Thomas Clément MERCIER, « Pensées magiques : Retour sur le “retour du religieux” », *L’à venir de la religion*, revue ITER Nº1, 2018.

> *« Or quand nous parlons, nous Européens, si communément et si confusément aujourd’hui d’un « retour du religieux », que nommons-nous ? À quoi nous référons-nous ? Le « religieux », la religiosité, qu’on associe vaguement à l’expérience de la sacralité du divin, du saint, du sauf ou de l’indemne (*heilig, holy*), est-ce la religion ? En quoi et dans quelle mesure une « foi jurée », une croyance s’y trouve-t-elle* engagée *? »*[1]

1

La religion a-t-elle un avenir ? Question apparemment incongrue, particulièrement dans le climat actuel marqué par le soi-disant « retour du religieux »[2]. Jacques Derrida s’est souvent intéressé à cette dernière expression, et n’a jamais caché une certaine perplexité quant à sa valeur descriptive[3]. Nous y reviendrons, mais commençons justement par poser la question du retour, de la répétition réapparaissante ou de la revenance. Il faudrait poser une *première évidence*, qui concerne précisément le « voir », le *video* ou *εἴδω*, la visibilité du phénomène : si l’on a pu constater un « retour du religieux », c’est que cela a dû se *voir*, effectivement, et souvent de manière spectaculaire. Le religieux est revenu sur le devant de la scène, et Derrida n’a pas manqué de souligner cette « dimension théâtrale »[4]. Ledit « religieux » n’a pu revenir qu’à travers des phénomènes visibles, des effets d’apparition ou d’apparence — ceux-là mêmes qui *trahissent* la foi. Si j’insiste ici sur la question du visible ou de la visibilité, c’est pour souligner une difficulté qui tient à la notion même de foi, dont l’objet est par définition l’inapparaissant et l’invisible. C’est ainsi, en tout cas, qu’est définie la foi (*pistis*) dans l’Épître aux Hébreux (Chapitre 11) :

> Or la foi [πίστις, *pistis*] est la substance [ὑπόστασις, *hypostasis*] de ce qui est espéré, la conviction de ce qui n’est pas visible. Oui, c’est par la foi que nos ancêtres ont reçu le témoignage. C’est par la foi que nous comprenons [νοοῦμεν, *nooumen*] que l’univers a été formé par le mot de Dieu, et qu’ainsi le visible

> provient de l'invisible [μὴ ἐκ φαινομένων, *mê ek phainómenôn* : de ce qui ne paraît pas].

Ce serait donc dans l'interruption d'une certaine scène de l'apparaître, dans l'origine non-phénoménale du phénomène, que la foi trouverait sa nécessité. Nous y reviendrons dans le fil de cette analyse, mais insistons sur ce point : la foi serait par essence privée du phénomène, elle s'adresserait à ce qui se soustrait à la perception — sinon, ce ne serait pas de foi qu'il s'agirait. Or, le récit dudit « retour du religieux » implique un jeu d'apparition/réapparition scénique, un glissement du caché au montré, de la coulisse à la scène, évoquant ainsi un certain « retour du refoulé », comme le voudrait l'expression consacrée[5]. Poser la question du religieux sous la forme d'un « retour » reviendrait donc à penser le retour de quelque chose qui n'en était pas moins présent, quoiqu'invisible et tapi dans l'ombre — quelque chose comme un inconscient. Selon Derrida :

> Le religieux n'avait pas disparu, il n'était pas mort, seulement réprimé dans les sociétés totalitaires, communistes, dans les colonies, etc. ; l'islam n'était pas mort ou parti, seulement dominé, censuré, réprimé dans tant de sociétés coloniales. Le retour ne signifie donc pas que la religion *revienne*, mais qu'elle revient *sur scène* et sur une scène publique mondiale. Avec, encore une fois, toutes les connotations du retour comme revenance et réapparition spectrale. Le retour c'est sa *réapparition* sur scène et nullement sa renaissance : la religion ne renaît pas.[6]

Il faudrait donc se demander quelle est la nature de cette réapparition spectrale, entre continuité et discontinuité : que change-t-elle quant au régime du religieux comme tel ? Qu'y a-t-il de neuf dans ce soi-disant « retour » ? Quelle est la nouveauté, la puissance transformatrice de cette théâtralisation du religieux à nouveaux frais ? Car si la religion a un avenir, celui-ci ne peut purement et simplement prendre la forme d'un « retour », précisément :

> Ledit « retour du religieux », à savoir le déferlement d'un phénomène complexe et surdéterminé n'est pas un simple *retour*, car sa mondialité et ses figures (télé-techno-média-scientifiques, capitalistiques et politico-économiques) restent originales et sans précédent.[7]

Posons alors une *deuxième* évidence : la scène que tente de produire le récit dudit « retour du religieux » implique également l'idée que l'enfouissement du religieux était effectif, opérationnel. Il y aurait bien eu une éclipse du religieux, éclipse préalable à son retour. Il est très difficile de se mettre d'accord sur les coordonnées temporelles ou spatiales de cet enfouissement, ou sur le nom à donner à cette éclipse — appelons-la provisoirement, avec Max Weber, le désenchantement du monde, ou sa dé-magification (*Entzauberung*)[8]. Quoiqu'il en soit, il aura bien fallu que le religieux ait quitté la scène pour qu'il puisse aujourd'hui (mais depuis quand ? et où ?) faire retour. Aurions-nous donc vu la fin du désenchantement ? Le « retour du religieux » reviendrait-il à une re-magification du monde ? Depuis quand, donc, et pour combien de temps ?

Nous tenterons d'apporter des réponses à ces questions dans la troisième et dernière partie de cet essai. Mais il nous faudra d'abord prendre un long détour, qui tient justement à la nature du religieux « comme tel » — s'il y en a. Car si nous continuons à exposer, comme nous le faisons ici, les présuppositions internes au récit dudit « retour du religieux », il faut nous rendre à une *troisième* évidence : ce récit repose sur l'idée que nous savons plus ou moins ce qu'est *le* « religieux », et qu'à partir de ce savoir (aussi approximatif soit-il) nous pouvons spéculer sur sa continuité ou discontinuité. Cela implique que nous lui supposons une archi-continuité, une certaine identité de principe sur le fond de laquelle se produiraient ses allers et retours (des coulisses à la scène, et vice versa). Mais qu'appelle-t-on « *le* religieux » ? C'est une notion plus que difficile, bien sûr. Comme le dit Derrida : « Le religieux ne se mesure pas seulement aux taux de fréquentation des églises »[9]. Reste à savoir, s'il se mesure, à quoi il se mesure — une question qui devient proprement abyssale dès lors que la croyance est pensée, avec Freud, depuis le « lieu » de l'inconscient.

2

Pour tenter de répondre à cette question, je me concentrerai ici sur deux des essais qui composent *Totem et tabou*[10] — ouvrage sous-titré « Quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés ». Je souligne ce mot, « concordances » (*Übereinstimmungen*), qui d'ores et déjà évoque *à la fois* l'éloignement et la jonction : il s'agit d'un accord, d'une correspondance qui connecte et pourtant maintient la séparation, à travers le saut d'une analogie. Nous verrons que ce double schéma structure la description qu'offre Freud d'une certaine *survivance* de la croyance en la puissance magique — une survivance différentielle, qui transparaît au moins à travers le

narcissisme infantile ou d'autres « phénomènes psychiques » contemporains : névroses, psychoses, inquiétante étrangeté — mais ces correspondances ne s'arrêtent pas là.

De quelle « concordance » s'agit-il ? C'est en premier lieu *une concordance des temps* : Freud présente *Totem et tabou* (publié pour la première fois en 1913 en tant que volume) comme « une première tentative […] d'appliquer les points de vue et les résultats de la psychanalyse à des problèmes non éclaircis de la psychologie des peuples »[11]. Dans la préface, Freud précise qu'il considère que son traitement de la question du tabou est quasi-exhaustive (« tentative tout à fait solide d'une solution épuisant le problème »[12]), tandis que celui du totémisme est présenté comme plus hésitant : « voilà en quoi le mode de considération psychanalytique peut contribuer actuellement à la classification des problèmes du totem »[13]. Selon Freud, cette différence est due au fait que le tabou survit comme tel parmi nous, même s'il peut prendre des formes apparemment non-religieuses ou sécularisées : le tabou ne serait « rien d'autre que "l'impératif catégorique" de Kant »[14]. Au contraire, le totémisme est considéré comme un phénomène largement dépassé, « une institution socio-religieuse devenue étrangère [*entfremdete*] à notre présente façon de sentir, en réalité depuis longtemps abandonnée et remplacée [*ersetzte*] par des formes plus nouvelles »[15]. Certes — encore faudrait-il analyser la nature de ce remplacement, en lieu et place du totémisme, remplacement socio-institutionnel qui doit nécessairement conserver certains traits de ce qu'il remplace, à commencer par la place et le lieu de ce qu'il préserve en le remplaçant. D'autant que Freud précise immédiatement que cette institution socio-religieuse a tout de même laissé « des traces [*Spuren*] infimes dans la religion, les mœurs et l'usage de la vie chez les peuples de la culture contemporaine »[16]. Et parmi les traces qui s'offrent ainsi à la lecture, Freud risque « la tentative de deviner le sens originel du totémisme à partir de ses traces infantiles [*infantilen Spuren*], à partir des indices dans lesquels il émerge de nouveau [*wieder*] dans le développement de nos propres enfants [*unserer eigenen Kinder*] »[17]. Tours et retours du totémisme, donc, même si seulement sous forme de traces. Survivance du totémisme à travers *nos propres enfants*.

Le quatrième essai de *Totem et tabou* s'intitule en effet « Le retour infantile [*infantile Wiederkehr*] du totémisme ». Freud semble donc nous dire que le totémisme survit *et* ne survit pas. Il survit en différant, à travers des effets de substitution ou de remarque, qui dépendent tout autant des structures de la croyance que de l'observation du psychanalyste. Par exemple :

> Le premier résultat de notre substitution [*Ersetzung*] est très remarquable [*merkwürdig*]. Si l'animal totem est le père, les deux commandements majeurs du totémisme, les deux prescriptions de tabou qui constituent son noyau — ne pas tuer le totem et ne pas user sexuellement d'une femme appartenant au totem —, coïncident par leur contenu avec les deux crimes d'Œdipe, qui tua son père et prit sa mère pour femme, et avec les deux souhaits originaires de l'enfant, souhaits dont le refoulement insuffisant ou le réveil forme le noyau [*Kern*] de peut-être toutes les psychonévroses.[18]

Il est important de noter qu'ici la scène du tabou et celle du totémisme se voient intimement liées, si bien que Freud semble contredire la distinction qu'il avait énoncée dans sa préface, où il postulait la survivance de l'une et la disparition de l'autre. De même, cette immixtion réciproque des logiques totémiques et de tabou pourrait aussi entraîner une certaine déstabilisation de la scène de différence sexuelle que Freud semble ici esquisser, en annonçant une possible substituabilité des figures du père et de la mère à travers leur totémisation, leur devenir-totem et/ou tabou, et ce en vue d'une autre ou d'autres scène(s) de la différence sexuelle. Ce n'est pas mon objet dans cet essai, dans lequel j'aimerais isoler la question de la croyance et de son rapport à ladite « religion » ou audit « religieux ». Mais il est important de constater que cette scène de la différence sexuelle, présentée comme plus ou moins stable (et donc susceptible d'être déstabilisée), reste néanmoins attachée à une logique psychanalytique du *croire totémique* — logique qui est elle-même conçue dans sa substituabilité et différance, à travers le jeu de « concordances » temporelles et historiques.

