

Retrieved from:

The European Journal of Psychoanalysis

Jun 24, 2024

<https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/the-sacred-and-monotheisms-le-sacre-les-monotheismes-in-english-and-french-3/>

Jean-Luc Nancy & Sergio Benvenuto

The Sacred and Monotheisms – Le sacré, les monothéismes – [In English and French]

THE SACRED AND MONOTHEISMS

Sergio Benvenuto – *In recent years, the West has been stage to a vast attack by the lay intelligentsia against “God.” Every country has had its anti-God and anti-religion best-sellers. “God is not a Good thing.” But this way of focusing on the figure of God-as-person (to say that God is no one) [1] can be reduced, within the issue of monotheisms, to a far more radical and arche-ic/archaic question; the question of the «divine» or the «sacred», on which I would like to concentrate.*

Jean-Luc Nancy – This «vast attack» occurred after a long period of pacification on behalf of that intelligentsia and a corresponding renewed interest in religion or in different forms of reflection about God, the gods or the divine. People talked about a «theological turn in French phenomenology». The attack – the age-old battle of the Enlightenment, and later of the Republic – was resumed mainly because of these tendencies that some call «post-secular» (a tag I find very uninteresting, like anything «post»). Some were outraged because it seemed like a return to a horrific archaism. Others instead made an effort to understand whether the Enlightenment hadn’t actually left in the shadows something that religion observed. Others still, including myself, wondered (without waiting for this very moment to do so) whether something other from the religious lies beneath Western monotheism (and beneath its Buddhist near twin); a very profound transformation of the relationship to sense.

In the latter two cases, we cannot talk of an attack. After all, those who took these stands have themselves been attacked as crypto-religious, though they are nothing of the sort, because all they did was to put back in the pipeline the idea of «religion» and/or the «sacred».

There are religions without gods and religions where the gods are secondary (like in Buddhism, Taoism, Confucianism and so on), but we cannot talk about religion without a reference to what in our Western languages is conveyed with «the sacred»: hierós, sacer, sacré, holy, heilig, svyashchenny.

Buddhism, Taoism and Confucianism are not religions: they are «wisdoms», models of conduct, but we cannot refer to them in terms of «the sacred» in the strictest sense. Of course, without considering the various religious transformations of Buddhism, which are diversified from the great forms of Buddhism at least as much as the Christianity that observes rituals and the cult of the saints differs from any demythologized and non-ecclesiastic forms of Christianity. After all, these doctrines or wisdoms offer very interesting convergences or meeting points with entire sectors of the Western philosophies.

I think that deciding whether to include Buddhism, Taoism and Confucianism among religions depends on the semantic span we wish to give to the concept of «religion». I think there's an oscillation, some uncertainty, today on this point. A considerably influential interpretation of religion such as Freud's, for example, does not consider faith in a divinity as a specific element of a religion, but rather the ritual itself. From this point of view, Freud manages to trace a parallel between historical religions and obsessional neurosis, which he describes as a sort of private religion.

In short, I wonder to what extent these diverse forms of life – wisdoms, religions and rituals – can interweave and become involved one with the other. I would be tempted to say that between wisdom, religion, ritual, the sacred, the miraculous, the holy and so on there are relations that Wittgenstein would call «family resemblances». And I think it's this non-comprehensive familiarity between these forms of life that we should consider.

I don't agree. We have a «religion» wherever we have a rite. This is not only Freud's opinion: It is the exact Latin sense of the word *religio*, and this sense is not just an etymology, it is also the value that has always been linked to the word. It is because of this that we can talk of «civil religion» or «political religion» or that Benjamin could talk of «capitalism as religion» (even though this case is by no means entirely clear; in any case, he insists specifically on the cult).

A rite presumes the repetition of a defined behavior that has the value of either adoration, charm, penitence or request – and often all these things together. According to the different possible accentuations it can establish a relation to a power or order separated from a mere relation of physical or intellectual causality (even though it borrows some of its aspects), because it has to have value in itself, in its factual execution. After all, this is what makes it possible for its effects to be understood in very different ways: As we know, if my prayer is fulfilled, that means it has been received; if it is not fulfilled, it means it hasn't been performed properly, for whatever reason.

On the other hand, the wisdoms (Tao, Buddhism and undoubtedly various «-sophies» or «-logies») imply at least a ritual tendency or valence: To say that the Tao is not absolutely «the Way» borders on the intellectual exercise or the ritual spell. It's a thought that intrinsically calls for an act, at the very least the act of remaining in silence.

Yet Tao means precisely «The Way»...

But the Tao itself declares it is not the Way! The way that can be expressed with the word 'way' is not the Eternal Way; the name that can be named is not the Eternal Name. Therefore, nothing can be said.

The forms you evoke (rituality, holiness, etc.) are undoubtedly not merely equivalent, but all of them communicate via an *observance*: The point is keeping to a particular *behavior* – and this is not the case in philosophy, poetry, art, science or law. The behavior with the most analogies, seen from the outside, could be that of sport. Sport and religion share something of the concept of performance in the sense of an execution conforming to particular rules. On the contrary, other behaviors consist in creating their own rules and going beyond those already produced. (It would of course be useful to refine this comparison with sport much further! But this isn't the place).

So, the sacred.

According to Émile Benveniste (in his Vocabulaire des institutions indo-européennes, Dictionary of Indo-European Concepts and Society), the Indo-European notion of the sacred comes from the Vedic s̥ra, which means at the same time «strong», «to swell», «to heighten oneself», «to be prosperous», «to be brave», «to

be pregnant» and «sovereign». This connotation of power and strength evokes the connotations Claude Lévi-Strauss found in words like the Polynesian mana, the Sioux wakan tanka, the Iroquois orenda, and so on, which he considered zero degree signifiers, ones that affirm as the focal point the sense of «force». Something that continues in contemporary mythologies, such as The Force of the Star Wars films, a term that has entered everyday language.

The fact that any society, even the most primitive, has had forms of religiosity, in other words rites and beliefs on something «sacred», cannot lack significance. It would seem that the sacred is consubstantial to the formation of human societies. And we could even ask whether in today's atheists a sense of the «sacred» actually operates: perhaps they shift the sacred from the (personalized) gods to other objects – freedom, truth, personal or general happiness, the emancipation of humanity, and so on.

I am thinking of one of the religions I would call elementary, Japanese Shintoism, a religion that revolves around something called «kami» (Japanese doesn't distinguish between plural and singular), which is translated as «spirits», «gods», «essence», «the divine». The kami is a sort of double of anything: of a tree, a stone, a human being, and so on. And the monotheistic God has also been called «kami» in Japan. The kami would therefore seem to be the divine in its purest or rawest form.

What does the philosopher have to say about the zero degree «divine», so to speak?

I think it is necessary to distinguish sharply between two levels: that of a reflection in principle on the «sacred», the «religious», etc. and that of a de facto consideration on the widespread and long-lasting presence of religious behaviors.

I shall start from the second level, because it is necessary in order to return to the first.

Even where monotheism has gone further, beyond its religious figures, where it has undergone a demythologization and then a deconstruction – which is after all our modern starting point – even to the point of turning into atheism, and this especially in Western Europe (and I specify «Western», because the Orthodox churches have preserved their habits far more, keeping their faithful on a purely religious register, while Latin America has followed a different path that would require a separate analysis), this dechristianized society has preserved many religious traits. Churches or temples are empty on Sundays, but they become at least half-full for funerals and sometimes for weddings and christenings. Some people with no religious practice watch mass on TV. Pilgrimages to Fatima, Lourdes, San Giovanni Rotondo, Cz?stochowa and many other places, together with several private or even intimate phenomena of devotion or ritual behavior, prove that a religious climate or fabric still exists.

The fact that we turn to religion in dramatic moments of passage in life – christenings, weddings, funerals – seems to me very significant. Changes in civil status (being alive or dead is also a civil status) are perceived as sacral moments. Could the fact that religious participation today tends to be limited to these events «of vital transition» be a key to understanding the religious in general as the place human trans-itivity? And how is this trans-itivity connected to transcendence?

«Trans-itivity» is a concept in which I see at the same time finitude and transcendence. We could say that the latter concepts, as the forms of their separations and reunions, define the modern world (the world after the fall of Rome). Other worlds or other cultures have fundamentally had neither one nor the other: the death of the living was not a «finite» negativity but an aspect (albeit a terrible one) of being-in-the-world, and the world did not have a transcendent hereafter but contained certain isolated but close («sacred») forces or presences.

I agree with you: life/death [*la vie/la mort*] are the focus of the questions, concerns and perplexities of human beings who today find themselves in a world where everything seems unlimitedly connected by

rational, theoretical-practical concatenations. Consequently, there is no more communication with anything «sacred». The sacred is transposed «outside» the world, while at the same time we suppose that it does not exist... All this proceeds from the infinite opening, or from the opening to the infinite, that expressed itself combining *logos*, law, universality and a non-present «god» («*absconditus*» does not mean «sacred»).

While the «elites» know that «God is dead», this expression doesn't make very much sense to a good part of those who do not share the philosophical, literary, artistic and moral culture in which atheism has had citizenship for so long.

What does this mean? It can in part mean what you suggest – that there is something of the sacred in a certain number of guiding or regulating ideas such as «emancipation» and so on, but it also undoubtedly means something else, which consists – rather than in a filling of the space of the sacred – in a sense of (not a «comprehension» nor an «intellection», but a «sense of...») the need to leave this space open as it is, to not project anything onto it and at the same time to stop «sacralizing» it. At this point we should concentrate on a sort of very subtle and complex dialectics of a non-sacral sacred, so to speak, or even on what we can distinguish from the sacred under the name of «holy» (in referring to Lévinas or Pasolini; the holiness of Pasolini that Philippe Lacoue-Labarthe and Alain Badiou talked about). But we shall return on this as we proceed on the path we have opened.

