

Tout lieu de croire

Parcours avec Jacques Derrida

Jacques Julien

Volume 13, Number 1, Spring 2005

Croire et croyances

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/012530ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/012530ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Julien, J. (2005). Tout lieu de croire : parcours avec Jacques Derrida. *Théologiques*, 13(1), 157–184. <https://doi.org/10.7202/012530ar>

Article abstract

Believing is an action of everyday life. For ever and ever, it has been at the centre of the trade and exchanges which humans have negotiated among themselves. Believing is of a great ethical and political importance in the secular life of the city. The religious, however, in the varieties of its experiences, appears to have appropriated the act of believing in such a way as to divert it away from the common usage.

A very ancient practice, believing has always been intermingled with institutions and forms which were designed in an attempt to structure its performance and to secure its accomplishment. The current hyper-mediatisation is creating a great confusion: many defining parameters are moving at the same time. The exchanges which will lead to believing have to be conducted from inside contradictory systems of signs.

Mapping up the places and circumstances of belief is a complex task. Jacques Derrida will be our guide. He suggested to explore belief as one of two veins of the religious. At the same time, he warns us to keep open the other vein, that of the sacred, the holy, the blood which runs in parallel to fiduciarity. Derrida points to a location for abstraction, the desert, a place where messianicity can be thought of without messianism. A place where a Yes can be said and heard, a Yes, an Amen, a Fiat which set in motion a decision ethical as well as political. The voices of Hannah Arendt, Michel de Certeau and A. J. Greimas will take part in this commerce with Jacques Derrida.

Tout lieu de croire

Parcours avec Jacques Derrida

Jacques JULIEN
Post-doctorant
Université de Montréal

Nostre intelligence se conduisant par la seule voye de la parole, celui qui la fauce, trahit la societe publique. C'est le seul outil par le moien duquel se communiquent nos volontez et nos pensées, c'est le truchement de nostre ame : s'il nous faut, nous ne nous tenons plus, nous ne nous entre-connoissons plus. S'il nous trompte, il rompt tout nostre commerce et dissout toutes les liaisons de nostre police.

(MONTAIGNE 1962, 650)

Le grand pontife, Quintus Scévola, disait que les jugements qui avaient le plus de poids étaient ceux où était invoquée la bonne foi et le mot de bonne foi était, selon lui, le terme ayant le plus d'applications, employé qu'il était dans les tutelles, les actes de société, les prêts sur nantissement, les mandats, les achats et les ventes, le louage de services, les locations, dans tous les actes de la vie civile.

(CICÉRON 1967, 236)

Fidélité de Dieu, notre langage pour vous n'est pas à la fois oui et non. Le Fils de Dieu Jésus-Christ que nous avons crié parmi vous, moi, Silvain et Timothée, n'a pas été oui et non, mais oui fut en lui. Toutes les promesses de Dieu en lui sont oui. Son amen à Dieu pour le glorifier c'est le nôtre.

(PAUL DE TARSE, 2Co 1,19-20
[Nouvelle traduction])

Croire : la question est contemporaine, fortement débattue, importante et complexe. D'une manière étrange et inconséquente, les institutions qui sont les plus dépendantes de l'adhérence¹ des femmes et des hommes à leurs propositions (projets de vie, de salut ou de sagesse, lois, mesures sociales et ces opérations d'échange dont parle Cicéron) contribuent les toutes premières à une dévaluation du croire. Michel de Certeau nous introduit à cette complexité quand il « repère le lieu de la croyance dans la connexion du *dire* et du *faire*, et la crise du croire dans leur dissociation. [...] Quand dire et faire sont dissociés, la croyance n'y est plus » (Panier 1989, 47). Quant aux citations de Montaigne, Cicéron et Paul de Tarse placées en exergue à cet article, elles indiquent la recherche d'un point de vue diachronique dans l'établissement d'une grammaire du croire. Cependant, ces citations classiques et tant d'autres semblables qu'on pourrait aligner d'abondance sont fortement contestées, tordues, distordues (sujettes à la distorsion, comme on le dit pour le son) par la médiatisation massive contemporaine. Cette médiatisation, mélange volatil du visuel et du sonore, a depuis longtemps fait mettre en question la primauté ancienne accordée au langage et tout particulièrement à l'écrit. Bien que ces impacts soient admis, on n'en connaît pourtant pas les effets réels dans la formation de la culture. Ainsi, la distinction entre culture populaire et culture de public restreint s'amenuise ou perd de son sens

1. Je privilégie le mot adhérence, plutôt qu'adhésion, pour suggérer d'ébranler une certaine tradition qui favorise trop la raison et l'intelligence. Adhérence, qui se prête à une inscription dans un vocabulaire du corps en chair, pointe vers une jetée de toute la personne dans le croire.

par les allers-retours continuels, les rétro-actions et les inter-actions entre l'une et l'autre. Qui plus est, cette carence de l'analyse face à la pluridimensionalité n'arrive pas à intégrer la poussée d'accélération que la communication reçoit de la formidable entreprise marchande d'une médiatisation affichée comme « universelle », à la fois porteuse d'une culture du divertissement et portée par elle. Le pacte qui les lie ne peut être rompu, puisqu'on n'en voit ni le commencement ni la fin. Quant aux religions, elles sont parties prenantes dans cette technomédiatisation. Dans le vortex contemporain, l'histoire se répète sans se répéter :

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 ». (Derrida 2000, 39-40)

Et pourtant, en dépit de cette médiatisation à outrance, l'acte de croire, qui s'instaure d'une certaine forme de présence, demeure requis dans tous les champs de la vie humaine. C'est sans doute cette dispersion dans l'*ordinaire* qui en rend l'analyse si complexe. Les paroles dans lesquelles il s'engage et se joue sont en effet placées au centre de nœuds, de nouages dont il est extrêmement difficile de prendre la mesure. Nous sommes plongés dans une de ces situations où « Le philosophe ressemble fort à un dessinateur qui voudrait reproduire tous les rapports des choses entre elles » (Wittgenstein 2002, 65). « Quand croyons-nous ? », se demande Jacques Derrida. « Tout le temps, répond-il, et dès que nous entrons en rapport avec l'autre. » (2004c, 528, 531-533) La décision de croire, personnelle, individuelle, privée n'est pas indépendante d'un tissu social qui rend cette décision possible ou impossible, sensée ou insensée. Le croire dans l'espace public, c'est le croire dans un contexte politique tel qu'il est construit par les discours (dire et faire) publics. Or, les champs de la vie dans la cité — le droit, la religion, la science, le commerce² — sont contaminés par une perte de confiance, un soupçon généralisé, une méfiance à l'égard des individus et des institutions.

2. Au sens large de relations, tout comme au sens étroit de négoce.

1. Pessimisme et cynisme

Dans cet état des choses, il faut en passer par le diagnostic sévère posé par Hannah Arendt. Dans un premier temps, quand elle dresse le bilan des révolutions successives fascinées par les Lumières et qui « ont tourné mal », elle conclut :

Car vivre dans un domaine politique sans l'autorité ni le savoir concomitant que la source de l'autorité transcende le pouvoir et ceux qui sont au pouvoir, veut dire se trouver à nouveau confrontés, sans la confiance religieuse en un début sacré ni la protection de normes de conduite traditionnelles et par conséquent évidentes, aux problèmes élémentaires du vivre-ensemble des hommes. (Arendt 1972, 185)

Cette lecture dégrisante se déplie ensuite en plusieurs articulations fortes dont chacune demanderait une mise à jour critique. Qu'il s'agisse des problèmes élémentaires du vivre-ensemble des hommes, de l'effacement de l'autorité et de l'absence de transcendance par rapport au pouvoir et à ceux qui l'exercent, tout autant que le deuil de la confiance religieuse en un début sacré et de la protection de normes de conduite traditionnelles et par conséquent évidentes. Le philosophe d'aujourd'hui n'est plus en position — l'a-t-il jamais été ? — d'opposer à la capricieuse *vox populi* « la vérité sur les choses qui sont de leur nature même éternelles ». Par conséquent, tous sont ballottés par les « opinions toujours changeantes du citoyen sur les affaires humaines, qui sont elles-mêmes dans un état de flux constant » (Arendt 1972, 296). Sans avoir fait d'études particulières ni avoir dépouillé des mémoires de commissions d'enquêtes, quiconque lit les journaux (de papier ou électroniques) peut donner une liste de scandales qui montrent comment le croire peine et titube parmi des embûches toujours renouvelées posées par l'adversaire du croire : le mensonge.

