

Religion et connaissance

Eric Gans*

RESUME : Notre compréhension de l'apport de la révélation religieuse au fondement de la connaissance-de-soi humaine est éclairée par la remarque de Derrida que chaque communication linguistique comporte un « acte de foi » indépendant de toute croyance particulière. Mais cette foi n'est compréhensible que dans le cadre d'une hypothèse concernant l'origine de la capacité humaine d'échanger des représentations. L'anthropologie chrétienne, qui s'approche au maximum de la parcimonie scientifique, ne peut cependant pas se passer d'une révélation historique particulière. Pour retrouver les assises de la foi « sécularisée » remarquée par Derrida, il faut donc redécouvrir l'élément de la révélation mosaïque qui fut laissée de côté par le christianisme, à savoir, la possibilité manifestée avec le buisson ardent d'une scène sacrificielle *sans victime*.

Mots-clés : religion sacrificielle ; religion sans sacrifice ; christianisme ; judaïsme.

ABSTRACT: Religion and Knowledge. Our understanding of the contribution of religious revelation to fundamental anthropological self-consciousness is clarified by Derrida's remark that every linguistic communication involves an "act of faith" independent of any particular belief. But this faith is understandable only within the framework of a hypothesis that explains the origin of the human capacity to exchange representations. Although Christian anthropology most closely approaches scientific parsimony, it is dependent on a particular historical revelation. To find the universal basis of the "secularized" faith referred to by Derrida, it is thus necessary to rediscover the element of the Mosaic revelation left aside by Christianity, namely, the possibility manifested in the burning bush of a sacrificial scene *without a victim*.

Keywords: sacrificial religion; religion without sacrifice; christianity; judaism.

Comme point de départ d'un essai sur religion et connaissance on ne pourrait mieux trouver qu'un texte posthume de Jacques Derrida intitulé « Moi, l'Algérien », extrait d'un entretien avec l'islamologue Mustapha Chérif publié dans le *Nouvel Observateur* du 9 novembre 2006 ; ce paragraphe, qui conclut le morceau, porte le sous-titre « Foi et savoir » :

Si nous nous en tenons, pour l'instant, à ce que nous avons pour coutume d'appeler religion dans l'univers abrahamique des religions du Livre, eh bien je distinguerai entre les appartenances religieuses au judaïsme, au christianisme, à l'islam, et puis la foi sans laquelle aucun rapport social n'est possible. Je ne peux pas m'adresser à l'autre, quel qu'il soit, quelles que soient sa religion, sa langue, sa culture sans lui demander de me croire ou de me faire crédit. Le rapport à l'autre, l'adresse à l'autre, suppose la foi. On ne pourra jamais démontrer, on ne pourra jamais prouver que quelqu'un ment ou ne ment pas, c'est impossible à prouver. On pourra toujours dire, j'ai dit quelque chose qui est faux, mais je le dis sincèrement, je me

* French – UCLA, Los Angeles CA 90095-1550, USA ; gans@humnet.ucla.edu

suis trompé, mais je ne mentais pas. Par conséquent, quand quelqu'un nous adresse la parole, il nous demande de le croire. Cette foi est la condition du lien social lui-même. Il n'y a pas de lien social sans une foi. Eh bien je crois qu'on peut radicaliser la sécularisation du politique, tout en maintenant cette nécessité de la foi au sens général que je viens de définir et ensuite, sur le fondement de cette foi universelle, cette foi partagée, cette foi sans laquelle il n'y a pas de lien social, on peut et on doit respecter les appartenances religieuses proprement dites. Et je suis persuadé que les croyants authentiques, ceux qui sont authentiquement juifs, chrétiens ou musulmans, qui ne sont pas seulement des dogmatiques de ces religions, sont plus prêts à comprendre la religion de l'autre et à accéder à cette foi, dont je viens de décrire la structure universelle, que les autres. Par conséquent, je crois qu'il n'y a pas de contradiction entre sécularisation politique et le mystère de la vie, c'est-à-dire le fait de vivre ensemble dans la foi. L'acte de foi n'est pas une chose miraculeuse, c'est l'air que nous respirons. Dès que j'ouvre la parole, même si je mens, je suis en train de vous dire : « Je vous dis la vérité, croyez-moi, je vous promets de vous dire la vérité. » Et cet acte de foi qui est impliqué dans le rapport social, dans le lien social lui-même, je suis persuadé que les croyants authentiques, ceux qui ne sont pas ce que l'on appelle des fondamentalistes, intégristes, dogmatiques prêts à transformer leur croyance en arme de guerre sont plus prêts à comprendre la religion de l'autre et la foi universelle. Par conséquent, je crois que loin qu'il y ait une contradiction, il y a un lien entre la sécularisation du politique et ce que vous appelez le rapport au mystère de la vie.

