



Le langage, point de résistance à la religion ?

Jean-François Savang

► To cite this version:

Jean-François Savang. Le langage, point de résistance à la religion ?. Science et esprit : revue de philosophie et de théologie, 2015, 67 (Fascicule 2), pp.175-190. hal-04525609

HAL Id: hal-04525609

<https://nantes-universite.hal.science/hal-04525609>

Submitted on 28 Mar 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Jean-François Savang, « Le langage, point de résistance à la religion ? », dans *Science et Esprit*, revue de Philosophie et de Théologie, Collège universitaire des Dominicains d'Ottawa, Volume 67, fascicule 2, mai-août 2015, 175-190. <https://www.udominicaine.ca/rse/>

RÉSUMÉ

Cet article traite de l'implication réciproque des théories du langage et des modes d'institution théologiques. L'universalisme sémiotique, selon une logique du signe basée sur la « présence-absence » du monde dans le langage, constitue à cet égard une représentation métaphysique de la société occidentale. La théorie du signe suppose, à l'image du *vicarius Christi*, une théologie du sens. La transformation des institutions romaines dans l'ordre des discours fondateurs du christianisme témoigne de cette force du langage dans l'invention du dogme religieux et, réciproquement, de l'influence de la religion dans les théories du langage. La notion de *religio*, questionnée entre *religere* et *religare*, constituera ici un point de vue critique des tensions et des passages entre religion et langage.

Mots-clés : langage, historicité, philologie, étymologie, théologie, *religio*.

ABSTRACT

This article deals with the interrelation between language theory and ways of theological institution. Semiotic universalism, according to a sign logic based on world's « presence-absence » in language, constitutes in this respect a metaphysical representation of western society. Sign theory involves, as *vicarius Christi*, a theology of meaning. The transformation of roman institution in grounding Christian discourse, testifies to the language activity in religious dogma and, reciprocally, to the religion influence in language theories. The notion of *religio* questioned with *religere* and *religare*, will make up a critical view of tensions and passages between religion and language.

Keywords : language, historicity, philology, etymology, theology, *religio*.

Le langage, point de résistance à la religion ?

« Que serions-nous sans le secours de ce qui n'existe pas. »

Paul Valéry, *Petite lettre sur les mythes*

Faisant du signe un universalisme de la pensée, Charles Sanders Peirce orientera sa théorie du sens dans une logique où tout devient le signe de tout : « toute pensée est un signe », « l'homme est un signe »¹ avec, comme signe ramassant en lui-même tous les autres signes, *Dieu*, reliant les hommes dans une même théorie du langage. Signifiant, *Dieu* nous échappe dans le signe d'une parole présente/absente qui travaille dans les *Écritures* et qu'on a pu traduire chez saint Augustin comme « signes de mystères futurs ».² Nous avons fait du signe une seconde nature et de l'inconnu du signe une culture.

En référence à la question anthropologique du langage chez Pierre Legendre et Henri Meschonnic, je voudrais mettre en évidence l'implication réciproque du théologique et de la théorie du langage, montrer comment la théorie du signe constitue derrière les paravents de la raison, une théologie du sens.

D'autre part, nous verrons que l'étymologie reprend, à sa manière, le récit des origines. En effet, du point de vue du discours nous cherchons à savoir dans les mots ce qu'ils évoquent et quelle réalité ils découvrent. Il est évident qu'aucune étymologie – même si le « sens vrai » du terme étymologie le suggère – ne rend compte d'une vérité du mot. Derrida sur ce point rappelle que « l'étymologie ne fait jamais loi et ne donne à penser qu'à la condition de se laisser penser elle-même »³ S'il y a un sens vrai de l'étymologie, c'est celui du transitoire de la pensée tel qu'il transforme l'expérience des sujets dans les recommencements critiques du langage.

J'aborderai, en dernière analyse les points de résistance critique que permettent les enjeux du langage vis-à-vis de la religion, revenant sur les conditions discursives de l'institution de *religio* et de son implication dans l'invention de la pensée occidentale.

L'origine est dans le fonctionnement

Fait notoire, la *Société linguistique de Paris* avait institué en 1866 qu'elle n'admettrait « aucune communication concernant soit l'origine du langage, soit la création d'une langue universelle. »⁴ Débarrassée à la fois de la question de l'origine et de l'universel, la théorie linguistique visait alors à situer son activité dans l'expérience sociale et historique, à privilégier une étude de la

¹Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe*, trad. Gérard Deledalle, Paris, Seuil, 1978, p. 115 et p.248.

