, le privilégier, l'élire en le mettant à l'écart pour le respecter, le révéler. Le verbe latin *legere* (cueillir, assembler, choisir, dérober...) est de la même famille que le *legein* grec ou le *lesen* allemand, et la *religio* des Romains consonne ainsi avec le sens initial du *Logos* grec. Si ce n'est que *religio* y ajoute une dimension qui n'apparaît pas en grec, ni en allemand, celle de la répétition, du retour. Quelle que soit son étymologie, qu'elle fasse signe vers le renouement d'un lien qui s'est défait ou bien vers la retenue respectueuse, la reprise qui revient pour mettre à l'écart, dans tous les cas la *re-ligio* aurait prescrit depuis toujours son rappel, la loi de son retour. De sa *teshuvah*, dirait-on dans une autre langue, une autre foi, étrangère à l'aire gréco-germano-latine (« revenez vers moi, dit Elohim, et je reviendrai vers vous »). Dans tous les cas, *religion* nomme ce qui revient, qui ne cesse pas de revenir, pour notre malheur ou notre chance : ce qui n'en finira plus de hanter une époque et un monde qui croyaient s'en être émancipés.

De là ma question : ta déconstruction du christianisme nous aide-t-elle à penser ce qui nous arrive, ici, maintenant ? Je n'en suis pas certain. Non seulement parce qu'elle fait fonds sur l'hypothèse d'une sortie irréversible du religieux, mais aussi parce qu'elle se focalise sur une seule des religions. Ne faudrait-il pas élargir le champ, intégrer dans ton projet les deux autres monothéismes, et tout autant les religions de l'Inde, de la Chine ou de l'Afrique ? Substituer à la déconstruction du christianisme une phénoménologie du divin ou du sacré ? Tu me répondras probablement qu'un tel élargissement n'est pas nécessaire.

15 Tu as recours à cet oxymore dans « L'insacrifiable », afin de penser la « transfiguration » du sacrifice archaïque en « auto-sacrifice » (cf. *Une Pensée finie*, p. 71-86).

Car ce qui advient aujourd'hui au christianisme serait seulement l'indice d'un « devenir-athée » affectant l'ensemble des religions : il y aurait « une sorte de vecteur d'athéisme qui (les) traverse » et en ferait les témoins et les victimes d'un épuisement irrémédiable du divin¹⁶. La déconstruction du seul christianisme pourrait donc valoir pour *toute* religion. Tu m'accorderas que cette affirmation ne va pas de soi. À supposer que ce devenir-athée soit effectivement le destin fatal du christianisme (et comment en être certain?), l'on pourrait se demander si les autres religions ne s'efforcent pas au contraire de *résister* à un tel destin, y compris par la violence et la terreur. Pourquoi ne pas reconnaître, avec Derrida, que

« le judaïsme et l'islam seraient peut-être les deux derniers monothéismes à s'insurger contre tout ce qui, dans la christianisation de notre monde, signifie la mort de Dieu »¹⁷ ?

De quel droit accorder alors au christianisme une valeur exemplaire, le privilège de révéler la vérité ultime de toutes les religions ? Précisément, me diras-tu, parce qu'il est la plus *athée* de toutes ; qu'il est travaillé dès l'origine par un mouvement interne d'auto-déconstruction, de démythologisation, de déclosion de sa propre clôture, et atteste ainsi de l'irréversible absentement de Dieu et des dieux.

« J'appelle 'christianisme' la posture de pensée selon laquelle 'Dieu' demande à être effacé ou à s'effacer de lui-même [...]. Dieu qui se fait homme, délaissant sa divinité jusqu'à la plonger dans la condition mortelle¹⁸. »

Cela même que la tradition chrétienne désigne comme la *sarkose*, le devenir-chair du Fils ; et, plus radicalement encore, comme la *kénose*, l'évidement de Dieu, de Celui qui en Dieu « s'est vidé hors de lui-même », a renoncé à sa forme divine pour prendre une forme humaine et mourir sur la Croix. Et ceci est notre corps, puisque le corps de l'homme

16 J.-L. NANCY, *L'Adoration*, p. 44-45. Position qui n'a pas varié depuis *Des lieux divins* : « Dieu est mort dans l'Occident et de lui [...]. Mais partout ailleurs, les dieux se sont depuis longtemps – peut-être depuis toujours – épuisés » (p. 47-48).

17 J. DERRIDA, « Foi et savoir », in : *La Religion*, p. 20-21.

18 J.-L. NANCY, *L'Adoration*, p. 45.

devient par cette *kénose* le lieu de l'évanouissement de Dieu¹⁹. Et ceci est notre monde, s'il est vrai que la possibilité même d'un monde (et d'un sens du monde hors de ce monde) s'origine dans la *kénose*, dans le devenir-monde d'un Dieu qui, finalement, s'absente de ce monde qu'il est devenu²⁰.