Ici Derrida situe dans le langage même le lien primordial de foi qui relie entre eux tous les êtres humains, lien renouvelé chaque fois qu'on émet une parole. (On se demande comment Derrida aurait réconcilié ce modèle du langage médiateur de présence mutuelle avec sa célèbre critique du *logocentrisme*, de la présence à soi dans la parole. L'objet de la foi dont il parle ici n'est-il pas précisément ma *présence*, l'être-là ou *Dasein* que ma parole *promet* à mon interlocuteur ?) Derrida ne soulève le problème de distinguer entre mensonge et vérité que pour le reléguer aussitôt au second plan, car l'affirmation primaire « je vous dis la vérité » qui est implicite dans chaque acte d'énonciation pré-existe à la proposition/phrase déclarative qui seule peut être vraie ou fausse. Il est significatif que pour établir sa notion d'une foi « sécularisée » Derrida se réfère à la *promesse* (« je promets de vous dire la vérité »), qui est justement le seul des performatifs d'Austin qui soit accessible à l'utilisateur du langage en dehors de tout contexte ouvertement rituel. (Les performatifs types « je vous nomme Comte Tartempion », « je vous condamne à payer une amende de 100 € », « la séance est ouverte » ne font des choses avec des mots que si elles sont prononcées dans un contexte approprié par un officiant autorisé.)

Derrida a raison d'étendre la catégorie de la promesse à la proposition constative. Mais la promesse inhérente au constatif est concevable seulement sur la base d'une promesse originare plus élémentaire que celle de « dire la vérité ». Dans la terminologie de l'hypothèse originare¹, ma promesse de « dire

¹ L'hypothèse originare : que l'humain doit être conçu comme naissant avec le langage (et le sacré) au cours d'un *événement* ou *scène originare*. Cette hypothèse est le fondement de l'anthropologie

la vérité » ne se réfère pas en premier lieu à une information vérifiable dans le monde mais à mon émission d'un *signe* au lieu d'un *geste d'appropriation* : ce que promet celui qui émet le signe linguistique, c'est qu'il prêtera une attention *non-appétitive* (ce que René Girard appelle dans un contexte légèrement différent « attention non-instinctuelle ») à l'objet central du désir. La vérification de la « vérité » du signe ostensif est inhérente à l'acte même ; le fait d'émettre un signe linguistique ou « symbolique » reflète et indique la non-appropriation ou plus précisément la *différance* de l'appropriation de son référent, et la prolongation du signe dans la mémoire de l'interlocuteur comporte une promesse implicite qui engage l'avenir.

Cette élaboration est infidèle à Derrida seulement en ce qu'elle présuppose l'événement originaire où le signe se substitue chez chaque participant à l'acte d'appropriation rendu impossible par l'intensité mimétique des désirs qui se concentrent sur l'objet central. Une telle scène d'origine est incompatible avec le fondement métaphysique de la philosophie occidentale, qui présuppose comme on le verra l'ahistoricité de la phrase déclarative ou *proposition*. A la différence du philosophe, l'anthropologue (génératif) situe les « idées » dans une histoire de l'humanité. Comme lui, en adoptant dans ses derniers écrits un vocabulaire religieux qu'il n'a pas hésité à appliquer aux relations humaines « profanes », Derrida reconnaît implicitement que *l'humain est antérieur à la métaphysique*.

Le texte de Derrida insiste à deux reprises sur l'opposition entre la croyance religieuse dogmatique et la croyance authentique qui permet la compréhension à la fois de la religion de « l'Autre » et de la foi universelle inhérente à notre possession commune du langage. Il semblerait que si, à la différence du croyant dogmatique, le vrai croyant peut respecter d'autres croyances que la sienne, c'est qu'il est capable d'identifier cette foi anthropologique minimale comme étant le fond de toute croyance. Quels que soient nos articles de foi supplémentaires, « l'air que nous respirons » en tant qu'êtres humains est celui de la foi en la communication humaine médiatisée par des représentations. Même si je mens, mon interlocuteur et moi nous rendons compte des règles du jeu linguistique ainsi que du fait que nous partageons cette compréhension. Ma manipulation potentielle du système linguistique par le mensonge est un péché contre lui qui en même temps réaffirme son ordre, car si le mensonge devenait

génératrice, que j'ai élaborée dans une série d'ouvrages, en commençant par *The Origin of Language* (University of California, 1981) et dont le plus récent est *The Scenic Imagination from Hobbes to the Present Day* (Stanford, 2007). Le point de départ de cette anthropologie est la constatation que le langage et la « culture » qui définissent l'humain constituent des modes de communication entièrement nouvelles dans le royaume animal, et que la faculté de *représenter* par un acte nécessairement conscient ne peut pas naître « inconsciemment ». Pour donner une idée de la scène originaire, on pourrait concevoir un groupe de chasseurs qui viennent de découvrir ou de tuer un animal dont la viande leur est nécessaire. Normalement, c'est le protohumain « alpha » qui prendrait possession de la carcasse d'abord, ensuite le « beta », etc. Mais à un certain moment de l'évolution de l'intelligence et du mimétisme qu'elle entraîne, un seuil est dépassé où le groupe dans son ensemble ne permet plus à un seul de prendre possession de l'objet désiré. Chacun voudrait approprier l'objet ; mais dans l'impossibilité de le faire sans provoquer une réaction violente de la part des autres, chaque membre du groupe *avorte* son geste d'appropriation, qui devient en conséquence un *signe ostensif* désignant ou *représentant* l'objet. Les participants échangent ce signe réciproquement entre eux, échange qui fournit un modèle pour le partage « égal » de la viande par la suite. L'interdiction qui entoure l'objet au moment de l'émission du signe en fait le premier objet *sacré* ; ainsi on peut dire que le premier signe est le « nom de Dieu ». Pour une discussion plus étendue de l'hypothèse originaire le lecteur pourra consulter les ouvrages mentionnés ci-dessus ainsi que *Originary Thinking* (Stanford, 1993).

la norme, la langue cesserait d'incarner la foi minimale qui fait de l'ensemble de ses usagers une communauté humaine.

