

## TEMPS DES PHILOSOPHES ET TEMPS DES RÉCITS RELIGIEUX

par Jean-Pierre Cléro

« Les disciples s'approchèrent de lui et lui dirent : pourquoi leur parles-tu en paraboles ? Il répondit : À vous il est donné de connaître les secrets du royaume des cieux mais à eux cela n'est pas donné ; [et si] c'est en paraboles que je leur parle, [c'est] parce qu'ils voient mais [qu']ils ne voient pas, [qu']ils entendent mais [qu']ils n'entendent pas et [qu'] ils n'ont pas d'intelligence ».

Matthieu, 13, 10-13.

« La religion ne consiste pas, contrairement à l'opinion courante, à croire, estimer et admettre par oui-dire et sur l'assurance d'autrui, parce qu'on n'a pas le courage de le nier, qu'il existe un Dieu ; car ceci est une superstition [...]. Mais la religion consiste à voir, avoir et posséder Dieu directement, en notre propre personne et non en une autre, au moyen de notre propre œil spirituel et non celui d'un autre. Or ceci ne se peut que grâce à la pensée pure et indépendante ; car cela seul fait de nous une personnalité ; et ceci seul est l'œil auquel Dieu peut se découvrir. La pensée pure est elle-même est l'existence divine ; et inversement, l'existence divine dans son immédiateté n'est autre que la pensée pure ».

Fichte J. G., *Initiation à la vie bienheureuse*,  
Aubier, Montaigne, Paris, 1944, p. 117-118.

Il y a quelques mois, le jeune mathématicien Villani, qui a reçu la médaille Fields pour la création de deux théorèmes, a écrit un livre intitulé *Théorème vivant*, qui est le récit de la découverte de son second théorème, dont on peut dire qu'il inclut et symbolise une réflexion sur le temps, sur la flèche du temps, sur la réalité de son irréversibilité et sur son existence, non pas seulement comme une idée conçue par celui qui considère les choses mais comme étant interne au développement même des choses. Le livre est étrange parce que, en dépit de l'ampleur des thèmes que je viens de citer, il ne comporte expressément que d'infimes détails de philosophie et se tait presque totalement sur les implications religieuses de ce qu'il dit, alors même que quiconque ne méconnaît pas totalement la Bible reconnaît, dans son propos, des allusions à peine cryptées au Nouveau Testament. Ainsi est-il, dans le livre du mathématicien, fréquemment question de *miracles* qui ne sont certes pas désignés par ce nom mais qu'il faut pourtant se garder d'entendre en un sens trop métaphorique et prendre pour ainsi dire à la lettre. Chacun connaît la parabole du paralytique qui guette dans la piscine de Béthesda un froissement de l'eau, encore qu'aucun signe visible ne l'ait déclenché<sup>1</sup>. Or on trouve une explication ou, du moins, un pendant, de ce phénomène miraculeux dans une équation que Villani prend soin de nous traduire dans la langue vernaculaire : « Imaginez : vous vous promenez en forêt par une paisible après-midi d'été, vous vous arrêtez près d'un étang. Tout est calme, pas un souffle de vent. Soudain, la surface de l'étang est prise de convulsions, tout s'agite dans un formidable tourbillon. Et puis, après une minute,

<sup>1</sup> Jean, V, 1-16.

tout est calme à nouveau. [...] Le paradoxe de Scheffer-Shnirelman, certainement le résultat le plus surprenant de toute la mécanique des fluides [qui repose sur l'équation d'Euler], prouve qu'une telle monstruosité est possible, du moins dans le monde mathématique » (p. 98). La parole de Jean rencontre étrangement celle du mathématicien ; est-ce pur hasard ? Ou peut-on faire l'hypothèse qu'elle reçoit de celle-ci une caution singulière qui n'est toutefois pas sans nécessité, quand bien même ce ne serait pas pour les raisons qu'imaginait l'évangéliste ?

Si ce texte est frappant, c'est parce qu'il pose, de façon peu commune, ici sur ce qui pourrait apparaître comme un léger détail, la question des rapports entre un discours rationnel, celui que sont censés tenir les mathématiciens ou les philosophes, fût-il fort éloigné du bon sens et de l'imagination ordinaires, et le discours que d'aucuns tiennent pour irrationnel – soit pour le défendre à ce titre, soit pour l'accabler – qui est celui de la religion, surtout quand il se met à relater des phénomènes très improbables et miraculeux. La tâche de la philosophie, plutôt que celle des mathématiques qui n'ont pas lieu de se soucier de ce type de recherche, pourrait précisément être de se demander si les accords, à première vue hasardeux, entre les discours rationnels et les discours religieux, parfois fort téméraires du point de vue de la raison, n'ont pas leur nécessité ou s'ils ne sont que fortuits et ne méritent guère qu'on s'y arrête et qu'on leur accorde la moindre attention. La façon dont il est traité du temps dans les récits religieux – nous nous en tiendrons ici arbitrairement à quelques textes de la Bible – et dans les démonstrations mathématiques nous semble propice à quelques pas en direction d'une telle recherche. Le choix du thème du *temps* n'est évidemment pas un hasard, puisque le feuilletage très complexe de la notion de *temps* est en affinité avec le feuilletage du langage dans lequel le mathématique – le scientifique, pour aller vite –, le philosophique et le religieux puisent leur nécessité. Car la religion n'est pas, plus que la mathématique ou la philosophie, un accident du verbe : elle puise sa nécessité, comme les deux autres activités, aux entrailles du langage<sup>2</sup>. Nous voudrions en esquisser la démonstration à propos de quelques aspects du temps qui sont l'occasion de nœuds profonds entre ces diverses structurations du langage. Qu'est-ce que le philosophe peut apprendre du temps en lisant des textes de la Bible, laquelle n'est pas directement écrite pour l'instruire ? Peut-il apprendre autant en la lisant qu'en s'instruisant auprès de Galilée, de Newton, de Leibniz, de Boltzmann, d'Einstein ou de Villani ? Et comment peut-il devenir plus riche d'un contenu qui ne lui serait pas donné par le biais de la mathématique, de la physique ou de la biologie ?