Cette analyse, je la partage – à deux réserves près. Et d'abord celle-ci : tout cela ne revient-il pas à accorder au christianisme un étrange privilège, celui de révéler, par son auto-déconstruction kénotique, la *vérité de (la mort de) Dieu*? Le christianisme : religion du Dernier Dieu, religion absolue ou religion de l'Absolu, d'un Absolu négatif qui va jusqu'à s'absoudre de lui-même et s'abolir dans son absolution. Ce qui ferait de la déconstruction du christianisme, telle que tu la conçois, une réplique inversée de la philosophie de la religion de Hegel, qui maintient tout en l'inversant sa position christianocentrique. L'on a certes le droit d'être hégélien. Mais pourquoi serions-nous obligés de vous suivre, Hegel et toi, sur ce chemin?

Voici ma seconde réserve : je me demande si ton interprétation de la kénose, qui soutient toute ta problématique, ne repose pas sur une méprise, ou du moins sur un forçage. Est-il possible de dissocier ainsi les deux moments, la phase d'auto-évidement et d'abaissement du Fils dans son Incarnation et sa Passion, et celle de sa Résurrection dans la gloire du dimanche? Que serait une kénose sans *anastasis*, sans la promesse d'une résurrection? Ne faut-il pas admettre que le dieu des chrétiens ne meurt que pour ressusciter, ne s'absente que pour faire retour, comme tant d'autres dieux? À cette objection, tu as déjà répondu, en refusant de voir dans l'*anastasis* du Christ un mythe de régénération²¹. Celui qui, de son vivant, déclare « je suis la résurrection et la vie » n'annonce pas sa re-naissance future, à la manière d'un Osiris ou d'un Dionysos. Il ne prétend pas triompher de la mort par un tour de magie divine, mais nous appelle au contraire à partager, dans son exposition à la mort, la condition d'une existence finie (qui est peut-être ce que Derrida et toi désignez comme une *finitude infinie*). « La résurrection n'est pas

19 J.-L. NANCY, *La Déclosion*, p. 127 – cf. aussi les analyses de *Corpus* sur la « décorporation » du corps glorieux de Dieu comme avènement d'un monde des corps exposés et finis.

20 Cf. *La Création du monde*, notamment p. 32-40.

21 Je renvoie ici à l'un de tes plus beaux livres, *Noli me tangere*.

un retour à la vie. Elle est la gloire du sein de la mort»: surrection, soulèvement, *levée* du corps-mort, relèvement sans relève dialectique, qui «ne porte pas la vie supprimée à la puissance d'une vie supérieure», mais affirme à travers la mort la singularité de chaque existence. En ce sens, «la résurrection n'est pas une apothéose, c'est au contraire la kénose continuée» et il devient alors possible d'enraciner le devenir-athée de Dieu dans le mouvement même de sa kénose.

Cette analyse profonde et belle, je n'ai pas l'intention de la contester ou de la contredire: de quel droit le ferais-je, moi qui ne suis pas chrétien? Car elle vaut seulement pour une foi kénotique, une foi qui se fonde sur l'affirmation de l'auto-évident du divin, et comment pourrions-nous («nous», juifs, musulmans, hindouistes, bouddhistes, incroyants ou athées...) partager une telle foi? Ce qui ne veut surtout pas dire que «nous» ne serions pas confrontés, «nous» aussi, à une mutation radicale du divin, à ce que j'ai appelé son retour-sans-retour, avec les déchaînements de violence qu'il peut impliquer. Cela signifie simplement que cet événement qu'un penseur chrétien peut appréhender comme la mort de Dieu, sa kénose, son auto-déconstruction ou sa décloison, il nous est donné de l'approcher autrement, par exemple comme une éclipse de Dieu (c'est le titre d'un livre de Buber), comme sa contraction, son retrait au plus profond de soi (son *tsimtsoum*, dirait un kabbaliste) ou comme son *avatar* (sans que je sois certain de bien comprendre ce concept fondamental de l'hindouisme). Car la mutation du divin peut se présenter de plusieurs façons, comme un dérobement ou une défiguration, un retrait ou un retour, une bonne nouvelle ou un désastre; et elle s'éprouve à chaque fois de manière différente, dans la prière et l'extase, le chant, l'étude, la danse et le poème, dans la confiance, la fidélité, l'infidélité, l'abandon, le deuil, l'angoisse, le délire, le désespoir, l'espérance, la joie, l'amour. En tout ce qui nous appelle à adorer dans le souffle et en vérité.

Bibliographie

Les références des œuvres de Jean-Luc Nancy figurent dans la bibliographie liminaire du présent volume.

AGAMBEN Giorgio, *Profanations*, Paris: Payot-Rivages, 2006.

ASSMANN Jan, *Le Prix du monothéisme*, Paris: Aubier-Flammarion, 2007.

- DERRIDA Jacques, « La parole soufflée », *in*: *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.
- DERRIDA Jacques, « Foi et savoir », *in*: DERRIDA, Jacques et VATTIMO, Gianni, *La Religion*, Paris: Seuil, 1996.
- HEIDEGGER Martin, « L'origine de l'œuvre d'art » (1936), *in*: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER Martin, « De l'essence de la vérité » (1943), *in*: *Questions*, t. I, Paris: Gallimard, 1968.