Pour Derrida, le vrai croyant, tout en acceptant comme définitive une révélation historique particulière, se rend compte que son conflit avec les partisans d'autres révélations est moins fondamental que la foi partagée par tout être humain et dont chacune des révélations particulières prétend expliquer l'origine. Les pratiquants des différentes croyances peuvent se disputer au sujet de la qualité de leurs révélations respectives, mais ils ne sauraient contester l'élément commun à toutes : fournir un point de départ pour l'usage humain des représentations et surtout du langage, mode fondamental de la communication humaine qui fonctionne non sur une base d'« instinct » mais par la médiation d'une foi partagée.

RELIGION ET CONNAISSANCE

Le texte de Derrida, que je considère comme le signe d'un rapprochement avec les thèses de l'anthropologie générative, pose donc la question de l'apport de la religion à la représentation et plus particulièrement au langage en tant qu'outil principal de ce que nous appelons la connaissance. Dans *The Origin of Language*, je distinguais deux pôles de la représentation : le pôle *formel* exemplifié par le langage, qui tend au moindre effort, et le pôle *institutionnel* qui se manifeste dans le *rite*, où il est question de reproduire le plus fidèlement possible la configuration scénique de l'événement originaire.

La question de la valeur cognitive de la religion a été posée d'une manière bien différente récemment avec la parution en langue anglaise de plusieurs livres ayant pour but de dénoncer ce que Richard Dawkins appelle dans le plus connu de ceux-ci *The God Delusion*, le mot anglais *delusion* désignant une forme d'*illusion* particulièrement virulente. Ces livres sont autant des réactions à la « droite religieuse » des Etats-Unis qu'à l'islamisme fanatique et meurtrier. La défense de l'évolution darwinienne par Dawkins vise également la doctrine à la mode du « Dessin intelligent », qui recycle dans un vocabulaire superficiellement scientifique la critique anti-darwinienne du créationnisme. Il me semble urgent de dépasser aussi bien le voltairianisme primaire de cette littérature athée que le fidéisme plat de la plupart des « réfutations ». A-t-on vraiment besoin de nous répéter soit que le zèle religieux a souvent provoqué des crimes contre l'humanité, soit que la science est incapable d'expliquer ce qui nous distingue des robots ?

Parler de connaissance présuppose qu'on comprend ce que c'est que la représentation. On peut se représenter le monde sans employer des représentations – chaque créature le fait à sa manière – mais on ne peut *penser* que les représentations et plus particulièrement les *propositions* formulées en phrases déclaratives. Le *savoir* serait alors la pensée vraie, celle qui correspondrait à un fait dans son monde de référence. Pour la définir succinctement, la métaphysique est *la pensée qui pense que la pensée ne fait pas problème*, en somme, la pensée pour laquelle le langage qui énonce les vérités possibles est simplement *donnée*². La métaphysique n'est pas incompatible *a priori* avec la recherche paléolinguistique des origines du langage, mais en fait toute réflexion qui accepte les présuppositions de la métaphysique présuppose aussi qu'abstraction

² J'ai développé cette thèse sur la métaphysique surtout dans mon texte, « Plato and the Birth of Conceptual Thought » (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0202/plato.htm>), qui se trouve également dans *Originary Thinking*.

faite du problème de situer l'origine « historique » du langage par rapport à l'évolution darwinienne, la constitution *essentielle* du langage, sa possibilité abstraite indépendamment de sa réalisation par l'espèce humaine, ne présente aucun problème intellectuel ou « scientifique ». Soit qu'on considère le langage comme un donné *a priori* dont il est inutile voire impossible de parler (et « au sujet de ce dont on ne peut pas parler, on doit se taire »³), soit qu'on se contente d'y voir le résultat d'une évolution graduelle sous la poussée de « l'adaptation »⁴. Cependant, dans la perspective que je développe ici, le langage est un phénomène sans commune mesure avec les systèmes de communication des animaux ; il existe dans une relation *transcendantale* au monde qui n'est pas l'équivalent de la transcendance divine *mais qui en fournit le modèle*. Si nous cherchons à comprendre indépendamment de tout dogme et de toute foi ce que c'est qu'un être qui subsiste ailleurs que dans le monde temporel, il n'y a pas d'exemple plus simple que le signe linguistique ; les signes sortent de l'usage mais ne meurent pas, et leur être subsiste dans un univers communautaire qui ne saurait se réduire à la somme de tous les cerveaux de leurs usagers.