²Augustin, *Quatre livres sur la Doctrine chrétienne*, *ibid.*, p. 445 (chap.2, livre 1). « Nous trouvons dans ces faits racontés par l'Écriture des choses véritables, il est vrai, mais qui sont en même temps des signes de mystères futurs. » (Cité par Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989, p. 71.). Nous intéresse particulièrement ici la différence avec la traduction plus récente de *Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum* : « Ce sont là, en effet, des choses, mais des choses telles qu'elles sont de surcroît signes d'autres choses. » (Institut d'études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 79.). La différence entre les traductions marque dans le temps une conception différente du signe. La traduction récente aligne la notion de signe sur la définition linguistique alors que la plus antérieure, maintenant le signe dans la perspective de « mystères futurs », l'institue plus profondément dans le discours théologique et comme valeur d'un inconnu radical du sens.

³Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996, p. 54.

⁴Article II des statuts de la *Société linguistique de Paris*, 1866 (reformulé en 1876).

langue, dans la réalité de ses emplois. Un tel retournement de point de vue n'était pas seulement technique, mais supposait aussi une révision idéologique des rapports du sujet et du social dans le rapport au langage, une reconceptualisation des institutions politiques et religieuses dans le point de vue du langage.

Si la question de « l'origine du langage » est d'abord écartée par la *Société linguistique de Paris*, c'est qu'elle pose le problème du langage en dehors des critères linguistiques qui décrivent les langues dans leur fonctionnement. En effet, du point de vue d'une anthropologie historique du langage, l'origine n'est pas tant enfouie dans la mémoire humaine que dans le fonctionnement du langage. L'origine impose une logique du sens qui ne repose pas seulement sur la sédimentation temporelle de la pensée ; l'origine institue dans le mythe et la naturalité. Elle désigne les territoires du vrai, et légitime les discours d'authenticité.

[...] l'origine est une question religieuse, peut-être la question religieuse type. À l'origine même du religieux. Unificateur et exterminateur d'altérité. À l'opposé même de la question, et de la recherche, de l'historicisation, de l'historicité radicale, qui était la question de Saussure, quand ce qu'il disait revient à dire, c'est ainsi que je le comprends et que je le résume, que chaque fois qu'on cherche l'origine on trouve le fonctionnement.⁵

La conception même d'une origine est interne à l'activité du langage ; c'est le point de vue d'où on parle. Aussi loin que l'homme fait l'expérience du monde dans la mémoire, cette expérience ressortit aux transformations de la pensée. Théorie du langage et origine sont empiriquement et historiquement indissociables. En effet, étayant le point de vue du langage à l'origine de la réalité, Raymond Godel dans *Les Sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Saussure* rapporte qu'« il n'y a aucun moment où la genèse diffère caractéristiquement de la vie du langage, et l'essentiel est d'avoir compris la vie »⁶ ou encore, précise Godel, « le problème de l'origine du langage n'est pas un autre problème que celui de ses transformations »⁷. La vie humaine prend ainsi son origine dans les discours qui jalonnent et stimulent son historicité. La logique de l'origine, nous le verrons avec les enjeux étymologiques du mot « religion », est idéologique, en ce sens qu'elle justifie de la raison contre l'histoire.

L'origine constitue, dans son principe, la dynamique d'une rethéologisation du social, du sujet et du langage. Dans l'esprit patristique, l'origine est une théorie du sens et de l'institution ; ce que note Pierre Legendre : « la théologie médiévale assume une fonction bien précise : construire une représentation de l'origine qui, sous l'égide du discours biblique, a pour objet d'accréditer les catégories du langage et, ce faisant, de rendre possible l'œuvre du droit. »⁸. Le discours de l'origine est ici instituant d'une certaine conception du langage et du sujet *dans* la société. Nous devons à l'idéologie discursive de l'origine d'instituer la position transcendante de la société sur le sujet. Or le point de vue théorique que nous défendons est inverse puisque nous partons du discours et de l'activité du langage comme enjeux instituant de la relation du sujet et du social. Considérant avec Émile Benveniste que « la langue est l'interprétant de la société » et non l'inverse, cela signifierait que les faits religieux, interprétés sur le même plan que les institutions sociales par Durkheim et Mauss notamment, se posent à l'intérieur de l'activité du langage ; c'est-à-dire dans l'activité symbolique qui en institue l'historicité et l'empiricité. D'autre part, le rapport entre le modèle linguistique de Saussure et la théorie sociale de Durkheim conforte l'idée d'un continu spécifique entre langage et société. Aussi, de Saussure à Benveniste, le langage prend-il une force d'invention anthropologique déterminante dans l'analyse du fait religieux. Renversant le transcendantal d'un

⁵Henri Meschonnic, *Dans le bois de la langue*, Paris, Laurence Teper, 2008, p. 456-457.