Et c'est déjà une torsion étrange : afin d'en arriver à parler du croire, il faut en passer par le travers du mensonge. Une grave crise de confiance sévit envers ceux et celles qui ne tiennent pas parole. La trahison et la guerre sont les quelques pics qui émergent dans les marécages de promesses, corruption, dictatures, putsch, violations des droits et des conventions, coulages d'information, délits d'initiés, clauses orphelines, agendas cachés, sinon de mensonges purs et simples, grossiers, fabulations, fabrications de preuves, restrictions mentales, omissions, parole sélective. Et puis, dans la vie civile au quotidien, langue de bois, faux-fuyant, jargon administratif. « Cela, dit-on, ne porte pas à conséquence. » Et pourtant, parler sans faire, c'est quand même faire quelque dommage. Tout aussi bien que de rabâcher un dire de

plus en plus disproportionné, superfétatoire, enflé, redondant et satisfait de soi, grevé par un non-faire flagrant en ce qui concerne la répartition des richesses, l'attention portée aux plus pauvres, la réalisation d'une paix entre les nations, la saine gestion des ressources, etc.

Il faut donc au moins évoquer le *spectre* du mensonge — « L'histoire du mensonge, écrit Derrida, qui oserait la raconter³ ? » (Derrida 2004a, 497) — et reconnaître que l'acte même de croire en demeure hanté. Spectre et vieux, le mensonge n'est pas une pratique moderne : il a été donné depuis longtemps comme une nécessité de la vie politique, c'est-à-dire du vivre-ensemble. Puisque la vérité « se montre » — dans la philosophie platonicienne du moins⁴ —, écrit Hannah Arendt :

... le point décisif était toujours le même : la vérité par sa nature même est évidente et ne peut donc être discutée à fond ni démontrée d'une manière satisfaisante. C'est pourquoi la foi est nécessaire pour ceux qui n'ont pas d'yeux pour ce qui est à la fois évident, invisible et hors débat. En termes platoniciens, le petit nombre ne peut persuader la multitude de la vérité parce que la vérité ne peut être objet de persuasion, et la persuasion est la seule manière de s'y prendre avec la multitude. (1972, 173)

Pendant la période de formation (a-politique⁵) du christianisme, ajoutez-elle :

... la multitude, dévoyée par les fables irresponsables des poètes et des conteurs, peut être persuadée de croire presque n'importe quoi ; les histoires appropriées qui apportent à la multitude la vérité du petit nombre sont des histoires sur les récompenses et les châtements après la mort ; à persuader les citoyens de l'existence de l'enfer, on les fera se conduire comme s'ils connaissaient la vérité. (*ibid.*)

Malgré les bouleversements de toutes les révolutions réussies ou ratées, cette métaphysique garde encore des implications politiques considérables et l'auteure a bien exprimé ce que plusieurs pensent toujours :

-
3. Parmi les complications d'une histoire du mensonge, « il faut aussi distinguer entre l'histoire du *concept* de mensonge et une histoire du *mensonge lui-même*, une histoire et une culture qui affectent la *pratique* du mensonge, les manières, les motivations, les techniques, les voies et les effets du mensonge. » (Derrida 2004a, 500)
 4. Cicéron, cependant, dit : « Car l'évidence est affaire de discussion » (*De natura deorum*, cité dans Montaigne 1962, 1021).
 5. C'est-à-dire « Aussi longtemps que le Christianisme demeura sans intérêt ni responsabilité séculiers » (Arendt 1972, 173).

Il n'a jamais fait de doute pour personne que la vérité et la politique sont en assez mauvais termes, et nul, autant que je sache, n'a jamais compté la bonne foi au nombre des vertus politiques. Les mensonges ont toujours été considérés comme des outils nécessaires et légitimes, non seulement du métier de politicien ou de démagogue, mais aussi de celui d'homme d'État. Pourquoi en est-il ainsi ? Et qu'est-ce que cela signifie quant à la nature et à la dignité du domaine politique d'une part, quant à la nature et à la dignité de la vérité et de la bonne foi d'autre part ? (Arendt 1972, 289-290)

Elle précise cette opinion en soulevant quelques questions complémentaires, dont elle reconnaît qu'elles sont des « questions embarrassantes ». Ainsi, « Est-il de l'essence même de la vérité d'être impuissante et de l'essence même du pouvoir d'être trompeur ? Et quelle espèce de réalité la vérité possède-t-elle si elle est sans pouvoir dans le domaine public [...] ? Finalement la vérité impuissante n'est-elle pas aussi méprisable que le pouvoir insoucieux de la vérité ? » (1972, 290). Étant posée une certaine conception du monde, mentir serait donc une règle fondamentale du jeu politique (et ainsi de la vie en société). Dans la période troublée (et par la politique et par la religion) qui fut la sienne, Michel de Montaigne a pu énoncer fortement : « ... qui ne sçait se faindre, ne sçait pas regner ». Aussi, « c'est tenir advertis ceux qui ont à les [les princes] practiquer [fréquenter], que ce n'est que piperie et mensonge qu'ils disent » (1962, 631). Pas surprenant que l'auteur des *Essais* plaide alors pour un retrait de la vie publique : « Plustot lairrois je rompre le col aux affaires que de tordre ma foy pour leur service. Car, quant à cette nouvelle vertu de feintise et de dissimulation qui est à cette heure si fort en credit, je la hay capitalement ; et, de tous les vices, je n'en trouve aucun qui tesmoigne tant de la lâcheté et bassesse de cœur. » (1962, 630) Pourtant, ce dégoût affiché ne l'a pas empêché d'assumer la mairie de Bordeaux et de tenir son rôle de courtisan auprès des rois et des princes de son époque. En son temps, le citoyen Montaigne n'était pas abandonné à ses émotions et à ses sentiments. Les faiseurs persuasifs qui négocient le croire étaient encore adossés à des institutions qui s'en portaient garantes au-delà des garanties personnelles imparfaites. Aujourd'hui, ces appuis se sont déplacés. La frivolité, la désinvolture des discours persuasifs inconséquents portent atteinte aux fondations mêmes qui sont censées les soutenir. Les institutions de la justice, la force de la loi, l'invocation du caractère sacré de la vie, la défense de la patrie : ces appels devraient conserver une portée puissante dans une argumentation de la parole publique. Ils sont pourtant depuis fort longtemps objets de désillusion. Arnauld, dans la préparation de son édition des *Pensées* de Pascal, n'avait-il pas fait supprimer celle-ci, jugée sub-

versive : « Du véritable droit et de la pure justice nous ne tenons pas un modèle solide et positif; nous n'en avons qu'une ombre et des images » (1967,469) ? Pourtant, Pascal reprenait là les mots de Montaigne (1962, 773) qui lui-même citait Cicéron (1962, 235). Cependant, prises qu'elles sont aujourd'hui dans la légèreté virevoltante du divertissement, les ombres mêmes du vrai droit et de la pure justice perdent tout poids de conviction, toute substance et passent, ainsi délestés, au rang des artifices disponibles pour faire miroiter aux alouettes des effets de discours.

2. On n'a pas le choix que de croire

En dépit du contexte contemporain difficile, si lourd historiquement et socialement contaminé, on n'a pas le choix que de croire. Quand il naît à son historicité, le nouveau-né n'a pas le choix du souffle ; il n'a pas davantage le choix du croire. Croire en la bonté de ces seins qui l'accueillent, de ce lait qui le nourrit, de ces bras qui le portent, de cette parole qui le met au monde⁶. « Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le *je* qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole — au moins ceci, à l'extrême limite : qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire. On pouvait le savoir d'avance. Cette promesse est plus vieille que moi. » (Derrida 1987a, 547) Puisque la promesse est ainsi rapportée à un « je » qui la fait, Louis Panier, commentateur de Certeau, pense devoir braquer les projecteurs sur le sujet : « Croire au *réel*, écrit-il, devient la modalité d'émergence du sujet » (1989, 57). Toutefois, le sujet est un construit qui ne tombe pas dans quelque blanc métaphysique où l'échange n'aurait pas déjà cours. « Le “je te crois” ou le “crois-moi”, la “foi jurée” est à la fois le lien social, le lien économique, le crédit, comme la véracité est la condition de la vérité. » (Derrida 2004d, 38-39) Ainsi, le petit humain est mis en circulation dans un commerce dont les livres portent déjà à son compte un don et une dette.