Dans le troisième essai, « Animisme, magie et toute-puissance des pensées », Freud s'intéresse à l'animisme et à son rapport à la croyance magique : « Animisme désigne, au sens étroit du terme, la doctrine [*Lehre*] portant sur les représentations d'âmes, et au sens large celle portant sur des êtres spirituels [*geistigen Wesen*] en général »[19]. La magie y est définie comme « la technique de l'animisme »[20]. Ces définitions s'inscrivent dans une classification historique générale établie par divers auteurs, et que Freud ne semble pas vouloir remettre en question, du moins pas explicitement. Celle-ci postule le développement des « systèmes de pensée » (*Denksysteme*) selon trois stades :

> L'animisme est un système de pensée, il ne donne pas seulement l'explication d'un phénomène isolé, mais il permet de concevoir à partir d'un seul point le

> tout du monde comme un unique ensemble cohérent. L'humanité, si nous voulons bien suivre les auteurs, a produit, au cours des temps, trois de ces systèmes de pensée, trois grandes visions du monde : l'animiste (mythologique), la religieuse, la scientifique. Parmi elles, la première créée, celle de l'animisme, est peut-être la plus conséquente et la plus exhaustive, une vision qui explique sans reste [*restlos*] l'essence du monde.[21]

Freud reprend largement cette classification ternaire, mais il opère *deux modifications*. La première, quelque peu énigmatique car seulement ébauchée, consiste à diviser le premier stade, l'animisme, en deux sous-stades (pourtant asymétriques, nous verrons en quoi). S'appuyant sur les travaux de l'ethnologue R. R. Marett, Freud fait l'hypothèse d'un « stade préanimiste », absolument originaire : « l'animatisme », « doctrine selon laquelle tout est doué de vie »[22]. Dans cette hypothèse, le stade animatiste admettrait un déploiement sans bornes de la pensée magique en tant que telle — autrement dit : une croyance illimitée et apparemment indiscriminée en la force vitale de toute pensée, et de toute chose en tant qu'elle est pensée, qu'elle soit inerte ou animée. La croyance animatiste serait ensuite, dans un *second* temps, convertie en « animisme » à proprement parler lorsque la puissance magique se verrait partagée, répartie, et que certains des pouvoirs qu'elle suppose se verraient attribués en priorité aux esprits — c'est-à-dire aux esprits *des morts*, aux ancêtres : « Alors que la magie réserve encore la totalité de la toute-puissance aux pensées, l'animisme a cédé une partie de cette toute-puissance aux esprits (*Geistern*) et s'est ainsi engagé dans la voie menant à la formation d'une religion »[23]. C'est par l'attribution de certains pouvoirs magiques aux esprits des morts que jailliraient ainsi les premières lois, « les premières limitations morales auxquelles [l'homme] se soumet, les prescriptions de tabou »[24]. Le passage de l'animatisme à l'animisme fonctionnerait ainsi comme un transfert de pouvoir : les puissances magiques sont assignées à tels ou tels ancêtres, aux esprits, et ce geste de destitution relative annoncerait le deuxième stade, dit « religieux » (les religions), dont la logique consisterait à destituer l'homme de *tous* ses pouvoirs pour les attribuer exclusivement à un ou plusieurs dieu(x). Cependant, comme nous le disions, animatisme et animisme entretiennent un rapport asymétrique, et ce pour deux raisons. *D'une part*, la croyance magique sous sa forme animatiste, et donc débridée, illimitée, sans ancêtres ni tabous, serait plus originaire que l'animisme : elle préexisterait à l'animisme, et elle y survivrait comme « technique de l'animisme », c'est-à-dire comme procédure technique visant à influencer ou à contraindre les esprits. La magie exclurait donc le tabou dans

l'animatisme, mais elle s'ordonnerait aux lois-tabous dans l'animisme. Or, *d'autre part*, Freud précise « que l'on n'a encore trouvé aucun peuple qui soit dépourvu des représentations d'esprits [*Geistervorstellungen*] »[25]. Si bien que la limite entre animatisme et animisme, entre magie « pure » et magie orientée vers les représentations des esprits (et donc vers les lois et prescriptions tabous qui annoncent les commandements religieux) — cette limite reste théorique. Le trouble de cette frontière se voit similairement reconduit dans la distinction (subséquente) entre stade animiste et stade religieux, qui laissent tous deux une place certaine à la technique magique. La pensée magique est donc le lieu de tous les troubles : elle est troublante, traversante, elle survit de l'un à l'autre des « systèmes de pensée » (le statut de la magie dans la « conception scientifique » sera à préciser), et ce certainement en raison de son statut de croyance originaire, par et dans l'animatisme et au-delà. La différence entre animatisme et animisme proposée par Freud peut donc sembler artificiellement subtile, mais elle jouera un rôle important dans les conclusions de mon analyse — notamment parce qu'elle met en jeu *l'irruption de la mort*, qui signe le passage de l'animatisme (croyance en la toute-puissance ou toute-vivance des pensées et de l'être en général) à l'animisme (attribution de privilèges et de pouvoirs spécifiques aux esprits des morts : irruption de la loi-tabou, et premiers commandements).

La deuxième modification opérée par Freud peut paraître plus massive, plus essentielle, car elle a trait à l'épistémologie proprement psychanalytique qu'il met en œuvre : Freud souhaite souligner l'ancrage *psychologique* de ces « visions du monde » (animiste, religieuse, scientifique). Et c'est d'ailleurs depuis le point de vue du troisième stade — la « conception scientifique [*wissenschaftlichen Weltanschauung*] »[26], que Freud n'hésite pas à faire coïncider avec l'époque contemporaine — qu'un regard rétrospectif, scientifique et donc psychanalytique, permet enfin de rétablir la vérité sur le rôle et la nécessité de ces systèmes de pensée, ainsi que sur le passage d'une « phase »[27] à l'autre. Pour être tout à fait clair, cela signifie que Freud ne veut pas se contenter d'une analyse qui expliquerait le développement des *Denksysteme* par le simple progrès d'un « désir de savoir [*Wißbegierde* : curiosité intellectuelle] purement spéculatif »[28]. Contre cette vision par trop idéaliste, il souhaite au contraire souligner « le besoin pratique de s'emparer [*bemächtigen*] du monde »[29] ou « de dominer le monde [*Weltbeherrschung*] » qui préside à l'édification de ces systèmes de pensée. Le verbe « s'emparer » traduit *bemächtigen*, qui fait signe vers la puissance (*Macht*) d'emprise (*Bemächtigung*), et annonce peut-être la pulsion de pouvoir (*Bemächtigungstrieb*) telle

qu'elle se profilera dans *Au-delà du principe de plaisir*. Si je souligne ce lexique de l'emprise et de la maîtrise dominatrice (*Herrschaft*, qu'on retrouve dans *Beherrschung*), lexique que Derrida mettra largement à profit dans « Spéculer — sur "Freud" »[30], ce n'est pas seulement parce qu'il est omniprésent dans *Totem et tabou*. C'est surtout pour signaler que l'analyse freudienne (« notre travail psychanalytique »[31]) exige en effet, dans le contexte d'une psychologie des peuples, de prendre en compte l'économie pulsionnelle et le rapport au monde comme rapport de force, marqué par le désir d'emprise et la volonté de maîtrise : « La magie doit servir les desseins les plus divers, soumettre à la volonté de l'homme les processus naturels, protéger l'individu contre les ennemis et les dangers et lui donner la puissance [*Macht*] de nuire à ses ennemis »[32]. Cette logique de l'emprise (*Bemächtigung*) et de la puissance (*Macht*) serait donc la plus propre à expliquer le développement des *Denksysteme*, fussent-ils magiques ou animistes, religieux ou scientifiques. Freud met ainsi à jour une économie conflictuelle du croire et du savoir comme du pouvoir, une psycho-économie du croire-pouvoir-savoir dont la magie fournirait une illustration primitive. Après avoir exposé divers mécanismes par lesquels les techniques magiques opèrent, Freud conclut :

> En résumé, nous pouvons dire maintenant : le principe qui régit la magie, la technique du mode de pensée animiste, est celui de la « toute-puissance des pensées [*Allmacht der Gedanken*] ».[33]

Que faut-il entendre par « toute-puissance des pensées » ? C'est l'idée suivante : la croyance magique suppose qu'une connexion en pensée suffise à dénoter une connexion réelle, entre les choses mêmes. Le sort est jeté : il s'agit de croire au pouvoir qu'auraient les pensées d'affecter la réalité extérieure, de maîtriser le monde et de toucher leur cible, de faire du mal ou du bien, à travers une forme de puissance télékinétique ou télépathique qui peut, ou non, passer par le relai de divers artifices : des mots ou des noms, des imprécations, des chants, des poupées, des rituels, etc. Ainsi, la pensée magique opère en postulant un rapport là où il n'y en a pourtant pas, dans ladite « réalité ». La magie prend ses rêves, ses pensées, pour des réalités. La connexion entre les choses, entre causes et effets, se fait en pensée, et la magie consiste à prétendre que cette connexion idéelle signifie déjà une connexion réelle. Elle institue un lien de continuité ou de contiguïté entre des éléments qui sont en fait disjoints et discontinus — et ce dans le but immédiatement pratique et intéressé d'agir sur ceux-ci, d'asseoir un certain pouvoir qui tiendrait à l'institution de ce lien. C'est pourquoi Freud insiste sur le

caractère *technique* de la magie, qui suppose une certaine artificialité : la magie est une *tékhnê*, habileté industrieuse, prothèse non-naturelle à visée instrumentale. Et sa performance technique tient à la liaison qu'elle institue. Pour utiliser le mot que Freud emploie dans le sous-titre de *Totem et tabou*, la magie produit une « concordance », une *Übereinstimmung*. Mais la connexion ou la concordance se fait avant tout dans la pensée, pas dans le réel. Et cette concordance en pensée se veut plus significative, plus effective ou *performante* que la non-connexion réelle.

De manière très remarquable, Freud reprend à son compte la définition de la procédure magique proposée par E. B. Tylor : « *mistaking an ideal connection for a real one* »[34]. La magie consisterait donc à prendre, *par erreur*, une connexion idéelle pour une connexion réelle, à confondre une connexion idéelle et une connexion réelle — autrement dit à *croire* qu'une connexion (en) *pensée* suffise à signifier une connexion réelle, effective (*wirklich*). D'où ce que Freud nomme la croyance en la toute-puissance des pensées. À ce propos, il est intéressant de noter qu'avant de citer la définition de Tylor, Freud signale toutefois que l'on peut, ou que l'on doit, « [faire] abstraction du jugement de valeur surajouté »[35] qu'elle comporte. C'est une remarque rapide, mais très intéressante, très suggestive, par laquelle Freud laisse entendre qu'il ne souhaite pas complètement écarter l'hypothèse selon laquelle cette « erreur » (*mistake*), la méprise qui sous-tend le processus magique selon Tylor, ne serait pas *tout à fait* une erreur — ou du moins Freud suggère qu'il n'est peut-être pas judicieux de la considérer *avant tout* comme une erreur. Il laisse donc ouverte la possibilité que la pensée magique et la connexion idéelle qu'elle suppose constituent *effectivement* la réalité du croyant — la réalité d'une illusion, peut-être, mais néanmoins une certaine réalité en tant que réalité psychique ou pulsionnelle, celle du croyant. Je laisse ici ces questions en suspens. Elles reviendront sous d'autres formes.

Selon Freud, le ressort principal de la logique magique et animiste est donc la production d'une connexion, d'une liaison, d'une continuité, là où il n'y en aurait pas en réalité. La technique magique suppose une « association » — c'est le mot de Freud — *malgré* la distance ou l'interruption. Elle impulse un saut dans le vide, dans le temps ou l'espace, un saut par-dessus ou à travers la discontinuité et la discontiguïté. La technique magique est donc toujours, et de manière essentielle, une télé-technique : un lien lancé vers l'avant, comme une corde de rappel, une prise d'appel, avec ou sans filet. C'est un pari sur la distance, sur la réduction de l'écartement ou de l'espacement, qui nie

l'interruption tout en y trouvant le ressort de sa propulsion. Mais ce faisant, elle trahit l'interruption. Autrement dit, la magie transporte, par télépathie ou téléportation : elle nie l'interruption pour se porter au-delà. Et ceci en avant — toujours en avant. Du coup, la magie s'avance : elle fait des avances sur sa propre puissance, et son crédit tient à la croyance, à la foi donnée en la puissance performative de ce lien associatif — le lien magique d'un *socius*, irréductiblement, et ce quelle que soit l'identité de l'autre associé•e : toi, moi, nous ou vous, celles-ci ou ceux-là, telle chose ou tel animal, tel esprit ou Dieu, peut-être… Mais moi-même ici je m'avance, certes, je tire un peu sur la corde — revenons donc à Freud : celui-ci considère que cette même logique, dite « associative », est à l'œuvre dans les deux types de procédures magiques mis en lumière par les savoirs qui lui sont contemporains : « magie de contact » (ou « magie contagieuse », permise par le toucher direct, réel, la contiguïté physique ou matérielle) et « magie d'imitation » (permise par la seule ressemblance, par les « processus d'association »[36]). En fait, Freud va jusqu'à postuler que ces deux types de magie *reviennent au même*, à l'unité du même — c'est-à-dire à un *contact*, que celui-ci soit envisagé comme littéral ou figuré, comme matériel ou idéel, comme réel ou fantasmé :

> Relevons d'ailleurs que les deux principes de l'association [*Assoziation*] — ressemblance [*Ähnlichkeit*] et contiguïté [*Kontiguität*] — se rejoignent dans l'unité [*Einheit*] supérieure du contact [*Berührung* : contact, tangence, toucher[37]]. L'association par contiguïté est un contact au sens direct [*direkt*], l'association par ressemblance en est un au sens figuré [*übertragenen*]. Une identité [*Identität*] dans le processus psychique, que nous n'avons pas encore saisie, est assurément garantie par l'usage du même mot [*nämlichen Wortes*] pour les deux espèces de connexion.[38]