⁶Raymond Godel, *Les Sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Genève, Droz, 1969, (1^{ère} édition 1957), p. 49.

⁷Raymond Godel, *Les Sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Saussure*, *ibid.*, p. 270.

⁸Pierre Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident : le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés. Leçons IX*, Paris, Fayard, 2009, p. 353.

point de vue historique, le langage constitue un point de résistance dans l'analyse des rapports du sujet et du social, et du fait religieux en particulier.

La langue à crédit

L'institution dogmatique, c'est-à-dire « par décret » suppose le caractère à la fois politique du langage, mais également l'implication du juridique dans l'organisation du sens. L'arbitraire ici n'est plus seulement dans le système de la langue, l'arbitraire du signe interne au système de la langue ; plus largement, il s'agit de la situation que constitue l'invention du monde dans l'arbitraire du langage, c'est-à-dire dans l'invention du discours d'un sujet : « Ce dont il s'agit, à travers les échafaudages dogmatiques des sociétés, porte essentiellement sur la question du *principe institutionnel en tant qu'effet premier du langage*, sur sa fonction et son destin ; *dans l'espèce humaine* s'entend, l'espèce portée par ce principe précisément. »⁹ La dimension juridique institue non seulement la société mais aussi la question interne de l'organisation du langage ; au sens où le langage, à l'image des religions fondées dans l'écriture, fait force de loi. La raison elle-même est inféodée à la question juridique et au déploiement de sa valeur dans les manières d'institution des discours. Ainsi, l'implication du droit dans l'organisation du langage est posée par Legendre au titre de l'arbitraire que constitue la parole dans le rapport entre monde et langage, sur le modèle d'une réconciliation du droit canonique romain et des institutions fiduciaires chrétiennes.

La « foi dans les mots », « la confiance dans le signe » constituent pour Legendre autant de points d'achoppement de la pensée occidentale et de torsions de l'anthropologie dans les idéologies qui fixent la vérité. Autrement dit, « Sans en avoir pleinement conscience, les linguistes ont introduit la problématique du crédit »¹⁰ et de la croyance dans le langage ; un mode d'institutionnalisation. L'inconscient linguistique résiderait donc dans l'acte de foi que constitue la croyance en la langue dépositaire du sens, et dans le caractère arbitraire du langage par rapport au monde. Sur le plan de la signification de la langue, la problématique du crédit présuppose l'arbitraire du signe et l'acte de foi qu'il constitue comme interprétant du monde. C'est le signe lui-même, comme interprétant universel, qui constitue le fonctionnement de ce *credo* non seulement déclaré par les linguistes, mais développé tout au long des siècles dans l'expérience théologique des questionnements du sens.

La question du crédit est impliquée dans le rapport que nous entretenons à la langue parce que les éléments de la langue ne coïncident pas avec la réalité du monde ; parce que quelque chose de l'invention du monde dans le langage n'est ni à proprement parler la langue ni le monde. Nous n'accédons pas au monde directement mais par le langage ; d'où la nécessité d'adhérer à un système de représentation institué socialement entre sujets. Comme le souligne encore Legendre « *l'institutionnalité suppose la parole* », « Avec tous effets de droit, qu'emporte la dimension normative du langage. »¹¹ Car la parole est instituée et instituante de la vie sociale. Le langage ne sert pas seulement la représentation du monde mais aussi ses méthodes, ses inconnus, ses transformations. Le langage est l'interprétant dogmatique de la vie sociale dans l'expérience du sujet.

La religion, en tant qu'institution, nous renvoie aux montages institutionnels de la raison et à la problématisation même de ce que signifie l'Occident. C'est au cœur des conditions symboliques de la pensée qu'il nous faut chercher les instruments de résistance à l'impensé du signe. Car dès lors que nous nous interrogeons, que notre attention est captée, y compris dans l'informulé du sens, c'est dans le langage que ça se passe. Selon Legendre, « *l'homme lit le monde*, la nature s'offrant comme un

⁹Pierre Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001, p. 10.