Classer les signes, en constituer la science – la *sémiologie* – n'est pas expliquer comment la signification/représentation aurait pu se produire. Se passer d'une explication, c'est adopter l'anthropologie négative de la métaphysique, pour laquelle la raison ou le *logos* est indépendant de l'existence empirique des êtres humains. Il est inhérent à cette non-anthropologie que « l'être rationnel » ne soit pas explicitement caractérisé par le langage. Le genre « être rationnel » est supposé être d'un ordre plus général que l'espèce des êtres parlants ; une fois qu'il existe des « idées », la nécessité de les communiquer, sans parler des moyens employés pour le faire, seraient d'un ordre secondaire. Pour Kant, chez qui la métaphysique occidentale atteint son maximum de rigueur, la « raison » ou *Vernunft* se distingue des capacités cognitives de « l'entendement » (*Verstand*) dans la mesure où elle incarne une conscience-de-soi transcendantale qui s'auto-valorise en tant que fin en soi ; l'être rationnel est plus qu'un simple récipient d'idées et ne devrait pas être traité comme un *moyen*. Puisque pour Kant le lien transcendantal entre les catégories de l'entendement et la valeur morale de l'individu qui les pense n'est jamais ramené sur terre, cet être rationnel n'est pas identifié avec l'homme « empirique » ; philosophie et anthropologie font deux. La non-identité voulue par la métaphysique entre l'idée et le signe linguistique coupe la pensée humaine de son fondement moral concret tel qu'il émerge de l'événement fondateur postulé par l'hypothèse originelle. Mais plutôt que de séparer les « facultés » de la raison et de l'entendement qui se trouvent ensemble dans l'être humain parlant, il est à la fois plus parcimonieux et plus éclairant de faire émerger les « idées » d'une configuration humaine concrète où l'origine du langage est *de par sa nature* l'origine de la morale qui seule permettra la survie de la communauté.

³ Phrase célèbre de l'avant-propos du *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.

⁴ Certaines analyses de l'origine du langage mettent l'accent sur le composant social des relations protohumaines qui aurait pu déclencher la communication linguistique. Pour Terrence Deacon dans *The Symbolic Species* (Norton, 1997), le point de départ serait fourni par le besoin des hommes qui partent à la chasse d'assurer la fidélité de leurs épouses par un acte symbolique de « mariage. » Une variante très élaborée de l'explication sociale est celle de Jean-Louis Dessalles dans *Aux origines du langage* (Hermès Science Publications, 2000), où l'auteur dérive la disposition des êtres humains à converser et à narrer du besoin d'assurer la cohésion des factions qui caractérisent déjà certaines sociétés des primates mais qui deviendraient plus complexes chez les hommes. A la différence de Deacon, dont le modèle originelle joint le langage au rite, Dessalles n'associe pas le langage au sacré.

Bien que la transcendance du signe, dont l'existence virtuelle (*type*) précède et fonde ses manifestations concrètes (*tokens*), ne dépende pas logiquement de l'existence préalable d'une divinité quelconque, il est remarquable qu'avant la naissance de l'anthropologie générative, les seules anthropologies à reconnaître l'unicité historique de cette transcendance et à proposer des récits circonstanciés de son déroulement ont été celles qui sont implicites dans les différentes religions. La tradition de la métaphysique/philosophie occidentale n'est pas en contradiction avec cette affirmation. Comme l'illustrent les antinomies de Kant, la métaphysique est fondamentalement *neutre* à l'égard de l'origine terrestre de la transcendance, et pour écarter cette question elle est parfaitement capable de concevoir des êtres ou des forces extra-terrestres, tel le Premier Moteur Immuable d'Aristote ou les dieux cités dans les « mythes » de Platon. Pour la métaphysique, le langage se présente comme simple moyen de transmission d'idées préexistantes, d'où sa réduction du langage à la phrase déclarative au moyen de laquelle le langage se détache de son origine ostensive pour fournir un modèle indépendant, « context-free » du monde. Lorsque je prononce la phrase classique « The cat is on the mat » (« le chat est sur le paillasson ») je présuppose l'existence des « idées » *cat* et *mat* en dehors de toute occurrence particulière de *cats* et de *mats* dans le monde réel. Je peux chercher l'origine de ces idées dans mon expérience vécue, mais il n'est jamais question de me demander, pour paraphraser Heidegger, *pourquoi les idées existent plutôt que rien*. La solution que je propose, c'est de subordonner la question proprement cognitive à la nécessité anthropologique : nous avons des « idées » parce qu'autrement nous ne pourrions pas différer la violence mimétique qui menacerait des créatures ayant dépassé un certain niveau d'intelligence.