I. Certes il ne s'agit pas de tirer de la Bible une définition du temps qui viendrait s'ajouter à toutes les définitions dont les philosophes disposent déjà, par Aristote qui disait du temps qu'il était le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ; par Saint Augustin qui avait plus nettement rapporté le temps à l'âme en faisant de lui la distension de l'âme à partir du présent, en direction de l'avenir et du passé ; par Leibniz qui voyait dans le temps une relation imaginaire et sans existence réelle entre les phénomènes ; par Kant, qui traitait le temps comme une forme a priori de

---

<sup>2</sup> Pour reprendre une expression chère à Bentham.

la sensibilité ; par Hegel qui disait du temps qu'il était le concept même étant là. La liste n'est évidemment pas exhaustive et elle permet déjà toutes sortes de variations. Ce n'est donc pas sur le terrain des philosophes qu'il faut attendre l'enseignement de la Bible. Et, à chaque fois que les philosophes ont prétendu tirer directement leur enseignement de la Bible pour en recevoir des conseils, des recommandations, ou des confirmations de méthode, comme dans le fameux texte tant cité de la Sagesse (XI, 21) – selon lequel Dieu a tout fait en nombres, mesures et poids, ou en poids, nombres et mesures –, ils ont donné lieu au spectacle comique de prendre et reprendre le texte en faisant varier l'ordre des trois termes grâce aux six possibilités qui leur étaient laissées et en fonction de la méthode qu'ils voulaient promouvoir. Leur humilité n'était que feinte et ils visaient surtout, grâce à une coïncidence obtenue plus ou moins frauduleusement, à ébahir celui qu'il s'agissait d'édifier en même temps qu'il s'instruisait en mathématiques. Restait à savoir si le mathématicien recherchait par là la caution de l'Écriture en obtenant une sorte de supplément de sanctification de ses démonstrations ; ou s'il voulait, faisant d'une pierre deux coups, établir que ce qui était donné par le texte religieux comme quelque chose qui était à croire pouvait prendre un autre statut, beaucoup plus consistant aux yeux de la raison.

C'est toute l'équivoque de ce qu'on a appelé, depuis des siècles, tantôt pour l'appeler de ses vœux, tantôt pour la rejeter, la *religion naturelle*, comme s'il s'agissait de faire le tri, dans le religieux même, entre ce qui est acceptable aux yeux de la raison et qu'elle peut, par conséquent, conserver et cultiver, et ce qui ne l'est pas et doit, par conséquent, être rejeté. Cette lecture en forme de crible, effectuée par la philosophie qui défend et revendique les droits de la raison, conduit aussi souvent à l'émerveillement de la coïncidence (qu'elle n'explique toutefois pas et dont elle se contente de jouir) qu'à la dénonciation hostile, voire à la simple correction prétendument utile.

Pour donner un échantillon d'agacement philosophique devant le religieux, nous pouvons prendre l'exemple du père de l'utilitarisme, Bentham, qui, dans un texte violemment anti-paulinien, s'en prend à l'antéchrist et au faussaire qu'était à ses yeux Saint Paul et montre comment, en brouillant ou en effaçant les données spatio-temporelles précises d'un récit, le fameux apôtre fabrique frauduleusement du religieux ; c'est ainsi que « en ce temps-là » remplace une datation précise et que les localisations les plus évasives prennent alors la place des déterminations spatiales qui, à la condition qu'elles soient précises, mériteraient quelque crédit. La substitution d'un traitement frelaté de l'espace et du temps à une topologie spatio-temporelle plus rigoureuse permet au religieux d'usurper, en pratiquant la singularité événementielle propre au récit, l'universalité ou la nécessité, obtenues par simple effacement des repérages précis, lesquels doivent être exigés pour obtenir un crédit justifié. Le philosophe a beau jeu de dénoncer une universalité frelatée qui préfère, à un travail obtenu à partir du singulier, le tour de passe-passe syntaxique qui gomme la précision et qui tente d'illusionner en faisant mensongèrement passer pour générales des idées seulement vagues. Mais chacun comprendra aussi que ce n'est pas en redressant des torts et en infligeant des leçons que la philosophie risque d'apprendre grand-chose du religieux, comme elle s'instruit – puisqu'elle n'a pas de

contenu propre – de toutes les autres activités de culture, qu'elles soient sciences, droit, éthique, arts et techniques. C'est quand la philosophie vient se heurter à la spécificité et à l'irréductibilité religieuses qu'elle peut en faire son miel comme elle le fait en inspectant les démonstrations, les textes de droit, les œuvres d'art et les us et coutumes des hommes. Mais y a-t-il, en religion, de tels points qui résistent à l'acuité de l'analyse philosophique et comment la philosophie peut-elle, en restant philosophie, se les accaparer, tout en demeurant loyale avec la reconnaissance de la spécificité du lieu où ils se sont produits ?

II. Il faut convenir qu'on est un peu déçu lorsque, consultant les index de la Bible, on cherche à dresser la liste ou le répertoire des endroits où le temps est substantivé. Ils sont relativement peu nombreux, ne donnent pas lieu à une réflexion directe et essentielle du style de celle que l'on peut trouver dans le quatrième livre de la *Physique* d'Aristote, au Livre XI, chapitre XXVI des *Confessions* de Saint Augustin, dans la *Correspondance* de Leibniz avec Clarke, dans l'Esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, ou dans les pages de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Le plaisir que l'on peut ressentir à regarder de près les occurrences du terme de *temps* dans la Bible tient aux écarts que font ces textes par rapport à ce qu'un lecteur de philosophie du XXI<sup>e</sup> siècle attend sur la question du *temps*. C'est avec une souveraine négligence des questions qui obsèdent les philosophes depuis le XVII<sup>e</sup> siècle au moins jusqu'à nos jours, à savoir si le temps est subjectif ou objectif, s'il est réel ou seulement idéal, s'il a une existence ou s'il est une fiction comme l'est le nombre, que l'*Ecclésiaste* fait varier les paires de termes dont des temps seraient les pivots : « Il y a un moment pour tout, un temps pour chaque chose sous le ciel ; un temps pour mettre au monde et un temps pour mourir, ... »<sup>3</sup>. Ce qui émeut dans cette étrange ritournelle sur le temps que nous savons presque tous par cœur comme un air familier, c'est la preuve écrasante qu'elle apporte que l'on peut parler du temps avec pertinence sans mettre en œuvre les catégories du *sujet* et de l'*objet* qui ont paru si fondamentales aux philosophes modernes et contemporains, pour ne rien dire de ceux du passé et de l'Antiquité : n'est-ce pas l'âme qui, chez Aristote lui-même, compte le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ? Ou faut-il penser que le nombre est intrinsèque au mouvement et qu'il y serait quand bien même il n'y aurait point d'âme pour le compter ? Le bain de jouvence que prend l'esprit en lisant l'*Ecclésiaste* réside dans l'éloignement, ou dans l'ignorance, la joyeuse et docte ignorance, que ses auteurs manifestent des problèmes qui nous inquiètent et qui ne sont peut être ni aussi pertinents ni aussi fondamentaux qu'ils nous apparaissent. On peut faire de la saine éthique et de la saine ontologie en dépassant beaucoup ces catégories