¹⁰Pierre Legendre, *Argumenta dogmatica : Le fiduciaire, suivi de Le silence des mots*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2012, p. 51.

¹¹Pierre Legendre, *De la société comme texte*, *ibid.*, p. 10.

texte. [...] *la science émerge comme exégèse.* »¹² Nous n'interrogerons pas ici la validité de la métaphore du *Texte*. Notons simplement que la science, comme interprétant des faits de nature, est déjà la reprise d'une forme-de-vie dans une forme-langage pour reprendre Meschonnic. Qu'il 'agisse des sciences ou de la religion le discours interprétant est celui de la raison, celui de la légitimation des institutions dans l'arbitraire de la raison ; celui d'une volonté réaliste de transformer, comme dans l'acte sacramentel, le signe en raison. Car si lire le monde met l'homme *de facto* dans la vie du langage, la compréhension ne se déduit pas des signes mais des recommencements du monde dans le langage ; d'une altérité fondatrice du sens et non d'une unité mythique de son institution. « L'impératif symbolique » ne se réalise, en effet, qu'à la condition d'une altérité interne propre à l'activité du sujet dans le langage. C'est ainsi que les formes du rituel et du sacré ont contaminé tant les représentations sociales que leurs modes d'organisation signifiants ; et que Legendre déduit de l'échange symbolique entre raison et religion une théologie sociale des modes de signifier. L'analyse de Legendre ne fait que confirmer celle de Marx : « Les plus hauts résultats de la recherche scientifique n'ont servi jusqu'ici qu'à confirmer les vérités de la religion chrétienne »¹³ déclare Hermès, le transformateur du sens. L'opposition entre science et religion est factice ou du moins est-elle propre à la fabrique d'un réalisme théologique. Il n'est que de rappeler l'implication de la raison et de la foi dans le *Traité de la prescription contre les hérétiques* de Tertullien : « Aucune parole divine n'est à ce point décousue et incohérente qu'on doive défendre seulement les mots sans en établir la portée rationnelle. »¹⁴ On ne peut donc séparer la religion du texte de son exégèse portée par la raison ; la raison dogmatique qui institue la société comme droit est indéfectiblement liée au réalisme du signe qui a institué la religion comme mode de pensée. Autrement dit, la religion n'est pas seulement un système d'espérance ; c'est aussi un interprétant historique et social, un système d'interprétation en soi, et même pour certains l'interprétant radical de tous les autres systèmes ; c'est-à-dire non seulement une représentation sociale donnée, mais une force signifiante productrice du sujet et du social, instituant autant qu'instituée.

S'il y avait une première résistance à identifier, elle consisterait à tenir la notion de religion comme problème historique ; à la faire passer du côté de la recherche plutôt que de la réponse ; à la penser comme expérience anthropologique première, dans la reconnaissance de son activité dans le langage. La résistance commence ici dans la réflexion du langage, faisant de la religion le questionnement d'une notion au lieu d'une représentation donnée des rapports métaphysiques de l'homme au monde, et des *au-delà* qui le composent. Pierre Legendre montre l'implication du langage dans l'observation des montages judéo-gréco-romano-chrétien et les enjeux stratégiques qu'il constitue d'une origine, au détriment peut-être, d'autres possibilités d'inconnu. En effet, la manière dont on organise le langage en discours institue, oriente, légifère, libère ou enferme historiquement, privilégiant l'interprétation d'un Texte social particulier. Or l'institution, même à l'usure du temps, reste fondée anthropologiquement dans une théâtralisation de la parole et les mouvements du sujet. La critique des montages langagiers consiste alors à faire ressortir ce qui, institué de fait dans la sédimentation historique, appartient pourtant à l'invention d'une scène originaire de la pensée – à un inconscient collectif – en montrant les rouages de l'organisation de la société dans le langage : autrement dit « le pouvoir de fonder les lois et de les interpréter »¹⁵ ; le pouvoir de produire de l'absolu et de fonder l'origine comme croyance. Les montages langagiers, sont des montages institutionnels, eux-mêmes « portés par l'obscur et l'insu, par l'énigmatique du désir humain. »¹⁶ Il y a de l'inconnu, de l'inconscient, du religieux et du mystère dans l'organisation de la raison et des formes-de-vie en général.

¹²Pierre Legendre, *La 901^e conclusion. Étude sur le théâtre de la raison, Leçon I*, Paris, Fayard, 1998, p. 49.

¹³Karl Marx, Friedrich Engels, *Sur la Religion*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 23.