Freud nous dit donc que c'est la mêmeté du « mot », l'unité permise par le *mot* « contact » en dépit de l'hétérogénéité de sa polysémie disséminatrice, qui nous permet de saisir « l'identité » des « deux espèces de connexions ». C'est la *lettre* du mot qui unirait le littéral et le figuré. Et cette unité sémantique renverrait — mais par quel type de renvoi ou d'identification ? d'association connective ? de contact référentiel, voire transférentiel ? — à « une identité dans le processus psychique ». Sans vouloir tirer ici le fil de cette remarque saisissante, fort est de constater que Freud pose là les prémices d'un questionnement radical (au-delà du seul cadre de la pensée magique) de l'identité comme telle, de tout phénomène identificatoire (à commencer par celui qu'autorise la

lettre même du langage), sans pour autant nous permettre de décider une fois pour toute si telle identité doit être comprise avant tout, ou en dernière instance, comme unité syntagmatique (celle du « mot » ou de l'expression), ou comme « identité dans le processus psychique », c'est-à-dire celle de la réalité psychique ou pulsionnelle à laquelle le mot renverrait. Tout ceci est d'autant plus saisissant que l'objet même de ce passage, sa cible, est bien *l'identité* de « l'un » ou du « même », l'identité ou l'unité comme *saisie*, prise, emprise ou comprise du concept (*conceptus*) en tant que rapport d'association, de connexion ou de contact — que celui-ci soit conçu, et donc pensé, comme littéral ou comme figuré. D'ailleurs, le contact de contiguïté étant dans les deux cas fantasmé, « idéel » plutôt que « réel », c'est donc la figuralité de la connexion qui semble porter le poids de la charge magique, et semble impulser ou propulser la croyance en la puissance performative prêtée à ladite connexion. La connexion magique, envisagée comme contact littéral ou figuré, existe avant tout en pensée, et c'est sur le fond de cette connexion idéelle que les contacts réels doivent être envisagés, comme des cas particuliers de celle-ci. À moins, bien sûr, que l'on tienne à tout prix à maintenir que la figuralité demeure secondaire par rapport à la littéralité du « contact » — et nous pourrions voir dans cette soi-disant secondarité un moyen de « sortir » de la magie, voire de la croyance (c'est une porte de sortie que Freud prend très au sérieux, et très souvent, comme nous le verrons). Néanmoins, dès que le contact littéral (dit « réel » ou « matériel ») doit se dire, se décrire ou s'écrire — dès qu'il devient « mot », dès qu'il porte un nom (ou *sur* un nom) — ou, autrement dit, dès qu'il doit s'identifier ou s'institutionnaliser, il se figuralise ou se magifie, ne serait-ce que parce qu'il entre en pensée. D'un contact l'autre. Le contact s'envoie, se communique, se ritualise, et c'est une contagion. Et déjà une contamination du littéral par le figural, dans la continuité (de la) pensée. C'est pourquoi la puissance magique associative se présente avant tout comme puissance *de* et *en* pensée — et, en particulier, comme puissance du langage, pouvoir de *nommer* ou de *nominer* qui vient produire la connexion idéelle, la réplique de contact ou de substitution, là où le contact ou la ressemblance réels ne sont même pas jugés nécessaires :

> Une des procédures magiques les plus répandues pour nuire à son ennemi consiste à se fabriquer une image-réplique [*Ebenbild*] de lui avec un matériel quelconque. La ressemblance [*Ähnlichkeit*] importe peu ici. On peut d'ailleurs « nommer » [« *ernennen* »] n'importe quel objet pour être l'image [*Bild*] de cet ennemi. Ce qu'on inflige alors à cette image-réplique, cela arrive à l'image d'origine, haïe ; c'est à l'endroit du corps où l'on blesse la première que tombe

> malade cette dernière.[39]

C'est donc le pouvoir d'institution, de désignation ou de nomination du *Ernennen* qui permet et produit la scène magique, là où le contact dit « réel », et même la ressemblance avec la cible dite « réelle », importent peu. On retrouve ici l'idée d'un jeu ou d'une performance, la mise en scène d'une certaine théâtralité du croire, reposant sur une inventivité institutrice et créatrice que Freud n'hésitera pas à rapprocher de l'expérience artistique. Freud semble ainsi mettre en mouvement une scène de métaphorisation ou de métonymisation généralisée, une scène où le contact et la contamination figurales, le mot et le nom, le pouvoir *du* nom ou le pouvoir *sur* le nom, importent davantage que les contiguïtés réelles. À travers les techniques magiques, la croyance animiste supposerait donc une mimesis de contact, ou une contagion par mimesis susceptible d'une expansion hyperbolique, extravagante, virtuellement illimitée. Une telle croyance magique postulerait une puissance performative et hyper-contagieuse des noms et des pensées, performativité sans bornes à travers laquelle le primitif chercherait à s'assurer l'emprise sur soi, sur le monde et sur les autres, en vue de les contraindre, de les dominer ou de les transformer.

Ici encore, Freud semble hésiter entre la volonté de rejeter les pratiques magiques dans un archaïsme révolu, et la possibilité de reconnaître dans leurs ressorts effectifs des structures apparemment universelles ou universalisables. Par exemple : « Ce serait dépasser notre dessein que de montrer quelle part [de la pensée animiste] est encore décelable dans la vie du présent, soit dévalorisée sous la forme de la superstition [*Aberglaubens*], soit vivant comme fondement [*Grundlage*] de notre façon de parler, de croire [*Glaubens*] et de philosopher »[40]. Freud n'exclut donc pas l'hypothèse d'un tel *Grundlage*, visible ou invisible, fondement ou sous-terrain. Il laisse entendre qu'il y aurait là un (autre) « continent noir » à explorer — quoiqu'il ne se gêne pas pour préparer le terrain d'une telle exploration : il décrit sans détours la façon dont certaines névroses, psychoses ou paranoïas, ou le narcissisme infantile constituent des exemples de la « persistance »[41] (*Fortbestand*) de la croyance magique en la toute-puissance des pensées. Pareillement, et apparemment sans avoir peur de se contredire, Freud affirme :

> Il n'y a qu'un domaine [*Gebiete* : région, territoire] où la « toute-puissance des pensées » s'est maintenue aussi dans notre culture [*in unserer Kultur*], celui de l'art. C'est seulement dans l'art qu'il arrive encore qu'un être humain, dévoré de

> souhaits, fasse quelque chose qui ressemble à la satisfaction et que cette activité de jeu — grâce à l'illusion artistique — provoque des effets d'affect comme s'il s'agissait de quelque chose de réel. C'est avec raison qu'on parle de l'enchantement [*Zauber*] de l'art et qu'on compare l'artiste à un enchanteur [*Zauberer*]. Mais cette comparaison est peut-être plus significative qu'elle ne prétend l'être. L'art, qui n'a certainement pas commencé par être *l'art pour l'art*, était à l'origine [*ursprünglich*] au service de tendances qui pour une grande part se sont éteintes aujourd'hui. Parmi elles on peut supposer bon nombre d'intentions magiques.[42]

Reste à savoir, bien sûr, quelles sont les frontières de ce « territoire » (*Gebiet*) que Freud appelle ici « l'art » — et qui, par exemple, ne se laisserait probablement pas si facilement définir comme « illusion artistique », par opposition à « quelque chose de réel ». Sans pouvoir développer ceci dans le contexte de cet article[43], disons simplement : bon courage pour délimiter de manière précise ce qu'est « l'art » — y compris, et peut-être surtout, ce que l'on souhaite ranger sous l'expression « l'art pour l'art ». C'est d'autant plus difficile si l'on admet, *avec Freud*, que ce qui s'appelle « art » partage des origines communes avec des « tendances » et des « intentions magiques », elles-mêmes liées à des pratiques langagières, socio-politiques, religieuses, voire philosophiques — bref, des pratiques du croire-pouvoir-savoir engagées dans la pensée, l'organisation et la maîtrise du monde en général. Si l'art signifie une survivance de la technique magique, et de la croyance qui va avec, il trouble du même coup les périodisations historiques simplificatrices du croire, et les limites mêmes de ce qui revient à l'art. Ce que nous avons dit plus haut de la performativité du langage, du pouvoir magique de nomination et d'institution, et de cette contagion métonymique galopante liée à la puissance figurale de la lettre, pourrait participer de ce trouble.

Le cas particulier de l'art n'est donc pas si particulier, ni facilement circonscriptible — ce que Freud prouve d'ailleurs en multipliant les exemples contemporains de croyance magique ou animiste chez les enfants, chez toutes sortes de patients, voire chez Freud lui-même, lui-même comme un autre[44]. Ainsi, dans le fameux texte « L'inquiétante étrangeté »[45], d'abord publié en 1919, la référence à la croyance en la toute-puissance des pensées revient. Freud postule une croyance qui ne veut pas mourir, comme cette « angoisse infantile qui ne s'éteint jamais tout à fait »[46]. Ici, c'est la structure de la trace même (« des restes et des traces [*Reste und Spuren*] », dit Freud[47]), le retour du

refoulé, qui produit le sentiment *unheimlich* d'inquiétante étrangeté[48]. La croyance fait retour, hantise du refoulé, à la fois familière et étrangère. Le cru du phantasme le plus intime nous revient, indéniable, en nous mais hors de nous, comme le plus *alien* des envahisseurs. Dans ce texte, la croyance magique en la toute-puissance des pensées est décrite comme l'un des modes de l'expérience *unheimlich* — à côté d'autres modes, tels que le retour ou la réanimation (*wider belebt werden*) des « complexes infantiles refoulés »[49] (complexe de castration, fantasme du sein maternel, etc.). Selon Freud, ces deux modes présentent bien sûr des différences, bien qu'ils « ne se laissent pas toujours nettement distinguer dans le vécu »[50]. Mais le point commun à ces deux modes (auxquels Freud ajoute une certaine puissance troublante de la fiction littéraire[51]) a trait à ce que « l'inquiétante étrangeté » fait au croire : nous avons ici affaire à une croyance incroyante, à une schize interne, un télescopage entre le plus familier, le plus crédible ou connu, et le plus impossible ou incroyable. Le principe de réalité et le refoulement auront produit la puissance paradoxale d'un croire sans croire, d'un croire-ne-pas-croire, d'un croire du douter ou d'un douter du croire — bref, d'une croyance incrédule en l'incroyable qui refuse de mourir et continue « à vivre en nous », à la limite entre conscience et inconscient. Voici ce que dit Freud de notre rapport *unheimlich* à la magie :

> Prenons l'inquiétante étrangeté [*das Unheimliche*] de la toute-puissance des pensées, de la prompte réalisation des désirs, des forces [*Kräfte*] occultes [*geheimen*] nuisibles, du retour des morts. La condition qui préside ici à la genèse du sentiment d'inquiétante étrangeté est impossible à méconnaître. Nous avons jadis tenu (ou nos ancêtres primitifs ont jadis tenu) ces possibilités pour réelles, nous étions convaincus de la réalité de ces processus. Aujourd'hui nous n'y croyons [*glauben*] plus, nous avons dépassé [*überwunden*] ces modes de pensée, mais nous ne nous sentons pas très sûrs de ces nouvelles convictions ; les anciennes continuent à vivre en nous, à l'affût d'une confirmation.[52]

Mais, à ce point précis, Freud semble aussitôt se raviser : « Sur quiconque en revanche a liquidé en lui, radicalement et définitivement, ces convictions animistes, l'inquiétante étrangeté de ce type n'a aucune prise »[53]. Certes, on peut l'imaginer — et il ne s'agit bien sûr pas de suggérer que les pratiques magiques décrites par Freud ont toujours cours, comme telles, éternelles, et que l'histoire du croire n'est qu'un fil continu, tendu

du même enchantement et des mêmes superstitions.