There is therefore something that's possible for people of culture (I prefer to avoid the word «intellectuals» ...) – and not even for all them! (there are certainly some inclinations, gestures and religious feelings that go unnoticed in certain artists, authors, philosophers and scientists...) – and that is not for those outside that culture, for which it remains an almost hermetically closed and unattractive world.

What does this mean? It undoubtedly means that a general need to go beyond the mortal condition exists, simply because this condition is recognized as an inevitable opening to something else compared to the brief span of time between birth and death. This need turns for the former in a kind of sense building – reflections, languages, forms, knowledge – and for the latter in a position of points of reference (the hereafter and transcendence, not as concepts but as figures or representations: God, heaven, divine justice). We could say that the former produce a permanent regime of «transcendence»: a painter makes it possible for something invisible to become visible. The latter take what's offered to them – which at times can be found in the above-mentioned works or representations.

The former seem not to need fewer assurances than the latter, but because they allow themselves another form of assurance: they extend themselves beyond themselves. The most striking symbol of this, I think, is what we find in Proust's description of the bookshop windows after the death of Bergotte in *The Captive*. For Proust it is clearly his own immortality at play here, and it can only be so through the mediation of a work.

It would be too simplistic to say that here we are faced with a substitute sacredness: It's probably sacrality that obtains the exercise of one form or the other of transcendence – I would say presentable and identifiable (the work, reflection, the example that's given). It can also be found in the children we put in the world or in less obviously «cultural» works such as handicrafts, businesses, sporting or social achievements, and so on.

If we think about it, we realize that any form of «doing» – not limited to executing specific tasks (not limited to alienating work, I would be tempted to say...) – a «doing» not limited to «producing» but that is also an «achieving» (accompanied by the exercise of a certain power, still to be specified and analyzed) departs in itself from ritual reassurance. Also for this reason, it is legitimate to ask whether in all civilizations the holders of knowledge and power (political, but also technical, and so on) were always more or less distanced from the sacrality they themselves referred to in an official manner. Which ministers of a cult – «grand priests», sorcerers, shamans or diviners – are total or full believers? I think there is always a certain distance between them and the adherence of «the people».

I wonder whether this disbelief by the «priests» doesn't also include those who give a purely ethical interpretation to religious commitment. We know the anecdote of the rabbi Hillel the Elder, challenged to explain the meaning of the whole Torah while standing on one foot. He did so saying: «That which is hateful to you, do not do to your fellow. That is the whole Torah; the rest is commentary». Though this happened one century before Jesus Christ, it's still striking as a kind of modernist trivialization, because in modernity faith tends to be reduced to an imaginary belief sustaining a religiosity reduced to the elementary ethical principles of reciprocity. Was Hillel an atheist?

Why not? This is in fact a very interesting story, that some significantly described as «the Golden Rule». It dates back to the immediate pre-Christian era... when what matured more or less perceptibly was a Judeo-Christianity or a Rabbinism-Johnism (St. John had a Jewish spirit, in contrast to St. Paul). I dare say, that they separated a little later on.

We must therefore add that Hillel's supposed or metaphoric atheism, or real atheism, is probably linked to the promulgation of several ritual precepts (though Hillel did not sympathize with the strictest ritualists). This would require completing more tortuously my arguments on the rite, to prove that it can in itself form a religion, so to speak.

I think, therefore, that the religious or sacral phenomenon is constitutional to any way of life that does not entail an ability for distancing, which is the effect of exercising a form of implementation of a certain relationship to the sacred: The sacred distances itself when we work on it, speak about it, operate on it, display it, think about it or employ it to different ends. It remains close to us, we could say it clings to us, when what dominates is the feeling (I use this word in a very broad and powerful sense) of being abandoned to it, modeled or manipulated by it.

If I've understood correctly, the religious or the sacral is a passive, subjugated form of a relationship to the sacred that could instead be active and creative. But the paradox is that, insofar as we work on the sacred actively, it distances itself...

I'm not sure... Is there not a sacred that keeps returning, even when shunned, at the peak of works by, for example, Shakespeare, Rembrandt, Beethoven or Proust? ... A sacred that also becomes holiness (Pasolini?) or loneliness (Nietzsche?) or a rocklike speech (Celan?) ...

We should at least conclude that any withdrawal from religiosity or sacrality require access to the exercise I've evoked. That is to say, also a tangible separation from the sole need of continuing life, with its necessities, its course and its limits. But with or without separation, and with very different and variable degrees in separation (even in the same individual), there is always a testimony of sense and of the need for it so that "man may infinitely surpass man" (Pascal).

I wonder if «Man infinitely surpasses man» acquires an entirely evident sense if we look at the fact that most human beings make plans beyond their mortal life, like desiring to be a parent: Who would have children hoping to survive them? We worry about writing wills, about our grave, we work so that our works – whether a novel or a company – will survive us, and so on. We could say that human beings are profoundly oriented towards the other, in the sense that they live for others. Very few people would say «after me, the deluge». Is it also in this sense that you quoted Pascal?

I would simply say that a man surpasses himself so that he may be himself...

But I would like to say what I see in the «zero degree of the divine» you talked about. You mentioned «*la divinité*», divinity: In French, this word refers more to a figure than a quality. It's the word «divine» that denominates the quality – that of the infinite going beyond. But with both words, and in any religious or sacral regime, the question arises: How to think of this divine quality as appropriate for man? As a divinization of man? This is the great defeat of humanism, of its science, of its method and of its democracy. It is an opening up to our infinite. And does this take place through «gods» and «worships» or through works, practices and «adorations» of these, i.e. addressed to the infinite (infinite addresses to the infinite)?

Until now «Atheism has not managed to irrigate its own desert»: this sentence by Jean-Christophe Bailly (in *Adieu*) is full of expectation...

But I realize I've imperceptibly mixed the two levels I announced: I reasoned on the two levels at the same time. In the end I proposed that everything should return to «*Man infinitely surpasses man*», but at times this surpassing is done as a doing and at other times it's received as an observing. Yet in both cases, it's a mix of the two... no doing without observing, no observing without doing. They are two potentialities, two opposite valencies...

The central core of your argument seems to be that «Man infinitely surpasses man». With this expression, you are appealing to the «dangerous» notion of the infinite. Do you mean by this an actual or potential «infinite»? It's not a secondary question, because in monotheistic metaphysics the infinite of God is conceived in actual terms, God is actually infinite. Or are you thinking of an infinite surpassing in the potential sense, in the sense that we never find an end to this surpassing?

No, of course I'm talking about an actual infinite. Pascal's words are «Man infinitely surpasses». This is the language of his day, but it's also different from «overtaking» on the expressway! It's an «*outrépasser*» (a going beyond), if you like, or even a «*trépasser*» (passing away/trespassing). The actual infinite is significantly a main philosophical and mathematical concern of modern times. I cannot delve further into it here.

So, you recognize the place of the sacred in a transcendence inherent to man. This is an essential point. But before returning to it, I would like to remind us of certain difficulties linked to this «sacred transcendental» through which man surpasses man.

It seems to me that you make a clear-cut distinction between a creative «elite» (people of culture, artists), which is aware that God is dead, and the masses who accept what the secularized religions offer them. You describe this elite as «achievers» (rather than producers), suggesting that creation (artistic and philosophical, – but scientific and political too?...) implies a dimension of the sacred that you separate from the «sacral», which would seem to have a plebeian connotation. But is this difference or separation really so decisive?

I'm impressed by the fact that in most cases the «great intellectuals» share beliefs, opinions, mythologies, absurdities, and so on, with the non-elites. And this in the political field in particular. The rich language of the elites is very different from the poor language of the common people, but is it really a case of two different «transcendences»? Of two different Christianities, two different liberalisms, two different Marxisms, and so on? Is it possible to think that Heidegger's Nazi sympathies had nothing in common with the Nazi sympathies of any common follower of Hitler? To what extent is this true? When Heidegger accepted to make political assessments, he basically limited himself to repeating the common arguments of post-war pro-Nazis. And to what extent is the religious piety of a Christian philosopher different from that of an uncultivated elderly woman who goes regularly to church? Everything considered, the substantial sense of the arguments of the elite is what they do and who they support.

I wonder what we actually mean by «Christian philosopher». Jean-Luc Marion, the most openly «Christian philosopher» today, claims that Christianity is not a religion. We could analyze other thinkers, like Gianni Vattimo or John Caputo: you cannot put them together as a set of discourses, figurations and rites – not at all! In the same way, we could say that a Christian is already «*per se*» a philosopher. Christianity is first a great elaboration of thought and then a religion. Augustine is much more of a philosopher than a catechist or evangelist! Monotheism is first an elaboration of thinking and culture, then a religion (and not necessarily!).

Yet Augustine appeared four centuries after the birth of Christianity. One would be tempted to say that Augustinian philosophy is a bit like the owl of Minerva, it spreads its wings only with the falling of the dusk, the dusk of a militant Christianity, first martyred, all tending towards salvation in a perspective of an end of time that was imagined as very close («the time that remains» of St. Paul, picked up by Giorgio Agamben). Is it not true that every religious philosophy is a sort of dusk of religion?

The «birth» of Christianity took almost a century, if not longer. At the beginning, it wasn't entirely distinct from any other form of Judaism... Between the 1st and 4th centuries, several philosophical elaborations already existed (Irenaeus, Origen, and so on). But it is true that there was a period of salvation, imagined as very close, and that Augustine arrived making a sort of overturning with a meditation at once atemporal and linked to history (the fall of Rome). Having said this, Christianity starts «coming out of religion» from its very birth, we could say!

What differences are there then between the monotheisms?

