

sexuels...) qui entacheraient la recherche anthropologique, on voit mal pourquoi l'A. de cette critique échapperait lui-même à ce travail de sape. On préfère penser que même si les recherches en sciences sociales comportent toujours une dimension extra-scientifique probablement irréductible (mais qu'il est extrêmement utile scientifiquement d'isoler ; l'ouvrage de S.C. est important de ce point de vue), leur contenu de connaissance se réduit rarement à néant, à condition, bien sûr, qu'elles respectent certains principes méthodologiques et théoriques. Les enquêtes afro-brésiliennes ne nous semblent pas échapper à ce principe.

Erwan Dianteill.

124.9

CAPUTO (John D.).

The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion. Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997, 379 p. (bibliogr., index).

Derrida penseur de la religion ? Il y a deux manières de se tromper en répondant à la question. La première consiste à repérer dans son œuvre les prémisses ou les éléments d'une possible philosophie de la religion, au sens traditionnel du terme ; la seconde, assez répandue, considère que la philosophie derridienne est le lieu d'une destruction (traduction rapide et fautive de la fameuse déconstruction) pure et simple de la religion, une énième et postmoderne version de la sécularisation. Le premier mérite de J.D.C. est de faire litière de ces interprétations et de reposer la question de façon à la rendre réellement pertinente. Le moins que l'on puisse dire est que la nouvelle formulation a de quoi surprendre : le livre s'ouvre sur une « vision », celle de Derrida lui-même, agenouillé sur un prie-Dieu, priant, versant des larmes.

C'est que, si l'enquête interroge les textes et les cite abondamment, elle choisit également de centrer le propos sur Jacques Derrida lui-même dans ses œuvres mais aussi dans leurs marges. Car c'est bien de la religion de Jacques Derrida dont il est question, et non pas de la conception philosophique de la religion telle qu'on peut la déduire des textes de Derrida. Aussi le commentateur cherche-t-il à enquêter sur le sujet d'une telle expérience, sur l'homme qui met en œuvre cette entreprise, dans ce que l'on pourrait nommer une semi-biographie de l'itinéraire spirituel de Jacques Derrida, dans l'entreprise de la déconstruction, mais aussi dans son rapport personnel au judaïsme et dans son attitude religieuse (en prière, versant des larmes).

Mais que signifie une telle enquête et de quelle religion parle-t-on ici ? Que signifie cette « religion sans religion » dont J.D.C. traque les signes ou plutôt la trace dans le texte de la déconstruction ? Plus que d'un objet d'enquête, il faudrait parler ici d'un motif récurrent qui a davantage à voir avec l'expérience du religieux qu'avec la nature ou le contenu des religions instituées, le christianisme et le judaïsme en l'occurrence. Si ces dernières constituent bien des interlocuteurs pour Derrida et son commentateur, elles sont elles-mêmes « victimes » de l'entreprise de déconstruction : non pas critiquées ou détruites, mais ouvertes ou dé-circonscrites à partir d'un geste qui est le véritable « objet » de l'enquête, une religion sans Dieu, une religion sans religion. Une religion sans Dieu n'est pas une religion qui ignore Dieu, mais qui commence par cette question apparemment classique : à quoi est-ce que je crois, quand je crois en Dieu ? Répondre à cette question consiste à s'enfoncer dans l'abîme de l'impossibilité de la réponse, traverser le non-savoir de Dieu et de soi-même, rompre avec la possibilité d'une parole positive (ou négative), et parvenir à deux formulations rémanentes. L'une, « Je ne sais pas, il faut croire », dit le décloisonnement du discours philosophique sur Dieu et, reprenant un thème originaire, le saut de la foi (pour employer une terminologie kierkegaardienne que ne cesse de mobiliser le commentateur) ; le second, « Viens, oui, oui », dégage le champ de la promesse et de ce qui survient au-delà du possible, l'ouverture à un événement qui n'est jamais la survenance d'une présence plénière.

L'hypothèse centrale est donc la suivante : la déconstruction est de l'ordre du religieux – ni (nouvelle) religion, ni discours *sur* la religion, comme le voudrait être une philosophie classique de la religion. Il ne s'agit donc pas seulement d'observer les effets de la déconstruction sur le discours de la religion, sur son fondement métaphysique, social ou historique. Citant Derrida lui-même, J.D.C. peut affirmer en introduction que « la déconstruction répète la structure de l'expérience religieuse » (p. xxi) et c'est cette répétition, dans les catégories qu'elle mobilise, que J.D.C. suit pas à pas, dans une lecture fortement marquée par la lecture de Kierkegaard (voire calquée sur elle).