Mais de quoi s'agit-il, alors ? Pour répondre à cette question, revenons à la périodisation ternaire qui constituait le point de départ de Freud : animisme, religion, science. Malgré son caractère désuet, bête d'un scientisme naïf, colonialiste et ethnocentrique, enivré de sa propre confiance ou *self-confidence*, ce récit périodique a le mérite d'interroger la croyance du point de vue de son historicité. C'est intéressant en soi, et cela correspond justement au projet, inscrit dans le sous-titre de *Totem et tabou*, de mettre à jour certaines « concordances » entre la psychologie des « primitifs » et tels phénomènes psychiques contemporains. Or, Freud ne semble pas vouloir tirer toutes les conséquences de ce puissant geste historiciste. De manière tout à fait remarquable, Freud semble faire comme si la croyance magique desdits « primitifs » et celle des contemporains (exemplifiée notamment par les névroses, l'expérience artistique, les enfants, etc.) *concordaient*, précisément. Certes, Freud admet l'évidente hétérogénéité des pratiques et des objets du croire à travers l'histoire, mais il ne remet pas en question l'identité du « croire » même. Autrement dit, Freud fait comme s'il savait ce que « croire » veut dire. Il postule une certaine homogénéité du croire à travers le temps, une essence de la croyance qui demeurerait anhistorique en tant que telle, et ce malgré la diversité des formes qu'elle a pu revêtir selon la succession de ce qu'on pourrait appeler, avec un peu d'abus, plusieurs *épistémès* du croire. Cette évolution tiendrait davantage a un déplacement transférentiel, une modification de *l'objet* du croire, plutôt qu'à une transformation de la nature même du croire.

Le corollaire de ce point de vue — et pour Freud ceci est très clair, cela semble ne faire aucun doute — c'est que l'évolution que connaît la croyance à travers l'histoire épouserait le mouvement d'une décrédibilisation ou d'un désenchantement progressif (et certainement envisagé par Freud comme un certain progrès), c'est-à-dire d'un émoussement de la croyance en proie au doute, aux prises avec le principe que lui oppose la réalité extérieure selon la nécessité d'une *Ananké*. Ce mouvement s'accompagnerait d'une « territorialisation » ou « régionalisation » progressive du croire, dont l'art, l'enfance, le narcissisme ou les névroses constitueraient, entre autres, les ultimes retranchements. Et ce mouvement constituerait l'histoire même, le mouvement propulsif de l'histoire — celui d'une maturation progressive du « primitif », comme du « petit enfant », sortant progressivement de la croyance narcissique en la toute-puissance des pensées et des pratiques hallucinatoires, des « hallucinations motrices »[54] qui vont

avec.

Freud postule donc ce qu'il nomme, de manière très problématique, « le phénomène psychique du doute »[55]. Celui-ci fonctionnerait comme le négatif du croire. Mais la croyance s'oppose-t-elle simplement audit « phénomène psychique du doute » — et, question corrélative, « croyance » et « doute » se réduisent-ils à des *phénomènes*, analysables dans le cadre d'un discours de type psycho-phénoménologique ? Selon Freud, le doute résulterait du principe de réalité qui forcerait — dans un *second* temps — le primitif ou l'enfant à sortir de la croyance. En effet, et en dépit de toutes les hésitations et de tous les allers retours qui font la chair et la richesse de sa réflexion sur le croire et la pensée magique, Freud semble toutefois tenir à l'idée que, dans le cadre de la croyance animiste, *la magie opère*. Non pas qu'elle fonctionne vraiment, « en réalité », mais Freud laisse entendre que magie et croyance positive sont inséparables : selon Freud, le primitif, comme l'enfant ou le névrosé, croit *effectivement* à la magie, à la toute-puissance des pensées, un point c'est tout. Ce serait le point de départ, sans doute. La performance ou l'effectivité de la technique magique ne serait jamais mise en doute par ledit « primitif », et ce serait précisément *avec le doute* que l'humanité sortirait de sa primitivité, de la pensée magique puis animiste, pour embrasser la conception religieuse d'abord, et enfin la conception scientifique. Le passage de l'une à l'autre de ces phases résulterait donc d'une sorte de *reality check* en plusieurs étapes, de la réalisation que la toute-puissance des pensées n'existe justement qu'en pensée, et que la connexion idéelle ne constitue pas, en tout état de cause, une connexion réelle. C'est cette épreuve douloureuse, « l'épreuve de la réalité »[56], qui ferait sortir le primitif de sa primitivité narcissique, de même que le narcissisme infantile se verrait opposer la loi du principe de réalité — tandis que le névrosé passerait sur le divan, sans doute… Et à chaque étape de cette sortie progressive du narcissisme infantile ou primitif, il irait d'une certaine épreuve, d'une endurance de la mort, de « l'impression faite par la mort sur les survivants » — c'est l'*Ananké* dont parle Freud : nécessité de la mort qui interrompt la toute-puissance, déjoue la croyance, et « s'oppose au narcissisme humain »[57].

C'est ici que la distinction entre animatisme et animisme trouve toute sa valeur spéculative : comme nous l'avons vu, la toute-puissance magique de l'animatisme originaire se voit inscrite, *secondairement*, dans une conception du monde (l'animisme) ordonnée aux représentations d'esprits et aux lois-tabous qu'elles charrient. Or, selon Freud, c'est bien l'irruption de la mort qui introduit cette différence, ce second temps. Il

s'agirait d'une certaine expérience, *seconde*, donc, de la mort — mais aussi, pour des raisons qu'il faudra expliquer, du sommeil et du rêve :

> Comment les hommes primitifs en sont-ils venus aux visions fondamentales singulièrement dualistes sur lesquelles repose ce système animiste ? On estime que c'est par l'observation des phénomènes du sommeil (le rêve inclus) et de la mort, qui lui est si semblable, ainsi que par les efforts pour s'expliquer ces états qui concernent de si près chaque individu. Ce serait avant tout le problème de la mort qui aurait nécessairement été le point de départ de la formation de la théorie. Pour le primitif, la continuation de la vie — l'immortalité — serait ce qui va de soi.[58]

Ce qui intéresse ici Freud, c'est la force irruptive ou interruptive de la mort. Celle-ci vient interrompre la continuité de la perception présente du vivant en produisant une discontinuité indéniable : la mort fait événement en signant l'impossibilité, pour une conscience, de répondre, et de répondre de soi comme de l'autre. Elle fait absence. Elle interrompt, elle coupe le fil de la perception consciente. Elle implique une rupture dans la présence égologique — et c'est en cela qu'elle ressemble au sommeil. Freud y insiste : pour le primitif, la mort est « si semblable » au sommeil. C'est que la mort, comme le sommeil ou le rêve, suppose la distance, l'absence, et la discontinuité dans la présence consciente. Or, le primitif aurait voulu exprimer la survivance de cette présence *malgré* l'interruption observée lors de phénomènes tels que le sommeil et la mort ; ainsi, et fidèlement à la logique magique que nous avons exposée ci-dessus, il aurait postulé la continuité d'une substance, une liaison, le lien d'une conscience survivant à l'événement interruptif — et ce serait cela, « l'esprit ». Autrement dit, le primitif aurait souhaité invoquer magiquement quelque chose de permanent, un substitut qui survivrait à l'absence, une présence persistant par et dans son souvenir, sa remémoration et sa représentation, et ce malgré la rupture de présence. La magie et l'animisme supposent la logique de cette substitution, le supplément télé-technique d'une continuité palliant l'interruption et l'absence, et permettant ainsi une certaine permanence de l'objet malgré la coupure et la distance. C'est cette re-présentation supplémentaire que la notion d'« esprit » traduirait :

> On pourrait dire que l'« esprit » [*« Geist »*] d'une personne ou d'une chose se réduit en dernière analyse à la capacité [*Fähigkeit*] de celles-ci d'être

> remémorées et représentées [*erinnert und vorgestellt*], lorsqu'elles sont soustraites à la perception [*wenn sie der Wahrnehmung entzogen sind*].[59]

Il y aurait énormément de choses à dire sur cette seule phrase, sur la scène prodigieuse ici décrite par Freud — je n'évoquerai que quelques notions qui nous conduiront à nos remarques conclusives. Premièrement, Freud précise bien que ce qu'il appelle ici « esprit », *entre guillemets*, est l'otage de l'autre : ce qui survit chez une personne ou une chose, *chez* elle mais déjà *hors d'*elle, dépend donc de l'autre — et, plus précisément, de sa capacité de représentation et de remémoration. L'esprit s'attache à l'autre, comme par magie. Cet *appel*, cette *adresse* irréductible de l'esprit comme survie suspend ainsi l'identité de la personne ou de la chose à l'imprévisible avenir — en cette adresse, l'identité comme la survie ne dépendent ni de ladite « personne », ni de la « chose » même. Elles leur échappent, elles m'échappent, elles s'envoient et se confient à l'autre (sa mémoire ou sa représentation), et se temporalisent donc à travers l'appel à certaine fidélité au-delà de la mort et de l'interruption. Cette fidélité à soi, au même, est ainsi une foi rendue à l'autre, foi jurée d'une mémoire et d'une re-présentation qui passent *au-delà*, qui excèdent la présence vivante pour faire avec la mort. Or, cet « au-delà » est aussi bien un *au-delà du visible*, visant à l'aveugle *ce qui se soustrait à la perception* (c'est bien l'expression de Freud) — et cette soustraction rappelle la définition de la foi, de la *pistis*, telle qu'on la trouve dans l'Épître aux Hébreux. Ici aussi, c'est dans l'interruption de la scène phénoménologique que s'ouvre le champ de la croyance.

Il n'est pas certain que Freud soit prêt à dérouler toutes les conséquences de la prodigieuse scène d'invocation spectrale qu'il décrit ici ; mais rien non plus ne nous empêche d'en tirer plusieurs fils, et ce peut-être, précisément, au nom d'une certaine fidélité. Le texte de Freud est ainsi fait qu'il est difficile de savoir où il s'arrête, où « ça » s'arrête, pour ainsi dire. C'est là sa force propulsive, ouverte à la lecture. Car si ce que dit Freud est valable pour « l'esprit », le mot ou la chose, le « mot » comme prothèse de la « chose », qui elle reste invisible, alors l'élan de cette prothétique paraît difficilement réductible à ce qu'on appelle « l'esprit » dans le cadre de l'animisme. Si ledit « esprit » tient lieu de présence au-delà de la mort et de l'absence, alors ici c'est bien ce caractère de lieutenance, la prothéticité ou la supplémentarité mêmes, qui sont visés par Freud — au-delà du simple *nom* d'« esprit ». Il serait possible, par exemple, de lier ce passage à ce que dit Derrida du nom et de la mémoire dans *Mémoires — pour Paul de Man* :

> la mort révèle toute la force du nom dans la mesure même où celui-ci continue de nommer, voire d'appeler ce qu'on appelle le porteur du nom et qui ne peut plus répondre *à* son nom ou répondre *de* son nom. Et cette situation, dès lors qu'elle révèle sa possibilité à la mort, nous pouvons penser qu'elle n'attend pas la mort, ou qu'en elle la mort n'attend pas la mort.[60]

Que la mort n'attende pas la mort, cela est explicitement envisagé par Freud dans son essai sur l'animisme, puisqu'il souligne l'importance de l'absence et de l'interruption telles qu'elles interviennent, par exemple, dans les phénomènes du sommeil et du rêve. Et *au-delà* : Freud va jusqu'à dire que cette situation — l'invocation de l'« esprit », sa « projection » comme substance continue malgré l'interruption — peut être observée dès qu'il y a « coexistence » d'une perception et d'un souvenir, « coexistence » du « présent » (*präsent*) et du « latent » (*latent*), bref, dès qu'il y a « coexistence » entre processus « conscients » et processus « inconscients »[61]… C'est-à-dire *tout le temps*, n'est-ce pas ? Dès que la conscience est interrompue ou dès qu'elle s'interrompt, dès qu'elle *suppose* l'interruption, elle en appelle au nom, celui d'« esprit » par exemple, et au réseau de connectivité survivante que celui-ci vise à installer, malgré la mort et l'interruption. Bref — la vie, avec la mort, se technicise : elle entre en langage, ou en magie, comme on entre en religion. Elle s'animise, se spectralise. Derrida poursuit : « la mort révèle que le nom propre aura toujours pu se prêter à la répétition en l'absence de son porteur, devenant ainsi un singulier nom commun ; aussi commun que le pronom 'je' qui efface en la désignant sa propre singularité, laisse tomber dans l'extériorité la plus commune et la plus disponible ce qui pourtant veut dire le rapport à soi d'une intériorité »[62]. La « projection » spectrale dont parle Freud suppose cette reproductibilité technique et, du même coup, s'inscrit dans une temporalité qui travaille et déborde la limite entre intériorité de la pensée et extériorité de la réalité, entre singularité et répétabilité. Soit dit en passant, il n'est pas certain que cette répétabilité puisse être réduite, comme Freud semble vouloir le faire ici, à une « capacité » (*Fähigkeit*) de remémoration ou de représentation, fût-elle « ma » remémoration, la mienne « propre ». Puisque c'est l'interruption de l'*Ananké* qui donne l'impulsion de cette répétition débordante, il faut plutôt la penser comme une tendance machinique ou, du moins, comme une force ou un mouvement irréductible à la « capacité » ou au pouvoir de tels ou tels sujets, acteurs ou agents. Car avec la mort, c'est la mémoire qui *s'engage* dans la répétition. Avec la mort, une certaine fidélité s'impose par force de nécessité. Mais la foi de cette fidélité ne s'adresse pas à une substance préexistante. Non seulement

vise-t-elle à produire, à travers la performativité d'une répétition, la chose crue (par exemple, « l'esprit ») ; mais elle vit et survit de son interruption, et donc de la perte de l'objet de foi. La mort s'inscrit par et dans la mémoire de l'« esprit », par et dans sa répétition ou sa représentation annoncées. La mort et la mémoire ouvrent à l'avenir, à la providence d'une survie qui n'exclut pourtant pas sa dimension provisoire, sa finitude. Ceci arrive à même le vivant. Comme l'écrit Derrida : « En appelant ou en nommant quelqu'un de son vivant, nous savons que son nom peut lui survivre et *lui survit déjà*, commence dès son vivant à se passer de lui, disant et portant sa mort chaque fois qu'il est prononcé dans la nomination ou dans l'interpellation, chaque fois qu'il est inscrit dans une liste, un état civil ou une signature »[63]. L'appel de cette nomination suppose ainsi une certaine croyance fiduciaire en la survie, qui pourtant ne vit que de l'interruption. C'est depuis la force de cet appel que doivent se penser toutes les questions éthico-politiques — réponse et responsabilité, promesse, transmission, tradition ou traduction, héritage, témoignage, serment, contrat, légitimité —, questions qui survivent et engagent le socius à travers les différentes « phases » du développement des visions du monde.