Of course we have to consider each «branch» individually. Judaism oscillates between a ritual extreme and a philosophical one (Maimonides, Spinoza, Buber, Rosenzweig, Levinas, even Benjamin and Derrida). Christianity spans between an ecclesiastical extreme and an extreme deconstruction of itself. Islam, on the other hand, is constructed in such a way that the absoluteness of its sense of the divine has brought it to rejecting philosophy (Averroes) and placing itself in an extreme evolution of the law, that is to say a set of ritual and social norms that govern the community (the Shia version is different with regard to this, but we don't have time here to linger on this point). But Islam today is adapting in view of a situation that sees its techniques and mentality no longer corresponding to norms created in a totally different context. There's therefore the need for a profound reflection, which often remains inaccessible to Muslim or other believers. Some, on the contrary, want to submit the techniques to the norms, made even stricter, but many others are ready to distinguish clearly between religious norms and technical and economic considerations, unwilling to deal with theoretical elaborations.

Moreover, the extremely wealthy complex of mystical thinking still survives, Sufism in particular; a thinking – or rather speculation – by respected but rather isolated masters, not widely read and even ostracized by those more concerned with religious effectiveness.

I think that anywhere and always we can find a significant gap between practices, beliefs and thoughts that find their existence above all in non-ritual actions or works. Heidegger is obviously very different from a Nazi. He doesn't believe in anything of Nazism. He has faith in a thinking. (He does end up sharing ridiculous, vulgar opinions... because he is himself also fragile and vulgar...). Precise analyses would be necessary, but this is a given fact. On the other hand, «élite» is a very annoying word. I tried to specify that I could have just as easily pointed out farmers, factory workers or merchants who don't care for any religion but who have a formidable faith in existence – their own, that of others and of the world. This «faith» is an act, an adherence or a participation. 'Till death. Yes, this does happen.

Do you have any concrete examples in mind that go in this direction?

Yes, a very «old-fashioned» family of farmers that I've known for a long time. Or a friend who died of cancer with no regrets and without ever complaining, or a mother who lost a son and still lives in the bright memory of him... and many others!... But it would be necessary to tell the story of each of these lives... I could also talk about the death of many friends, writers or philosophers...

And this is the case also for artists, politicians, men of action – not all of them, and in each individual we may undoubtedly find nuances, microscopic variants – BUT what we find is action and participation, not rites and representations. It's IMPOSSIBLE to find the latter. And their works, like often their personal conduct or way of life, show this in such a way that in these cases we can point out even better how a «doing» completely replaces a «believing».

Levinas ate kosher foods, but he was certainly atheist, as he declared himself. His ritualism was more for participation than for representation (another possibility, however limited, of ritualism).

This is why I remark this difference in all cultures: any high priest of any religion is in a position distinct from that of a worshipper or minor clergyman. Because the religious content (message, norms, representations) is what he masters in order to administer. His very mastery keeps him at a distance.

I wonder whether all this has something to do with what the «I» comes to: either the «I» is outside itself in a work or action, or it is unfruitful, *it believes in the I, it is full of it self*, we could say, and it is therefore concerned with «it self». The faithless I am talking about are not at all concerned with it. They may be concerned with their success, their power, and so on, but not with their «I». And the obsession with the «I» is undoubtedly proportional to the individualism of society, to the slackening of community forces. Which doesn't prevent the «high priests» (to return to this formula) in traditional societies from being the most «individualized»...: according to context, individualization turns into «elitarian» distance or into the consternation of an atomized «I»...

But in all cases and everywhere it is always a question of what «infinitely surpasses»...

Let's come to, or return to, monotheisms.

It seems evident to me that the Western world – in which I include Islam – has been hypnotized for many centuries (more or less the first one thousand years of the vulgar era) by the One. Everything that praised the One was convincing. This is why Plotinus could reinterpret Plato in the light of a primacy of the One. And Christianity gave religious substance to what I would call the monism of the time. It is true that this monism has always known exceptions – the Roman Empire split into two, for example; the dogma of the Holy Trinity prevailed.

We can read the success of Islam as an extreme purification of One-ism, a sort of revanche of Arianism, defeated at the Council of Nicaea. In Islam there is no trinity, the uniqueness of God and his separation from the material world were established with no remnants or compromises. Islam, in short, can be seen as the acme of monotheism and of divine transcendence in relation to the physis (of which Muslim iconoclasm is an aspect). Is Islam a monotheistic fundamentalism?

But we can see the subsequent millennium as a weakening, a slow but constant crisis of the fascination with the One. In fact, today we live in a polytheistic culture. Even the Catholic Church, despite its name, accepts the fact that every other religion enjoys the same dignity as Catholicism. We might think that this crisis of monotheism had its turning point in the 18th century with the Enlightenment. It must be said, however, that this pluralistic passion – which seems to be the opposite of the old One-ism – is linked to an anthropological universalism that asserted itself at the same time: The universality of the rights of man and woman, the

universalistic organizations like the UN, attempts to establish an international law valid for all, and so on.

My question is: How can we interpret this monotheistic hegemony of the first millennium today? Why was the One so irresistible for so many centuries? And in what way does the pluralism that is hegemonic in the world today connect to the universalistic vocation (freedom and equality for all and universal brotherhood) of our era?

This is such a huge issue... It is simply the question of how and why at one point there was a culture or civilization that took on the infinite and the universal not only as its own thinking, but as an effective implementation of a logical/legal/technical Universal that has become so globalized to the point that every other culture, religious or not, is dependent on it and is often penetrated by it.

It is not possible to think about this phenomenon if not as a global event in human history, perhaps even in natural history, because it reverberates so strongly on nature, to the point of transforming it like no other culture ever did before. (We should also notice that, at around the same time, with Buddhism, the East also experienced a transformation not without some analogies: A certain «exit» from religion and a development of the Imperial and deterritorialized kind...). The «One» did not come out of nothing. It has its proto-history in the transformations the Eastern Mediterranean experienced: the end of human sacrifices, the emergence of writing in economic management, the improvement of naval techniques, the setting up of economic and political connections between empires and palatial formations – a set of phenomena brought about by a general upheaval towards the end of the bronze age, which was followed by an iron age with technical and cultural transformations that led to the age of the cities. And the autonomous management of the latter brought about a succession to the theocratical empires by what could be described as a general mode of autonomy – philosophical, political, logical, artistic – through which a huge transformation began in the Mediterranean world. It was a new «world» that replaced mere territories of belonging and submission. The differences that persisted were of course huge, but they didn't prevent the appearance of a general motif that it is possible to describe as that of «a world». Rome was the first accomplishment of this. In this world, the divine has already taken on a unique denomination with Plato (*o theós* in the *Theaetetus*) at the same time when the One as such, in other words the principle of numeration, has become an object of reflection and speculation (moreover immediately aporetic, see *Parmenides*) and in which «nature», «the universe» have become objects of thinking. In parallel, in the same movement of transformation from the old theocratic and territorial order, the first monotheistic movement appeared with the Jewish people (after a sort of Egyptian prologue). The Jewish people itself, whose history is linked to freedom from slavery and to displacement, may have been born out of a decomposition of the preexisting systems. We could say that autochthony made room for autonomy: the characteristic of the latter is to keep at bay human domination by submission to, or indeed alliance with God, no longer announced or mediated by a theocrat. In short, the specifically Jewish relationship between prophets and kings inserts an autonomy within the autonomy of Israel: the autonomy of personal conduct.

We can say that what is produced at the same time, under a double aspect, Greek and Jewish, is a multiplication of the «ones» in the name of the «one». But in a world that is unifying – or in the revelation of a uni-versal tension – the proliferation of distinct unities and the tendential disappearance of autochthonous belonging trigger off a process of anxious interrogatives and of aspirations towards a possible unity. These aspirations open up to the dimension of an infinite: only the incommensurable measures up to it. This is where the two twins «Rabbinic Judaism» and «Christianity» arise. The former, completely breaking away from any sort of particularism («there are no more Jews or Greeks...») and making the concept of God as one (god-man, trinity, etc.) complex to the extreme, opens up towards a universal salvation plane – i.e. a response to the need for the infinite (both actual and potential).

Islam follows a similar movement, but in a different context, because it took hold in the eastern part of the Roman Empire, where a less incarnate Christianity developed and among a set of tribes capable of uniting to be able to face the new state of things. This is where another form of monotheism is established, in the struggle to find a unifying power and in a new elaboration of the single divine message.

Everything is ready for a new world, a new unity of the world, to manifest itself. This occurs based on different paces and energies, and according to a competition between different models, until the most universalizing dynamics, those with the traits of a design open to the infinite, wins: Christianity shifts salvation towards history. The Kingdom of God will never end: this is part of the *Creed*. Augustine already saw in the end of Rome a sign of history, an appeal for a change in the world. We can follow the history of the concept of history through scholasticism and the birth of modern thought.

«Monism» is a weak term to characterize what has been put into play in this way. Not so much the «one» *tout court* opposed to the «multiple», but rather the multiple, recognized as such, exposed to the demand or desire for a uni-versality and/or for this universality diffracted into infinities, potential (progress, evolution...) and actual (singularity, existence). At least since Hegel we know explicitly that «the one is its own negation» and this self-negation at the core of the One causes our difficulties as much as aims.

There is, however, a historical paradox. It is true that the scientific and technical revolution (with the religious nihilism that accompanied it) originated in the Christian world, but then we saw certain Eastern cultures not marked by monotheism – first Japan, then China, India and Singapore – absorbing quite quickly the technical-scientific spirit of the West and its non-religious values, to the point of sometimes overtaking it on its own ground. Islamic monotheism, on the other hand, has shown that it finds it difficult to enter the spirit of Western liberalism and rationalism. Is this because, as you said before, it places itself «in an extreme evolution of the law, that is to say a set of ritual and social norms that govern the community»? This excess of normativity makes Islam not well suited to modernization. Certain originally polytheistic cultures apparently adapt better to it than Islam. (Modernization and westernization needn't necessarily correspond, but modernization did begin in the West)

It's not possible to give a sort of transcendental deduction of historical relations between cultures! We could even say that this would be a unification illusion, a «universal history» – which, according to Marx, does not exist. But we can try to sketch a limited answer: Islam arose in the monotheistic imperial Roman context; it immediately placed itself in a position of rivalry with the other monotheisms and with the Eastern Roman Empire. Then, instead of launching into the expansion movement to the West (which at the time of Islam was stagnating), it makes a movement we could describe as a deployment, followed by a stabilization. It stops. It is inside an extremely slow time, frozen even. Another question is that for Islam the divine infinite is equivalent more to a distancing than to a process. The far Eastern worlds can more easily shift from a slow cyclic time to a fast-paced progressive one. Note, however, that in the case of China it tends to be rather slow!