<sup>3</sup> *Ecclésiaste*, 3, 1-8 : « un temps pour planter et un temps pour arracher ce qui a été planté ; un temps pour tuer et un temps pour guérir ; un temps pour démolir et un temps pour bâtir ; un temps pour pleurer et un temps pour rire ; un temps pour se lamenter et un temps pour danser ; un temps pour jeter des pierres et un temps pour ramasser des pierres ; un temps pour étreindre et un temps pour s'éloigner de l'étreinte ; un temps pour chercher et un temps pour perdre ; un temps pour garder et un temps pour jeter ; un temps pour déchirer et un temps pour coudre ; un temps pour se taire et un temps pour parler ; un temps pour aimer et un temps pour détester ; un temps de guerre et un temps de paix ».

prétendument fondamentales que sont le *sujet* et l'*objet*, et en s'ouvrant à une pluralité d'oppositions qui pullulent et nous sortent d'une quête assez morose qui passe pour conceptuelle, non pas parce qu'elle est plus rigoureuse ou mieux choisie, mais parce qu'elle est la seule avec sa grappe de questions subsidiaires qui se soit posée de préférence à la conscience philosophique. Le texte biblique donne au philosophe – je ne sais s'il faut dire métaphoriquement – une foison de termes concurrents qui le préservent d'imaginer que le seul accès conceptuel au temps consiste à se demander s'il appartient à l'âme ou aux choses.

Il y a plus à dire sur le temps pris substantivement, comme il l'est quelquefois dans la Bible. Il arrive aux auteurs de plusieurs de ses livres de parler du temps comme d'une durée dont il est possible d'exprimer la quantité, à travers une étrange symbolique. On trouve en effet chez Daniel et dans l'Apocalypse, l'expression énigmatique d' « un temps, des temps et de la moitié d'un temps », répétée à trois reprises au moins<sup>4</sup>. L'expression frappe par la difficulté de se la représenter et par l'insistance néanmoins d'une sorte de décomposition numérique en une unité, ses multiples et une fraction. Mais si étrange que soit l'expression et si difficile soit-il de se la représenter, elle nous fait aussitôt penser que notre conception moderne du temps n'est pourtant pas moins énigmatique dans sa symbolique. Que l'on songe à la loi de la chute des corps de Galilée, qui est la loi la plus simple – si ce n'est tout à fait la première – de la physique « moderne » : on ne saurait avoir une représentation autre que symbolique d'un espace qui, parcouru par un corps en chute libre, se trouve être fonction d'une accélération et d'un carré des temps. Que d'obscurité en cette loi qu'il est pourtant facile d'écrire et avec laquelle il est si aisé de travailler ! Si les penseurs qui ont essayé de penser le temps ont fini par avouer l'opacité de sa représentation, comment saurions-nous avoir une intuition aisée – une *conception*, une *figuration* – de ce qu'est le carré des temps ? Si fine et rigoureuse soit-elle dans l'organisation qu'elle permet des phénomènes qui m'apparaissent, elle ne saurait solliciter quelque croyance immédiate ; pas davantage en tout cas que l'énigmatique expression de Daniel et de l'Apocalypse. Et nous serions tout à fait du parti de Berkeley lorsque, réfléchissant sur les mathématiques et la physique de son temps, il jugeait fort déplacées les accusations d'obscurité adressées par les athées au nom de la rigueur scientifique, contre la théologie. Certes l'argument de l'évêque anglican a ses limites, car ce n'est certainement pas en rivalisant d'obscurité qu'on est le plus convaincant. Toutefois il nous faut admettre que l'enracinement dans les symboles des deux côtés, scientifique et religieux, leur appartenance aux entrailles du langage, n'exigent nullement de part et d'autre la clarté de la représentation.

**III.** Mais le véritable travail du temps dans la Bible ne se tient pas dans les occurrences du substantif « temps » ; dans le grec des apôtres, le temps est d'abord lié au travail des verbes et à celui des propositions dans les étranges récits qui nous sont proposés de la vie du Christ. C'est à leur mode d'être dans le temps et à leur façon de produire une temporalité ou un tissu temporel que nous voulons nous

---

<sup>4</sup> Daniel, 7, 25 ; 12, 7. Apocalypse, 12, 14.

arrêter, pour montrer que le temps est *moins* un objet auquel le verbe se réfère que ce qui intrique ses feuilletages aux multiples feuilletages du langage ; car, outre les désinences des verbes qui, par ce que les grammairiens appellent les modes et les temps, projettent leur lecteur dans le passé, dans le futur, dans le futur antérieur, dans le conditionnel et toutes leurs combinaisons, par le simple ajout ou retrait d'un ou de quelques phonèmes<sup>5</sup>, ce qui se donne comme un récit des événements, des actions et des discours de la vie et de la mort du Christ en dit beaucoup plus long – quoiqu'indirectement – sur le temps que l'usage très direct du substantif, fût-il original.

Le travail des propositions modifie ce dont elles parlent, le transforme et paraît se mettre à l'unisson d'un feuilletage comparable du côté de ce à quoi il se réfère (du référent) et qui n'est pas moins un feuilletage symbolique que lui-même. Si je dis « je vois telle chose », je ne me réfère pas au même objet que si je dis « je verrai » ou « j'ai vu » ou « j'aurai vu telle chose ». Si ces propositions deviennent elles-mêmes objets d'autres propositions « je pense avoir vu » ou « je pense que je vois » ou « j'ai des raisons de penser ou de croire que telle chose s'est passée », le langage que je lis ou que j'entends déplace à chaque fois l'objet dont il parle, prenant le premier objet – si tant est qu'il y en ait un – dans les plis que je lui fais subir ou plutôt que la syntaxe lui fait subir et qui deviennent les véritables objets du discours que je tiens. Le temps se feuillette de même, si ce n'est – par je ne sais quelle harmonie préétablie – au même rythme que les propositions, du moins de façon analogue, par le filtrage de ce qui n'est plus – par les *Abschattungen*<sup>6</sup> auxquelles il donne lieu – qu'allusion à des événements ; les deux filtrages, celui des propositions qui s'enchevêtrent et celui des temps ne font pas que se correspondre en une impossible coïncidence, mais ils s'entremêlent aussi, le verbe étant pris dans les plis du temps tandis que ceux du temps sont suscités par ceux du verbe, en un recouvrement en droit indéfini, qui, pourtant, donne lieu, dans le Nouveau Testament, à quatre récits achevés et concourants sinon toujours concordants<sup>7</sup>.