Or, Freud, dans une large mesure, semble vouloir arrêter ou stabiliser le mouvement propulsif de la scène d'invocation spectrale dont il fait la description. Il semble vouloir la circonscrire aux phases animiste et religieuse, et en exempter la phase dite « scientifique » — et cette exemption aurait trait à une certaine résignation (toute contemporaine, donc) à la mort. Aujourd'hui, soutient-il, nous avons admis la mort, nous *savons* la mort, nous nous savons mortels — d'autres diraient que nous avons *enfin* appris à mourir… — et le résultat de cette admission résignée serait de couper court aux croyances ou superstitions, celles qui émergent justement d'un refus de la mort :

> Si nous admettons l'histoire de développement des visions du monde de l'humanité, histoire mentionnée précédemment, où la phase animiste est relayée par la phase religieuse, elle-même relayée par la phase scientifique, il ne nous sera pas difficile de suivre les destins de la « toute-puissance des pensées » à travers ces phases. Au stade animiste, l'homme s'attribue [*schreibt* : se prescrit, s'écrit] à lui-même la toute-puissance ; au stade religieux, il l'a cédée aux dieux, mais il n'y renonce pas sérieusement, car il se réserve le droit de guider les dieux selon ses souhaits en exerçant de multiples influences. Dans la vision du monde scientifique, il n'y a plus de place pour la toute-puissance de l'homme, il a reconnu sa petitesse et s'est soumis [*unterworfen*] avec résignation à la mort

> comme à toutes les autres nécessités naturelles.[64]

Tout ceci semble indéniable, « plein de bon sens irrécusable », comme l'écrit Derrida avec humour et une certaine impatience[65] — et pourtant il n'est pas si sûr que ledit principe de réalité vienne effectivement abolir ou périmer le croire comme tel. D'une part, tout de suite après le passage ci-dessus, Freud ajoute immédiatement une nuance décisive : « Mais dans la confiance [*Vertrauen*] en la puissance de l'esprit humain [*die Macht des Menschengeistes*], qui prend en compte les lois de la réalité effective [*Wirklichkeit*], survit [*lebt weiter*] une part de la croyance primitive à la toute-puissance [*ein Stück des primitiven Allmachtglaubens*] »[66]. Ici encore, il resterait à déterminer la taille, les limites ou les frontières de cette « part », de ce *Stück*, qu'il soit pensé comme prothèse, comme supplément, ou comme phallus. Et d'autre part, Freud ne cesse de se demander si « l'homme » *peut* effectivement se résigner à la mort — il souligne dès les premières pages de l'essai que cette acceptation demeure hésitante. Comme si, s'agissant de la mort, de mourir, le savoir n'y changeait rien. Comme si l'expérience de la mort n'avait que faire du savoir. Dans « L'inquiétante étrangeté », Freud exprime ses doutes à ce sujet en termes beaucoup plus directs :

> La proposition : tous les hommes sont mortels, a beau parader dans les manuels de logique comme modèle d'affirmation universelle, aucun homme ne se résout à la tenir pour évidente, et il y a dans notre inconscient actuel aussi peu place que jadis pour la représentation de notre propre mortalité.[67]

Alors — et à supposer qu'en effet nous nous *savons* mortels — est-ce que nous *croyons* à la mort ou non ? Et cette croyance ou incroyance, qui semble plus forte ou plus puissante qu'un savoir conscient, doit-on la considérer comme un processus conscient ou inconscient ? Peut-elle simplement être dissipée par un effet de savoir, « liquidée » selon une logique dite rationaliste ou scientifique ? Ou serait-elle plus originaire que la distinction entre « croyance » et « raison », entre « foi » et « savoir » ? Ces questions sont d'autant plus difficiles que, comme nous l'avons vu, les problèmes que pose la mort à la croyance et à la puissance de « l'homme » n'attendent pas la mort « comme telle » : la mort n'attend pas la mort, ce qu'on appelle « la mort ». Ces questions interviennent dès que l'interruption de la présence met en jeu une mémoire, un héritage, le gage d'une re-présentation. Si bien que croire à la mort et douter de la mort (notre « propre » mort comme celle de l'autre) ne s'opposent plus en ce lieu étrange, *unheimlich* et pré-

phénoménal, qui s'esquisse ici : refuser la mort, c'est déjà en porter le deuil ; et reconnaître la mort, c'est déjà la refuser, y suppléer, la supplémenter par l'enchantement, la nier et l'augmenter en y substituant une vie prothétique, une survie palliative. Cette « sur-vie »[68] s'y voit déjà endeuillée, car c'est bien dans le deuil qu'elle puise sa force, sa puissance paradoxale. Douter de la mort, c'est donc déjà y croire, sans qu'il soit possible ici de décider une fois pour toute si le doute et/ou la croyance sont à placer du côté de la conscience ou de l'inconscient. La logique du refoulement, et le sentiment d'inquiétante étrangeté qui en est l'indice, entravent une telle décision. Ici, reconnaître la mort et la nier, c'est donc « le même geste » — le même, amphibologique, divisé. Freud l'écrit ainsi à propos du « geste » animiste d'invocation des esprits : « Le primitif s'inclinerait devant la surpuissance [*Übermacht*] de la mort avec le même geste [*Geste*] que celui par lequel il semble dénier [*verleugnen*] celle-ci »[69]. Mais comme nous l'avons vu, le texte de Freud, dans ses débords, interdit de limiter cette analyse audit « primitif » ou à une soi-disant primitivité de l'homme, ou de son enfance. D'une phase à l'autre, croire à la mort, c'est ne pas y croire. C'est *à partir de la mort*, comme interruption, soustraction à la perception, qu'il faut penser le croire. Et ce point de départ originaire, sans lieu et sans origine, serait plus « primitif » que toutes les phases ou que tous les âges de « l'homme » — ce qui exigerait une remise en question radicale de ce que signifient les termes « primitif » ou « premier », notamment dans le cadre de l'écriture d'une histoire — et par exemple celle d'une histoire du croire, ainsi que de ses tours, détours et retours.

Tout ceci nous conduirait ainsi à repenser ce que « croire » veut dire. Du moins y aurait-il ici une différence à faire entre deux formalisations possibles du croire : *d'une part*, telle ou telle croyance déterminée, toujours susceptible d'être déçue ou détrompée en vertu de ce « quelque chose de réel » auquel Freud semble demeurer attaché (et dont l'*Ananké* de la mort reste l'exemple privilégié, la pointe interruptive la plus indéniable et la plus nécessaire) ; et *d'autre part* l'expérience irréductible et sans contraire d'une croyance originaire qui ne serait plus, ou pas encore, l'opposé de l'incroyance ou du doute, et dont la mort signerait l'inéluctable et indéniable nécessité. Cette (in)croyance irréductible précèderait et excéderait l'opposition entre « illusion » et « réalité » — opposition que Freud semble souhaiter maintenir au moment même où il évoque un domaine, l'art, dont il dit lui-même que ses protocoles débordent cette opposition. Mais toute la difficulté tient au fait que ces deux « formalisations » du croire, parce qu'elles ont toutes deux affaire à la mort interruptrice (mort à la fois reconnue et déniée), demeurent

virtuellement indiscernables, comme le conscient et l'inconscient, dans l'expérience, et en particulier dans ce que l'on nomme « l'expérience consciente ». Et toute l'histoire du croire, de ses tours et retours, tiendrait ainsi à l'immixtion réciproque de ces deux modalités du croire au cœur même de l'expérience. Question, donc : à laquelle de ces deux modalités du croire correspondrait l'expérience artistique telle que Freud la décrit — ou, plus généralement, la puissance métonymique, la fictionnalité irréductible du lien figural ou de la « connexion idéelle » à laquelle tient pourtant le pouvoir performatif du langage ? Et quid de l'expérience psychique en général, de la puissance associative de ladite « pensée », avec ou sans « toute-puissance » — qu'on veuille ici parler d'une certaine croyance consciente, ou de tout ce qui la travaille et l'affecte depuis le « lieu » de l'inconscient, de ce qui l'attache à l'économie pulsionnelle inconsciente, au rêve, au phantasme ou à l'imago, à l'idéal du moi ou au narcissisme originaire, à l'*Unheimlichkeit* du « retour du refoulé », etc. ? Bref : l'indéniable réalité, dans « le processus psychique », de tout ce que Freud met sous le nom de « connexion idéelle », et qui est au fondement de la croyance magique comme connectivité hyperbolique, comme « principe d'association », que celui-ci soit d'ailleurs conçu comme conscient ou inconscient. À moins bien sûr que ladite « connexion idéelle », le processus associatif, ne désigne justement le passage de l'inconscient à la conscience, sa conscientisation ou sa présentification. L'« association » désignerait alors le passage à la présence — passage *non-présent* à la présence — la crédibilisation de l'incroyable et la possibilisation de l'impossible, sans que ladite possibilisation ne puisse jamais prétendre épuiser l'impossible ou suturer l'interruption. L'association et la croyance magique rendraient ainsi compte de la puissance propulsive et connective de l'impossible, de l'indéniable impossible. Puissance déchirante de l'événement, à même l'association consciente. Irruption de la magie en pensée, avant ladite « pensée magique ».

Ce que le texte de Freud dessine en filigrane — car il y va toujours du fil, du lien, de la « tresse »[70] qui connecte comme par magie, et malgré l'interruption — c'est donc une certaine expérience non-empirique et non-phénoménologique d'un croire irréductible, hantise ou phantasme d'un croire-ne-pas-croire, adresse à l'autre, lien figural et sans contraire sur le fond duquel les croyances particulières, mais aussi le doute, l'incroyance, le désenchantement se greffent et doivent se penser. Cette (in)croyance originaire, cette complicité troublante du croire avec son supposé contraire, est, je crois, au principe de la pensée derridienne de la foi. Par exemple, dans « Foi et savoir », Derrida souligne que « le désenchantement » doit être pensé « comme la *ressource même du religieux* »[71].

Or, si croyance et incroyance ne peuvent plus être simplement opposées, pourquoi maintenir une certaine pensée, certes déconstructrice, du croire ? C'est que le croire, qui n'est donc plus à penser simplement comme l'opposé du doute, est la seule expérience qui puisse rendre compte du lien à l'autre, à l'imprévisible événement de l'autre, par et dans l'interruption. L'autre ne peut être que cru — *peut-être*. Il n'y aurait d'autre que cru. Et inversement : le cru, c'est toujours l'autre, l'improbable, l'inappropriable. Mais il s'agit donc de penser la croyance comme une expérience essentiellement interruptive, voire l'interruption comme expérience même du croire. Ce croire suppose certes un lien, mais un lien fiduciaire à la pure singularité de l'autre — autrement dit, la déliaison même. Le croire témoigne donc *à la fois* « d'une résistance ou d'une réaction à la disjonction », à « l'altérité ab-solue »[72], *et* (c'est le même) d'une « reconnaissance » (consciente ou inconsciente) de l'irréductibilité de cette déliaison. J'espère avoir montré ici qu'une telle lecture déconstructrice du croire n'est pas sans lien avec la réflexion que propose Freud sur la « psychologie des peuples », et en particulier avec son analyse du passage de la pensée magique à la pensée animiste (doctrine des esprits), et de celle-ci à la représentation religieuse, puis à la conception scientifique. Mais il est tout aussi clair que la mise à jour de ce lien aura supposé une lecture sélective du texte-Freud, une lecture quelque peu violente, interruptrice, privilégiant certains fils qu'il s'est agi de tirer, au risque d'en couper d'autres. Par exemple, j'aurai suivi le fil de la magie comme télé-technique, comme connexion associative, survivant au passage de l'un à l'autre des « systèmes de pensée » — et ce certainement parce que *la magie est le fil*, la survivance même, à la fois archaïque et futuriste, magie-machine ou machination, cyber-technique d'une bobine ou d'un fuseau précaires, puissance fragile d'un saut et passage au-delà : la tissure ou la texture d'un lien aporétique, par et dans l'interruption de l'impossible. Le croire même.