It was quite slow for centuries, but as from the mid-twentieth century China began to sprint! First towards a radical Marxism, then towards a radical modernization.

It seems to me that for you this passion for the One and for the uni-versal is linked to a dialectics of the One and the multiple that begins at least with Plato's Parmenides and goes all the way up to Hegel.

Here I must say that I don't understand entirely... I'd say, instead, that because «the one is its own negation» (Hegel), then the «ones» flourish: this is the seed of a society of «subjects» or «individuals»... each tiny one is the place where the great One takes abode as *interior intimo meo, superior summo meo* (“more inward than my innermost self, higher than my highest”) ...

It seems to me that this uni-fication is not merely a philosophical process, but that it penetrates Western forms of life as a whole. It's something we see even today in the political sphere: on the one hand a tendency

to dissolve political unities into autonomous ethnic states (we saw this with the dissolution of the Soviet Union, Yugoslavia, and India, and we will probably witness it with Spain and the United Kingdom), and on the other a tendency to uni-fy, to synthesize contrasts, hence the European Union and International organisms such as the World Monetary Fund and so on.

Above all, I believe it makes no sense to distinguish between what is «merely philosophical» and what «penetrates the form of life as a whole»: they're the same thing! All philosophy does is formulate «the form of life» ...

This dialectics of the One and multiplicity is present in various disciplines, particularly in those sciences where to the analytic program (reducing a whole to its constituent elements and forces) there overlaps a synthetic drive towards more and more general unifications of theories and «forces» in physics. And it is present at the ethical and political level, with on the one hand the attempt to make everyone accept a Universal Charter of the Rights of Man and Woman beyond any autochthonous uniqueness, and on the other a more and more detailed affirmation of individual autonomies (freedom of sexual preferences, freedom in professional vocations, in dress styles and so on).

Except that today the scientific «synthesis» yields to an apparently unshakeable diversity of theoretical constructions. Which is another sign of the loss of impetus of the «unary» drive...

Do you interpret our world – apart from its Islamic materializations – as turned towards an a-religious secularity, as still marked by the quest for the universal One? And this surpassing of man by man as having a uni-fying direction?

No, this is not how I interpret our world, though like everyone I realize perfectly well what has made it possible for the One to dominate. But I also realize how, in a certain sense, we have always known that the One doesn't exist and how today a new proliferation, multiplication or differentiation is taking place... and all this in the very heart of a sort of huge techno-scientific unity that we recognize as lacking a founding One...

April 26, 2017

UNE CONVERSATION

ENTRE JEAN-LUC NANCY ET SERGIO BENVENUTO

Sergio Benvenuto – Depuis quelques années, le monde occidental est le théâtre d'une vaste attaque de la part de l'intelligentsia laïque contre « Dieu ». Chaque pays a eu ses best-sellers anti-Dieu et anti-religion. God is not a Good thing. Mais cette focalisation sur la figure du Dieu-personne (pour dire que Dieu n'est personne) réduit dans le cadre des monothéismes une question plus radicale et plus arché-ique et archaïque, celle du « divin » ou du « sacré », sur laquelle je voudrais insister ici.

Jean-Luc Nancy – Cette « vaste attaque » se produit après un long temps d'apaisement de la même intelligentsia, auquel a même correspondu un regain d'intérêt pour la religion ou bien pour diverses formes de réflexion autour de Dieu, des dieux ou du divin. On a parlé d'un « tournant théologique de la phénoménologie française ». L'attaque – le très ancien combat des Lumières puis de la République – est revenue d'abord à cause de ces tendances (nommées « post-séculaires » par certains, appellation que je trouve aussi peu intéressante que tous les « post »). Certains se sont indignés qu'on semble revenir à un archaïsme détestable. D'autres en revanche se sont efforcés de comprendre si, en effet, les Lumières n'avaient pas laissé dans l'ombre quelque chose que la religion signalait. D'autres enfin, parmi lesquels je me situe, se sont demandés (et n'avaient pas attendu ce moment pour le faire) s'il n'y avait pas sous le monothéisme occidental (et aussi sous son quasi-jumeau bouddhiste) autre chose que du religieux, une transformation très profonde du rapport au sens.

Dans les deux derniers cas, il ne s'agit pas d'attaque. D'ailleurs ceux qui ont pris l'une de ces deux attitudes ont eux aussi été parfois attaqués comme des crypto-religieux, alors qu'il ne s'agit de rien de tel, mais d'une remise en chantier de l'idée même de « religion » et/ou de « sacré ».

Il y a des religions sans dieux, ou des religions où les dieux sont secondaires (comme le bouddhisme, le taoïsme, le confucianisme, etc.), mais on ne peut pas parler de religion s'il n'y a pas de référence à ce qui est rendu, dans nos langues européennes, par « le sacré » : hierós, sacer, holy, heilig, svyashchenny.

Bouddhisme, taoïsme, confucianisme ne sont pas des religions : ce sont des « sagesse », des modèles de conduite, mais on ne peut pas parler à leur sujet de « sacré » en un sens vraiment propre (bien sûr il faut ici négliger les avatars religieux du bouddhisme, qui sont nombreux mais se distinguent de l'esprit des grandes formes de bouddhisme comme le christianisme des observances rituelles et des cultes de saints se distingue du christianisme démythologisé et non ecclésiastique). Au reste, ce n'est pas par hasard que ces doctrines ou sagesse offrent de très intéressantes convergences ou des croisements avec des pans entiers de philosophies occidentales.

Je crois que la décision d'inclure ou non le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme dans les religions dépend de l'extension sémantique qu'on est disposé à donner au concept de « religion ». À ce sujet, je crois qu'il y a aujourd'hui un flottement, une incertitude. Ainsi, une interprétation de la religion assez influente, celle de Freud, ne considère pas du tout la foi en une divinité, mais bien plutôt le rituel, comme l'élément spécifiant la religion. C'est dans cette optique que Freud peut créer un parallèle entre les religions historiques et la névrose obsessionnelle, qu'il décrit comme une sorte de religion privée.

En somme, je me demande jusqu'à quel point ces diverses formes de vie – les sagesse, les religions, la ritualité – peuvent s'entrecroiser et s'impliquer. Je serais tenté de dire qu'entre sagesse, religion, ritualité, sacré, miraculeux, sainteté, etc., il y a des relations que Wittgenstein appellerait « ressemblance de famille ». Et c'est la familiarité non-compréhensive entre ces formes de vie qui nous interpelle, à mon avis.

Je ne suis pas tout à fait de cet avis. Il y a « religion » lorsqu'il y a rite, en effet. Ce n'est pas l'avis du seul Freud : c'est exactement le sens latin du mot et ce sens n'est pas seulement une étymologie, c'est aussi la valeur qui a été constamment liée à ce mot. C'est d'ailleurs pour cela qu'on a pu parler de « religion civile » ou bien de « religion politique » ou que Benjamin a voulu parler du « capitalisme comme religion » (même si dans son cas ce n'est pas tout à fait clair ; en tout cas c'est bien sur le culte qu'il insiste).

Un rite suppose la répétition d'un comportement défini qui vaut tantôt comme adoration, tantôt comme conjuration, tantôt comme pénitence, tantôt comme demande – et parfois tout à la fois – et qui par ces diverses accentuations possibles établit un rapport avec une puissance ou un ordre qui reste dérobé au seul rapport de causalité physique ou intellectuelle (même s'il en emprunte des aspects) puisqu'il doit valoir par

lui-même, dans son exécution actuelle. C'est ce qui fait d'ailleurs que ses effets peuvent être appréhendés de manières très diverses : comme on sait, si ma prière est exaucée, elle a été reçue ; si elle ne l'est pas, elle était mal exécutée pour une raison ou une autre.

Or les sagesses (tao, bouddhisme, sans doute certaines formes de « sophies » ou « logies » de diverses espèces) comportent au moins une tendance ou une valence rituelle : dire que le tao n'est justement pas « la voie » est à la limite de l'exercice intellectuel et de la conjuration rituelle. C'est une pensée qui appelle intrinsèquement un acte, au moins l'acte de se taire.

Pourtant Tao signifie « la voie » justement...

Mais le Tao lui-même dit que ce n'est pas la Voie ! La voie qui peut être exprimée par la parole n'est pas la Voie éternelle ; le nom qui peut être nommé n'est pas le Nom éternel. Donc on ne peut rien dire.

Sans doute, les formes que tu évoques (ritualité, sainteté, etc.) ne sont pas simplement équivalentes, mais toutes communiquent dans une *observance* : il s'agit de s'en tenir à une certaine *conduite* – ce qui n'est le cas ni de la philosophie, ni de la poésie, ni des arts, ni de la science ou du droit. Le comportement le plus analogue, vu du dehors, serait celui du sport. Il y a dans le sport et dans la religion quelque chose de la performance au sens d'une exécution conforme à des règles. Les autres comportements consistent au contraire à créer leurs règles et à excéder celles qui ont été déjà produites. (Bien entendu il faudrait raffiner beaucoup la comparaison avec le sport ! mais ce n'est pas le lieu.)

Donc, le sacré.

Selon Émile Benveniste (dans le Vocabulaire des institutions indo-européennes), la notion indoeuropéenne de sacré vient du védique s'ra qui signifiait à la fois « fort », « se gonfler », « s'accroître », « être prospère », « être vaillant », « être enceinte », et « souverain ». Cette connotation de pouvoir et de force rappelle les connotations que Claude Lévi-Strauss trouvait à des mots comme le polynésien mana, le sioux wakan tanka, l'iroquois orenda, etc., qu'il considérait comme des signifiants de degré zéro, où le sens de « force » s'affirme comme focal. Et qui se prolonge dans les mythologies contemporaines, comme The Force dans la série des films Star Wars, un terme qui est entré dans le langage commun.