... si tous les produits de la terre existent en vue de l'homme, c'est pour les hommes que naissent les hommes, de sorte que nous devons, nous conformant à la nature, servir l'intérêt commun, nous rendre les uns aux autres des services mutuels, donner et recevoir, employer nos talents, nos facultés, toutes nos ressources, à resserrer le lien social. Mais qu'on l'observe, le principe

6. J'ai développé la scène de cet accueil dans « Le souffle du désir parlant dans la chair », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 29/2 (2000), p. 147-165.

fondamental de la justice est la loyauté, c'est-à-dire la sincérité du langage et le maintien des engagements pris. Cela nous porte, imitant les Stoïciens qui remontent avec soin à l'origine du mot, à oser croire, en dépit des critiques possibles, que *fides* — loyauté — vient de *fiat* — que soit fait ce qui a été dit. (Cicéron, 1962, 119-120).

Ces institutions très anciennes du commerce : la monnaie, le rapport, l'échange, le contrat, le don, la dette, se traduisent aisément en termes très contemporains. On parlera alors de toile (*web*), de réseau (*network*), de liens (*links*), de mise en réseau, de réseautage, d'agglomérats (*clusters*) ou de grappes, etc., alors que l'homme et la femme-araignée sont des icônes de la culture contemporaine. Certes, toutes ces métaphores de liaisons pointent vers le langage comme institution première : « la grande institution — l'institution des institutions — qui nous a chacun dès toujours précédé » (Ricœur 1985, 400). Jacques Derrida, qui reconnaît également ce caractère matriciel de la langue, le juge pourtant indissociable de la collectivité :

... 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*, de toute *croissance*, 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. (Derrida 2000, 12)

Dans le cadre de notre analyse de l'activité du croire dans la vie politique de la société contemporaine, à ces affirmations toutes classiques portant sur le langage, il faut de nouveau ajouter la mention des effets *extraordinaires* produits par les représentations médiatiques et par le phénomène de médiatisation lui-même. Certes, on en soupçonne l'efficacité depuis longtemps déjà. Cependant, les écrits de McLuhan (1994 [1964]), par exemple, n'ont pas connu les changements technologiques apportés par l'informatique (les multiples applications de l'ordinateur dans la vie privée et dans la vie publique, l'Internet, le courrier électronique, les groupes de clavardage, la téléphonie cellulaire, les échanges d'images et de sons, la vidéoconférence, le témoignage à distance, etc.). Quant à la télévision d'autrefois, alimentée aujourd'hui par un grand nombre de satellites et cependant de plus en plus tenue dans les mains de quelques-uns, son impact (*medium* et message) sur les imaginaires collectifs est impossible à évaluer. De même l'immense déviation quasi magnétique que la médiatisation fait subir aux manifestations classiques de la vie publique. Dans cette situation qui étire à ses limites le

concept même d'un tissu contextuel, Jacques Derrida peut donc écrire qu'un certain « "retour du religieux" [...] 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 » (2000, 65). Une double contrainte, si ce n'est même une déchirure schizoïde traverse le champ religieux. D'une part, on y recourt toujours à l'argument ultime, celui de la nécessité vitale de croire :

C'est la stratégie argumentative qui est actuellement en cours dans tous les milieux de prosélytisme, de conversion, d'appel à la religion déterminée. Elle mise — et c'est une équivoque à laquelle peu de gens peuvent échapper — sur cette structure fiduciaire qui fait que de toute façon, la foi est irréductible, il n'y a pas de société sans appel à la foi, sans « crois-moi, je te dis la vérité, crois-moi ! ». (Derrida 2004d, 39)

D'autre part, cette adhérence sollicitée doit se jeter pour s'y fondre dans l'éblouissement (le *flash*) d'une présence aveuglante. « Crois-moi immédiatement parce qu'il n'y a plus besoin de croire aveuglément, la certitude est là, dans l'immédiateté sensible. » (*ibid.*) Or, dans ce scénario d'un aveuglement, de l'immédiateté d'une présence qui aspire dans la fusion, s'agit-il du religieux *comme tel*? S'agit-il de la foi? S'agit-il de la foi chrétienne?

3. Croire à la foi

Nous avons ouvert cette analyse en empruntant la voie d'un pessimisme lucide, accablé par l'omniprésence contemporaine du mensonge public, un scandale qu'on pense nouveau et pourtant enraciné dans une très vieille tradition politique. Pour Jacques Derrida, il existe également une autre avenue, celle du fiduciaire, par laquelle le croire montre son importance aujourd'hui. « Ledit "retour du religieux", écrit-il, reconduit à une sorte de transcendantal du fiduciaire » (2004d, 38). On en conviendra facilement quand cet intérêt ou cette nécessité de croire se situent dans le domaine des croyances. Cependant, cette localisation du croire dans le religieux n'est qu'une première attribution derrière laquelle il s'en cache plusieurs autres. La science, en particulier, malgré l'opinion de certains, est régie par un lien très fort à la foi. « Le développement des sciences ou de la communauté technoscientifique, écrit Derrida, suppose lui-même une strate de crédit, de foi, de crédibilité — qui ne se confond pas avec une bonne nouvelle ou une révélation religieuse *déterminée*, ni avec un dogmatisme ou une orthodoxie religieuse, mais reconduit simplement la foi à l'état nu. » Aussi, ajoute-t-il,

« prendre en considération la *technoscience*, en un mot, c'est être attentif au fait irrécusable qu'il n'est pas de science sans dispositif technique, pas de séparation possible entre science et technique, c'est-à-dire sans une profonde et essentielle "performativité" du savoir. Cela ne fait que confirmer cette fiduciarité essentielle du savoir partageable, c'est-à-dire du savoir tout court » (2004d, 38-39). Michel de Certeau aborde sous un autre angle cette relation entre la fiduciarité et la science. Pour lui, la croyance « fait partie de l'équipement mental qui rend l'acquisition d'un savoir possible ». Son rôle est d'introduire « l'étrangeté d'un futur dans le champ d'un savoir ». Par ce rôle, qu'il qualifie de « poétique », la croyance « marque *un différé du savoir* par rapport à ce qui peut s'affirmer aujourd'hui. Elle préserve la possibilité à venir de connaissances actuellement impossibles, par des procédures qui reportent à plus tard une évidence aujourd'hui exclue ou un jugement privé de sens dans la conjoncture présente. À cet égard, elle soutient un mythe et/ou un futur de la science même » (Certeau 1985, 700). Je ne peux pas développer davantage cette relation séculière de la fiduciarité à la science, qui est l'indice d'une passerelle entre savoir et croire.

En effet, c'est plutôt dans le contexte du « retour du religieux » que Jacques Derrida doit préciser ce qu'il entend par une « sorte de transcendantal du fiduciaire », plus particulièrement, ce que cela veut dire par rapport à la foi.

Quand j'ai parlé de la foi et de ce qu'il y avait d'équivoque dans le fait qu'aujourd'hui le discours édifiant, le discours de prosélytisme ou de conversion, s'appuie souvent de façon équivoque sur la strate universelle du fiduciaire (il n'y a pas de lien social sans foi, disais-je en somme), je cédaï à une équivoque terrible, c'est indéniable. [...] Que veut dire « croire à la foi » ? [...] dès qu'on prononce le mot de « foi », l'équivoque est là, désastreuse et désertique. [...] C'est parce que je crois que l'équivoque est indéniablement là. Nous sommes, je suis dans l'équivoque. Ce n'est pas simplement une équivoque démonstrative, une équivoque logique ou rhétorique. Le religieux, dans son rapport équivoque à la foi (c'est et ce n'est pas la foi, et la foi suppose, dans sa pureté, que rien n'est assuré, probable ni croyable), c'est l'équivoque dans laquelle nous sommes. (Derrida 2004d, 41-42)

Ces explications à chaud, données au cours d'une période de questions, compliquent à la fois la question et l'éclairent davantage. En tant que lien social, le fiduciaire est simple : « il n'y a pas de lien social sans la foi ». « Cela ne peut s'appeler autrement : "je te crois". Et même pour mentir, pour tromper, pour abuser, il faut que ce "je te crois" ou "je crois à toi" ou "je crois

en toi” soit à l’œuvre. » Cette « foi » est neutre, blanche, une sorte de degré zéro de la foi. « Sur le sol de cette croyance nue, les media se construisent, en essayant de reconstituer sans cesse la perception nue de cette expérience du “crois-moi” ». L’équivoque s’installe, poursuit Derrida, à l’énonciation du syntagme « croire à la foi », alors que « C’est en ce lieu que les discours des religions essaient de refaire leur nid, quelquefois chacune pour sa chapelle et quelquefois dans l’œcuménisme » (2004d, 39). Non seulement s’agit-il de la foi partagée des trois grands monothéismes, mais c’est aussi le croire de ce « retour du religieux », figure par excellence de l’équivoque par rapport à la foi.