Dans un tout autre contexte — celui d'une lecture de la *Généalogie de la morale*, de Nietzsche — Derrida aura également interrogé « ce concept étrange et inquiétant, *unheimlich*, de croyance ou de crédit, de l'acte de foi, du faire confiance »[73]. Or, cette réflexion généalogique, pour Derrida comme pour Nietzsche, est indissociable d'une remise en question profonde et rigoureuse des concepts du droit et de la philosophie politique, à commencer par le contrat social, et annonce la pensée d'une économie politique plus radicale et moins limitée. C'est dans le premier volume du séminaire *La peine de mort* :

> Croire, c'est cet étrange état ou cet étrange mouvement divisé, quasiment hypnotique, où je ne suis pas moi-même, où je ne sais pas ce que je sais, où je ne fais pas ce que je fais, où je doute de cela même que je crois ou en quoi je crois. Croire, en somme, c'est ne pas croire, croire, ce n'est pas croire. Et toute l'origine de la religion, comme celle de la société, de la culture, du contrat en général tient à cette incroyance au cœur du croire. La *skepsis*, le scepticisme, l'incrédulité, l'*épokhè*, toutes ces suspensions de la croyance ou de la *doxa*, de l'opiner de l'opinion, du « dire oui à », ce ne sont pas des accidents qui arrivent au croire, c'est le croire même. Croire est son propre contraire et donc n'a pas de contraire.[74]

3

Après ce long détour, donc — retour sur le « retour du religieux ». Il ne s'agit pas, bien sûr, de répondre ici à toutes les questions qu'emporte cette expression, mais d'interroger les présupposés de sa texture narrative. Une lecture déconstructrice *performante*, si l'on veut, aura dû passer par des détours, par exemple par une prise en compte des temps longs, et par une certaine décontextualisation et recontextualisation de ce qu'on appelle, « si communément et si confusément aujourd'hui », « le religieux ». Qu'est-ce qu'une déconstruction du croire fait au « religieux » ? Et au phénomène dit de « sécularisation » qui est censé en être le revers ? J'esquisserai en conclusion les prolégomènes de deux réponses possibles — ou plutôt deux versants d'une même réponse, que je sépare ici de manière quelque peu artificielle :

1. Le premier versant pourrait être dit *critique*. En effet, le plus grave contresens reviendrait à conclure de tout ce qui précède que l'(in)croyance irréductible dont parle Derrida pourrait résulter en une équivalence généralisée des expériences et des notions — aboutissant ainsi à l'idée que « tout est dans tout, et inversement », et que « croyance » et « doute », « foi » et « savoir », « religion » et « sécularisation » reviennent simplement au même. Bien au contraire : puisque la foi de cette (in)croyance originaire est *structurellement interruptive*, puisqu'elle suppose l'interruption, elle exige une attention aux différences micro- et macro-logiques, à l'hétérogénéité et à la divisibilité essentielles de ces notions, discours et expériences. Cette hétérogénéité de structure implique que les questions ayant trait au « religieux » puissent toujours être désolidarisées du champ homogène dont elles font censément partie, et que leur analyse puisse et doive prendre en compte des

déterminations apparemment « extra-religieuses », qu'elles soient sociales ou économiques, culturelles ou politiques, collectives ou individuelles, voire infra- ou trans-individuelles, etc. — sans pour autant aboutir à une hiérarchisation figée de ces strates sous la forme d'une architecture ou d'une architectonique (envisagée, par exemple, comme la subordination d'une superstructure à une « dernière instance » infrastructurelle). D'ailleurs, Freud ne dit rien d'autre lorsqu'il prétend penser les « systèmes de pensée » (*Denksysteme*) et la « psychologie des peuples » en les attachant à des économies pulsionnelles complexes, conflictuelles, et essentiellement inconscientes — sous la forme de ce que j'ai appelé plus haut des « économies du croire-pouvoir-savoir ». Mais insister sur le caractère hétérogène de telles économies nous pousse *aussi* à admettre l'éventualité d'alliances stratégiques impensées, voire inconscientes, et qu'on dirait « contre-nature » s'il y allait ici de la nature. Ainsi, des différences singulières peuvent toujours se retourner en des effets de complicité inattendus, et souvent dissimulés, entre des champs, des plans ou des revers qui, précisément, se joignent en formant des plis. L'un de ces plis concernerait une certaine co-implication entre le religieux et le politique, une contamination du politique par le lexique et les principes dudit « religieux », notamment et surtout dès que le politique se donne le pouvoir ou le devoir d'arbitrer sur « le religieux », que ce soit pour le limiter ou pour l'incarner. Ce pli du théologico-politique a été abondamment analysé — et très souvent en référence au travail de Derrida[75]. Celui-ci explique par exemple dans *Voyous* que « la sécularisation est toujours ambiguë parce qu'elle s'affranchit du religieux tout en restant marquée, dans son concept même, par le religieux, par le théologique, voire par l'onto-théologique »[76].

Or, dès qu'il est fait référence à une instance justifiant la mise en vigueur d'un droit et donc l'usage de la force, dès qu'il y a imposition d'un discours de légitimation visant à justifier, dans le champ politique, policier ou militaire telle ou telle violence, il faut bien qu'il y ait aussi un appel à la croyance et à la foi, en le bien-fondé du déploiement, toujours hasardeux, de la puissance[77]. Le caractère messianique de cet appel (« Je suis le juste, crois-moi ! ») précède et excède la distinction entre éthique de responsabilité et éthique de conviction[78], et concerne aussi bien les forces théocratiques que les actes de souverainetés dites « séculières » dès que celles-ci doivent s'engager dans un avenir par définition imprévisible :

> il n'est pas sûr qu'à côté ou en face des crimes les plus spectaculaires et les plus

> barbares de certains « intégrismes » (du présent ou du passé), d'autres forces surarmées ne mènent pas aussi des « guerres de religion » inavouées. Les guerres ou les « interventions » militaires conduites par l'Occident judéo-chrétien au nom des meilleures causes (du droit international, de la démocratie, de la souveraineté des peuples, des nations ou des États, voire des impératifs humanitaires) ne sont-elles pas aussi, par quelque côté, des guerres de religion ? L'hypothèse ne serait pas nécessairement infamante, ni même très originale, sauf aux yeux de ceux qui se hâtent de croire que ces justes causes sont non seulement séculaires mais *pures* de toute religiosité.[79]

Cette intercontamination entre messianicité et politique, dont la notion de « religiosité » serait un nom, est en fait inévitable — et c'est pourquoi il serait vain de la condamner absolument, « hors contexte », pour ainsi dire, au nom d'un sécularisme unique, abstrait, dont on s'évertuerait à croire qu'il est entièrement dépourvu de toutes traces de religiosité ou de croyance. Car il n'y a pas *le* sécularisme, ou *la* sécularisation ; il y a *des* sécularisations, des effets de sécularisation ou des économies sécularisantes, pour ainsi dire, des variantes contextuelles et historicisables du théologico-politique dont les principes et les protocoles de légitimation restent à analyser, à contextualiser et à déconstruire selon leurs ancrages théoriques, linguistiques, historiques, culturels, nationaux ou transnationaux, etc. Cette idée ne correspond en rien à une retraite relativiste : au contraire, c'est au nom d'une sécularité plus séculière, plus fidèle à ses principes, que les logiques d'enchantement ou de désenchantement, de croyance et de doute, doivent être examinées, et que les principes dogmatiques auxquels s'ordonnent les sécularismes locaux peuvent ainsi être contextualisés et déconstruits. Cet effort de contextualisation déconstructrice ne s'accommoderait ni du phantasme d'un triomphe laïc ou séculier de « l'Occident » mondialisé, ni de celui d'un différentialisme culturaliste ou identitaire, que celui-ci s'appuie sur des principes fondamentalistes, littéralistes ou originalistes, légitimistes ou traditionalistes, ou plus simplement sur des structures communautaires ou locales. Au contraire, un tel effort impliquerait que lesdits processus de « sécularisation » ou de « désécularisation » soient repensés à travers les logiques narratives dans lesquelles ils s'inscrivent — par exemple, les logiques internes de récits tels que « le désenchantement du monde », ou « le retour du religieux ». La prise en compte de ces logiques narratives exigerait ainsi une attention rigoureuse portée aux tensions et contradictions internes de ces récits, de leurs protocoles et de leurs principes de légitimation, et donc au caractère structurellement hétérogène, mobile, différentiel, et

potentiellement antagoniste de leurs économies. Autrement dit, il s'agirait d'insister sur l'irréductible déconstructibilité de toutes les croyances déterminées, des principes d'autorité ou d'autorisation, de légitimation ou de justification, des dogmes, serments, contrats sociaux ou religieux, etc. — que ceux-ci se fondent sur la foi d'un pacte dit « laïque » ou non.

Cette déconstructibilité irréductible, dont la portée reste virtuellement illimitée mais dont les circonstances et les effets sont chaque fois uniques et singuliers, est rendue possible par la déliaison originaire du *socius*. Mais, *inversement*, cette déconstructibilité n'est rien d'autre que l'appréhension de ce qui, dans les formes prises par le « vivre ensemble », dans la démocratie par exemple, renvoie irrévocablement à la foi d'une fiduciarité originaire, à un « je crois » au cœur du contrat social, avant même le contrat — cela même qui permet le lien à l'autre là où, précisément, *le lien n'est pas donné*, et qu'il doit donc être performativement construit, convoqué ou invoqué, itéré et réitéré par rituel et par magie, attesté, autorisé, légitimé, accrédité et — *peut-être*, si Dieu le veut — cru. « Peut-être », car le cru du croire doit faire avec le « peut-être » (c'est à cela qu'on le reconnaît), un « peut-être » qui s'affirme avec l'irrésistible force de la nécessité. Ce que Derrida nous permet de penser, c'est donc la puissance propulsive et déconstructrice de ce « peut-être », là où seul le croire demeure, mais qu'il se divise déjà, qu'il doute de lui-même et, diabolique, se dédouble et s'emporte dans la promesse ou la prière adressée à l'autre — à la nécessité d'*Ananké*, plus puissante que tous les dieux puissants, mais plus impuissante, singulière, autre, que la puissance même. Car *Ananké* — ce « mot magique » comme l'écrit Victor Hugo —, *Ananké* reste à graver et doit ainsi être lue. Comme l'être ou la vérité, la nécessité d'*Ananké* reste à écrire, et donc à lire et à interpréter. Au risque de l'effacement, ici, maintenant, ou à « plusieurs siècles » de distance[80].