De fait, le problème de la définition même du concept de religion est rapidement réglé dans un sens qui fixera le motif essentiel de l'ensemble du livre : « Par religion, j'entends un pacte avec l'impossible, un accord avec l'irreprésentable, une promesse faite par le *tout autre...* » (p. xx) Dans un esprit explicitement inspiré de l'analyse kierkegaardienne du

religieux (celle du Johannes de Silentio de *Crainte et tremblement*), la déconstruction est alors dénommée passion de/pour l'impossible – c'est en cela qu'elle est religion, « quelque chose comme une foi *fin de siècle*, mais sans le martyre et sans le nihilisme » (p. 57), une foi sans dogme (*ibid.*). Cette passion de/pour l'impossible est la force centrifuge qui ouvre toute question, racine vive de l'expérience religieuse que recouvrent les religions instituées par le discours fermé de la métaphysique, racine qui se laisse voir à travers la déconstruction de l'onto-théologie, qui ne vient pas, cependant, avant le concept et le nom de Dieu, mais après lui (p. 67).

Pour autant, il n'est jamais question d'oublier ce que disent ces religions : l'expérience de la déconstruction reprend ou répète un motif du judaïsme (la présence-absence du tout autre, sa venue, la promesse au-delà du possible) plutôt qu'un christianisme qui se dit dans le langage néo-platonicien de la présence absolue. Le dialogue est permanent avec ce que « disent » ces religions et les catégories qu'elles emploient pour dénommer l'expérience de Dieu. Ce sont d'ailleurs ces catégories qui confèrent sa structure au commentaire : apophatique, apocalypse, messianisme, don, circoncision, confession. Ces six termes forment comme les jalons du parcours de la déconstruction en tant que religion sans religion de Jacques Derrida. Chacun d'eux éprouvent, au long de cet itinéraire spirituel vers Dieu sans Dieu, la répétition d'un même geste, (accueil du tout autre, ouverture à l'événement de ce qui survient) c'est-à-dire d'une même passion, éprouvent simultanément les « catégories » derridiennes (plutôt des non-catégories), au premier rang desquelles la différence.

Car le geste de la déconstruction fait écho à d'autres gestes philosophiques portés vers Dieu. C'est ainsi que J.D.C. reprend au départ le dialogue de celle-ci avec la théologie négative (l'apophatique), dont elle semble si proche ; mais la différence n'est justement pas cet être absolu et innommable que nomme négativement l'hyperessentialisme de la théologie négative, mais la trace, c'est-à-dire une présence non-pleine. Comme la théologie négative, la déconstruction aspire au tout autre, s'ouvre à lui ou ouvre irrémédiablement le discours à lui, mais elle n'envisage pas au contraire ce tout autre comme l'hyper-réel ou l'être au-delà de l'être. Par là, elle brise le cercle enchanté de la théologie et du discours sur Dieu (quand bien même il serait négatif), pour le réinscrire dans le mouvement de la foi, c'est-à-dire dans l'ouverture sans prévision à ce qui vient. Cette rupture, selon J.D.C., inscrit la

déconstruction davantage dans l'atmosphère biblique et prophétique que dans le christianisme (néoplatonicien, gréco-latin). C'est la raison pour laquelle les catégories de l'apocalyptique et du messianique offrent une nouvelle expression de son projet. L'apocalyptique, qui prépare le messianisme, est cette dimension centrale de la déconstruction : « se préparer à la venue de l'autre est ce qui peut être appelé déconstruction » (p. 73), ouvrant un autre lieu (et non pas le « au-delà » de Dieu) et un autre temps. Le « viens ! », répété dans le geste de la déconstruction, absolument dérivé de l'invention de l'autre, est préservé dans la mesure où « il procède du *sans* (...), sans voir, sans savoir, ou avoir par avance une idée de ce qui vient ou de ce que venir signifie » (p. 99).

Mais le prophétique-messianique de la déconstruction se défie justement des messianismes des religions instituées comme des messianismes philosophiques (qui fondent des horizons définis et déterminent par avance ce qui va venir) et ouvre comme tel ce que l'on pourrait nommer improprement la nature politique et morale de cette religion sans religion. J.D.C. a le mérite ainsi de montrer combien le projet de la déconstruction reprend et poursuit l'entreprise de l'*Auklärung*, dans le dessein d'une émancipation et la production d'un discours rationnel au sujet de la religion (p. 119). Néanmoins, son projet est simultanément d'aller au-delà de la critique (des Lumières) ou du réductionnisme (anthropologique) de la philosophie de la religion, faisant vaciller les couples d'oppositions trop rigides qui les caractérisent, comme réel/irréel (forces économiques réelles/illusion), présence pleine/absence, préférant, à partir de la lecture de Marx (dans *Spectres de Marx*), investir le discours de/sur la religion d'une catégorie qui dit la présence non pleine, la différence.