A l'époque des Lumières il n'y a guère que Condillac qui ait tenté de construire un modèle de l'origine non seulement des « idées » mais de la faculté qui les engendre (pour répondre à la fameuse critique de Locke par Leibniz : *Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu... nisi intellectus ipse* : l'origine des idées dans les sensations dépend de l'existence préalable d'une faculté d'idéation.) Et ce n'est pas par hasard que Condillac est également le seul de ses contemporains à construire un scénario événementiel de l'origine du langage. Cependant la scène condillacienne, qui se passe entre deux enfants échappés du déluge et où la parole naît de la communication du *besoin* de l'un à l'autre, part d'une conception lockienne de « l'état de nature » comme *tabula rasa* individuelle plutôt que du conflit mimétique hobbesien. Si Condillac avait saisi l'identité fondamentale de ces deux configurations, il aurait vu l'analogie entre la naissance du langage et celle du souverain-Leviathan ; les participants renoncent dans un cas à leur souveraineté, dans l'autre à leur comportement appétitif envers l'objet central du désir. Mais à l'époque de Condillac, la « déconstruction » des idées les ramenait à l'interaction entre l'individu et la nature plutôt qu'à celle entre les (proto)humains eux-mêmes. La scène hobbesienne n'est pas comprise comme le modèle d'une scène anthropologique originelle. Lorsque Rousseau reproche à Hobbes de ramener dans l'état de nature des rivalités mimétiques qui n'appartiennent qu'à la « société », on aurait tort de l'accuser d'une vision excessivement bénigne de l'être humain (« l'homme est bon ; les hommes sont méchants »). Rousseau a raison de faire remarquer que le désir mimétique qui fait le malheur de l'état de nature hobbesien est l'effet de la médiation et partant de la représentation. Cependant il ne songe pas à ramener l'homme à un état pré-linguistique. Etant donné l'impossibilité où l'on se trouvait au 18^e siècle de concevoir l'origine de

l'humain à partir d'une espèce « inférieure », Rousseau se voit empalé sur les cornes d'un dilemme : on ne saurait concevoir ni un homme sans langage ni un langage qui conviendrait à l'état de nature. L'homme qui ne dépend pas de ses congénères n'a pas besoin de langage, mais un être sans langage n'est pas vraiment un homme.

Condillac n'évite ce dilemme qu'en passant outre au conflit des désirs engendrés par la représentation. Il est tentant d'y voir un reflet de son rôle ecclésiastique. Condillac n'est pas abbé pour rien ; les enfants de sa scène originelle (ré)inventent la parole seulement une fois que Dieu aura évacué le problème hobbesien au moyen du déluge. Les deux enfants subissent les conséquences du péché originel en tant que mortels vulnérables à la souffrance mais ils n'ont plus – ou pas encore – à craindre la guerre de tous contre tous. Leur langage est « innocent » dans la mesure où il n'engendre aucune rivalité mimétique, condition utopique que Rousseau était trop fin, ou peut-être trop calviniste, pour agréer.

L'ANTHROPOLOGIE JUDEO-CHRETIENNE

Œuvrant à l'écart de la métaphysique, René Girard est le premier penseur à valoriser la révélation chrétienne comme source d'une vérité *anthropologique*⁵. Pour Girard, la venue du Christ et sa crucifixion « unanime » dévoilent le mécanisme émissaire qui était à la base de toute société antérieure. Le sacrifice de celui dont le seul crime est d'avoir montré l'immoralité de la violence sacrificielle dessille les yeux des sacrificateurs, c'est-à-dire de nous tous ; désormais, on ne peut plus ignorer l'arbitraire du choix du bouc émissaire qui ne peut donc plus être érigé en divinité.

En tant que doctrine anthropologique, le christianisme est indépendant de sa révélation historique. A le considérer comme tel nous n'avons pas besoin de croire à quoi que ce soit ; si la mort de l'homme Jésus démontre que le système sacrificiel choisit ses victimes sans tenir compte de leur culpabilité réelle, alors il n'est pas nécessaire d'attribuer à cet homme un statut divin, de parler de sa résurrection, etc. En revanche, dans la mesure où ces éléments « surnaturels » font *nécessairement* partie de la religion chrétienne, nous devons rechercher ce qui empêche la doctrine anthropologique du christianisme de créer à elle seule un modèle de la genèse de la faculté humaine fondamentale, qui est celle du langage. Pour Girard, un tel problème ne se pose pas, ni du côté de la foi (parce qu'il est « croyant ») ni du côté du modèle humain (parce qu'il situe l'essence de l'humain non pas dans la représentation mais dans le « mécanisme » du sacrifice émissaire, c'est-à-dire dans ce qui est « déconstruit » par la crucifixion-résurrection, voire par la crucifixion toute seule). Cependant, il nous incombe en tant qu'anthropologues de faire face aux deux versants de ce problème : d'abord, expliquer la nécessité de la « foi », ensuite, trouver la chaîne de médiations qui mène de l'anthropologie chrétienne comprise dans son sens le plus large à la formulation d'un modèle minimal de l'émergence de la représentation « transcendante » à partir des relations « horizontales » ou « immanentes » dictées par l'appétit.

⁵ L'ouvrage essentiel de Girard sur la religion (judéo)-chrétienne est *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Grasset, 1978), où l'auteur tente de démontrer que dès l'Ancien Testament cette tradition manifeste une compréhension plus aigüe du phénomène qu'il met au centre de son anthropologie, le meurtre/sacrifice du « bouc émissaire », qui en focalisant tous les ressentiments de la communauté sur un individu marginal met fin pour un temps à la « crise mimétique » qui menace constamment l'ordre humain.