La réponse improvisée de Jacques Derrida ne peut se comprendre qu’en la rattachant à l’analyse plus complexe de *Foi et savoir*. Dans le contexte philosophique ancien et très saturé de cette « vieille forme de la question », Derrida avait distingué « deux veines (on pourrait dire aussi deux souches ou deux sources) du religieux ». Une religion, écrivait-il, « croise en elle *deux* expériences qu’on tient en général pour également religieuses: 1) l’expérience de la *croissance*, 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 » (2000, 52). Il est possible de s’en tenir à l’une ou l’autre veine. C’était l’angle de sa réponse et c’est ce que je fais ici à propos de la croyance. Toutefois, insiste Derrida, il ne faudra pas oublier que « chacun de ces axiomes, en tant que tel, réfléchit déjà et présuppose l’autre » (2000, 88). En particulier, il faut garder en tête tout ce qui se concentre dans l’évocation du sang et dont il sera question plus loin, cette chaîne dérivée du saint au sain et au sauf, c’est-à-dire à l’immun, puis à la contamination, à la perte d’immunité, aux déficiences d’un système auto-immunitaire. Infections graves des cultures contemporaines, dommages subies par la personne, par l’institution ou par le système social font aujourd’hui partie de l’horizon de la promesse, du témoignage et déterminent la confiance à leur apporter.

4. Dans un contexte d’échange

L’expérience de la croyance se noue dans celle de l’échange qui est avant toute institution humaine la condition du vivant au niveau cellulaire le plus simple. Par ailleurs, en tant que vieux phénomène de civilisation, échanger, faire commerce, c’est faire confiance. Dans les sociétés de dimensions restreintes (celles dont il est question chez Benveniste sous le nom d’institutions

indo-européennes), la proximité, la participation aux activités communes, la présence effective « en chair et en os » entraînaient une connaissance immédiate et personnelle des uns et des autres. À la naissance de l'écriture, il fallait inscrire les marques de cet échange, en garder mémoire, le re-présenter.

À Uruk ou à Suse, lorsque l'on passait un contrat, les comptables enfermaient, dans une enveloppe scellée qui ne devait être brisée qu'en cas de contestation, des jetons correspondant en forme et en dimensions aux marchandises et aux quantités faisant l'objet de l'accord. Puis on imprima, à la surface de la bulle, des encoches identiques aux *calculi* enfermés à l'intérieur, pour éviter de la briser. Les *calculi* devenant ainsi inutiles, la bulle s'aplatit pour devenir une tablette. (André-Salvini 1997, 26)

Un tiers, c'est-à-dire le témoin de l'échange, est donc mis dans une poche à part, de sorte qu'on pourra toujours y recourir. Une autre forme de présence est également déterminée par les mêmes règles : c'est le sceau, à la fois porteur de l'image ou de l'emblème et opérateur du secret, qui enferme, cache.

Ce processus de substitution des partenaires, de représentation par des objets va s'amplifier et se complexifier dans une sorte de mise en abîme assez vertigineuse. De plus, le croire a pu s'épanouir dans une certaine confiance grâce au renforcement que les humains se sont donnés, aux repères, aux assises institutionnelles, aux amarres de la loi grâce auxquelles la promesse faite, la parole donnée, la foi jurée obtenaient une portée vitale. Pourtant, en dépit de toutes les substitutions, de toutes les délégations et représentations de sa personne propre, c'était la vie de chaque partenaire qui servait de caution à la parole donnée. Or, en cas de rupture de contrat, cette vie pouvait être réclamée, convoquée, prise même par la force brute ou par la force de la loi. C'est sans doute pourquoi l'interdiction de verser le sang est si forte et que, d'autre part, on ne fait appel au sang qu'en dernier recours, autant comme attestation que comme réparation des brisures de promesse. « Certaines nations des nouvelles Indes [...], observe Montaigne, offroyent à leurs Dieux du sans humain, mais non autre que tiré de leur linge et oreilles, pour expiation du péché de la mensonge, tant ouye que prononcée. » (1962, 650) Sur le cours des échanges humains, le sang jouissait d'une valeur inestimable et qu'on pensait évidente. Pourtant, le sang, comme toutes les autres valeurs, était pris dans des ensembles de signes servant aux échanges. Des signes dont la complexification demandait déjà lecture, traduction et interprétation.

5. Sémiologie du croire

Les développements technologiques ont amené à leur point de rupture les très anciennes formes de substitution et de représentation. Le croire, aujourd'hui, ne peut désormais survenir que dans ces réseaux d'activités humaines dont la complexité appelle la pratique quotidienne d'une science ou d'un art des signes, une sémiologie⁷ qui pousse son concept de signe bien au-delà du « ce qui prend la place, qui tient place de quelque chose d'autre ». Plus précisément, pour que le croire se réalise, il faut que les partenaires reçoivent ces signes qui ont rapport à une certaine présence. Qui indiquent et qui réalisent une certaine présence. Qui font présent de la présence. De façon routinière, nous nous reportons encore au modèle de la situation canonique de communication conçu selon des paramètres de présence physique, de « un-à-un ou de un-à-plusieurs, dans la substance phonique par l'intermédiaire du canal vocal ou auditif, avec la présence dans une même situation réelle de participants qui ont la possibilité de se voir, de percevoir les traits paralinguistiques non vocaux de leurs énoncés et de jouer tour à tour le rôle d'émetteur et de récepteur » (Lyons 1980, 261). Cependant, il suffit de rappeler ce modèle pour en faire apparaître les limites flagrantes que l'auteur reconnaît lui-même : « Un grand nombre d'énoncés qu'on interpréterait sans difficulté dans une situation d'énonciation canonique donnent lieu à divers types d'ambiguïté ou d'imprécision dès qu'ils sont produits dans des situations non canoniques [...] » (1980, 261-262)

Non seulement s'agit-il pour nous de situations non canoniques langagières, mais également de ces situations de communication dont la complexité pluridimensionnelle pose des difficultés nouvelles de déchiffrement. « Dès qu'il y a plus d'une voix dans une voix, la trace du parjure commence à se perdre ou à nous égarer. Cette dispersion menace même l'identité, le statut, la validité du concept. En particulier du concept de parjure. Non moins que du mot et du concept "je". » (Derrida 2004b, 580) Et plus fondamentalement encore, dans ces situations de communication, les effets de

7. Sémiologie qui reprend en partie un vieil héritage de la rhétorique. Michel de Certeau parle de la « *reconquista* des croyants » au treizième siècle (avec le concile de Latran IV (1215)). « Pour convaincre, ils [les clercs] mobilisent les rhétoriques des images et des *exempla*, ils emploient déjà la technique du "faire voir pour faire croire" » (Certeau 1982, 116 et les références données à la note 17). Lire aussi, dans le chap. 4, « Manières de parler », les pages 156-179. Dans le cadre de cet article, j'entends par sémiologie une pratique plus diversifiée requise par le contexte pluridimensionnel de la communication.

distanciation, de réfraction, de retardement ou d'immédiateté, de reprises et de distorsion nous obligent à interroger la *présence* elle-même. Alors que, précisément, la séduction de la médiatisation irait dans le sens trompeur d'une assurance de la présence, de la présence assurée, immédiate et toujours renouvelée. Ces difficultés théoriques énormes ne paraissent pas empêcher des formes de communication (la publicité, par exemple) d'en appeler aux paramètres archaïques qu'elles déforment pourtant sans tout à fait les faire éclater.

Peut-on se fier à la présence signifiante d'un corps ? Dans l'expérience du témoignage sur laquelle s'arrime le fiduciaire, il s'agit toujours d'une certaine incarnation puisque « le langage ne s'enlève pas du corps » (Meschonnic 1982, 651). Ainsi, le croire, qui a lieu comme acte de langage :

... est à considérer d'abord comme un faire gestuel signifiant, susceptible d'être inscrit dans le paradigme d'autres gestes sonores comparables (chanter, siffler, roter, balbutier...), de faire partie — comme un des termes — d'une catégorie sémantique appropriée (« parler »/« se taire », par exemple), d'occuper des positions syntagmatiques diverses dans la stratégie de la communication (« prendre la parole », « retirer la parole », etc.), sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir, à aucun moment, le contenu proprement dit. (Greimas et Courtès 1979, 6)

S'il est toujours séduisant de faire revivre le rêve franciscain de « fabriquer des corps transparents. » (Certeau 1982, 118), afin qu'un corps « prêche sans parler et qu'en circulant il donne à voir ce qui l'habite » (Certeau 1982, 119), il s'agit pourtant avant tout du corps qu'il faut voir, entendre, sentir, toucher, selon les cultures, selon les modes de rapport. Il s'agit du visage, certes, mais également et plus fréquemment, de la main, la main ouverte, la main tendue, la poignée de main. Et quand se montre le corps parlant des personnes publiques, chacun sait que sa performance est mise en scène par les faiseurs d'images. La congestion, les mâchoires, les lèvres sèches, les yeux baissés, perdus, arrogants, qui ne cillent pas. D'autre part, en ce qui concerne la présence en chair et en os de ces hommes et de ces femmes, leurs actions, leurs gestes, les traits de leurs caractères sont re-présentés presque à l'infini. Certes, là encore, la situation n'est pas nouvelle en soi et elle relève sans doute d'une logique politique essentielle à l'exercice du pouvoir. Pascal pouvait démontrer ainsi la mécanique de la présence corporelle du roi :

La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers, et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur, fait

que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites, qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde, qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle ; et de là viennent ces mots : « Le caractère de la Divinité est empreint sur son visage, etc. » (1967, 473).