Mais ce que rencontre cette continuation (par rupture) de l'entreprise des Lumières, c'est justement le fait que la sécularisation annoncée et espérée, la mort de la religion (plus encore que celle de Dieu) programmée par toute critique philosophique de la religion, se heurte à la résurgence manifeste des religions, y compris et surtout dans leur fondamentalisme. Cette résurgence et ce heurt violent avec et dans la modernité, qui ne signifie pas seulement le retour du refoulé, mais l'incrustation (et non pas seulement l'opposition) dans la modernité technologique de ce qui lui est étranger et le refuse, est l'objet de cette « philosophie de la religion » que devient la déconstruction. Et la réponse qu'elle propose s'inscrit elle aussi dans la continuité du projet des Lumières : celle d'une religion universelle, rationnelle qui passe

par un assèchement de la religion, une « désertification » (p. 154) du lieu des religions, une religion dans les limites de la seule raison. Cette religion est le messianisme, *la-e* l'ouverture du futur, « la venue de l'autre comme l'événement de la justice, mais sans l'horizon de l'attente et de la préfiguration prophétique ». Telle est la religion de Derrida, d'après J.D.C. : « La religion comme messianisme universel débarrassé de tout messianisme, comme foi sans dogme avançant dans le risque de la nuit absolue, est le fondement de la loi (...) l'origine de l'institution et de la constitution... » (p. 155). Elle est par là religion éthique. Le pivot central de cette religion « postmoderne » est le témoignage, la réponse à l'appel de l'autre, la promesse de vérité faite à l'autre ; d'où les deux sources de la religion derridienne : la foi (fidélité, croyance, crédibilité, fiduciaire, etc.) et le saint (l'indemne, le sauf, la sainteté de l'autre). Ces deux sources confluent dans l'expérience du témoignage, de la promesse de vérité qui réclame une croyance et une confiance au-delà de toute preuve, et qui ouvre la problématique du don sans réserve, caractéristique des dernières œuvres de Derrida.

L'itinéraire s'enfonce alors, à partir de cette formulation de la « nouvelle » religion, dans l'intimité du parcours spirituel de Derrida : circoncision (ouverture à l'autre), circonfession où l'on semble approcher la voix propre et autobiographique de Derrida. C'est là que se logent les dernières catégories : prières, larmes, cécité.

Le mérite de l'analyse de J.D.C. est aussi son inconvenient : rassembler le matériau des textes les plus contemporains de Derrida pour servir l'hypothèse unique de la déconstruction comme religion sans religion l'oblige finalement à identifier toujours le même motif sous chacun des concepts, au risque également de dire toujours la même chose. Ce motif certes se déploie dans chacune de ses répétitions, mais il apparaît aussi par moment comme une espèce de clef universelle qui facilite toutes les transitions et finalement uniformise ce que la répétition devrait distinguer. Il n'est pas loin non plus de céder au mimétisme du style qui emplit le texte de tics de langage qui font la marque du langage derridien. Mais derrière des coquetteries de forme un peu inutiles, il permet au moins de distinguer les linéaments de cette religion postmoderne, rassemblant les catégories qui font de la pensée (et de l'expérience) de Derrida l'une des pistes de la philosophie contemporaine pour penser le religieux et pour le (re)construire.

Vincent Delecroix.

124.10

CLAYDON (Tony),
MCBRIDE (Ian), ed.

Protestantism and National Identity. Britain and Ireland c1650–c.1850. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, XI- 317 p. (index, illustr.).

Fort de 12 contributions (incluant l'introduction, plus réflexive que les simples résumés-présentations qu'affectionnent les Anglo-saxons), l'ouvrage concerne presque exclusivement la période moderne. Dans l'esprit de ses promoteurs, deux perspectives historiographiques méritaient d'être conjuguées au service d'une lecture « révisionniste » (au sens anticonformiste bien sûr) des relations entre État et Religion. D'un côté, l'affirmation identitaire de l'Écosse, l'Irlande et plus récemment du Pays-de-Galles a réveillé la dimension régionale, sinon « nationale » de l'Angleterre *stricto sensu*. De l'autre, une réévaluation peut-être excessive (mais indiscutable dans l'historiographie) des facteurs religieux comme sources sociales ou politiques de développement, a favorisé des processus d'identification croissante entre certains États et certaines formes ou contenus religieux. À partir de ces deux hypothèses – récemment réunies, déjà, par Conrad Russell (*The Causes of the English Civil War*, Oxford, 1990) ou Linda Colley notamment (*Britons: Forging the Nation 1707-1837*, New Haven, 1992) – l'ambition des articles est d'aborder trois domaines.

En premier lieu, l'identité religieuse se construisant le plus souvent comme rejet ou différenciation à l'égard de l'Autre, l'universalité du message ne peut se déployer que dans le cadre missionnaire et dans une logique évidente d'expansion/intégration. C'est ce à quoi s'attellent successivement Colin Haydon, Steven Pincus, I.McB. dans leurs articles consacrés à la place de l'anticatholicisme dans la culture anglaise. Plus encore, ils s'attachent à montrer que catholicisme continental et catholicisme irlandais n'ont pas engendré les mêmes réactions de la part des élites religieuses et politiques anglaises et ont pu produire des effets changeants. Selon ces auteurs, en effet, l'anticatholicisme quasi pathologique du XVI^e siècle s'est déplacé au XVII^e vers la « mission colonisatrice » d'absorption de l'Irlande avant de produire, au XVIII^e siècle, une véritable acculturation à un catholicisme désormais inscrit dans une relation d'étrangeté et d'extraterritorialité. En d'autres termes, de vécu sous forme de réflexe eschatologique, l'anticatholicisme s'est mué en habitude culturelle.

Second domaine exploré : les usages conscients ou moins maîtrisés des rapports entre