Le christianisme a déjà été traité de « religion minimale » par ceux qui, comme Marcel Gauchet, voient le « désenchantement du monde » comme sa suite logique⁶. Dans une perspective girardienne, ce qui dans le christianisme le rapprocherait de l'athéisme serait sa démythification du système sacrificiel ; si « la violence *est* le sacré », alors le dévoilement de cette équation rend le sacré impuissant. Bien entendu, pour Girard, Jésus et le Judéo-Chrétien en général représentent le « bon sacré » par contraste avec le mauvais sacré construit sur le dos du bouc émissaire érigé en divinité. Mais cette dichotomie est aussi peu convaincante que celle ébauchée dans *Mensonge romantique*... entre le « mauvais » désir métaphysique et le « bon » désir de Julien Sorel dans *Le rouge et le noir*⁷. Girard est obligé d'assimiler la distinction morale bon-méchant (ou authentique/inauthentique) à la présence/absence de médiation mimétique parce qu'il n'a pas de catégorie qui correspondrait à l'émergence de la transcendance à l'intérieur du rapport mimétique. La substitution du signe à l'objet qui d'après l'hypothèse originare est à l'origine même de l'humanisation n'a jamais lieu chez Girard, où la paix est ramenée exclusivement par la *destruction* sparagmatique de l'objet de désir/ressentiment.

Pour Girard, le « bon sacré » chrétien sert de catalyseur à la création d'une communauté ouverte dont l'identification de l'homme historique Jésus avec le Christ n'exclut en principe personne. Mais le « sacrifice » du Christ, terme sur lequel Girard avait d'abord regimbé, suit la forme de tous les autres ; la révélation chrétienne abolirait le sacrifice *par* le sacrifice. Ce qui manque à l'épistémologie girardienne, c'est la catégorie de la *représentation* qui situe la transcendance dans le monde humain et pour l'origine de laquelle nous devrions proposer une hypothèse strictement anthropologique.

Dans *Science and Faith* (Rowman & Littlefield, 1989), j'ai suggéré que le moment historique qui définit le christianisme comme nouvelle religion distincte du judaïsme est la révélation faite à Saül/Paul sur la route de Damas. C'est là où l'anthropologie chrétienne marque un progrès par rapport aux religions « sacrificielles » sans sortir du cadre de la révélation divine. Saül avait persécuté Jésus en la personne de ses disciples ; Jésus se manifeste à lui pour le lui reprocher. Cette révélation ne provient pas d'une divinité qui *commande*, comme dans l'Exode lorsque Dieu révèle à Moïse son (absence de) nom. Jésus se présente à Saül non comme une victime transfigurée en divinité mais comme un être qui a atteint un statut transcendantal *tout en gardant son caractère de victime*.

La proximité du christianisme avec le degré zéro de la religion se manifeste dans ce rapprochement qui fait que la révélation de Saül ne comporte aucune *information* nouvelle. Le discours de Jésus est surtout une *interrogation* ; ensuite il ne commande à Saül que de se relever et d'aller dans la ville où il allait déjà, où d'autres lui diront ce qu'il aura à y faire. L'expérience de Saül

⁶ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion* (Gallimard, 1985).

⁷ Dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Grasset, 1961), Girard expose sa théorie du désir mimétique « triangulaire ». Le prétendu sujet du désir est en fait « médiatisé » par un « médiateur » qui lui dicte par son exemple son choix d'objet. Dans le roman de Stendhal, Julien Sorel prend Napoléon comme modèle et cherche à l'imiter en toute chose. Cependant, suivant en cela Stendhal lui-même, Girard distingue entre l'amour « mimétique » de Julien pour Mathilde et son amour « vrai » pour Mme de Rênal, avec qui il passe les derniers jours qui précèdent son exécution. Le fait que cet amour serait plus « authentique » sur le plan humain ne provient pas d'une origine non-mimétique mais de la fermeture du couple garantie par la mort prochaine de Julien.

est donc autant un phénomène « psychologique » qu'un miracle « surnaturel ». Le statut ambigu de cet événement est confirmé dans le texte des Actes des Apôtres par le fait que dans chacune des trois versions données (aux chapitres 9, 22, et 26), les compagnons de Saül partagent un aspect différent de son expérience. Au chapitre 9, ils entendent la voix sans rien voir ; au chapitre 22 ils voient la lumière sans entendre la voix ; au chapitre 26, dont le récit est très bref, tous sont enveloppés dans la lumière au lieu de Saül uniquement. La « contagion » de l'expérience de la révélation est foncièrement ambiguë, car ce qui m'est révélé ne passera pas à l'histoire s'il n'est pas communiqué aux autres de façon à les faire participer à l'expérience même, c'est-à-dire sous une forme *ostensive*. Mais si cette ambiguïté est patente dans le texte des Actes – où elle ne pourrait d'ailleurs guère être attribuée à une diversité de rédacteurs ou d'époques – c'est que justement rien n'y est révélé qu'on puisse répéter à autrui comme garantie de l'authenticité de l'expérience. Moïse revient du mont Horeb avec « le nom de Dieu » ; Saül/Paul n'apprend de Jésus que ce qu'il sait déjà, qu'il « le » persécute.

En somme, la seule chose dont on soit vraiment certain, c'est que la transfiguration de la victime en divinité se fait dans l'esprit de Paul. La lumière, la voix, l'aveuglement qui suit l'expérience sont des indices du sacré mais qui ne suffisent pas pour garantir l'existence indépendante de l'être divin qui se révèle. Etant donné que Saül n'a jamais connu Jésus personnellement, la marge de différence entre le miracle « objectif » d'un Jésus réel et l'inspiration « subjective » d'un Jésus imaginaire dépend entièrement de la nature du rapport entre la divinité et la persécution émissaire : est-ce qu'on persécute ce qui est sacré ou est-ce qu'on sacré ce qu'on persécute ?