2. C'est pourquoi j'aimerais terminer en insistant sur le caractère *affirmatif* de la foi interruptive que Derrida s'efforce de penser. Si l'on peut et si l'on doit déconstruire les croyances déterminées, telle ou telle figure, toujours partiellement dogmatique, de la magie ou de l'enchantement, c'est précisément *au nom d'une foi plus pure*, d'une foi plus fidèle aux principes mêmes de la foi — *la foi la plus croyante*, si l'on veut, celle qui justement ne croirait en rien, sinon l'autre. Ce serait donc dans la fidélité à la foi, à l'absolu de la foi, que les efforts de sécularisation devraient trouver leur ressort et leur justification ultime. Inutile de préciser que cette formulation paradoxale charrie avec

elle nombre de difficultés quant à ses applications pratiques ; elle n'annonce rien qui ressemble à un programme, à une doctrine ou à des principes de gouvernement — seulement une injonction : déconstruire. Néanmoins, cette injonction fait déjà signe vers une reformulation radicale des questions qui se posent aujourd'hui à nous, et à l'avenir ; elle exige notamment une refonte à nouveaux frais des oppositions binaires qui nourrissent et justifient traditionnellement les grandes entreprises civilisationnelles, et notamment les politiques de sécularisation : foi et savoir, croyance et doute, mystique et technique, religion et sécularité, spiritualité et mondanité, phantasme et réalité, privé et public, individu et société, particularisme et universalisme, etc. En pensant l'irréductibilité d'une foi interruptive, Derrida propose donc une logique plus radicale et plus puissante, qui précède et excède toutes ces oppositions, les déconstruit et les transforme, en déplace les coordonnées sans pour autant les réduire à néant. Parce qu'elle est radicalement contextuelle, une telle déconstruction transformatrice est affaire d'avenir, imprévisible, impossible, comme l'autre. Or, la foi interruptive à laquelle le geste déconstructeur s'attache est d'autant plus puissante, *justement*, qu'elle fait (avec) l'impossible, (avec) l'incroyable, donnant ainsi lieu à la magie la plus magique, au miracle de l'événement. Car, ultime pointe de l'aporie, l'impossible auquel s'adresse cette foi radicale est le lieu du plus désolé des désenchantements et, *du même coup*, de l'enchantement ou du réenchantement — ou, du moins, de ce qui est le plus digne de porter ce nom. C'est en ce lieu impossible[81] que l'un se lie à l'autre, à l'impossible, à l'imprésentable, comme par magie :

> La croyance absolue n'est vraiment elle-même, elle ne tend vers son extrémité propre, vers l'*eskhaton* de son eschatologie que là où elle ne croit pas seulement ce qui est possible, là où il est possible de croire. […] Le sens fort, le sens *puissant* de ce mot [croire] se réveille donc à lui-même quand la chose ou la cause de la croyance (*quoi*, *à quoi*, *qui*, *en qui* je crois) n'est plus de l'ordre du possible. Croire quand c'est simplement possible et mesurable à l'aune du possible, ce n'est pas encore croire. Croire, à entendre toute la puissance de sens de ce mot, devrait alors consister, et seulement résider en cette foi impossible en l'impossible. Alors on ne pourrait croire qu'au miracle. Et croire *serait* le miracle, la puissance magique du miracle.[82]

T. C. Mercier (CEFRES/ Charles University, Prague)

Notes

---

[1] Jacques Derrida, « Foi et Savoir. Les deux sources de la “religion” aux limites de la simple raison », in *La religion*, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris, Seuil, 1996, p. 46.

[2] La question d’un prétendu « retour du religieux » est déjà ancienne, et a fait l’objet de nombreux ouvrages, qu’ils s’inscrivent dans le champ de la sociologie, de l’anthropologie ou de la philosophie. Citons par exemple Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993 ; Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, Flammarion, 1997 ; et Peter L. Berger (dir.), *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C., Ethics and Public Policy Center, 1999. Voir aussi Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions* (2ème édition), Paris, Armand Colin, 2008.

[3] Voir notamment Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, pp. 263-8 ; « Foi et savoir », *op. cit.* ; *Papier machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 342 ; et « Surtout, pas de journalistes ! », in *Cahier de l’Herne sur Derrida*, Paris, Éditions de l’Herne, 2004, pp. 35-49.

[4] Jacques Derrida, « Surtout, pas de journalistes ! », *op. cit.*, p. 43.

[5] Le motif du refoulement apparaît dans « Foi et savoir », quoique de manière critique ou déconstructive, aux pages 35-6 : « Ce faisant, les guerres de religion cyberspatialisées ou cyberespacées n’ont d’autre enjeu que cette détermination du ‘monde’, de l’ ‘histoire’, du ‘jour’ et du ‘présent’. L’enjeu peut certes rester implicite, insuffisamment thématisé, mal articulé. Il peut aussi, d’autre part, les ‘refoulant’, en dissimuler ou déplacer beaucoup d’autres. C’est-à-dire les inscrire, comme c’est toujours le cas avec la topique du refoulement, dans d’autres lieux ou d’autres systèmes ; ce qui ne va jamais sans symptômes et phantasmes, sans spectres (*phantasmata*) à interroger ». L’hypothèse de cette structure du refoulement annonce notre lecture de Freud au sujet de la croyance en

la toute-puissance des pensées — une croyance en la puissance magique du langage qui serait commune, selon Freud, à la pensée animiste primitive et au narcissisme infantile, et qui serait à l'origine dudit phénomène religieux. Le mécanisme dudit « retour du refoulé » est également au cœur de la pensée freudienne de l'inquiétante étrangeté, *das Unheimliche*, sur laquelle nous reviendrons.

[6] Jacques Derrida, « Surtout, pas de journalistes ! », *op. cit.*, p. 43.

[7] Jacques Derrida, « Foi et savoir », *op. cit.*, p. 57.

[8] Sur cette notion, voir notamment Max Weber, *Le savant et le politique*, nouvelle traduction par Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003. La notion de « désenchantement » a été utilisée à tort et à travers dans tous les domaines des sciences humaines, et mériterait aujourd'hui un réexamen minutieux à l'appui des textes de Weber. Ce réexamen pourrait également être nourri d'une analyse comparative avec d'autres conceptualités distinctes mais voisines, avec lesquelles le « désenchantement » entretiendrait certaines « affinités électives » — par exemple : le positivisme de Comte, la critique marxiste de la religion, la mort de Dieu évoquée par Nietzsche, la sécularisation des concepts religieux dont parle Schmitt, mais aussi le concept de modernité proposé par Habermas et, peut-être de manière plus surprenante, la possibilité d'une religion de l'après Dieu (« *after God* ») avancée par Richard Kearney. En dépit de toutes leurs différences, indéniables et très souvent irréconciliables, tous ces discours partagent néanmoins un certain *diagnostic*. Je dois laisser ici ces questions immenses, qui excèdent largement les limites de cet essai — mais elles constitueraient l'horizon lointain de la présente étude. Ainsi, l'analyse d'un certain désenchantement, que Freud associe audit « principe de réalité », au refoulement et au « phénomène psychique du doute », pourrait dessiner les premiers contours d'une réponse. Pour des réflexions d'ordres théorique et historique sur les notions de désenchantement et de sécularisation, voir notamment : Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.* ; Régis Debray, *Dieu, un itinéraire*, Paris, Odile Jacob, 2001 ; Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002 ; Talal Asad, *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003 ; et Étienne Balibar, *Saeculum : Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012.

[9] Jacques Derrida, *Papier machine*, *op. cit.*, p. 342. Ces questions de *mesure* et

de *définition* — à quoi se mesurent, à quoi se définissent le « religieux » ou la « foi » ? la « croyance » ou le « croire » ? — ne devraient jamais être dissociées de la problématique de la langue, et donc du caractère traduisible ou intraduisible d'une certaine expérience. Et quand nous disons « la langue », il faut bien sûr y entendre plus qu'une simple « mesure » ou qu'un « domicile » linguistique : il y va de jeux de correspondances textuelles, des traces différantielles par lesquelles s'inscrivent des corps, des événements pré- ou extra-linguistiques, ainsi que des économies ou des régimes de pouvoir, de savoir et de croire — des royaumes, des domaines ou des territoires dont les frontières tremblent, justement, au lieu de la langue. La définition que l'Épître aux Hébreux donne de la foi — πίστις, *pistis*, en grec ancien, qui fait d'abord signe vers l'assurance d'une confiance ou d'une fiance, la force ou la puissance d'une conviction ou d'une persuasion — cette notion apparemment « grecque », donc, et semble-t-il « chrétienne » ou « christianisée », est-elle *originairement* et *indépassablement* chrétienne ? Est-elle traduisible et transportable ailleurs, « hors-domaine », comme on dit ? Peut-elle se traduire sans restes d'un régime à l'autre, d'un continent à l'autre, dans d'autres langues comme dans d'autres religions, d'autres églises, d'autres croyances, qu'elles soient monothéistes ou polythéistes, abrahamiques ou non — voire séculières ou laïques ? Mais, plutôt, ou après tout, n'est-elle pas *déjà* une traduction, seulement un point d'ancrage ou d'arrivage au fil d'une dérivation immémoriale ? Une telle dérive, embarquée, aura justement été sa chance ou sa nécessité, l'adresse de toute foi, d'autres diraient son *Ananké*, enchaînée à la nécessité de traduire l'intraduisible. Car d'une traduction possible, du transport permis ou promis, il restera toujours de l'intraduisible — certes. Cette intraductibilité, comme nous le verrons, est peut-être l'un des traits les plus essentiels et irréductibles de la foi ou du croire en tant qu'expériences de l'interruption du même — de l'interruption même — à commencer par l'interruption du domaine du maître, des liens de maîtrise, interruption émancipatrice quant à la maîtrise d'une conscience souveraine, d'un royaume ou du Royaume (qu'il s'agisse, par exemple, des territoires et titres de légitimité de ce qu'on appelle, dans une autre langue, *Christendom* : le « monde » chrétien). Et peut-être une certaine expérience de la foi, au seuil d'elle-même, inadéquate à son nom avant même ce nom, excèderait-elle le domaine de ce qu'on nomme traditionnellement, en latin français, « la foi » ou « la religion », excédant jusqu'à la croyance du croire, du *credo* ou du crédit, pour faire signe — encore une fois : *peut-être* — vers un autre enchantement, une autre magie à venir, sans religion, ni foi, ni paganisme. Croyance et magie d'avant le monde, pas de ce monde, avant tout *cosmos* et toute cosmogonie. Ce serait *le rêve*, n'est-ce pas ? … Sur ces

questions d'impossibles traductions, sur la nécessité de traduire des langues et des expériences pourtant sans mesures, je renvoie aux articles « croyance », « foi », « *belief* », et « *Glauben* » du *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, dirigé par Barbara Cassin, Paris, Le Robert/Seuil, 2004. Voir aussi l'article de Serge Margel dans ce numéro.

[10] Sigmund Freud, *Totem et tabou* (2ème édition « Quadrige »), Paris, Presses Universitaires de France, 2015. Chaque fois qu'il sera fait référence au texte allemand, j'indiquerai entre crochets la page correspondante dans le volume *Gesammelte Werke*, vol. IX, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1944.

[11] Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 5.

[12] *Ibid.*, p. 6.

[13] *Ibid.*, p. 6.

[14] *Ibid.*, p. 6. Derrida offre une lecture déconstructrice de cette affirmation audacieuse de Freud dans le séminaire inédit « Religion et philosophie » (1972-1973).

[15] *Ibid.*, p. 6 [p. 4].

[16] *Idem.*

[17] *Idem.*

[18] *Ibid.*, p. 161 [p. 160].

[19] *Ibid.*, p. 95 [p. 93].

[20] *Ibid.*, p. 113.

[21] *Ibid.*, pp. 97-98 [p. 96].

[22] *Ibid.*, p. 114 [p. 112] : traduction difficile de *allgemeinen Belebtheit* — ce que Freud

nomme ainsi, c'est une pensée de la vie généralisée, une vitalité universelle de tout être, quel qu'il soit, pensée magique qui n'attribuerait aucune limite à la notion de vie : c'est la croyance en une animation sans bornes, une prolifération du vivant et de ses puissances par et dans la pensée dudit « primitif ». Dans son livre *H. C. pour la vie, c'est à dire…* (Paris, Galilée, 2002), Derrida décrit cette *allgemeinen Belebtheit* comme « vivance ou vivacité, le *vivement* de l'être en vie » (p. 98 et *passim*). En de nombreux lieux, l'analyse que je propose ici de la croyance et de la magie chez Freud intersectera les fils lancés et tressés par Derrida dans ce grand livre sur Hélène Cixous, sur la puissance de la littérature, sur la foi en la vie et en la vitesse — et en particulier ceux qui se croisent et s'entrelacent autour de sa lecture de *Totem et tabou*, lecture cursive, au pas de course, à peine dix pages : pp. 94-105. Ces intersections avec le texte de Derrida formeront des entrelacs tantôt corroboratifs, tantôt digressifs, souvent interruptifs.

[23] Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 114 [pp. 112-3.]

[24] *Ibid*., p. 115.

[25] *Ibid*., p. 114 [p. 112].

[26] *Ibid*., p. 110 [p. 108].

[27] *Ibid*., p. 112.

[28] *Idem.*

[29] *Ibid*., p. 98.

[30] Dans *La carte postale — de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, notamment pp. 430-2.

[31]Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 98.

[32] *Ibid*., p. 99 [p. 97].

[33] *Ibid*., p. 107 [p. 106].

[34] Cité par Freud dans *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 99.

[35] *Ibid.*, p. 99.

[36] *Ibid.*, p. 104.

[37] Tout l'intérêt de la remarque de Freud repose sur le fait que le verbe *berühren* signifie aussi bien « toucher » que « toucher à », dans le sens de « concerner » ou « affecter » — « avoir trait à ».

[38] *Ibid.*, p. 107 [p. 105].

[39] *Ibid.*, pp. 99-100 [p. 98].

[40] *Ibid.*, p. 98 [p. 96].

[41] *Ibid.*, p. 108 [p. 106].

[42] *Ibid.*, p. 112 [p. 111].

[43] Dans *H.C. pour la vie* (pp. 96-8), Derrida s'intéresse un peu plus longuement à la question de l'art dans le contexte de sa lecture de *Totem et tabou*.