¹⁴Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1957, [IX, 2], p. 101-102.

¹⁵Pierre Legendre, *Le Désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 1988, p. 111.

¹⁶Pierre Legendre, *Le Désir politique de Dieu*, *ibid.*, p. XIII.

Le vicaire du signe

La religion est institutionnalisante du signe dans la théorie du langage. C'est dans le langage et plus précisément dans le discours que s'organisent la conquête de la pensée chrétienne et l'occidentalisation des manières de penser ; selon une conception qui ménage à la fois l'ordre métaphysique de la Révélation des *Écritures* et l'institution de la raison. Le *vicarius Christi* constitue, en ce sens, le modèle d'une organisation de la pensée ; un enjeu des rapports du monde social et de l'ordre métaphysique dans le langage. La fonction vicariante du signe, dans le système de la langue, ferait alors référence à l'institution de l'église comme mode de représentation signifiant de la transcendance divine :

Le gouvernement social, fondé seulement sur un mandat divin général – le pape est « *vicarius Christi* », étant une allusion à l'esclave vicaire qui gère les affaires de son maître –, résulte de l'importation [...] dans le système chrétien d'une rationalité non théologique, à savoir la rationalité des concepts et procédures du droit élaborés par la République et l'Empire romains.¹⁷

Le signe, *aliquid stat pro aliquo* [quelque chose mis pour quelque chose d'autre] constitue, à l'image du *vicarius Christi* catholique, la représentation vicariante de la métaphysique dans le monde. Néanmoins, le signe ne va pas sans la chose qu'il représente, ni sans l'interprétation qui fait son sens. Le signe n'est pas la nature du langage ; il est institué, arbitraire du sens dans la langue. Il prend son sens des systèmes qui l'instituent, et des théories de l'interprétation qui valident son assumption dans l'organisation du sens. Le signe est idéologique parce que la théorie du signe est elle-même le produit d'un discours historique et d'une certaine conception de la société.

Comme le souligne par ailleurs Peter Szondi, « il est clair que le concept de signe, dans l'herméneutique des pères de l'Église, était déjà devenu fondamental pour la théorie de l'interprétation. »¹⁸ L'herméneutique religieuse est à la source même de la théorie occidentale du sens. La question du signe, dans la théorie du langage, ne saurait être dissociée à ce titre des enjeux théologiques de sa constitution et de la rationalité qu'elle implique. « Tout enseignement a pour objet les choses ou les signes ; c'est par les seconds qu'on arrive à la connaissance des premières »¹⁹. C'est dans la confiance fiduciaire des signes que nous serions reliés les uns aux autres, à l'image de l'autorité confiée à l'Église en lieu et place du Verbe incarné par Dieu. Le signe nécessite, si ce n'est un interprète – du moins un système interprétant – un monde d'arrière-plan dans lequel le rapport entre les choses et le sens serait pré-institué : un monde présent-absent constitué d'un sujet universel et s'appliquant à chacun des sujets individualisés socialement. Dans le sens du signe, le transcendantal préside à l'historique.

La naturalisation du signe, l'alignement de sa situation dans l'institution divine, fait du signe le moteur de l'institution métaphysique de la théorie du langage et réciproquement la nature de Dieu. Cette situation du signe par rapport à l'interprétation est déterminante pour notre propos : elle détermine d'une part le continu du sens et du sujet dans l'invention du discours et, d'autre part, elle constitue la relativité historique des enjeux normatifs de la société, définie comme Texte dans la mesure où : « l'humain est, avec le monde, en relation de discours »²⁰ ; c'est-à-dire dans une relation institutionnelle au sens. Nous sommes là au cœur de la conception dogmatique et normative du sens. Il y a quelque chose qui fait loi, nécessairement, dans tout fonctionnement signifiant : et ce quelque chose est la loi du langage tel qu'il institue et décrète (au sens de *dogma*), dans le discours : « Cette notion de *loi* ici comporte deux versants, *légitimité* et *légalité*, que l'on retrouvera en toute société dans l'élaboration et le fonctionnement de ses montages. 1) L'expression mythologique du

¹⁷Pierre Legendre, *Argumenta dogmatica*, *ibid.*, p. 69-70.

¹⁸Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, p. 70-71.

¹⁹Augustin, *De doctrina christiana*, chap.2, livre 1.