Le fait que n'importe quelle société, même la plus primitive, ait eu ou ait une forme de religiosité, à savoir des rites et des croyances à propos de quelque chose de « sacré », ne peut être insignifiant. Il semble que le sacré soit consubstantiel à la formation des sociétés humaines. Et l'on peut même se demander si, chez les athées d'aujourd'hui, le « sacré » n'intervient pas : ils déplaceraient le sacré des dieux (personnalisés) à d'autres objets – la liberté, la vérité, le bonheur de chacun ou de tous, l'émancipation de l'humanité, etc.

Je pense à l'une des religions que j'appellerais élémentaires, le shintoïsme japonais. C'est une religion de ce qu'on appelle « kami » (pluriel et singulier en japonais ne se distinguent pas), et qu'on traduit par « esprits », « dieux », « essence », « le divin ». Le kami est une sorte de double de n'importe quelle chose : d'un arbre, d'une pierre, d'un être humain, etc. Et le Dieu des monothéismes a été appelé lui aussi « kami » au Japon. Le kami semble donc être le divin à l'état pur, ou brut.

Qu'est-ce que le philosophe a à dire sur le « divin » au degré zéro, si je puis dire ?

Je crois nécessaire de distinguer très nettement deux plans : le plan d'une réflexion de principe sur le « sacré », le « religieux », etc. et le plan d'une considération de fait à propos de la présence si large et si permanente des comportements religieux.

Je commence par le deuxième plan car il est nécessaire avant de remonter au premier.

Même là où le monothéisme est le plus avancé hors de ses figures religieuses, là où il s'est lui-même démythologisé puis déconstruit au point – qui est notre point de départ moderne en somme – d'être entièrement transformé en athéisme, c'est-à-dire dans l'Europe de l'Ouest (je spécifie « l'Ouest » car les églises orthodoxes ont conservé beaucoup plus d'habitudes et de fidèles sur un registre proprement religieux ; l'Amérique latine, pour sa part, a suivi une voie différente, qui devrait être analysée à part) avant tout, la même société déchristianisée conserve beaucoup de traits religieux. Les églises ou les temples sont vides le dimanche, mais se remplissent à moitié au moins pour les enterrements, les mariages parfois, les baptêmes aussi. Des gens qui n'ont aucune pratique religieuse regardent tout de même la messe à la télé. Des pèlerinages comme Fatima, Lourdes, San Giovanni Rotondo, Cz?stochowa et tant d'autres et beaucoup d'autres phénomènes privés, voire intimes de dévotion ou de conduite rituelle montrent qu'il existe toujours un climat ou même un tissu de référence religieuse.

Le fait que l'on fasse appel à la religion dans des moments de passages dirais-je dramatiques de la vie – comme c'est le cas pour un baptême, un mariage, un enterrement – me semble très significatif. On perçoit des changements d'état civil (être vif ou mort sont des états civils) comme des moments sacrés. Le fait que la participation religieuse tende aujourd'hui à se limiter à ces événements « de transition vitale » peut-il offrir une clef pour comprendre le religieux en général, en tant que lieu de la trans-itivité humaine ? Et de quelle façon cette trans-itivité a affaire avec la transcendance ?

Tu nommes avec « trans-itivité » un concept où je discerne à la fois la finitude et la transcendance. En effet, on peut dire que ces deux concepts ainsi que les figures de leurs séparations et de leurs réunions définissent le monde moderne (je veux dire : à partir de la fin de Rome). Les autres mondes ou cultures n'ont eu au fond ni l'un ni l'autre : la mort des vivants n'était pas une négativité « finie » mais un aspect (certes terrible) de l'être-au-monde, et le monde n'avait pas d'au-delà transcendant mais il contenait en lui des forces ou des présences retirées mais proches (« sacrées »).

Je suis donc d'accord avec toi : la vie/la mort concentrent aujourd'hui les questions, inquiétudes et perplexités des hommes qui se trouvent dans un monde où tout semble relié, indéfiniment, par des concaténations rationnelles, théorico-pratiques. Du coup, il n'y a plus de communication avec un « sacré ». On transpose celui-ci en « dehors » du monde tout en devinant pourtant qu'il n'y en a pas... Tout cela procède de l'ouverture infinie ou à l'infini qui s'est exprimée par l'ensemble du *logos*, du droit, de l'universalité et d'un « dieu » non présent (« absconditus » : ce n'est pas « sacré »).

Là où les « élites » savent que « Dieu est mort », cette phrase n'a pas beaucoup de sens pour une grande partie de ceux qui ne partagent pas la culture philosophique, littéraire, artistique et morale dans laquelle l'athéisme s'était depuis longtemps accrédité.

Qu'est-ce que cela signifie ? En partie cela peut signifier ce que tu suggères – qu'il y a du sacré dans un certain nombre d'idées directrices ou régulatrices comme l' « émancipation », etc. mais aussi sans doute autre chose, qui consiste moins en un remplissage de l'espace du sacré qu'en un sens (non une « compréhension » ni une « intellection », mais un « sens de... ») de la nécessité de laisser cet espace ouvert, de n'y rien projeter et du même coup de cesser aussi de le « sacraliser ». A ce point il faudrait s'arrêter sur une sorte de dialectique très fine et complexe d'un sacré non sacré, si je peux dire, ou bien de ce qu'on peut distinguer du sacré sous le nom de « saint » (en se rapportant à Levinas ou à Pasolini ; sainteté de Pasolini dont Philippe Lacoue-Labarthe et Alain Badiou ont parlé). Mais nous y reviendrons plutôt par la suite pour continuer dans la voie maintenant ouverte.

Il y a donc ce qui est possible pour les gens de culture (je préfère éviter le mot « intellectuel »...) – et encore pas pour tous ! (il y a sûrement beaucoup de dispositions, gestes, sentiments d'ordre religieux qui passent

inaperçus chez des artistes, écrivains, philosophes, savants...) – et ce qui ne l'est pas hors de cette culture, chez ceux pour qui justement celle-ci reste un monde plutôt fermé et peu attirant.

Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie sans doute qu'il y a une exigence générale de dépassement de la condition mortelle tout simplement parce que cette condition est reconnue comme ouvrant forcément à autre chose qu'à un bref laps de temps entre naissance et mort. Cette exigence s'élabore pour les uns en fabrication de sens – pensées, langages, formes, savoirs – et pour les autres en position de repères (au-delà, transcendance non pas comme concepts mais comme figures ou représentations, dieu, paradis, justice divine). Les premiers pourraient dire produisent un régime permanent de « transcendance » : un peintre fait advenir la visibilité d'un invisible. Les seconds prennent ce qui leur est proposé – qui d'ailleurs parfois peut se trouver dans des œuvres, parfois dans les représentations mentionnées.

Les premiers semblent alors avoir moins besoin de sécurité que les seconds, mais c'est parce qu'ils se donnent une autre forme d'assurance : ils se prolongent eux-mêmes au-delà d'eux-mêmes. Pour moi le symbole le plus frappant en est dans le récit par Proust des devantures des libraires après la mort de Bergotte, dans *La Prisonnière*. Pour Proust lui-même il est clair que sa propre immortalité est en jeu, et ne peut l'être que par la médiation de l'œuvre.

Il ne faut pas dire simplement que ce serait là un sacré de substitution : c'est peut-être toujours la sacralité que se procure l'exercice d'une forme ou d'une autre de transcendance – je dirais présentable, identifiable (œuvre, pensée, exemple donné). Elle peut d'ailleurs se trouver aussi dans les enfants qu'on a faits ou dans des œuvres moins immédiatement « culturelles », des objets artisanaux, des entreprises, des réalisations sportives, sociales...

Si on y réfléchit, on peut penser que la pratique d'une forme quelconque de « faire » – non limitée à l'exécution de tâches (au travail aliéné serais-je presque tenté de dire...) – et d'un « faire » qui ne soit pas seulement un « produire » mais un « réaliser » (accompagné de l'exercice d'une certaine puissance, qu'il faudrait encore préciser et analyser) s'écarte de lui-même de la sécurisation rituelle. C'est même pourquoi on peut se demander si, dans toutes les civilisations, les détenteurs des savoirs et des pouvoirs (politiques et aussi techniques, etc) ne sont pas toujours plus ou moins à distance des sacralités auxquelles ils se réfèrent eux-mêmes de manière officielle. Quels sont les prêtres – les « grands prêtres », les sorciers, les chamanes, les devins – qui sont entièrement ou pleinement croyants ? Je pense qu'il y a toujours une distance entre eux et l'adhésion « populaire ».

Je me demande si cette incroyance des « prêtres » n'inclut pas aussi ceux qui donnent une interprétation purement éthique de l'engagement religieux. On connaît l'anecdote du rabbin Hillel le Vieux, quand on le mit au défi d'enseigner toute la Torah en restant debout sur un pied. Il le fit et dit : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'un autre fasse à toi-même. C'est la Torah tout entière. Ce qui reste est commentaire. » Bien que cette performance ait été produite un siècle avant J.-C., elle nous frappe de toute façon par une certaine banalité moderniste car, dans la modernité, la foi tend à être réduite à une croyance imaginaire qui soutient une religiosité réduite aux principes éthiques élémentaires de réciprocité. Hillel était-il athée ?

Pourquoi pas ? Cette histoire est en effet très remarquable. Ce n'est pas par hasard que certains l'ont nommée « règle d'or ». Et elle date, semble-t-il, de l'époque immédiatement pré-chrétienne... donc de la maturation plus ou moins perceptible d'un judéo-christianisme ou d'un rabbino-johannisme (St Jean était un esprit juif, à la différence de St Paul), si j'ose dire, qui se divisera un peu plus tard.