Ces récits commencent par la fin, en ce sens que leurs auteurs connaissent le terme de leur récit. On dira que c'est le lot de toutes les narrations car on ne connaît pas d'auteur qui lancerait ses lecteurs dans un récit dont il ne connaîtrait ni n'aurait rédigé la fin. Mais la caractéristique des évangiles est que la fin est portée par le texte dès ses premières lignes et que le poids de cette fin transforme le récit de la vie du Christ en un *accomplissement*, assumé consciemment et délibérément par son acteur principal, d'une parole qui n'est pas la sienne<sup>8</sup>. Tous les actes et tous les discours de cet agent central sont les performances d'une personne qui sait

---

<sup>5</sup> Ces temps sont exactement l'équivalent pour l'espace de ces obliques qui, en perspective, valent pour une profondeur dans un dessin, une gravure, une peinture, qui opposent le réalisme du premier plan qui se distribue selon la hauteur et la largeur aux constructions idéales qui figurent l'éloignement des objets par rapport au premier plan du tableau.

<sup>6</sup> Dont parle Husserl dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps* ; et Merleau-Ponty après et d'après lui.

<sup>7</sup> Ceux de Matthieu, Marc, Luc et Jean.

comment les choses vont tourner et dont les récits de la vie et de la mort sont écrits par des auteurs qui savent comment les choses ont tourné et qui, en témoignant, cherchent à comprendre ce qui s'est passé. Si on laisse de côté la dimension proprement théologique d'une promesse qui se remplit, celle du Royaume des cieux, on ne peut pas s'empêcher de confronter ce schéma temporel à la mise en scène du temps proposée par Diodore Cronos quand, au IV<sup>e</sup> siècle avant J. C., il s'interroge sur la possibilité de tenir pour vraie la prédiction d'un événement qui n'a pas eu lieu, qui donc se révèle fausse mais n'en demeure pas moins susceptible d'être tenue, sinon pour vraie, du moins pour valide, compte tenu des éléments d'informations que le discoureur possédait au moment où il se livrait à cette prédiction. Nous ne suggérons nullement que le temps des évangiles est celui d'une fatalité à laquelle Diodore Cronos échappe dans son paradoxe ; nous nous sommes toujours demandé et nous nous demandons encore si le Christ n'aurait pas pu échapper à son horrible mort et, de la même façon, si Pierre aurait pu échapper à son triple reniement et Judas à sa trahison ; encore que, dans les deux derniers cas, il s'agisse de la tragédie du péché qui est vécue comme s'il était impossible d'y échapper par la seule volonté des acteurs. Nous lisons ces textes bibliques comme une réflexion sur les conséquences des actes du juste, dans un enchevêtrement de circonstances particulières certes, qui font que la possibilité de mourir est inscrite dans un engagement sans faille de justice, ou dans l'exercice risqué de l'amour du prochain<sup>9</sup>. La temporalité des évangiles est celle d'un conséquentialisme réfléchi de quatre points de vue différents<sup>10</sup>. Du moins la lisons-nous ainsi et nous instruisons-nous d'elle de cette façon.

On aura compris que je ne lis pas le texte biblique comme la figuration de l'exemplarité de Jésus Christ qu'il s'agirait d'imiter. Je ne crois, pas plus que Kant, à la valeur de l'imitation en morale ou en éthique. Les circonstances de l'action sont tellement singulières et variées qu'elles ne laissent aucune chance à l'imitation. Mais, quand on y regarde de près, on s'aperçoit que ni le Nouveau Testament ni l'Ancien d'ailleurs ne comprennent des exemples ; loin d'être des livres d'exemples, lesquels sont, par la profusion de leurs circonstances, toujours trop singuliers pour que nous en apprenions quelque chose, les textes bibliques, anciens ou nouveaux, offrent plutôt des « expériences de pensée »<sup>11</sup>, qui stylisent les situations de telle sorte qu'elles n'en font ressortir que quelques caractères, nous situant délibérément dans des positions et postures existentiellement impossibles et imprenables, mais aussi nous enseignant

---

<sup>8</sup> On connaît l'expression du Christ selon laquelle son temps n'est pas encore venu (*Jean*, 7, 6) ou selon laquelle son temps est proche (*Matthieu*, 26, 18). L'expression des « temps qui ont été accomplis » est utilisée par Paul dans l'Épître aux Galates, 4, 4.

<sup>9</sup> Nul n'a dit que prendre pour règle l'amour du prochain conduisait fatalement au bonheur de celui qui la fait sienne.

<sup>10</sup> Matthieu n'a pas la même perspective et appréciation que Jean ; Marc que Luc ; etc.

<sup>11</sup> Sur le modèle de « qu'est-ce qui se passerait si ? », question suivie de l'énoncé de conditions qui ne sont pas directement compatibles avec l'existence, quoiqu'elles jettent une lumière particulière sur l'existence.

sur l'existence à partir d'elles. Ces expériences de pensée peuvent prendre une tournure des plus cocasses lorsque, par exemple, on imagine un dialogue entre des personnages de l'autre côté de la balance de l'existence, comme eût dit Pascal<sup>12</sup> et que ces personnages se livrent à des pesées dont il n'est que trop clair que la portée n'a de sens qu'en cette vie plutôt que dans l'empire des morts, comme il est plus que suggéré en Luc dans la parabole du riche et du pauvre Lazare<sup>13</sup>. C'est par son recours aux fictions que le texte biblique en apprend le plus long au lecteur philosophe, si toutefois il requiert que chacun de nous le devienne.