Dans les deux cas, la révélation enseigne à Saül que la persécution qui tue la chair de Jésus ne fait que redoubler sa présence sur la scène de représentation. Par conséquent, quelle que soit notre perspective sur la « présence réelle » de Jésus à Saül, celle-ci ne servirait en tout état de cause qu'à renforcer sa présence *interne* ; que Jésus soit ou non présent à Saül en ce moment, il ne sera pas toujours là physiquement, mais il restera là pour toujours *moralemment*. Nous pouvons appliquer ce même paradigme aux autres apparitions de Jésus ressuscité dans les Évangiles : loin de récompenser la foi que ses disciples auraient maintenue en lui, elles seraient autant que celle sur le chemin de Damas des rappels d'une persécution antérieure qui, prenant modèle sur la trahison de Pierre, serait devenue à la fin *absolument unanime*. Aussi la révélation faite à Saül/Paul vaut-elle pour nous tous ; ce que tous les hommes ont en commun c'est d'avoir participé, activement ou passivement, qu'importe, à la crucifixion.

Comme ses Epîtres en font foi, Paul ressent le sacré redéfini par la révélation du chemin de Damas comme une libération par rapport au sacré antérieur, notamment à la « loi » énoncée dans la Torah. Comme on l'a souvent fait remarquer, Paul ne dit pas un mot de la *doctrine* de Jésus telle qu'elle est élaborée dans les Évangiles, qui ont été écrits plus tard que les Epîtres pauliennes et sous leur influence. La seule chose qui compte pour Paul est la crucifixion, l'acte sacrificiel universellement consenti ; c'est de là qu'il tire les conséquences qui sont au point de départ du christianisme en tant que religion nouvelle. Bien que la divinité de Jésus ne soit pas « subjective », il est uniquement caractérisé par son rôle de victime universelle qui suffirait pour démontrer sa divinité.

A en rester là, nous pouvons donc accorder au christianisme le titre de « religion minimale » sans cependant considérer son anthropologie implicite comme l'équivalent d'une hypothèse d'origine pleinement articulée. Le dévoilement – et la mise en question – du rapport entre la persécution unanime et l'ordre social par l'œuvre d'un homme élu à un moment historique précis n'équivaut pas à la construction d'un modèle de ce qui a dû se passer au point de départ originaire de ce dévoilement. Si Saül/Paul comprend que par le seul fait d'être humain il porte en lui un théâtre imaginaire où se produit le « même » événement qui a eu lieu à la naissance de l'humanité, que dans son imagination désirante il revit l'acte de persécution et de commémoration par où l'homme se définit, il ressent encore la nécessité de cette remémoration comme un phénomène « irrationnel » qui s'impose à lui de l'extérieur plutôt que comme un choix à la fois libre et nécessaire de la condition humaine.

En somme, la révélation faite à Saül, même si nous l'interprétons aussi « théoriquement » et « psychologiquement » que possible, présentera toujours une tache aveugle au point de la *représentation*, qui se confond encore chez Girard avec le « mécanisme » de la *répétition*. Que Jésus revienne comme homme-dieu ou comme souvenir, ce qui est éliidé est son rapport, voire son identité avec *le signe* qui porte la signification de son retour. L'identification de Jésus avec le *logos* qui commence l'Évangile de Jean est la limite de l'intuition anthropologique chrétienne : si le *logos* est là au départ, *avant* la persécution (« la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise »), il ne saurait être *engendré* par la persécution.

Affirmer que le référent originel du signe est la *victime* en tant que telle, c'est le proposer comme foyer d'attention sans montrer pourquoi il doit être *représenté*, pourquoi un signe « symbolique » est nécessaire pour faire prolonger sa présence. Pour expliquer en termes anthropologiques la naissance du signe « symbolique » du langage humain, il faut un modèle du divin en voie de constitution plutôt que du divin toujours déjà incarné. La révélation faite à chacun que *moi je suis persécuteur* n'est pas indissolublement liée à la participation *collective* de la communauté à l'acte sacrificiel telle que nous la voyons dans les scènes de la crucifixion racontées dans les Évangiles. La postérité de ces textes à la conversion de Paul suggère que, sur le plan épistémologique, l'idée de la participation collective au meurtre se découvre *à partir de mon sentiment personnel de culpabilité*. Cet ordre de découverte est, comme on s'y attendrait, l'inverse de celui de sa genèse. Le sentiment de culpabilité individuelle dérive du *sparagmos* originel qui à son tour n'est concevable que si la victime, objet de convoitise universelle, est devenue le référent d'un *signe* communiqué des uns aux autres dans le but de différer la violence de la rivalité mimétique que cet objet suscite. La concentration du désir sur un centre unique est dangereuse non seulement pour la victime potentielle mais pour ses persécuteurs, auxquels seuls l'émission et l'échange du signe peuvent donner une assise stable à leur unanimité.