Il faut alors ajouter que l'athéisme supposé ou métaphorique, ou bien réel, de Hillel serait conjoint à l'édiction de nombreux préceptes rituels (quoique Hillel ne fût pas du côté des ritualistes les plus stricts). Cela demanderait de compléter de façon plus sinieuse mes propos de tout à l'heure sur le rite, en montrant

que ce dernier peut aussi ne former que la religion de lui-même si je peux dire.

Je pense donc que le phénomène religieux ou sacré est constitutif de tout mode de vie qui ne comporte pas un ressort de distanciation dû à l'exercice d'une forme de réalisation d'un rapport au sacré : le sacré s'éloigne lorsqu'il est travaillé, parlé, œuvré, présenté, réfléchi, employé à diverses fins. Il reste proche, adhérent pourrait-on dire, lorsqu'au contraire domine le sentiment (j'emploie ce mot en un sens très large et très fort) d'être livré à lui, modelé ou manipulé par lui.

Si je comprends bien, le religieux ou sacré serait une forme passive, assujettie, d'un rapport au sacré qui peut être d'autre part actif, créatif. Mais le paradoxe serait que dans la mesure où l'on travaille activement le sacré, celui-ci s'éloigne...

Pas sûr... Est-ce qu'il n'y a pas un sacré qui ne cesse de revenir tout en fuyant à la pointe de l'œuvre d'un Shakespeare, d'un Rembrandt, d'un Beethoven ou d'un Proust ?... Un sacré devenant aussi une sainteté (Pasolini ?) ou bien une solitude (Nietzsche ?) ou bien une parole rocheuse (Celan ?)...

Il faut au moins en conclure que la sortie de toute religiosité ou sacralité demande un accès à l'exercice que j'évoque. C'est-à-dire aussi une séparation tangible d'avec la nécessité de la seule continuation de la vie, de ses nécessités, de son cours et de ses limites. Mais avec ou sans séparation, et avec des degrés très divers et variables dans la séparation (même chez une même personne) il y a toujours un témoignage du sens et de l'exigence de ceci que « l'homme passe infiniment l'homme » (Pascal).

Je me demande si le sens de « l'homme passe infiniment l'homme » ne devient pas évident par le fait que la plupart des êtres humains fassent des plans qui dépassent toujours leur vie mortelle. Il suffit de désirer d'être parent : qui ferait des enfants en espérant leur survivre ? On se préoccupe de faire des testaments, de sa propre tombe, on travaille pour que nos œuvres – que ce soit un roman, une firme... – nous survivent, etc. On pourrait dire que l'être humain est foncièrement orienté vers l'autre, au sens qu'il vit pour les autres. Très peu de personnes diraient « après moi, le déluge ». Est-ce aussi dans ce sens que tu reproposes le mot de Pascal ?

Je dirais simplement qu'en effet un homme va au-delà de lui-même pour être lui-même...

Mais je voudrais dire ce que je vois dans le « divin degré zéro » dont tu parles. Tu as dit auparavant en fait « la divinité » : ce mot renvoie plus, en français, à une figure qu'à une qualité. « Divin » nommerait plutôt la qualité – celle de l'infini outrepassement. Mais avec l'un ou l'autre mot et dans n'importe quel régime de religiosité ou de sacralité surgit la question : cette qualité divine, comment la penser appropriée à l'homme ? Comme une divinisation de l'homme ? C'est le grand échec de l'humanisme, de sa science, de sa technique et de sa démocratie. Comme une ouverture à son propre infini – que ce soit à travers des « dieux » et des « vénérationes » ou à travers des œuvres, des pratiques et leurs propres « adorations » c'est-à-dire adresses à l'infini (adresses infinies à l'infini) ?

Jusqu'ici « l'athéisme n'a pas été capable d'irriguer son propre désert » : cette phrase de Jean-Christophe Bailly (dans *Adieu*) porte une grande attente....

Et je me rends compte que j'ai insensiblement mêlé les deux plans annoncés : j'ai raisonné sur les deux plans à la fois. J'ai finalement posé que tout revient à « l'homme passe infiniment l'homme » mais tantôt ce passage se fait comme un faire tantôt il se reçoit comme un observer. Et pourtant dans les deux cas il s'agit d'un mélange des deux... pas de faire sans observer, pas d'observer sans faire. Et pourtant deux potentialités, deux valences opposées...

Le noyau central de ton discours me semble être que « l'homme passe infiniment l'homme ». Dans cette expression, tu fais appel à la notion « dangereuse » qu'est l'infini. Ainsi, entends-tu un « infini » actuel ou potentiel ? Ce n'est pas une question secondaire car, dans les métaphysiques monothéistes, l'infinité de Dieu est conçue en termes actuels, Dieu est actually infini. Ou penses-tu à un dépassement infini au sens potentiel, au sens qu'il n'y a pas de fin à ce dépassement ?

Non, bien sûr, il s'agit de l'infini actuel. Le mot de Pascal est « l'homme passe infiniment ». C'est la langue de son temps, mais c'est aussi différent d'un « dépassement » sur l'autoroute ! C'est « outrepasser » si tu veux, ou aussi « trépasser ». L'infini actuel n'a pas été par hasard une grande préoccupation philosophique et mathématique des temps modernes. Je ne peux pas en dire plus ici.

Ainsi, tu reconnais le lieu du sacré dans une transcendance inhérente à l'homme. C'est un point essentiel. Mais avant d'y revenir, je voudrais entre-temps rappeler quelques difficultés de cette « sacrée transcendantalité » par laquelle l'homme outrepassa l'homme.

Il me semble que tu sépares nettement une « élite » créative (les gens de culture, les artistes), qui sait que Dieu est mort, d'une masse qui prend ce qui lui est proposé par les religions séculaires. Tu décris cette élite comme des « réalisateurs » (plutôt que des producteurs), en suggérant que la création (artistique, philosophique, – mais aussi scientifique, politique ?...) comporte par elle-même une dimension de sacré que tu sépares d'un « sacré » qui semble avoir une connotation plébéienne. Mais cette différence ou séparation est-elle si décisive ?

Je suis impressionné par le fait que, dans la plupart des cas, les « grands intellectuels » partagent les croyances, opinions, mythologies, absurdités, etc., des non-élites. Et cela dans le domaine politique en particulier. Le langage riche de l'élite est très différent du langage pauvre de la personne commune, mais s'agit-il vraiment de deux « transcendants » différentes ? De deux christianismes différents, de deux libéralismes différents, de deux marxismes différents, etc. ? On peut penser que le pro-nazisme d'Heidegger n'avait rien à voir avec le pro-nazisme d'un militant hitlérien ordinaire. Mais jusqu'à quel point cela est-il vrai ? Quand Heidegger a accepté de donner quelques évaluations politiques spécifiques, il n'a fait, en réalité, que répéter des arguments courants des philo-nazis d'après-guerre... Et jusqu'à quel point la piété religieuse d'un philosophe chrétien est-elle si différente de celle d'une vieille dame peu cultivée qui va régulièrement à l'église ? Le sens substantiel des discours de l'élite n'est-il pas, tout compte fait, ce que ces gens d'élite font et ceux qu'ils appuient ?

En fait, un « philosophe chrétien » je me demande qui c'est. Jean-Luc Marion, le plus manifeste « philosophe chrétien » d'aujourd'hui, affirme que le christianisme n'est pas une religion. On pourrait examiner d'autres pensées comme celles de Gianni Vattimo ou de John Caputo : elles ne sont pas partageables comme un ensemble de récits, de figurations et de rites – il s'en faut de beaucoup ! Et en manière de réciproque on pourrait dire qu'un chrétien est déjà « en soi » un philosophe. Le christianisme est d'abord une grande élaboration de pensée et ensuite une religion. Augustin est bien plus philosophe que catéchiste ou évangéliste ! Le monothéisme est d'abord une élaboration de pensée et de culture, ensuite une religion (et pas forcément !).

Et pourtant Augustin surgit quatre siècles après la naissance du christianisme. On serait tenté de dire que la philosophie augustiniennne est un peu l'oiseau de Minerve qui se lève au crépuscule, et le crépuscule serait celui d'un christianisme militant, d'abord martyrisé, tendant tout entier au salut dans une perspective de fin des temps qu'on pensait assez proche (« Le temps qui reste » de Paul, repris par Giorgio Agamben). N'est-il pas vrai que toute philosophie religieuse est une sorte de crépuscule de la religion ?

La « naissance » du christianisme prend déjà presque un siècle, voire plus ; il n'est d'abord pas bien distinct d'une forme de judaïsme... Et entre le I^{er} et le IV^e siècles il y a déjà beaucoup d'élaborations philosophiques (pense à Irénée, Origène, etc.). Mais il est vrai qu'il y a eu une période du salut tout proche et qu'Augustin arrive dans une sorte de renversement en une méditation à la fois intemporelle et liée à l'histoire (la chute de Rome). Cela dit le christianisme commence à « sortir de la religion » dès sa naissance, pourrait-on dire !

Quelles différences donc entre les monothéismes ?

Évidemment il faut considérer chaque « branche » à part. Le judaïsme oscille entre un extrême rituel et un extrême philosophique (Maïmonide, Spinoza, Buber, Rosenzweig, Levinas, même Benjamin et Derrida). Le christianisme, entre l'extrême de l'ecclésial et l'extrême de sa propre déconstruction. L'islam, lui, est constitué de telle manière que l'absoluité de son sens du divin lui a fait refuser la philosophie (Averroès) et s'installer dans un développement extrême du droit, c'est-à-dire de l'ensemble des normes à la fois rituelles et sociétales qui régissent la communauté (la version shi'ite est différente à cet égard, mais nous ne pouvons pas nous y arrêter ici). Mais aujourd'hui l'islam est en train de s'aménager en fonction d'un état des techniques et des mentalités qui ne correspond plus assez à des normes créées dans un autre contexte. Il faut donc une réflexion, qui souvent reste peu accessible aux croyants musulmans ou autres, certains veulent au contraire plier les techniques aux normes elles-mêmes rigidifiées, mais beaucoup d'autres sont prêts à clairement distinguer les normes religieuses des attendus techno-économiques en se souciant peu des élaborations théoriques.