N'imaginons pas que, dès lors que l'on a recours aux fictions, il s'ensuit que la rationalité s'envole à tire d'aile. C'est tout le contraire qui est vrai ; et le travail scientifique, comme l'éthique, si l'on veut bien concéder que l'un et l'autre sont d'authentiques figures de la rationalité, ne fonctionnent jamais qu'en développant des fictions. Je dis bien des *fictions* ; pas des *exemples*, beaucoup trop diffus pour qu'on apprenne quoi que ce soit à travers eux ; pas non plus des *hypothèses* car il n'est pas dit que l'expérience censée les valider permette toujours de trancher la pertinence d'une fiction. Quand je calcule des probabilités je puis me trouver dans la situation d'avoir, sans pécher contre la raison, à tenir pour vrai ce qui se révélera être faux. Je puis ne pas avoir eu tort d'avoir pris en son temps telle décision qui se révélera être une mauvaise décision, ou une décision existentiellement condamnée en tout cas<sup>14</sup>.

**IV.** Il s'ensuit deux remarques sur lesquelles je voudrais terminer mon propos, avant de le conclure de façon plus générale. La *première* est que l'on aurait tort d'opposer les grandes structures mythiques, les grands schèmes symboliques et imaginaires, aux constructions de la raison, lesquelles s'enveloppent volontiers dans les premiers et requièrent les premiers. Ainsi, la raison a moins à se fermer devant les figures de la Bible, qu'à s'en emparer, ici comme partout ailleurs, sans réticence, comme elle use ou construit, dans tous les domaines, des fictions. La *seconde remarque*, qui est voisine de celle-ci mais qui s'en distingue, concerne l'entrelacement feuilleté dont j'ai parlé : celui du temps et du verbe. Les probabilistes savent bien qu'ils peuvent avoir raison à un moment et tort en un autre sans qu'il y ait eu de faute de leur part ; tout simplement parce que le savoir est immanent à l'existence et qu'il n'y a pas de point de vue pour s'élever à la totaliser. Cette conscience de l'immanence du savoir à l'existence, alors même que sa vocation paraît être de la transcender par la stabilité des règles et des lois – fussent-elles probabilistes, comme elles le sont présentement toutes – auxquelles il donne lieu, s'est produite à l'aube même de la science moderne et elle a d'emblée donné

---

<sup>12</sup> « Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile » (Br. 233).

<sup>13</sup> Luc, 16, 19-31.

<sup>14</sup> On remarquera que l'argument pascalien dit « du pari » utilise le schème de Diodore Cronos quand il suggère que, quand bien même on aurait eu tort de miser sur un Dieu miséricordieux, nous n'en aurions pas moins vécu une vie, sinon utile, du moins sans nocivité aux autres ; et que, de ce point de vue, nous n'aurions pas fait un mauvais choix.



lieu au feuilletage de l'existence et du savoir que nous avons esquissé et auquel Galilée a donné le nom de *storia*, d'histoire.

C'est ainsi que, dans la « deuxième journée », l'auteur du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, devisant, par l'intermédiaire de son personnage de Sagredo avec Simplicio et Salviati, met en scène un peintre qui, installé à bord d'un bateau qui transite de Venise à Alexandrie, produit une image sur un tableau, de telle sorte que la pointe de sa plume ou celle de son pinceau décrive un arc qui, aux infinis petits mouvements près, de gauche à droite, de haut en bas, est à peu près parallèle à celui que l'on pourrait tracer sur le globe entre les deux cités. Cette ligne, imperceptiblement modulée autour de la ligne orthogonale qui perce imaginativement le tableau en son centre, est exactement équivalente à celle qui s'étale sur la surface de la toile, comme si elle était la trace de celle-ci. Simplement, la synchronie de la toile condense la diachronie de la trajectoire envisagée de l'extérieur du bateau, sans que l'on ne s'intéresse à son recueil par la toile ou à son dépôt sur elle.

Supposons, dans le droit fil de ce que comprend Simplicio qui substitue spontanément à l'exemple de la peinture, pris par Sagredo, le cas de l'écriture<sup>15</sup>, que la main imaginaire fût celle d'un homme qui écrit, et même – ce à quoi pourrait songer Galilée – celle d'un physicien galiléen écrivant la loi du mouvement en prétendant donner la clé ou la raison de sa relativité. L'écriture de la relativité serait alors, elle-même, soumise à cette condition relative, son symbolisme réintégrant un feuilletage du réel ; ou s'inscrivant à nouveau dans le réel, jouant avec lui en une sorte d'indéfini livre de couches que l'allemand rend si bien par le terme de *Geschichte*<sup>16</sup>. Rien n'empêche en effet que ce mouvement par lequel le symbolisme même tente de fixer le relativisme de tout mouvement soit, à son tour, soumis à cette relativité et pris dans le mouvement même qu'il écrit ; comme la fameuse main d'Escher<sup>17</sup>, qui se dessine elle-même, dessinant la main qui...

Ainsi, la physique est une écriture de lois, mais cette écriture est aussi soumise aux lois mêmes qu'elle écrit ou à un certain nombre de conditions de celles-ci. Là où la loi, dans sa première simplicité galiléenne, risque d'abstraire et de

---

<sup>15</sup> Simplicio ajoute en effet à la métaphore de Sagredo : « Et je pense qu'on pourrait écrire une lettre de la même manière ; les écrivains les plus élégants, ceux qui, pour montrer la souplesse de leur main, sans détacher la plume de la feuille, tracent d'un seul trait, une jolie guirlande faite de mille et mille boucles, arriveraient, s'ils étaient dans une barque qui glisse très rapidement, à ne faire qu'une arabesque de tout le mouvement de leur plume qui, pour l'essentiel, est une ligne droite qui s'infléchit ou s'écarte très peu de la droite parfaite » (p. 193). Cette variation de Simplicio sur un thème sagrédienn est approuvée par les deux autres personnages.

<sup>16</sup> Le français, qui parle d'*histoire*, comme l'italien de Galilée d'ailleurs qui parle de *storia*, relève d'un autre imaginaire que celui des couches et insiste plutôt sur la dimension de récit.

<sup>17</sup> Ou l'œil de la *Dioptrique* de Descartes d'ailleurs, qui est vu en train de voir par un personnage qui le regarde tandis que le lecteur ou le spectateur est lui-même en train de regarder ce jeu de regards.