²⁰Pierre Legendre, *De la société comme texte*, *op. cit.*, p. 40.

fondement, le scénario du principe normatif, n'est rien d'autre que *le discours qui légitime*. [...] 2) Dans l'économie du signe, la signification fonctionne comme effet normatif. Aussi peut-on poser ceci : *de par la structure du langage, les mots sont des véhicules de légalité*. »²¹ Legendre traduit l'historicité de la religion chrétienne dans les textes et l'institution de la société qui en découlent comme un système d'interprétation. Et à cet égard, puisque tout est assimilé à la raison textuelle, la lecture devient enjeu critique d'altérité et du sens ; enjeu de *relegere* comme extension d'un « lire » ou de rassembler des preuves, plutôt que lien de piété ou don fiduciaire des mots dans la croyance avec *religare*. Ainsi, selon Pierre Legendre et l'hypothèse de la société comme Texte, comme tissu de subjectivation et d'institutionnalisation, ce sont « Les systèmes d'interprétation qui se partagent le monde, et tous doivent rentrer dans cette matrice linguistique et de pensée : religion. »²² D'où la critique nécessaire de la valeur universelle du terme « religion » et la situation critique de son activité dogmatique, aux frontières linguistiques de l'occidentalisme de sa pensée et de sa traduction.

Critique de la théologie du signe

Le signe est à la fois théologique dans le fonctionnement de la révélation religieuse et unité symbolique minimale du sens dans la raison occidentale. La question du langage est ici au cœur de la question métaphysique : si tout peut être signe de tout, pouvoir signifiant de la présence-absence du monde, alors l'idée de Dieu est autant dans la théorie du langage qui organise la raison que dans les signes qui instituent et légitiment les dogmes religieux. Autrement dit, si traditionnellement nous ne saisissons la relation au divin qu'à travers ses signes, l'implication du signe dans la théorie du langage est aussi problématique et révélatrice des enjeux théologiques dans ceux de la raison. Partant de la critique du signe, Henri Meschonnic fait le constat suivant pour la théorie du langage : au nom d'une objectivation scientifique du monde, « des techniques sémiotiques modernes servent à une vieille fin, qui est la quête de Dieu déguisée en métalangage. »²³ Le problème du signe réside d'abord dans son universalisation à l'ensemble des systèmes sociaux et dans l'essentialisation du monde qui en découle. Ici, résister consiste à mettre en évidence l'imprégnation théologique – et donc idéologique – de la théorie du langage, dans le fonctionnement du signe. La symbolisation du signe renforce l'universel sémiotique et la naturalisation du sens dans le sacré. Meschonnic témoigne, chez Saussure, de la défiance à l'égard du symbole, à cause du caractère naturalisant qu'il confère au langage : « Le rejet du symbole comme "jamais tout à fait arbitraire" est le rejet du "lien naturel", et par là de la théologie du langage »²⁴. Meschonnic montre avec cet exemple qu'il y a une métaphysique du langage que la théorie du signe n'annule pas ; au contraire, elle l'institue. La linguistique du signe devient une métaphysique du signe dès lors que le signe se confond avec le symbole. « La métaphysique du signe a postulé l'unité du signe, et le signe comme unité. Les composantes reconnues du signifiant mènent, au contraire, à la non-unité de l'unité dans le langage »²⁵ ; c'est-à-dire à la primauté du système sur l'unité et des fonctionnements du sens sur le signe. D'où la nécessité d'interroger les motivations symboliques de la religion et son implication dans le déploiement historique de la pensée occidentale.

Pour Henri Meschonnic la critique du signe implique de déthéologiser le langage en remettant le signe dans l'expérience d'une anthropologie historique, en remettant le langage dans le sens de l'histoire. Il ne s'agit pas cependant de s'opposer à la religion. Il s'agit plutôt de résister aux effets théologico-politiques de la naturalisation du signe dans le langage, de résister aux effets dogmatiques qui en découlent socialement. Cela suppose de démêler ce qui est de l'ordre du religieux de ce qui ne l'est

²¹Pierre Legendre, *Argumenta dogmatica*, op. cit., p. 55-56.

²²Pierre Legendre, *Le Point fixe : Nouvelles conférences*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 133.

²³Henri Meschonnic, *Pour la poétique 2*, Paris, Gallimard, 1973, p. 220.

²⁴Henri Meschonnic, *Le Signe et le poème*, Paris, Gallimard, 1975, p. 218. Il cite le travail de Raymond Godel sur les manuscrits de Saussure.