Et de plus il subsiste le très riche ensemble des pensées mystiques, soufi en particulier, pensées – voire spéculations – de maîtres respectés de loin, fort peu lus et même écartés par les plus soucieux d'efficacité religieuse.

Toujours et partout, me semble-t-il, on peut retrouver un écart significatif entre les pratiques et croyances et les pensées qui ont leur existence avant tout dans des actes non rituels ou dans des œuvres. Heidegger est évidemment très différent d'un nazi. Il ne croit à rien du nazisme. Il a foi dans une pensée. (Il finit aussi par partager des opinions ridicules, vulgaires... parce qu'il est aussi fragile, vulgaire lui-même...). Il faudrait des analyses précises, mais cela est certain. D'autre part « élites » est un mot très gênant. J'ai essayé de préciser que je voudrais aussi bien désigner des paysans, des ouvriers, des commerçants qui ne sont pas du tout dans la religion mais dans une foi formidable en l'existence – d'eux-mêmes, des autres et du monde. Cette « foi » est un acte, une adhésion ou une participation. Jusqu'à la mort, oui, cela arrive.

As-tu en tête des exemples concrets qui vont dans ce sens ?

Oui, une famille de paysans – très « à l'ancienne »... – que je connais depuis longtemps. Ou bien un ami qui est mort d'un cancer sans jamais regretter ni se plaindre, ou une mère ayant perdu un fils et vivant encore longtemps après avec un souvenir lumineux de lui... et tant d'autres ! Mais il faudrait raconter chaque vie... Je pourrais aussi parler de la mort de plusieurs amis écrivains ou philosophes...

Et c'est aussi le cas d'artistes, hommes politiques ou d'action – pas de tous et chez chacun sans doute il peut y avoir des degrés, des variantes infinitésimales – MAIS on est dans l'acte et dans la participation, on n'est pas dans le rite et dans la représentation. On ne PEUT même PAS y être. Et les œuvres, ainsi que souvent aussi les conduites, les façons de vivre, le montrent de telle façon que dans ces cas on peut un peu mieux désigner comment un « faire » se substitue complètement à un « croire ».

Levinas mangeait casher, mais il est certain qu'il était athée comme il le dit lui-même. Son ritualisme était plus lui-même de participation que de représentation (c'est une possibilité, très restreinte il est vrai, du

ritualisme).

C'est bien pourquoi je comprends cette différence au sein de toutes les cultures: n'importe quel grand-prêtre de n'importe quelle religion est dans une position distincte de celle du fidèle ou de petit prêtre. Car le contenu religieux (message, règles, représentations) est ce qu'il maîtrise pour le gérer. Sa maîtrise le tient à distance.

Je me demande si tout ne revient pas à ce qu'il en est du « moi » : ou bien le « moi » est hors de soi, dans un travail, une œuvre, une action – ou bien il est en friche, il *croit au moi*, il *s'y croit* pourrait-on dire et il se soucie donc de « soi ». Les sans-croyance dont je parle ne s'en soucient pas du tout. Ils peuvent se soucier de leur succès, de leur pouvoir, etc. mais pas de leur « moi ». Et le souci du « moi » sans doute est proportionnel à l'individualisme de la société, au relâchement des forces communautaires. Ce qui n'empêche que dans les sociétés traditionnelles les « grands-prêtres » (pour reprendre cette formule) sont justement les plus « individués »... : selon le contexte l'individualisation tourne en distance « élitare » ou bien en égarement d'un « moi » atomisé...

Mais toujours et partout il s'agit de ce qui « passe infiniment »...

Venons-en, ou revenons-en, aux monothéismes.

Il me semble évident que le monde occidental – dans lequel j'inclus l'islam – a été magnétisé pendant plusieurs siècles (grosso modo, dans les mille premières années de l'ère vulgaire) par l'Un. Tout ce qui exaltait l'Un convainquait. C'est ainsi que Plotin avait pu relire Platon selon une primauté de l'Un. Et le christianisme a donné une chair religieuse à ce que j'appellerais le monisme de cette époque. Il est vrai que ce monisme a toujours eu des exceptions – l'Empire romain s'est dédoublé, par exemple ; le dogme de la trinité divine a prévalu.

On peut voir le succès de l'islam comme une ultime purification de l'Uni-sme, une sorte de revanche de l'arianisme sorti perdant du concile de Nicée : il n'y a plus de Trinité, l'unicité de Dieu et sa séparation du monde matériel sont établies sans aucun reste ou compromission. En somme, on peut voir l'islam comme le sommet du monothéisme et de la transcendance divine par rapport à la physis (dont l'iconoclastie musulmane est un aspect). L'islam est-il un fondamentalisme monothéiste ?

Mais on peut voir le millénaire suivant comme un affaiblissement, une crise lente mais continue de la fascination pour l'Un. Aujourd'hui nous vivons dans une culture polythéiste, en fait. Même l'église catholique, malgré son nom, accepte le fait que toute autre religion ait la même dignité que le catholicisme. On peut penser que cette crise du monothéisme a pris un tournant au XVIII^e siècle avec les Lumières. Il faut tout de même dire que cette passion pluraliste – qui semble être l'envers de l'uni-sme ancien – se lie à un universalisme anthropologique qui s'est affirmé en même temps : universalité des droits de l'homme et de la femme, organisations universalistes comme l'ONU, tentatives d'établir un droit international valable pour tous, etc.

Ma question est : aujourd'hui, comment peut-on interpréter cette hégémonie monothéiste du premier millénaire ? Pourquoi l'Un a été si irrésistible pendant des siècles ? Et comment le pluralisme hégémonique d'aujourd'hui se lie à la vocation universaliste (liberté et égalité pour tous, et fraternité universelle) de notre époque ?

C'est une question tellement énorme... c'est simplement la question de comment et pourquoi il y a eu à un moment une culture ou civilisation qui a engagé l'infini et l'universel non seulement comme sa pensée propre mais comme la mise en œuvre effective d'un universel logico-juridico-technique qui s'est mondialisé au point qu'aujourd'hui toute autre culture, religieuse ou non, est tributaire de lui et souvent pénétrée par lui.

On ne peut penser ce phénomène que comme un événement global de l'humanité et même de la nature puisqu'il retentit si fort sur la nature qu'il la transforme comme aucune culture ne l'a fait. (Il faut aussi noter que dans la même période – en gros – l'Orient a connu avec le bouddhisme une transformation qui n'est pas sans analogies (une certaine « sortie » de la religion, un développement impérial et déterritorialisant...)). L'« Un » n'est pas arrivé de nulle part. Il a sa protohistoire dans les transformations qu'a connues la Méditerranée orientale : la fin des sacrifices humains, l'apparition de gestions économiques écrites, l'amélioration de techniques navales, la constitution de connexions économique-politiques entre des empires et des formations palatiales – ensemble qui est emporté dans une tourmente générale vers la fin de l'âge de bronze, auquel succède un âge du fer dont les transformations techniques et culturelles conduisent à l'époque des cités dont la gestion autonome fait succéder aux empires théocratiques ce qu'on pourrait désigner comme un mode général de l'autonomie – politique, logique, philosophie, art – par lequel le monde méditerranéen s'engage dans une transformation considérable : c'est en effet « un monde » qui succède à des territoires d'appartenance et d'obédience. Les différences qui y persistent sont bien sûr considérables, elles n'empêchant pas qu'un motif général est apparu qu'il est possible de désigner comme celui d'« un monde ». Rome en est la première réalisation en quelque sorte accomplie. Dans ce monde, le divin est déjà devenu une dénomination unique chez Platon (*o theos* dans le *Théétète*) en même temps que l'Un en tant que tel, c'est-à-dire le principe de la numération, est devenu un objet propre de réflexion et de spéculation (d'ailleurs d'emblée aporétiques, voir le *Parménide*) et que « la nature », « l'univers » sont devenus des objets de pensée. De façon parallèle, et dans le même mouvement de transformation de l'ancien ordre théocratique et territorial, est apparu le premier motif monothéiste avec le peuple juif (après une sorte de prologue égyptien). Ce peuple lui-même, qui lie son histoire à la sortie de l'esclavage et à un déplacement territorial, pourrait être issu de la décomposition des systèmes antérieurs. On pourrait dire que l'autochtonie cède la place à une autonomie : la caractéristique de celle-ci est de tenir à distance la domination humaine et l'allégeance voire l'alliance à un dieu qui n'est plus présenté ou médiatisé par un théocrate. Le rapport proprement juif entre les prophètes et les rois engage en somme une autonomie dans l'autonomie d'Israël : celle de la conduite personnelle.

On peut dire qu'il se produit en même temps, sous un double aspect grec et juif, une démultiplication des « uns » au nom de l'« un ». Mais dans le monde s'unifiant – ou dans la mise au jour d'une tension universelle – la prolifération des unités distinctes et la disparition tendancielle des appartenances autochtones engage un processus de demande inquiète et d'aspiration à une unité possible. Cette aspiration s'ouvre à la dimension d'un infini : seul l'incommensurable est à sa mesure. C'est de là que sortent les jumeaux « judaïsme rabbinique » et « christianisme ». Le second, en se détachant complètement de toute espèce de particularité (« il n'y a plus ni Juifs ni Grecs... ») et en complexifiant à l'extrême la conception du dieu un (dieu-homme, trinité, etc.) ouvre sur un plan universel du salut – c'est-à-dire une réponse à l'exigence d'infini (tant actuel que potentiel).

L'islam constitue un mouvement analogue mais dans un contexte différent puisque c'est celui à la fois de la part orientale de l'empire romain, où s'est déployé un christianisme moins incarné, et d'un ensemble de tribus elles-mêmes en capacité de s'unir pour être à la hauteur du nouvel état des choses. De là un autre monothéisme qui se forme à la fois dans une lutte pour le pouvoir unificateur et dans une nouvelle élaboration de l'unique message divin.