« décontextualiser », laissant hors d'elle la réelle complexité du monde, l'image galiléenne de l'écriture sur le bateau la « recontextualise » en la réintroduisant dans l'univers complexe dont elle n'a isolé qu'un paramètre.

Galilée indique ici, au moyen de cette fiction imaginaire, qui introduit la symbolique de la loi dans une symbolique supérieure, où ce qu'écrit la loi est objet de son objet, et qui, à ce moment du XVII<sup>e</sup> siècle, ne pouvait pas prendre une autre forme que celle d'une puissante métaphore, pointant une direction que la science prendra par ses propres forces quelques décennies plus tard<sup>18</sup>. Il est curieux que cette métaphore du voyage du peintre en bateau, corrobore parfaitement le propos du *Saggiatore*<sup>19</sup> en paraissant s'y opposer si radicalement d'entrée de jeu. Toute loi se feuillette elle-même en se donnant un dessus (sur lequel seul paraît insister l'image en réintégrant la loi simple dans un monde complexe) et un dessous (car chaque niveau de symbolisation en suppose d'autres qui en paraissent la pulvérisation ou dont il paraît un ensemble plus ou moins disparate de synthèses). Par sa philosophie même, c'est-à-dire par son travail, elle se stratifie ; ce qui est la raison pour laquelle, au prix d'une projection, cette réalité de l'écriture de la physique se donne pour le livre même de la nature. L'intégration dans le tout d'un tableau qui s'adresse à l'œil ne s'adresse plus à l'œil mais à un entendement qui se met à l'unisson du feuilletage d'un livre, c'est-à-dire d'un certain logos qui ne se laisse plus « voir » à proprement parler. La nature peut bien être un livre écrit avec des pages sur lesquels les triangles et les cercles s'adressent encore à l'œil, fût-ce un œil virtuel ou fictif : le feuilletage dissimule ces pages écrites en caractères géométriques. La vision des choses du monde se trouve resituée dans un logos saisissable uniquement par un entendement qui ne jouit pas particulièrement de l'évidence quand il s'agit de nous ressaisir dans une totalité et qui ne s'exprimera bientôt plus que sous des formes algébriques, fort éloignées de toute imitation géométrique.

Mais, dira-t-on, cet enveloppement des lois écrites par des lois qu'elles paraissent désigner dans le réel est, sans aucun doute, cosmique ; qu'a-t-il pour autant de religieux ? Peut-être sommes-nous allés trop vite en le suggérant par ce rapprochement abrupt (et combien scabreux au regard de l'histoire !) des fictions de la Bible avec celles de Galilée. Toutefois, si l'on ne refuse pas au texte de la Bible le qualificatif de *religieux*, on dira que les fictions que nous y trouvons ont cette fonction d'enveloppement du discours rationnel qui peut s'en servir en les enveloppant à son tour en un interminable jeu qui fait le prix de toutes les

---

<sup>18</sup> Dès que la physique admettra que les lois peuvent n'être que probables, qu'elles doivent tenir compte, en elles-mêmes, de la « perturbation » par les instruments dans les phénomènes qu'ils prennent en compte, elle n'aura plus besoin de cette métaphore galiléenne.

<sup>19</sup> « La philosophie est écrite <scritta> dans le très vaste livre qui est continuellement ouvert devant nos yeux – je veux dire l'univers – mais qu'on ne peut lire avant d'avoir appris la langue et s'être familiarisé avec les caractères <caratteri> dans lesquels elle est écrite. Elle est écrite en langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et d'autres figures géométriques, moyens sans lesquels il est humainement impossible de comprendre un seul mot, sans lesquels on erre en vain dans un obscur labyrinthe » (*Il Saggiatore*. [1623], in *Opere*, vol. VI, 1968, p. 232).

complications de la vie intellectuelle, éthique et esthétique comprises. Nous ne prétendons d'ailleurs pas que cette lecture de la Bible soit la seule possible.

V. Nous suggérons simplement que tout discours scientifique, qui paraît déterminer des phénomènes, ouvre inévitablement d'autres lectures de lui-même ; certes par un feuilletage qui le déplace, le généralise, quand il ne le régionalise ou ne le confine pas, et qui paraît rester dans le mouvement même de la science, mais aussi par des lectures qu'il suscite inévitablement, qui ne sauraient être empêchées en tout cas, alors qu'elles ne sont pas destinées à des traitements internes à la science.

On conçoit ici qu'une place du religieux est possible, tout simplement par impossibilité, pour quelque discours que ce soit, de se refermer sur lui-même. Le religieux est dans l'inévitable ouverture des discours ou, si les discours tendent à se clore sur eux-mêmes, il se tient à leur lisière. Tout discours de connaissance se borde inévitablement de religieux, en raison de l'impossibilité de contenir et de limiter les lectures qu'il est possible de faire de lui. Il ne peut éviter de se donner comme un cas singulier de quelque chose qui pourrait être plus général, ou à l'inverse comme une généralité incontrôlée ; il peut se donner comme un cas parmi d'autres ; il peut se donner encore comme un endroit ou un envers, ce qui laisse toujours supposer un autre côté qui appelle le désir d'être dit ; le discours peut réaliser une sorte de découpe par laquelle il sépare un en deçà d'un au-delà, sans que l'on puisse départager lequel, de l'au-delà et de l'en deçà, doit tirer à lui le réel ; il peut donner lieu à un feuilletage de modalités, comme lorsque, accordant l'existence aux phénomènes, je me mets à considérer cette existence comme seulement possible et contingente, c'est-à-dire comme si elle eût pu être autre, et faire passer ainsi ce que je croyais être le noyau dur de l'existence du côté de l'apparence et de l'évanescence. Tout signe, étant, par la plupart de ses bords, dépourvu de sens, quoiqu'il soit connu comme signe, et qu'il puisse toujours être, par quelques entrées, honoré de sens, se place lui-même au croisement d'une multitude d'usages. Le religieux est la considération du signe à cette croisée de chemins.