²⁵Henri Meschonnic, *Le Signe et le poème*, ibid., p. 509.

pas, de questionner la séparation de la religion et de la société. Car « Le schéma du signe est le schéma même du sacré : une relation à l'Absent, à l'Autre. Mircea Eliade dit qu'un objet devient sacré “dans la mesure où il incorpore (c'est-à-dire révèle) ‘autre chose’ que lui-même” [Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, p. 25.] »²⁶ L'identification du sacré et du signe fait que nous sommes toujours, dans l'organisation idéologique du signe, pris dans l'institution métaphysique de la pensée. D'où la résistance qu'il y a à *dénaturaliser* le langage des effets théologiques du signe pour en faire ressortir les enjeux anthropologiques propres à son fonctionnement : « Derrida évoquait en passant les “racines métaphysico-théologiques (*De la grammatologie*, p. 25) de la théorie linguistique du signe, sans entrer dans le détail : “Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique.” »²⁷ Autrement dit, si nous avons déritualisé le signe de l'ascendance immédiate du religieux, nous continuons dans un autre sens la religion dans le signe, nous déployons religieusement les athéismes de la pensée, appliquant une métaphysique de la pensée jusque dans les économies les plus réalistes de la raison. Raison et religion fonctionnent donc dans la même intelligence symbolique. Ainsi, le signe joue dans ce système l'intercesseur métaphysique de l'homme et de la nature. « La théorie du signe joue un rôle stratégique, celui de fournir un système d'explication des rapports entre idées et choses tel que la science puisse laisser en place la causalité du divin. »²⁸ En ce sens, la notion d'interprétation continue la théorie du signe.

L'étymologie : une théologie de l'origine dans le langage

C'est à une invention particulière de la pensée occidentale que nous invite la méthode interprétative dans le système du signe. C'est aussi dans cette perspective, ramassant langage, pouvoir et croyance dans une historicité commune que Pierre Legendre rappelle que pour les canonistes du droit romain, le pontife désignait aussi l'« interprète souverain », c'est-à-dire l'autorité instituée et instituant, tant sur le sens que sur l'inconnu du sens. À cet égard, Pierre Legendre rappelle la nécessité de revenir sur la notion de religion. Pour cela, il s'appuie sur Benveniste dont le *Vocabulaire des institutions indo-européennes* a fait ressortir la complexité de l'historicité de *religio* comme enjeu d'une pluralité discursive. Car c'est bien le corpus chrétien dans son ensemble qui constitue la notion de « religion » à travers le discours de ses auteurs, formant ainsi un maillage dialogique à la fois complexe et historiquement ouvert. « Il serait bien nécessaire de revenir à ce terme latin : *religio*, que Benveniste qualifiait de mot unique et constant, celui pour lequel aucun équivalent ou substitut n'a jamais pu s'imposer. »²⁹ Nécessité de laquelle nous avons à apprendre pour l'enseignement du présent, dès lors que la notion de religion est afférente à l'invention de la pensée occidentale. En l'occurrence, pour Benveniste, « le mot *religio*, dont provient notre mot « religion », est même strictement occidental : il n'appartient pas au fond indo-européen. Il est spécifiquement latin. »³⁰ La manière dont s'est transformée cette notion, des enjeux de la romanité au sens théologique, est révélatrice de la manière dont s'est instituée la religion chrétienne depuis Lactance, Tertullien, Augustin et Arnobe notamment.

Le texte de Benveniste, quoiqu'on en critique la manière ou même la pertinence, a le mérite de reposer le problème ; de refaire un problème avec la notion de *religio* là où elle semblait généralement acceptée, héritière du sens de *religare* signifiant « relier »³¹. Benveniste défait ici l'évidence

²⁶Henri Meschonnic, *Le Signe et le poème*, op. cit., p. 48.

²⁷Henri Meschonnic, *Le Signe et le poème*, *ibid.*, p. 18.

²⁸Henri Meschonnic, *Le Signe et le poème*, *ibid.*, p. 26.

²⁹Legendre Pierre, « Qu'est-ce donc que la religion ? », *Le Débat*, 1991/4 n° 66, p. 33-39.