Qui voudrait saisir rapidement les mutations infinies subies par cette image n'aurait qu'à comparer cette évocation d'un roi, Louis XIV par exemple, avec celle du pape Jean-Paul II, particulièrement dans les dernières semaines de sa vie. Hannah Arendt révèle l'une de ces mutations importantes quand elle écrit : « ... une image, à la différence d'un portrait à l'ancienne mode, n'est pas censée flatter la réalité mais offrir d'elle un substitut complet. Et ce substitut, à cause des techniques modernes et des mass-media, est, bien sûr, beaucoup plus en vue que ne le fut jamais l'original. » (1972, 321) Une sémiologie du croire dans sa situation équivoque contemporaine devrait tenir compte de ces mises en abîme et montrer leur configuration dans des nébuleuses de signes encore plus vastes.

6. L'échange de paroles

Puisque la présence se donne également dans les paroles échangées, on peut orienter la lecture des signes vers l'échange langagier afin d'esquisser un parcours du croire. Pour ce faire, nous emprunterons au « bricolage lexicographique » (Greimas 1979, IV) de Greimas et Courtès. Michel de Certeau⁸ l'a fait plusieurs fois et ce langage rébarbatif par certains côtés fournit les rudiments d'une langue commune. Les auteurs posent l'existence d'un « jeu de la vérité » (Greimas 1979, 419) dont les stations sont le secret et le mensonge, la ruse et la sincérité, la vérité et la fausseté (voir Greimas 1970, 11). Pour qu'un parcours se déroule, il faut un espace propice à l'échange. « 1) Il y a nécessairement de l'engagement ou de la promesse avant même la parole, en tout cas avant un événement discursif comme tel. Celui-ci suppose l'espace ouvert de la promesse. 2) Cet engagement, cette parole donnée appartient déjà au temps de la parole par laquelle, comme on dit en français, je tiens parole. » (Derrida 1987a, 545) Cet établissement d'un espace

8. Dans Certeau 1982 (233), le renvoi est à la revue *Langages* [numéro sur « les modalités »], 43 (septembre 1976). En particulier les articles de A. J. Greimas et de J.-C. Coquet. Par ailleurs, Louis Panier a relevé la parenté entre Greimas et Certeau (Panier 1989, 43, note 4).

ouvert à la prise de parole a déjà des conséquences éthiques et politiques. « Un dire doit “autoriser” l’action pour qu’elle se produise. Aussi jadis, “au seuil de toute action de Rome à l’égard d’un peuple étranger”, des préposés, le *fētiāles*, procédaient à un circuit verbal qui “ouvrait un espace” de légitimité à des opérations militaires ou diplomatiques. Ce “tour” de parole précédait les combats ou les contrats ; il les permettait⁹. » (Certeau 1982, 52) Un espace public de parole doit accueillir un contexte favorable, qui encourage et protège le témoignage.

Dans cet espace se déploie une situation initiale, celle d’un contrat implicite.

Il convient, en effet, de reconnaître, sous le couvert de contrat, cette « communication phatique » qui constitue le préalable sous-tendu à toute communication et qui semble faite à la fois d’une tension (attente bienveillante ou méfiante) et d’une détente (qui en est comme la réponse). Le fait est que l’établissement de la structure intersubjective est en même temps, d’un côté, une ouverture sur l’avenir et sur les possibilités de l’action, et, de l’autre, une contrainte qui limite d’une certaine manière la liberté de chacun des sujets. Nous proposons de désigner du nom de *contrat implicite* cet ensemble de préalables fondant la structure intersubjective. (Greimas et Courtès 1979, 70)

Cette position des interlocuteurs dans un espace comporte aussi une dimension axiologique. Pour que cet acte de langage connaisse cette issue heureuse, « un *croire-vrai* doit être installé aux deux extrémités du canal de la communication, et c’est cet équilibre plus ou moins stable, cette entente tacite de deux complices plus ou moins conscients que nous dénommons *contrat de véridiction* (ou contrat énoncif) » (Greimas et Courtès 1979, 417). Il faudra y revenir à propos, non seulement d’une vision du monde, mais également du partage des valeurs.

Selon un axe de communication, les auteurs identifient une première possibilité de communication : « Le contrat fiduciaire, qui s’instaure ainsi, peut reposer sur une évidence (c’est-à-dire sur une certitude immédiate) » (Greimas et Courtès 1979, 71). Rappelons-nous les réserves de Hannah Arendt à ce sujet. Ce qui nous intéresse, c’est une deuxième possibilité qui a trait au croire, celle : « d’un faire persuasif (d’un faire-croire) de l’énonciateur auquel répond un faire interprétatif (un croire) de la part de l’énonciataire » (*ibid.*). Le croire apparaît alors comme la sanction positive donnée

9. Les citations sont tirées de G. Dumézil, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, p. 61-78.

par l'interlocutaire au terme de son faire interprétatif à la proposition soumise par l'interlocuteur dans son faire persuasif. Écrire, comme le fait Certeau, que le *cru* est toujours un *reçu* (1985, 692s.), c'est évoquer la position du croire à l'intersection de la dette et du don.

Par ailleurs, et du même mouvement, le croire est un investissement du sujet dans une proposition. Certeau l'affirme : « ... j'entends par "croyance" non l'objet du croire (un dogme, un programme, etc.) mais l'investissement des sujets dans une proposition, l'*acte* de l'énoncer en la tenant pour vraie — autrement dit, une "modalité"¹⁰ de l'affirmation et non pas son contenu. » (1990, 260) Le savoir, aussi bien que le croire, est une modalisation de l'énoncé.

Cependant, l'énoncé n'est pas le seul objet de l'échange. S'il est vrai que « Le concept de contrat doit être rapproché de celui d'*échange* dont l'élaboration théorique est l'œuvre de M. Mauss », « pour que l'échange puisse s'effectuer, il faut que les deux parties soient assurées de la "valeur" de la valeur de l'objet à recevoir en contrepartie, autrement dit, qu'un *contrat fiduciaire* soit établi préalablement à l'opération pragmatique proprement dite » (Greimas et Courtès 1979, 70). Pour le dire autrement, « la construction du simulacre de vérité, tâche essentielle de l'énonciateur, est tout autant liée à son propre univers axiologique qu'à celui de l'énonciataire et, surtout, à la représentation que se fait ce dernier de l'univers de l'énonciateur » (Greimas et Courtès 1979, 418). Ainsi, les règles formelles de l'échange sont doublées par celles qui proviennent du statut social des partenaires ou qui y président. S'il est convenu qu'il faut s'entendre sur la valeur de l'objet de l'échange, il est sans doute plus implicite (ou tacite) qu'il faut s'entendre sur la valeur sociale des personnes en présence.

Non seulement la bonne entente, la bonne foi sont-elles soumises au stress du *polemos*, elles sont encore davantage minées de l'intérieur. D'une part, « L'échange le plus paisible implique l'affrontement de deux vouloirs contraires et le combat s'inscrit dans le cadre d'un réseau de conventions tacites. Le discours narratif apparaît alors comme un lieu des représentations figuratives des différentes formes de la communication humaine, faite de tensions et de retours à l'équilibre » (Greimas et Courtès 1979, 246). D'autre part, ces nominations abstraites : interlocuteur, interlocutaire ne

10. « Quatre modalités, selon Courtès et Greimas : vouloir, devoir, pouvoir et savoir — devoir et pouvoir quant au faire, modalités exotaxiques ; vouloir et savoir quant à l'être, modalités endotaxiques » (Certeau 1990, 260).

peuvent pas oblitérer l'épaisseur d'humanité (et d'animalité) de l'un et l'autre partenaires. Loi, toujours, de l'incarnation. Jacques Derrida a reproché à l'orthodoxie des actes de langage d'avoir fermé les yeux sur ce jeu des différences qui se soustrait à toute règle. L'Inconscient « est absolument exclu par l'axiomatique (qui est aussi une axiologie) de la théorie actuelle des *speech acts*, en particulier telle qu'elle est formulée par Searle » (Derrida 1990, 141). Cette exclusion de l'Inconscient est un cas d'espèce d'une politique d'exclusion plus générale et à laquelle s'oppose l'itérabilité, elle qui vient « brouiller la simplicité des oppositions, des distinctions alternatives. [...] la simplicité de la ligne entre le dedans et le dehors, l'ordre de succession ou de dépendance entre les termes, *interdit* (empêche et rend illégitime) la procédure d'exclusion » (Derrida 1990, 171). La loi de l'itérabilité apparaît donc à la fin de cette section sur le recours à une sémiologie. Les lecteurs comprendront que, par un effet de retour, ses exigences doivent avoir déjà travaillé dès le départ toute tentative d'encerclement de l'interprétation.