Le discours religieux n'est pas un discours différent des autres discours par sa structure, par sa syntaxe ou par sa sémantique ; il n'est pas différent non plus par les objets prétendument transcendants ou qui seraient en quelque sorte directement religieux et auxquels il se référerait de façon privilégiée. Il tient au mode de lecture qui vient combler ou qui prétend, non sans titres d'ailleurs, venir combler ce qui a été ouvert sous la forme d'un vide autour de la signification qui s'est donnée d'emblée ou qui a été apportée comme positive. Il est ce qui vient ou ce qui se donne comme venant audacieusement de l'autre côté ; il prend le contre-pied de la lecture ordinaire ou il se donne comme résultat d'un mouvement qui a pris ce contre-pied, affirmant une justice ou une vérité à contre-courant de celle qui est ordinairement affirmée : c'est ainsi que le semeur des paraboles sème à tout vent, sans la précision méticuleuse du semeur paysan qui ensemence son champ ; c'est ainsi que l'on envisage par fiction de revenir de la mort ; recevoir pour une heure de travail le salaire de onze heures ; qu'un intendant peut être préféré, en dépit de sa relative malhonnêteté, à un intendant apparemment plus scrupuleux ; que Moïse, le

diseur bègue de la loi, n'est pas d'une moralité assez élevée pour le faire mériter d'être mieux traité qu'Aron, le grand communicateur. Le discours religieux nous met devant une vérité constamment fendue, qu'il s'avise de réunifier ; il exige qu'on n'oublie pas l'envers, qu'il va associer au côté que l'on croit déjà connaître<sup>20</sup>. Son symbolisme n'est donc pas à part des autres symbolismes ; l'étonnant est qu'il ne demande pas plus de croyance que les autres et même que, par son ambition de remplissage de l'autre côté que l'on envisage être celui des mots, il exigerait plutôt moins de croyance ou ne saurait en demander davantage que le discours ordinaire et les autres usages du discours. Le religieux est l'exploration du même discours par d'autres côtés, par d'autres biais par lesquels en user. Par sa façon de rajouter, d'accoler, d'associer un autre versant à un complexe idéal qui paraît dire le contraire, afin de donner à voir les choses autrement que de la façon ordinaire, le religieux est éminemment un mode de la fiction qui a, moins que les usages scientifiques, éthiques ou juridiques, le souci de la limitation parce qu'il est la prosopopée de l'au-delà de la limitation. La prolifération fictive est le propre du religieux. Mais la bizarrerie du religieux ne tient pas à ce qu'il donnerait de prétendues informations sur un autre monde ; si inhabituel soit-il, il appelle un certain usage de ce monde, de *notre* monde.

Le point est particulièrement clair chez Matthieu, lorsque les Sadducéens imaginent pouvoir mettre le Christ en difficulté en lui demandant avec quel mari ressuscitera une femme que les circonstances lui ont fait connaître sept compagnons. C'est avec l'énergie d'un philosophe critique que Jésus Christ balaie d'un revers de main la fausse transcendance et le faux réalisme qui relèvent d'une mauvaise compréhension du temps et de sa logique, comme si la logique du temps qui ordonne les événements empiriques pouvait s'appliquer en quelque domaine situé au-delà du temps :

« Vous vous égarez, parce que vous ne comprenez ni les Écritures, ni la puissance de Dieu. Car, à la résurrection, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel. Pour ce qui est de la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce qui a été dit par Dieu : *c'est moi qui suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob*. Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. Les foules qui écoutaient étaient ébahies de son enseignement » (Matthieu, XXII, 29-33).

Il y a, dans ce geste, la même élégance dialectique que celle d'Aristote quand il montre comment l'imagination humaine doit se réfréner quand elle se porte à imaginer quelque infinité ou que chez Leibniz quand il montre comment la création du monde ne doit pas être envisagée contradictoirement comme un événement du temps comme s'il pouvait y avoir un « avant » et un « après » de la création, ce qui paraît pourtant inévitable dans une « bonne logique » qui croit comprendre que les choses sont « dans le temps ». Or la bonne logique est de

<sup>20</sup> On voit, à de multiples signes, que Pascal a envisagé cet aspect du religieux. C'est ainsi qu'il raconte, non sans humour, dans les *Pensées* que : « Une personne me disait un jour qu'elle avait une grande joie et confiance en sortant de confession. L'autre me disait qu'il restait en crainte. Je pensai, sur cela, que de ces deux on en ferait un bon, et que chacun manquait en ce qu'il n'avait pas le sentiment de l'autre. Cela arrive de même souvent en d'autres choses » (Br., 530 ; Laf., 712).

n'appliquer l'ordre du temps qu'à des phénomènes accessibles par la perception, par la mémoire, par leurs anticipations ou par leurs substituts, non pas à autre chose ; et la bonne éthique, de s'occuper des seuls moments sur lesquels on a réellement prise, sans les fantasmes d'arrière-monde, dont les Sadducéens paraissent accuser aussi ironiquement que légèrement leur adversaire. Tel est pris qui croyait prendre : ce sont les accusateurs qui, piégés par leur propre ironie, ne comprennent pas quel est le vrai présent et à quoi il convient d'appliquer le temps et les concepts.

Il faut croire que cette scène proprement renversante ait marqué les esprits, puisque les deux autres apôtres qui la rapportent, la comprennent, l'un avec autant de finesse, l'autre avec moins de finesse que Matthieu. Ce qui fait la sobriété de Matthieu est que la symbolique des commandements n'a pas d'autre lieu ni d'autre temps que le monde présent et que les instants sur lesquels nous avons prise et à partir duquel nous tendons notre passé et notre avenir. Pas sur l'empire des morts qui nous échappent radicalement et que nous ne faisons que fantasmer avec toutes les chances d'errer. Notre éternité n'est pas dans cet au-delà d'errance qui nous fait nous demander sottement à quel âge et en compagnie de qui nous allons ressusciter. Marc et Luc, qui ont été saisis par le même enseignement, ont bien compris que c'est dans ce présent qu'il s'agit de faire son éternité ; mais Luc est un peu trop long en s'attardant sur je ne sais quel empire des morts qu'il ne s'agit nullement en réalité de déterminer ou de feindre d'intuitionner et il fait perdre le tranchant de la réponse du Christ aux Sadducéens. Non seulement la symbolique religieuse ne demande pas de sacrifier à cet imaginaire, mais elle demande explicitement d'y renoncer. L'annonce de la résurrection signe plutôt la fin de l'imaginaire de la mort.