La limite de l'anthropologie chrétienne, et vraisemblablement de l'anthropologie religieuse en général, serait donc déterminée par la nécessité de construire un modèle de l'humain à partir de la configuration provoquée par une victime exemplaire à un moment historique donné. Mais la preuve historique que l'exemplarité d'un unique acte de persécution, si « minimal » qu'il soit, ne peut pas être vraiment universel est donnée par l'incapacité évidente de la révélation chrétienne de réunir toute l'humanité, et ceci malgré le fait que la déritualisation imposée à l'organisation sociale mondiale par la modernité

découle directement de la « minimalité » du christianisme. Ceci nous oblige à faire retour sur l'anthropologie vétéro-testamentaire. Quelle est donc la parcelle de cette ancienne révélation qui aurait été sacrifiée lorsque le christianisme a dramatiquement resitué la scène humaine originaire au sein de l'actualité ?

La comparaison de la révélation de Saül avec celle de Moïse révèle que celle-ci est tout aussi déritualisante que celle-là, mais *dans le sens contraire*. Là où le sacrifice de Jésus tourne au lynchage, dévoilant derrière la procédure rituelle un désir unanime de meurtre et d'expulsion, le buisson ardent est un bûcher *sans victime*. C'est *dans l'absence de victime* que Dieu se révèle à Moïse comme étant sans nom autre qu'une *phrase déclarative* : ehyeh asher ehyeh, Je suis (ce) que je suis. (Cette révélation est à rapprocher de la naissance de la métaphysique chez Socrate-Platon, qui, comme nous l'avons vu, privilégie également la phrase déclarative.) Ici pas plus qu'au Calvaire on n'est au commencement de l'histoire humaine, mais, à la différence de la crucifixion, l'Exode que cette révélation prépare exige, au même titre sinon au même degré que la scène originaire, la prise de conscience d'une *communauté humaine*. La révélation du nom-phrase de Dieu entraîne alors une conséquence sur le plan de la conscience de soi anthropologique qui était depuis longtemps devenue manifeste dans le langage même : à partir de l'activité « transcendante » de la signification, l'homme peut construire non seulement un moyen de reconstruire la communauté originelle autour de ses symboles sacrés, mais un instrument pour modeler le monde, pour représenter les éléments de la réalité dont il a besoin pour survivre, voire pour s'amuser. Ce que la révélation monothéiste accomplit, c'est la translation de cette découverte linguistique au sacré même : que le sacré, constitué à partir des appétits égoïstes des êtres préhumains et ensuite reproduit dans des rites où l'ostension de matières sacrées devrait agir sur la divinité avec une force impérative, est le même pour tous les hommes parce qu'il est constitué en premier lieu comme moyen non pas de satisfaire leurs appétits mais *de les différer*. Le nom-phrase de Dieu révèle que le signe ostensif qui est selon l'hypothèse originaire la forme première du langage est garanti d'avance par la possibilité, donnée explicitement dans la phrase déclarative, de représenter le monde « objectivement », indépendamment des appétits qui règnent dans son contexte mondain concret. En somme, la révélation faite à Moïse rend manifeste la *différance* qui caractérise uniquement le langage humain : différence d'abord de la violence mimétique, mais différence aussi du *sens* par rapport au monde dont le *logos* se veut modèle. C'est seulement à partir de cette révélation fondamentale que la révélation chrétienne peut ensuite faire fond sur le *logos* pour identifier l'usager du langage avec le « persécuteur » de son référent originaire.

La notion paradoxale de la *différance* nous ramène à Derrida et à sa compréhension de la communication linguistique comme acte de foi. Qu'on soit juif, chrétien, musulman, voire athée, on ne peut pas utiliser le langage sans prêter foi à celui qui nous parle. Mais il faut ajouter à cette belle intuition que la révélation de l'Exode est précédée de l'épisode de la tour de Babel qui inaugure la pluralité des langues. Moïse savait déjà, en somme, que le signe est « arbitraire ». Au-delà des systèmes linguistiques particuliers ainsi que des systèmes rituels particuliers, ce qu'il apprend du Dieu unique est le statut transcendantal de la représentation qui réunit tous les hommes, même et surtout ceux qui ne se comprennent pas.

BIBLIOGRAPHIE

- Hawkins R. (2008 [2006]). *The God Delusion*. Mariner Books.
- Deacon T. (1997). *The Symbolic Species, The co-evolution of Language and the Brain*. Norton.
- Derrida J. (2006). « Moi, l'Algérien », entretien avec Mustapha Chérif. *Le Nouvel Observateur*, 9 novembre.
- Dessalles J.-L. (2000). *Aux origines du langage*. Paris : Hermès Science Publications.
- Gans E. (1981) *The Origin of Language*. University of California.
- Gans E. (1989). *Science and Faith*. Rowman & Littlefield.
- Gans E. (1993). *Originary Thinking, Elements of Generative Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- Gans E. (2007). *The Scenic Imagination from Hobbes to the Present Day*. Stanford: Stanford University Press, Stanford.
- Gauchet M. (1985). *Le désenchantement du mode : une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard.
- Girard R. (1961) *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris : Grasset.
- Girard R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Grasset.
- Stendhal. *Le rouge et le noir*.
- Wittgenstein L. (2001 [1922]). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Paris : Gallimard