7. Le sang valeur

Des incertitudes grèvent l'échange qu'elles rendent par ailleurs possibles. Dans ces conditions critiques, indécidables, quelque chose ou quelqu'un doit offrir des garanties, des assurances à la sanction que pose le croire au terme d'un faire interprétatif. Qui donc se portera garant de la parole donnée, qu'elle soit promesse ou témoignage ? Dans les cultures guerrières, ou plutôt dans les composantes guerrières des cultures, le sens de l'honneur était l'acier du serment, de la promesse, de la foi jurée. Et si le poison du mensonge a pu infecter le corps social, c'est que la couardise, écrit Montaigne, a détrôné l'honneur. « C'est un'humeur couarde et servile de s'aller desguiser et cacher sous un masque, et de n'oser se faire veoir tel qu'on est. Par là nos hommes se dressent à la perfidie : estant duicts à produire des parolles fauces, ils ne font pas conscience d'y manquer. » (1962, 630) De façon très étrange, hallucinante en cette époque de guerres des religions, la promesse, la foi jurée, le mensonge et l'honneur ensemble provoquaient des bains de sang. Alors que celui-ci, précisément, constitue le garant ultime, celui que protègent les commandements des cultures (interdit de verser le sang), qui le gardent en réserve (tels les lingots d'or dans les voûtes) comme la garantie suprême. La culture populaire possède un répertoire très important de ces expressions qui disent la valeur indiscutable du sang. Témoigner (*marturein*), n'est-ce pas verser son sang ? Et « bon sang ne saurait mentir ». Bouleversement inouï avant les années 1980 : il est vrai que le sang peut mentir. Il peut être

corrompu, il peut être poison au lieu d'être don de la vie. Pour les anciens, le *sang impur*, c'était l'ennemi. Toutefois, même ce sang de l'ennemi gardait sa valeur de garantie. S'il fallait le répandre (*La Marseillaise*), c'était pour rétablir les conditions saines de l'échange, du commerce, de l'alliance. La brisure de l'immunité la plus sacrée ouvre maintenant une lézarde de plus dans l'édifice du croire.

Cette figure du sang comme garantie nous permet de renouer avec l'image suggérée par Derrida de deux *veines* de la religion. Deux veines que l'on doit séparer par la dissection d'une minutieuse abstraction, alors que la réalité vivante montre tous les passages capillaires qui forment un réseau entre l'une et l'autre, entre le saint et le cru. Dans *Circonfession*, le philosophe décrit le sang vif, le sang que tire une seringue lors d'une prise de sang. Qu'y a-t-il de plus présent à soi que son propre sang et qui oserait en récuser le témoignage ? Cette question ravive la tension entre la matière de la présence et le souffle de la parole.

En regard d'une présence garantie par le sang, il semble que la sanction d'un croire donné à une parole persuasive, à un témoignage, ce soit l'impossible, mais l'impossible aimé, c'est-à-dire « le cru auquel je ne crois pas ». Cet impossible aimé, quand il est enchevêtré dans les nouances d'un faire persuasif, se verse de la bouche à l'oreille « et le mot cru laisse affluer en lui par le canal de l'oreille, une veine encore, la foi, la profession de foi ou la confession, la croyance, la crédulité » (Derrida 1991, 8). Le narrateur Derrida, comme tant d'autres, aimerait substituer à la difficile négociation langagière une présence, une immédiateté, si ce n'est une « extase blanche » (Certeau 1987), « en lui opposant un écrit naïf, crédule, qui par quelque transfusion immédiate en appelle à la croyance du lecteur autant qu'à la mienne, depuis ce rêve en moi depuis toujours d'une autre langue, d'une langue toute crue, d'un nom à demi fluide aussi, là, comme le sang [...] absolu, absous en ce sens que rien ne semblait s'interposer entre la source et l'embouchure » (Derrida 1991, 8, 10). Double présence réelle du cru et du croyable contenue dans le flacon : « ... une fois trouvée la juste veine, plus aucun labeur, aucune responsabilité, aucun risque de mauvais goût ni de violence, le sang se livre seul, le dedans se rend et tu peux en disposer. » (Derrida 1991, 13) Le croire ne serait plus l'impossible. L'adhérence pourrait glisser vers la modalité d'un savoir séduit par l'évidence. C'est le rêve mystique « d'une plume qui soit une seringue, une pointe aspirante ». Il faut s'en éveiller et tenir en main « cette arme très dure avec laquelle il faut inscrire, inciser, choisir, calculer, prendre l'encre avant de filtrer l'inscrip-

tible, jouer du clavier sur l'écran » (*ibid.*). Dans cet éveil et cette vigilance, c'est le retour à la condition humaine, aux exigences éthiques des entrelacs du langage.

8. Ressources du désert

Ce retour, c'est également un départ et une enfoncée dans le lieu de tous les échanges, le désert. Au départ de sa réflexion dans *Foi et savoir*, Jacques Derrida proposait de recourir au travail difficile (et dangereux) de l'abstraction pour tenter de dénouer les réseaux de ces nœuds si serrés autour du croire. Ce travail exigeant de l'abstraction était symbolisé par un lieu :

... qui pourrait bien avoir été *plus que* l'archi-originaire, le lieu le plus anarchique et anarchivable qui soit, non pas l'île ni la Terre promise, mais un désert *dans* le désert, celui qui rend possible, ouvre, creuse ou infinitise l'autre. [...] Ce qui orienterait ici « dans » ce désert sans route et sans dedans, ce serait encore la possibilité d'une *religio* et d'un *relegere*, 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. (Derrida 2000, 29)

Dans un premier temps, ce désert est ascétique parce qu'il impose une halte. Lieu d'une retenue, d'une pudeur imposée par la morsure du soleil et par la brûlure du sable, le désert est le lieu du lien en soit, encore libre de toute attache, de toute nuance, de tout nœud.

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 soustrait. (Derrida 2000, 29)

Pourquoi suggérer cette ascèse d'une abstraction dans le désert ? D'une part, la chance de s'ouvrir à l'éthique : « 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 ». D'autre part, dans la rigueur sans artifice du désert, l'éthique ne va pas sans le politique : « La chance de ce désert dans le désert (comme de ce qui *ressemble à s'y mépren-*

dre, 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. » (Derrida 2000, 32) Et dans ces sables, ces dunes, ces oasis, ces horizons illimités, l'un des parcours possibles de l'impossible est celui d'une messianicité abstraite, dont l'attente est liée à un invincible désir d'une justice distincte du droit et qui « 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 » (Derrida 2000, 31). Attente nue dans un dénuement que rien n'assure, « 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 » (Derrida 2000, 31).

Le travail d'abstraction dépouille donc le messianisme des colorations religieuses et politiques que lui donnent toujours les Écritures, les religions et les régimes politiques qui s'en réclament. Pourtant, si Jacques Derrida peut soumettre cette proposition d'une messianicité sans messianisme, n'est-ce pas parce qu'il suppose connu ce qu'est le messianisme si fortement rattaché à son tronc juif, si expressément éprouvé dans un désert juif? Et que le messianisme, sous toutes sortes de configurations, a une présence contemporaine et une portée politique indéniables? Ces considérations, Derrida les connaît et il s'efforce de les penser (voir Derrida 2003 par exemple). Toutefois, ici, dans le contexte du croire, la messianicité est tenue résolument à l'écart de tout messianisme.