**VI.** On s'étonnera peut-être de ce traitement du religieux, en faisant valoir que, d'ordinaire, on caractérise le religieux par la foi que l'on oppose à l'incroyance plutôt qu'à la croyance. Or l'affirmation du primat du symbolique ou, si l'on préfère, celle du primat du verbe, pourrait contrarier le bien-fondé de cette opposition de termes inégaux. On peut respecter les symboles, tenter de les lire, en produire soi-même, sans pour autant les croire ou tâcher de les faire croire ; on ne voit pas pourquoi l'attitude religieuse devrait s'accompagner d'un appauvrissement dans la théorie du langage. En tous ses usages, le langage donne lieu à un mouvement de balance *entre* le symbolique et l'évident, l'intuitif, l'affectif ; toute réflexion un peu soutenue sur le langage donne l'avantage au symbolique et à l'aveugle ou au sourd, sur ce qui paraît et se donne comme plus immédiat. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour la production du symbolique dans son accompagnement de croyance ? Comme l'évidence est, par son exigence inutile, un obstacle au symbolique, lequel permet d'aller beaucoup plus loin qu'elle, le symbolique, qui trace son chemin dans la difficulté, quelque soit le domaine où il s'aventure, ne risque-t-il pas d'être entravé par la croyance ? Peut-être faut-il envisager la foi, non pas comme un sorte de sentiment de conviction ou de « tenir pour vrai » de la production symbolique, mais comme l'instance qui permet d'oser cette production ou de la déchiffrer, quoiqu'elle ne soit, pas plus que les affects qui accompagnent ordinairement les symboles, l'essentiel de l'affaire. La religion est plus dans la

technique et la thérapie de la croyance<sup>21</sup> que dans la croyance même. User de paraboles, ce n'est certainement pas ôter au discours toute littéralité, mais c'est à coup sûr empêcher de l'investir d'emblée de croyance. Il serait en effet étonnant que, après avoir montré la suprématie du symbolique, de l'écriture sur les éléments sentis, nous fussions obligés, par un autre côté, de couronner ces symboles de croyance : s'il est une création religieuse, elle ne tient pas à ce couronnement d'affects. Il n'y a pas de raison que la religion soit plus « croyante » que ne l'est la physique ou la mathématique. Les principaux auteurs de la physique et de l'astronomie aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ont dépouillé les lois et les théorèmes du souci du vrai, insistant sur leur caractère de contrat amendable entre chercheurs ; pourquoi faudrait-il que le symbolisme religieux fût le seul à tomber dans les difficultés (celles de la position d'un référent transcendant au-delà des mots, de la position de totalité ou de généralité comme s'il se fût agi d'existants) si parfaitement résolues par les autres chercheurs ? Le discours religieux n'est pas intrinsèquement fautif ; il n'a pas davantage lieu de tomber dans les pièges de la transcendance fallacieuse que les autres disciplines qui, usant comme lui du langage, apprennent constamment à se déjouer de ses rets : pourquoi les seuls rapports de la philosophie avec le religieux ne devraient-ils être que d'offrir à celui-ci la perspective de l'échec et de la fraude ? Le primat du symbolique n'a pas davantage lieu d'être destitué dans les questions religieuses que dans les questions scientifiques, éthiques ou juridiques ; ou alors, si nous maintenons au religieux son statut de croyance et substituons l'affect au symbolique, il ne faut pas s'étonner qu'il se réduise à l'état de reliquat et de déchet des lois et des autres propositions. On dira qu'il s'agit là d'une conception « athée » ou nihiliste du religieux, même si elle semble faire la part belle à celui-ci ; que la réduction du religieux à une production symbolique originale le met sans doute au même niveau que les autres productions symboliques, mais qu'elle risque aussi de laminer dans ses *Schichten* toute spécificité du religieux. On peut répondre ici que nous comprenons le religieux de la même façon que D. Davidson suggère que nous devons prendre la métaphore : comme ce qui ne dépasse en rien les productions de symboles les plus littérales, donc sans postuler aucune croyance en un arrière monde qui viendrait les doubler, et comme un phénomène qui ne perd pas d'intérêt pour autant, mais qui, au contraire, est beaucoup plus intéressant<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> C'était la perspective de Bultmann de l'envisager ainsi. On lit, par exemple, dans *Nouveau Testament et mythologie*, Labor et fides, Genève, 2013, p. 59 : « Il faut se demander si, justement, la tentative de comprendre [la prédication du Nouveau Testament], dans son intention authentique, ne conduit pas à l'élimination du mythe ». Le mot d'ordre du livre de R. Bultmann est de « démythologiser » la religion et, plus particulièrement, le Nouveau Testament. L'originalité de Bultmann tient simplement au fait que là où les Lumières glissaient dans l'athéisme après avoir fait cette remarque, en transformant la religion chrétienne tout entière en une imposture, lui se contente de la délivrer de ses impostures. Jusqu'à quel point un Bentham ne lui préparait-il pas le terrain en déclarant, dans son *Rationale of judicial evidence*, III, p. 343 : « The reign of religious impostures, I mean impostures grounding their prospects of success on notions derived from religion, seems, throughout the field of scientific civilization, or (which happens to be the same thing) of Christendom, pretty well at an end ».

<sup>22</sup> Davidson, Donald, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Ed. J. Chambon, Nîmes, 1993, p. 350.

Par cette élimination de la croyance, en « démiraculisant » les phénomènes les plus extraordinaires, ne sommes-nous pas revenus, sans l'avoir voulu, sur les positions d'une sorte de religion naturelle, que nous voulions fuir avec la même farouche énergie que Pascal ? Nous ne le croyons pas non plus pour deux raisons au moins. La *première* est celle de la valeur que nous accordons au verbe que nous prenons pour le soubassement plus profond que toute division catégorielle, y compris celle du sujet et de l'objet, plus profond que tout jeu passionnel dont Hume avait montré qu'il faisait le lit de la nécessité du religieux. La *seconde* est que nous ne songeons à soumettre le discours religieux aux rigueurs du lit de Procuste que serait pour lui la raison si elle lui demandait de se ranger à ses remontrances. La singularité du symbolisme religieux, dont nous avons vu qu'il s'attachait aux entrailles mêmes du langage, doit intéresser la raison dans l'étrangeté même qu'elle lui présente, dans la spécificité même de ce que dit ce symbolisme et qui ne saurait l'être autrement, sans qu'elle ait davantage à lui demander de s'amender d'on ne sait quel défaut qu'elle ne le demande aux mathématiques ou à la physique. Il appartient au philosophique d'essayer de capter l'*index sui* du religieux.