Tout est prêt pour qu'un monde nouveau, ou bien une nouvelle unité du monde, se mette en place. Cela se fait à des allures et selon des énergies différentes, et selon une compétition de divers modèles, jusqu'à ce que l'emporte la dynamique la plus universalisante, celle qui comporte distinctement le trait d'une entreprise ouverte à l'infini : le christianisme déplace le salut vers l'histoire. Le règne de Dieu n'aura pas de fin : cela fait partie du *credo*. Déjà Augustin voit dans la fin de Rome un signe d'histoire, l'appel à un changement du monde. On peut suivre l'histoire du concept d'histoire à travers la scolastique et la naissance de la pensée moderne.

« Monisme » est un terme faible pour caractériser ce qui a été ainsi mis en jeu. Il s'agit moins de l'« un » – tout court – opposé au « multiple » que plutôt du multiple, reconnu comme tel, exposé à la question ou au

désir d'une uni-versalité et/ou de cette universalité diffractée en infinité, tant potentielle (progrès, évolution...) qu'actuelle (singularité, existence). Depuis Hegel au moins nous savons expressément que « l'un est sa propre négation » et c'est cette négation de soi au cœur de l'Un qui fait notre difficulté autant que notre plus propre enjeu.

Il y a tout de même un paradoxe historique. Il est vrai que la révolution scientifique et technique (avec le nihilisme religieux qui l'accompagne) a pris sa source dans un monde chrétien, mais on a aussi vu, par la suite, que des cultures orientales – d'abord le Japon, puis la Chine, l'Inde, Singapour –, qui n'avaient pas été marquées par les monothéismes, ont réussi à absorber assez vite l'esprit technoscientifique de l'Occident et ses valeurs non-religieuses, au point de dépasser parfois l'Occident lui-même sur son propre terrain. Tandis que le monothéisme islamique montre qu'il peine à entrer dans l'esprit du libéralisme et du rationalisme occidentaux. Est-ce dû au fait que, comme tu l'as dit auparavant, l'Islam s'installe « dans un développement extrême du droit, c'est-à-dire de l'ensemble des normes à la fois rituelles et sociétales qui régissent la communauté » ? Cet excès de normativité rendrait l'islam mal adapté à la modernisation. Il semble que des cultures polythéistes à l'origine s'adaptent mieux que l'islam à la modernisation. (Modernisation et occidentalisation ne correspondent pas forcément. Mais, tout de même, la modernisation a été inaugurée par l'Occident.)

Il n'est pas possible de donner une sorte de déduction transcendantale des rapports historiques entre les cultures ! On peut même dire que ce serait justement une illusion unificatrice, une « histoire universelle » – dont Marx dit qu'elle n'existe pas. Mais on peut esquisser un élément restreint de réponse : l'islam est né dans le contexte monothéiste et romain-impérial ; il est d'emblée en position de rivalité avec les autres monothéismes et avec l'empire (d'Orient). Au lieu donc de partir dans le mouvement d'expansion de l'Occident (qui d'ailleurs au temps de l'islam est en stagnation) il fait un mouvement qu'on pourrait dire d'étalement suivi de stabilisation. Il s'arrête. Il est dans un temps très lent, sinon immobile. C'est aussi que pour lui l'infini divin vaut comme éloignement plus que comme processus. En revanche les mondes orientaux peuvent plus facilement basculer d'un temps lent et cyclique dans un temps rapide et progressif. Note toutefois que pour la Chine c'est tout de même assez lent !

Ce fut assez lent pendant des siècles, mais depuis la moitié du XX^e siècle la Chine a commencé à courir ! D'abord vers un marxisme radical, ensuite vers une modernisation radicale.

Il me semble que pour toi cette passion pour l'Un ou l'uni-versel est liée à une dialectique de l'Un et du multiple qui va au moins du Parménide de Platon jusqu'à Hegel.

Là je dois dire que je ne comprends pas très bien... Je dirais plutôt que puisque « l'un est sa propre négation » (Hegel) alors les « uns » prolifèrent : ce serait le germe d'une société de « sujets » ou d'« individus »... : chaque petit un est le lieu où le grand Un se loge comme *interior intimo meo, superior summo meo...*

Il me semble que cette uni-fication n'est pas simplement un processus philosophique, mais qu'elle pénètre la forme de vie occidentale dans son ensemble. On le voit même aujourd'hui dans le domaine politique : d'un côté, une tendance à dissoudre les unités politiques en états ethniques autonomes (on l'a vu avec la dissolution de l'Union soviétique et de la Yougoslavie, des Indes, et une dissolution probable de l'Espagne et du Royaume-Uni), de l'autre, une tendance à uni-fier, à synthétiser des différends, d'où l'Union européenne, des organismes internationaux comme le Fonds monétaire international, etc.

Je crois surtout qu'il n'y a pas de sens à distinguer un « simplement philosophique » et un « pénétrant la forme de vie dans son ensemble » : c'est la même chose ! La philosophie ne fait rien d'autre que de formuler « la forme de vie »...

Cette dialectique de l'Un et de la multiplicité est présente dans les disciplines elles-mêmes, notamment dans les sciences où, au programme analytique de la science (réduire un tout à ses éléments constituants et aux forces constituantes), se superpose une pulsion synthétique qui pousse à des unifications de plus en plus générales des théories et des « forces » en physique. Et sur le plan éthico-politique, d'une part la tentative de faire accepter une Charte universelle des droits de l'homme et de la femme qui aille au-delà de toute exception autochtone, et de l'autre, une affirmation de plus en plus détaillée des autonomies individuelles (liberté d'orientation sexuelle, liberté dans les vocations professionnelles et les façons de s'habiller, etc.).

Sauf qu'aujourd'hui la « synthèse » scientifique cède la place à une diversité qui semble irréductible des constructions théoriques. Ce qui est un des signes de l'essoufflement de la pulsion « unaire »...

Est-ce que tu interprètes notre monde – avatars islamiques à part – comme s'orientant vers une laïcité a-religieuse, comme encore marqué par la recherche de l'Un, de l'universel ? Et cet outrepassement de l'homme par l'homme comme ayant une direction uni-fiante ?

Non, je n'interprète pas notre monde ainsi : je vois bien, comme tout le monde, ce qui a fait dominer l'Un. Mais je vois aussi comment en un sens nous avons toujours su que l'Un n'existe pas et comment aujourd'hui il s'engage une nouvelle prolifération, multiplication ou différenciation... et cela au sein même d'une sorte de grande unité techno-scientifique qui se sait dépourvue d'Un fondateur...

26 avril 2017

Note:

[1] A play on words: in French *personne* means both “no one” and “person”.

Bio:

Jean-Luc Nancy (Caudéran, France 1940-2021) taught philosophy at the University of Strasburg and previously taught at the University of California San Diego. Among his works: with Philippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan* (Paris: Galilée, 1972) and *L'Absolu littéraire* (Paris: Le Seuil, 1978); *La communauté désœuvrée* (Paris: 1986, 2001); *L'expérience de la liberté* (Paris: Galilée, 1988); *Etre singulier pluriel* (Paris: 1996); *Hegel, L'inquiétude du négatif* (Paris: 1997); *Le regard du portrait* (Paris: Galilée, 2000); *L'"il y a" du rapport sexuel* (Paris: Galilée, 2001). With Philippe Lacoue-Labarthe. *Dernières publications* : . *Banalité de Heidegger* (Galilée 2015). *Sexistence* (Galilée 2017). *Exclu le juif en nous* (Galilée, 2018). *La Peau fragile du monde* (Galilée 2020). *Un trop humain virus* (Bayard 2020). *Mascarons de Macron* (Galilée 2021). [Jean-Luc.Nancy@wanadoo.fr]

Sergio Benvenuto is a researcher in psychology and philosophy at the National Research Council (CNR) in Rome, Italy, and a psychoanalyst. He is an editor of the *European Journal of Psychoanalysis* and member of the Editorial Board of *American Imago* and *Psychoanalytic Discourse* (PSYAD). He teaches psychoanalysis

at the International Institute of the Psychology of Depth in Kiev and at Esculapio Specialization in Psychotherapy in Naples. He was or is a contributor to cultural and scientific journals such as *Lettre Internationale*, *L'évolution psychiatrique*, *DIVISION/Review*. His publications in English include: 'Wittgenstein and Lacan Reading Freud', *Journal for Lacanian Studies*, vol. 4, nr. 1, 2006, pp. 99–20, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/wittgenstein-and-lacan-reading-freud1/>. « Perversion and charity : an ethical approach », in D. Nobus & L. Downing eds., *Perversion. Psychoanalytic Perspectives / Perspectives on Psychoanalysis* (London : Karnac, 2006). With A. Molino, *In Freud's Tracks* (New York: Aronson, 2008) nominated for Gradiva Award. "The Monsters Next Door", *American Imago. Psychoanalysis and Human Sciences*, 69, 2012, 4. "The Gaze of the Blind. Notes on Cézanne and Cubism", *American Imago*, vol. 70, 3, Fall 2013. "Does Perversion Need the Law?", W. Müller-Funk, I. Scholz-Strasser, H. Westerink, *Psychoanalysis, Monotheism and Morality* (Leuven: Leuven University Press, 2013). "Ethics, Wonder and Real in Wittgenstein", in Y. Gustafsson, C. Kronqvist, H. Nykänen, eds., *Ethics and the Philosophy of Culture: Wittgensteinian Approaches*, 2013, Cambridge Scholar Publishing. *What are Perversions?* (London: Karnac, 2016). *Conversations with Lacan. Seven Lectures for Understanding Lacan* (London: Routledge, 2020). He contributed to the volume *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy Conversations on Pandemics, Politics and Society*, edited By Fernando Castrillón & Thomas Marchevsky (London: Routledge, 2021). [eu.jou.psy@gmail.com]

Publication Date:

June 28, 2017