Cette messianicité dépouillée de tout, comme il se doit, cette foi sans dogme qui s'avance dans le risque de la nuit absolue, [...] 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. (Derrida 2000, 31-32)

S'il faut donc tenir résolument ouverte et vive cette coupure entre messianicité et messianisme, on doit aussi avoir le courage éthique et politique d'une « décision de l'autre dans l'indécidable ». Cette décision, ce « oui » qui signifie l'adhérence et qui la rend possible, c'est une veine qui bat de cette messianicité sans messianisme au messianisme chrétien. Derrida

s'en approche sans y entrer dans « Nombre de oui », lisant alors Michel de Certeau, lecteur de Paul de Tarse.

9. La force du oui

Ce oui se présente alors sous deux formes qui ont toutes deux rapport à la présence et à l'affirmation. Nous sommes toujours au désert. Selon un art de faire immémorial, les tribus bédouines y ont dressé des tentes. Ces demeures de toile et les amarres solides qui les retiennent au sol sont autant de figures des conditions favorables aux échanges qui mènent à croire. Cet ancrage lui-même, c'est le *poteau* qu'on retrouve encore dans l'expression populaire : « mon poteau, mon *pote* », c'est-à-dire celui qui, par dessus tout autre, est régulier, *réglo*, celui ou celle qui ne fera pas défaut et en qui on peut avoir confiance. Selon Greimas et Courtès, et Michel de Certeau, il s'agit de « la modalité déontique [qui] est inscrite dans le croire dès les premières formes qu'il prend, par exemple avec l'obligation qu'a le partenaire d'être "régulier" » (Certeau 1985, 706, note 34). Par ailleurs, ce mot poteau, en hébreu, nous permet, avant de lire la *pistis* grecque dans ses ramifications complexes, d'entendre *aman* (le verbe), *amen* (l'adverbe) et *emouna* (le nom). Que voulaient donc dire les hommes et les femmes qui disaient, en leur langue, « amen » ? « C'est une formule adverbiale, écrit Henri Meschonnic, dérivée du verbe *aman* dont la racine signifie "être ferme, digne de confiance, fort, durable, éternel". Sûreté et croyance étant liées. La racine, avec ce sens, se trouve en arabe, en éthiopien, en syriaque. En égyptien ancien, *mn* signifie "être fixé à un endroit". C'est la foi en la vérité. En adverbe, c'est l'équivalent de "je crois fermement que c'est vrai". » (2001, 45) Le *amen*, dans son contexte d'origine, c'est donc à la fois un ancrage solide dans le sable du désert, partie prenante d'une architecture de la demeure, et la fermeté dans la parole donnée.

Par la veine de cet *amen* s'ouvre aussi — par un biais chrétien, il est vrai — une autre perspective à la messianicité dont parle Jacques Derrida. Dans la lettre à l'église de Laodicée, l'auteur de l'*Apocalypse* attribue l'origine de ses paroles à « l'Amen, le témoin fiable et véridique, le principe de la création de Dieu » (3,14). Cet écrivain tardif regroupe ainsi en une seule phrase grecque le oui fermement ancré, le témoignage, le principe de la création de Dieu et sa demeure parmi les humains : la *shekina*. Selon la tradition des livres de sagesse, « Le *oui* hébreu (*ken*) peut toujours s'inscrire, ne l'oublions pas, dans cette *shekina* dont *La fable mystique* évoque souvent la tradition » (Derrida 1987b, 643)¹¹. Les traditions sapientiales (hébraïque :

Pr 8,22 et autres ; Si 24,1-29 et autres ; puis grecque : Sa 7,22-8,1) ont posé l'antériorité du oui présidant ainsi à l'engendrement de tout commencement. De tout commencement ludique du monde : « ... je l'amusais jour après jour / jouant sous ses yeux sans cesse / jouant sur le terrain de son monde / et je m'amuse avec les gens » (Pr 8,30-31 [Nouvelle traduction]). Toutefois, ce que retient Jacques Derrida, c'est le commencement de toute parole qui engage le croire dans les filets du langage. Il emprunte d'abord à Franz Rozenzweig un théologème : « Le premier Oui en Dieu fonde en toute son infinité l'essence divine. Et ce premier Oui est "au commencement"¹² » (Derrida 1987b, 644). Mais c'est au champ du langage que ce caractère affirmatif est déporté dans son « originarité », puisque le oui, « sans être du langage, se confond sans se confondre avec son énonciation dans une langue naturelle. Car s'il est "avant" la langue, il marque l'exigence essentielle, l'engagement, la promesse de venir à la langue, dans une langue déterminée » (Derrida 1987b, 644). Par ailleurs, ce oui originaire ne peut pas être inscrit uniquement au paradigme de l'affirmation. Il précède et rend possibles aussi bien l'affirmation que la négation : « Qu'un *oui* soit chaque fois présupposé, non seulement par tout énoncé au sujet du *oui* mais par toute négation et par toute opposition, dialectique ou non, entre le *oui* et le *non*, voilà peut-être ce qui donne d'emblée son *infinité* irréductible et essentielle à l'affirmation. » (Derrida 1987b, 640)

Langage sans langage, poursuit-il, il appartient sans appartenir à l'ensemble qu'il institue et qu'il ouvre à la fois. Il excède et troue le langage auquel il reste pourtant immanent : comme son premier habitant, le premier à sortir de chez lui. Il *fait* être et il *laisse* être tout ce qui peut se dire. [...] Tel événement est requis par la force même du *oui*. En tant qu'il approuve ou confirme, dit Rozenzweig, tout langage possible, le « sic » ou l'« amen » qu'il institue vient doubler d'un acquiescement ce *oui* archi-originaire qui donne son premier souffle à toute énonciation. (Derrida 1987b, 644)

C'est à l'évocation de cette présence affirmative (*shékina*) que se nouent (sans se confondre) la messianicité sans messie et le messianisme chrétien. La lecture de Certeau a en effet permis au texte de Derrida d'incorporer un

-
11. Il faut rappeler cette observation programmatique : « La *Sekina* [*sic*] implique une inhabitation, une présence, une gloire et, ultérieurement, une féminité de Dieu, thèmes qui jouent aussi un grand rôle dans la mystique chrétienne de l'époque [moderne : xv^e au xviii^e siècles]. » (Certeau 1982, 11, note 3)
 12. F. Rozenzweig. *L'étoile de la rédemption* / trad. par A. Derzanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1982, p. 39.

fragment d'une lettre de Paul au sujet de Iéshouah reconnu comme *christ*, c'est-à-dire *oint*, c'est-à-dire *messie*. « En lui, écrivait Paul, tout est oui » (2Co 1,19), et dans cette proposition se rencontrent à la fois l'*amen*, le *ken* et le *nai*. Cette rencontre offre un accès au messianisme chrétien dans lequel, certes, Jacques Derrida ne s'engage pas. D'ailleurs, cette extension extraordinaire de l'adverbe *oui* dans une théologie juive en voie de devenir chrétienne n'était pas le sujet de Certeau et il n'est pas non plus celui de Derrida. Cependant, je risque une avancée dans le texte de Paul et je la soumets comme une pièce pertinente au dossier de la messianicité sans messianisme.

Dans ce passage, Paul de Tarse, qui a gardé l'habitude de la discussion, réitère plusieurs fois le mot oui, autant en grec qu'en hébreu. Déjà, l'affirmation résonne en plus d'une langue et chacune de ces langues fait jouer à son tour des ensembles sémantiques plus importants de la Tora dans l'hébreu et dans le grec. De quoi s'agit-il ? Dans un premier temps, de la parole donnée : celle de Paul lui-même. On l'accuse d'être inconstant, de changer d'idées, de modifier ses plans à son gré. Certes, Paul lui-même a pu dire ailleurs : « ... et je ne fais pas ce que je veux, je fais tout ce que je hais » (Rm 7,15 [La Bible Nouvelle traduction]) et encore ici : « Comme si en moi il y avait toujours à la fois le oui et le non » (2Co 1,17). Mais dans son argumentation avec les Corinthiens, Paul ne veut pas parler de sa lutte intérieure : il veut régler les détails pratiques de sa venue à Corinthe. Son argumentation s'élève, comme en spirale, de ce point d'organisation assez mineur (pour nous maintenant, du moins) à des affirmations théologiques de première importance. Et le centre de cette ascension, c'est toujours le oui dans le bilinguisme de ses idiomes. « Fidélité de Dieu, notre langage pour vous n'est pas à la fois oui et non. Le Fils de Dieu Jésus-Christ que nous avons crié parmi vous, moi, Silvain et Timothée, n'a pas été oui et non, mais oui fut en lui. Toutes les promesses de Dieu en lui sont oui. Son amen à Dieu pour le glorifier c'est le nôtre. » (2Co 1,18-20 [La Bible Nouvelle traduction])

Dans un dernier tour de cette discussion, Paul intègre à la fois la garantie matérielle du sceau et celle, spirituelle, d'une présence du souffle dans les cœurs. « Dieu qui nous a marqués d'un sceau et donné les arrhes, Souffle dans nos cœurs » (2Co 1,22), qui peut se lire comme une paraphrase du Cantique des cantiques : « Impose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras » (8,6), enrichit et rend encore plus complexe la grammaire du croire.