[44] En plusieurs endroits, Freud se met lui-même en scène comme sujet (ou personnage) croyant-incroyant. Je suis reconnaissant envers Isabelle Alfandary pour avoir attiré mon attention sur ces passages. Par exemple, dans « Délire et rêve dans la "Gradiva" de Jensen » : « Notons en outre que la croyance aux esprits, aux spectres, aux revenants, qui trouve tant de points d'appui dans les religions et à laquelle nous avons tous adhéré au moins dans notre enfance, que cette croyance, dis-je, est si peu éteinte parmi les gens cultivés, que bien des sujets, par ailleurs raisonnables, considèrent la pratique du spiritisme comme parfaitement compatible avec la raison. Même les esprits posés et devenus incroyants peuvent remarquer, à leur confusion, avec quelle facilité ils reviennent pour un instant à la croyance aux esprits, lorsqu'ils sont à la fois saisis et désorientés. Je connais un médecin qui avait perdu une de ses malades de maladie de Basedow et ne pouvait bannir le soupçon d'avoir peut-être aidé au dénouement fatal par

une médication imprudente. Plusieurs années après, il voit entrer dans son cabinet une jeune fille dans laquelle, en dépit de toute sa rébellion, il lui faut reconnaître la défunte. La seule pensée qui se présente à son esprit fut celle-ci : “Il est donc vrai que les morts peuvent revenir ?” et son épouvante ne céda qu’à la confusion qui l’envahit lorsque la visiteuse se présenta comme étant la sœur de la défunte, morte de la même maladie dont elle-même était atteinte. La maladie de Basedow donne aux sujets qui en sont frappés un air de famille très frappant, souvent signalé par les auteurs, et dans le cas particulier, cette ressemblance se doublait d’une proche parenté. Or le médecin en question n’était autre que moi-même ». Ce passage est commenté par Derrida dans *Mal d’archive. Impressions freudiennes*, Paris, Galilée, 1995, pp. 138-40. Dans « L’inquiétante étrangeté », on trouve un passage de similaire facture, dans lequel Freud se met lui-même en scène, et se met précisément en scène (de manière fictionnelle, comme personnage, pour ainsi dire) en décrivant l’effroi suscité par son propre dédoublement, par le dédoublement du moi. Voir « L’inquiétante étrangeté », in *L’inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 257, n. 1.

[45] « L’inquiétante étrangeté », in *L’inquiétante étrangeté et autres essais* (*op. cit.*). Chaque fois qu’il sera fait référence au texte allemand, j’indiquerai entre crochets la page correspondante dans le volume *Gesammelte Werke*, vol. XII, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1947.

[46] *Ibid.*, p. 263.

[47] *Ibid.*, p. 245 [pp. 253-4].

[48] *Ibid.*, p. 252 [p. 259] : « Il est sans doute exact que l’inquiétante étrangeté [*das Unheimliche*] est le *Heimlich-Heimisch* qui a subi un refoulement et qui a fait retour à partir de là, et que tout ce qui est étrangement inquiétant remplit cette condition ».

[49] Voir *ibid.*, pp. 257-8 [pp. 263-4].

[50] *Ibid.*, p. 258.

[51] *Ibid.*, p. 258 et *passim*.

[52] *Ibid*., p. 256. [p. 262.]

[53] *Idem*.

[54] Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 105.

[55] *Ibid*., p. 106 [p. 104 pour l'allemand: « *das psychische Phänomen des Zweifels* »]. Freud précise immédiatement que le phénomène psychique du doute est l'« expression d'un penchant au refoulement ». L'analogie entre doute et refoulement permet de lier ce qui est dit de l'inquiétante étrangeté comme résultante du refoulement, et donc du *retour* du refoulé, aux questions de croyance et de magie — ce que Freud fait d'ailleurs explicitement dans « L'inquiétante étrangeté ». Le doute n'effacera pas la croyance, en tout cas jamais purement et simplement, de même que le refoulement ne « liquidera » pas ce qui est refoulé. C'est dans la différance entre croire et douter que l'*Unheimlichkeit* s'immisce.

[56] Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté », *op. cit.*, p. 259.

[57] Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 115.

[58] *Ibid*., p. 96.

[59] *Ibid*., p. 116 [p. 115].

[60] Jacques Derrida, *Mémoires — pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 63.

[61] Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 116 [p. 115].

[62] Jacques Derrida, *Mémoires*, *op. cit.*, pp. 63-4.

[63] *Ibid*., p. 63.

[64] Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 110 [pp. 108-9]. Notons au passage qu'ici encore la phase religieuse est conçue avant tout comme phase intermédiaire, mélangée et hybride, comme une sorte de moment transitionnel entre le stade animiste et le stade

scientifique. Si l'on garde cette dimension transitionnelle en tête, et sans vouloir nécessairement bouleverser la représentation ternaire de l'histoire offerte par Freud et ses inspirateurs, il suffirait de rappeler la difficulté de circonscrire strictement ces régimes de pensée quant au statut du croire pour postuler une certaine religiosité traversant les stades animiste, religieux et scientifique — mais ici « religiosité » ne désignerait plus la substance ontologique caractéristique d'*une* vision du monde, d'un *épistémè* (défini, par exemple, selon les critères d'une pensée critique-scientifique), mais bien plutôt *l'hybridité même*, l'intercontamination structurelle et différentielle du croire et du doute, de la foi et du savoir dans chacune de ces visions du monde (intercontamination patente, par exemple, dès que s'ébauche le geste critique-historiciste, dès sa première entame, dès la première violence archivale). Notons également que le stade religieux correspondrait, toujours selon Freud (*Totem et tabou*, p. 112 [p. 111]), à celui de « la trouvaille de l'objet [*Objektfindung*] qui est caractérisé par la liaison aux parents [*Bindung an die Eltern*] ». Ainsi, au cours dudit « développement libidinal », la religion constituerait un stade intermédiaire entre le « narcissisme originel » absolument autocentré de l'enfant-primitif, et l'état adulte, « état de maturité de l'individu qui a renoncé au principe de plaisir et qui, en s'adaptant à la réalité, cherche son objet dans le monde extérieur ». Admettons… Cela dit, si la phase religieuse correspond au choix d'objet libidinal (porté sur Dieu, comme sur les parents), ne devrait-on pas en conclure que des effets de religiosité doivent pouvoir être supposés dès qu'il y a, effectivement, choix d'objet, déplacement libidinal, mais aussi sortie de soi, externalisation de l'objet, traduction, refoulement, projection et sublimation — autrement dit, *transfert*, à tous les sens de ce mot ?

[65] Jacques Derrida, *H. C. pour la vie*, *op. cit.*, p. 97.

[66] Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, , p. 110 [p. 109].

[67] Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté », *op. cit.*, p. 247.

[68] Voir Jacques Derrida, *Parages*, Paris, Galilée, 1986, pp. 166-7 : « Gaieté, réaffirmation, triomphe (du) *sur* : sur la vie et de la vie, *sur-vie*, à la fois entre vie et mort dans la crypte, plus-que-vie, plus-de-vie, sursis et hypervitalité, supplément de vie qui *vaut mieux* que la vie *et* que la mort, triomphe de la vie *et* de la mort. Survie qui vaut mieux que la vérité, et qui serait, si, du moins, elle était, la Chose par excellence : sur-

vérité ».

[69] Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 115 [p. 114].

[70] Ce motif de la tresse est important pour Cixous, et Derrida le souligne plusieurs fois dans *H. C. pour la vie* — par exemple p. 81 : « Cette “tresse de nom” tisse sans doute le “lien vital” qui fut nommé plus haut, aussi bien que le “cheveu extensible”, le “cordon de téléphone vivant” et le “fil tendu entre deux âmes” que nous venions d’entendre. C’est aussi la tresse par laquelle un trapéziste tient l’autre par son nom au-dessus du néant. Mais cette tresse noue aussi tant d’autres choses. Se nommant elle-même déjà, cette tresse de nom, de nom propre et de nom commun, elle fait ce qu’elle dit et dit ce qu’elle est, à savoir l’opération poétique de l’écriture qui fait et laisse venir l’événement. Elle entrelace l’écriture la plus singulière, celle-ci, l’opération même du texte, ce qu’il fait, le texte, en faisant le nom (le texte est une tresse, un tissu entretissant ces fils) ».

[71] Jacques Derrida, « Foi et savoir », *op. cit.*, p. 85.

[72] *Ibid.*, p. 51.

[73] Voir Jacques Derrida, *La peine de mort*, vol. I (1999-2000), Paris, Galilée, 2012, p. 219.

[74] *Ibid.*, pp. 219-20.

[75] Voir notamment Hent de Vries, « Autour du théologico-politique », in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, dirigé par Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2003, pp. 277-301 ; Serge Margel, « Foi et savoir. L’essence du religieux, le mal radical et la question de la modernité », in *Cahier de l’Herne sur Derrida* (*op. cit.*), pp. 261-8 ; Michael Naas, « Derrida’s Laïcité », in *CR : The New Centennial Review*, volume 7, numéro 2, 2007 ; Joshua Andresen, « Deconstruction, Secularism, Islam », in *Philosophy Today*, volume 56, numéro 4, 2012 ; Andrea Cassatella, « Jacques Derrida on the secular as theologico-political », in *Philosophy and Social Criticism*, volume 42, numéro 10, 2016 ; Vincent Delecroix, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

[76] Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 51.

[77] Dans des travaux précédents, j'ai analysé le rôle crucial que joue le concept de « croyance » ou « foi » (*Glauben*) dans les travaux de Max Weber, et en particulier dans sa théorie de la légitimité, elle-même indissociable d'une pensée de la violence, et du politique conçu comme domination (*Herrschaft*). Chez Weber, cette référence à la croyance demeure irréductible, y compris dans le cadre de la légitimité de type « rationnel-légal » — si bien que la teneur du soi-disant « désenchantement du monde » demanderait à être réexaminée à la lumière paradoxale du *Glauben*. Sur ces questions, voir notamment Thomas Clément Mercier, « Resisting Legitimacy : Weber, Derrida, and the fallibility of sovereign power », in *Global Discourse*, vol. 6, numéro 3, 2016. Des thèmes similaires ont été abordés par Derrida à travers sa lecture de Montaigne, Pascal, et Walter Benjamin : voir *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

[78] Voir Max Weber, *Le savant et le politique, op. cit.*

[79] Jacques Derrida, « Foi et savoir », p. 37.

[80] Je renvoie ici à *Notre-Dame de Paris* — en particulier à la Préface, et au Chapitre IV du Livre Septième, qui se nomme *Ananké*. Dans le livre de Hugo, la mort et la poussière l'emporteront sur la religion et sur l'Église, oblitérées par la surpuissance d'*Ananké*. Mais selon Hugo il s'agit aussi d'une lutte à mort entre la « bible de pierre » et la « bible de papier ». Car le livre est écrit « sur ce mot », *Ananké*, sur ce qui attache la mort et l'oubli à l'écriture et à la lecture, au-delà de la seule religion de l'imprimerie — la mort et l'oubli comme puissances de substitution et de transformation : « *Ceci tuera cela. Le livre tuera l'édifice* » (Livre Cinquième, Chapitre II). Or, dès la Préface, le « mot » *Ananké*, gravé sur la pierre, trouvé par « l'auteur de ce livre », se voit engagé dans une singulière scène de lecture. Le « mot » se voit dès lors emporté dans la dérive d'une invention interprétative, d'une fiction. Parce qu'elle est un « mot », gravée, *Ananké* entre d'emblée en fiction, comme on entre en religion ; dès son nom, elle se voit embarquée dans l'écriture et la réécriture, même « plusieurs siècles » plus tard. Interpellé par l'écrivain, le mot est du même coup ouvert à la lecture et à l'interprétation — *survivant*, déjà, *au risque de l'effacement* : « L'homme qui a écrit ce mot sur ce mur s'est effacé, il y a plusieurs siècles, du milieu des générations, le mot s'est à son tour effacé du mur de l'église, l'église elle-même s'effacera bientôt peut-être de la terre./ C'est sur ce mot qu'on

a fait ce livre ».

[81] Il faudrait ici repenser la question du lieu en rapport avec ce que Derrida dit de *khôra*, « lieu sans lieu, un lieu où tout se marque mais qui serait “en lui-même” non marqué ». Voir Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 59. Voir aussi l’essai de Marta Hernandez Alonso dans ce numéro. Lieu possible d’un questionnement : comment penser *khôra,* cette atopique originaire mais sans origine — par exemple en liaison (ou déliaison) avec lesdites « topiques » freudiennes ?

[82] Jacques Derrida, *H. C. pour la vie*, *op. cit.*, p. 11.

Source image : John William Waterhouse, Circe Offering the Cup to Ulysses*, huile sur toile, 1891.*