Conclusion

Cette survenue d'un souffle chrétien dans le désert est-elle étrangère à une messianicité sans messianisme ? Sans doute, et il ne faut pas fusionner précipitamment ce que l'ascèse de l'abstraction a permis de distinguer. Par ailleurs, une grammaire du croire, comme toute grammaire, prend vie et verdeur dans les discours qui la parlent. Cet espace ouvert de langage, nous l'avons vu, est le seul lieu où peut se négocier le croire. Dans le parcours polémique où interlocuteur et interlocutaire communiquent par leurs faïces persuasif et interprétatif, des questions nombreuses se lèvent et il y a beaucoup d'embûches jetées au travers d'un commerce de bonne foi. La télé-techno-médiatisation-capitalistique a complexifié, brouillé et embrouillé ces échanges de signaux. Le recours à l'abstraction d'un désert où loge une présence qui se donne dans la force du oui peut offrir une ascèse, sinon un contre-poison aux virus qui contaminent l'espace contemporain de la parole publique. Les religions des messianismes peuvent concourir à raviver et à garder présente la mémoire de ces temps et de ces lieux immémoriaux. Tous sont appelés à s'en remettre à l'impossible possible d'une communication à l'aide d'un langage prometteur pour mettre en action un croire dont la « polysémie instaure *un espace d'hypothèses* fondées sur le postulat qu'« il doit y avoir là du vrai » ». S'il devait en être ainsi, il y aurait place, dans la société, pour « des investigations qui explorent cet espace et des protections qui défendent le jeu autorisé par ce pluriel » puisque « de soi, tel un poème ou une peinture, l'énoncé de la croyance a la capacité d'ouvrir tout un champ imprévisible d'interprétations possibles » (Certeau 1985, 700). Dans le geste nécessaire de croire, cet assentiment qui fait sauter hors d'une circularité aliénante, il y a du jeu et il y a de la fermeté. Tel un poème : la voile négocie le souffle du vent dans la fidélité des cordages.

Références

- ANDRÉ-SALVINI, B. (1997), « L'écriture cunéiforme ou la naissance de l'écrit », dans A. ZALI et A. BERTHIER, dir., *L'aventure des écritures : naissances*, Paris, Bibliothèque nationale de France.
- ARENDET, H., (1972), *La crise de la culture* (en particulier : « Qu'est-ce que l'autorité ? » et « Vérité et politique »), Paris, Gallimard (Folios. Essais).
- CERTEAU, M. de (1982), *La fable mystique*, t. I: XVI^e-XVII^e siècle, Paris, Gallimard (Tel).

- (1985), « Le croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances », dans H. PARRET et H.-G. RUPRECHT dir., *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour A.J. Greimas*, Amsterdam, Benjamins, vol. 2, p. 689-707.
- (1987), *La faiblesse de croire* / texte établi et présenté par L. Griad, Paris, Seuil (Points. Essais).
- (1990), *L'invention au quotidien*, t. I: *Arts de faire*, Paris, Gallimard (Folios. Essais).

CICÉRON (1967), *De la vieillesse, de l'amitié, des devoirs* / trad., notices et notes par C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion (Garnier-Flammarion 156).

- DERRIDA, J. (1987a), « Comment ne pas parler ? », dans *Psyché*, t. II: *Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, p. 535-595.
- (1987b), « Nombre de oui », dans *Psyché*, t. II: *Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, p. 639-650.
- (1990), *Limited Inc.*, Paris, Galilée.
- (1991), « Circonfession », dans G. BENNINGTON et J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil (Les Contemporains).
- (2000), *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*, Paris, Seuil (Points. Essais 447).
- (2003), *Judéités : questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée.
- (2004a), « Histoire du mensonge. Prolégomènes », dans M.-L. MALLET et G. MICHAUD, dir., *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne (Cahiers de l'Herne 83), p. 495-520.
- (2004b), « Le parjure, peut-être ("brusques sautes de syntaxe") », dans M.-L. MALLET et G. MICHAUD, dir., *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne (Cahiers de l'Herne 83), p. 577-600.
- (2004c), « Poétique et politique du témoignage », dans M.-L. MALLET et G. MICHAUD, dir., *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne (Cahiers de l'Herne 83), p. 521-539.
- (2004d), « Surtout pas de journalistes ! », dans M.-L. MALLET et G. MICHAUD, dir., *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne (Cahiers de l'Herne 83), p. 35-49.

GREIMAS, A.J. (1970), *Du sens : essais sémiotiques*, Paris, Seuil.

GREIMAS, A.J. et J. COURTÈS (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, vol. 1, Paris, Hachette.

LYONS, J. (1980), *Sémantique linguistique*, Paris, Larousse (Langue et langage).

MC LUHAN, (1994) [1964], *Understanding Media : The Extensions of Man*, Cambridge / London, MIT Press.

- MESCHONNIC, H. (1982), *Critique du rythme : anthropologie historique du langage*, Paris, Verdier.
(2001), *Gloires. Traduction des psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer.
- MONTAIGNE, M. de (1962), *Essais*, Paris, Gallimard (Pléiade).
- PANIER, L. (1989), « Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau », dans C. GEFFRÉ, dir., *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei), p. 37-59.
- PASCAL, B. (1967) [1897], *Pensées et opuscules / texte établi par L. Brunschvicg*, Paris, Hachette (Classiques français).
- RICŒUR, P. (1985), *Temps et récit*, t. III : *Le temps raconté*, Paris, Seuil (L'ordre philosophique).
- WITTGENSTEIN, L. (2002) [allemand 1932-1934], *Remarques mêlées / trad. par G. Granel et annoté par J.-P. Cometti*, Paris, Flammarion (Garnier-Flammarion).

Résumé

Il y a tout lieu de croire : c'est une action à chaque jour nécessaire. Depuis toujours, elle est au centre des échanges et du commerce que les humains négocient entre eux. La croyance a donc une importance civile, séculière, éthique et politique. Toutefois, le religieux, dans la variété de ses expériences, semble faire main basse sur l'acte de croire au point de le soustraire à son usage commun.

Pratique très ancienne, le croire est en interdépendance avec des institutions et des formes qui en structurent l'exécution et en garantissent l'accomplissement. L'hypermédiatisation contemporaine rend la situation très confuse alors que plusieurs paramètres essentiels bougent en même temps. Les échanges qui donnent lieu au croire doivent pouvoir se nouer à l'intérieur de systèmes de signes parfois contradictoires.

Dans le relevé complexe des lieux du croire, Jacques Derrida nous sert de guide. Il propose d'explorer la croyance comme l'une de deux veines du religieux. Il nous avertit cependant de tenir ouverte l'autre veine, celle du sacré, du saint et du sang qui court en parallèle à la fiduciaire. Afin de nous déprendre des filets de la technique, Derrida privilégie un lieu d'abstraction, le désert. C'est le lieu d'une messianicité sans messianisme, là où peut se dire et s'entendre un Oui, un Amen, un Fiat qui inaugurent aussi bien l'éthique que le politique. Les voix de Hannah Arendt, Michel de Certeau et A. J. Greimas interviennent dans ce *commerce* avec Jacques Derrida.

Abstract

Believing is an action of everyday life. For ever and ever, it has been at the centre of the trade and exchanges which humans have negotiated among themselves. Believing is of a great ethical and political importance in the secular life of the city. The religious, however, in the varieties of its experiences, appears to have appropriated the act of believing in such a way as to divert it away from the common usage.

A very ancient practice, believing has always been intermingled with institutions and forms which were designed in an attempt to structure its performance and to secure its accomplishment. The current hyper-mediatisation is creating a great confusion: many defining parameters are moving at the same time. The exchanges which will lead to believing have to be conducted from inside contradictory systems of signs.

Mapping up the places and circumstances of belief is a complex task. Jacques Derrida will be our guide. He suggested to explore belief as one of two veins of the religious. At the same time, he warns us to keep open the other vein, that of the sacred, the holy, the blood which runs in parallel to fiduciarity. Derrida points to a location for abstraction, the desert, a place where messianicity can be thought of without messianism. A place where a Yes can be said and heard, a Yes, an Amen, a Fiat which set in motion a decision ethical as well as political. The voices of Hannah Arendt, Michel de Certeau and A. J. Greimas will take part in this commerce with Jacques Derrida.