³⁰Maurice Sachot, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne*, XXI, 2, 2003.

http://ens-religions.formiris.org/userfiles/files/er_1164_1.pdf

³¹Lactance dit : « le terme *religio* a été tiré du lien de la piété, parce que Dieu se lie l'homme et l'attache par la piété » (*Divinae Institutiones*).

historique. Réintroduisant l'enjeu de *religere* dans l'historicité de *religio*, il réintroduit un changement de point de vue dans la constitution même du dogme greco-romano-chrétien. Le sens de *Religio* provient de l'univers des institutions romaines. En réintroduisant le *relegere* de Cicéron dont le sens apparaît antérieurement au *religare* de Lactance, Benveniste fait remonter le terme chrétien de « religion » non seulement à l'historicité chrétienne, mais aussi à une époque où *religio* caractérisait l'observance scrupuleuse du culte voué aux dieux indissociables de la cité. À cet égard, la rectification philologique relativise le découpage des époques en mettant en évidence la notion dans ses transformations et non dans son origine. Benveniste, autrement dit, neutralise l'effet originiste de la preuve par l'étymologie que le discours traditionnel avait pris l'habitude de fusionner dans *religare* « relier ». Ainsi, quelque chose se joue entre *religere* et *religare* qui n'est plus de l'ordre de la vérité ou de la logique mais de l'ordre de l'historicité et des transformations discursives.

Il y a donc à se réapproprier l'historicité *religere/relegere* pour retrouver la manière dont *religare* a imposé le point de vue théologique dans l'historicité du langage ; de dépasser le point de vue d'une opposition instituée pour retracer l'inconscient qui travaille *religio* comme assemblée et recueillement, comme forme de subjectivation. Il s'agit de faire le chemin à l'inverse de l'origine et de l'histoire de nos conceptions présentes, pour voir au contraire ce que le continu du regard sur le passé change de notre présent. Essayons, non pas de retrouver ce que nous savons déjà, c'est-à-dire que *religio* vient effectivement, sur le plan philologique, de *relegere*, mais de voir plutôt ce qu'implique cette remodelisation dans nos manières modernes d'organiser la pensée occidentale. Par exemple avec saint Augustin « qui montre qu'il connaissait tant l'étymologie de Cicéron que celle de Lactance, nous observons une oscillation entre les deux positions. [...] Identifiant *religere* avec *relegere*, l'auteur reprend la dérivation cicéronienne ; cependant, en même temps, il utilise le verbe dans un sens différent qui n'atteste pas expressément celui de « choisir à nouveau ». Cela correspond à sa vision d'un rapport avec Dieu impliquant un choix de la part de l'homme ; altérant alors profondément l'étymologie de Cicéron, laquelle [...] utilise *relegere* parallèlement à *retractare*. »³² Bien que la dérivation de *religere* soit linguistiquement plus digne de foi, Godo Lieberg précise qu'Augustin préfère *religare* non pour de solides raisons linguistiques mais parce que ce verbe y exprime mieux le mouvement de l'âme dans le sens d'une relation strictement intime avec Dieu. Produit d'une rectification institutionnelle, *religare* constitue alors l'expression d'une théorie théologique des rapports de l'homme au divin. Il s'agit moins ici d'une déformation étymologique que d'une position idéologique, un choix théorique justifiant une politique institutionnelle. Le discours philologique fait ressortir l'histoire et non la vérité.

Cependant, ce qui est possible dans la construction du discours religieux l'est moins dans l'éthique scientifique. Maurice Sachot nous met en garde contre une conception du discours où tout se vaudrait, quelles que soient les perspectives : « Le motif de cette étymologie fautive est théologique. [...] Qu'un théologien la fasse, ce n'est pas une surprise. [...] Mais ce n'est pas une raison pour que le philologue falsifie ce que sa discipline lui impose pour donner à la théologie la caution de la science. Il ne sert pas la théologie et discrédite la science. » Dans la perspective de la croyance religieuse, c'est toute la réalité qui passe au crible la transformation du philologique dans le théologique et qui tire avec elle l'institution du sens dans la logique de Révélation. Benveniste ne met pas en évidence une erreur des théoriciens du christianisme primitif, lesquels, en fins érudits, étaient au fait de l'étymologie cicéronienne de *religio*. Comme il le rappelle – et c'est le sens des archéologies problématiques qu'il mène historiquement dans le langage avec *rhythmos* ou *civis*, par exemple – Benveniste interroge les mots non pour eux-mêmes et pour en déduire un caractère d'autorité ontologique, mais dans leur emploi, c'est-à-dire sur leur capacité à signifier des points de vue et des enjeux historiques. Ainsi, résume-t-il la notion de religion en ces termes : « Voilà l'essentiel sur l'histoire et l'origine du mot *religio* tel que l'enseignent et les emplois et la forme du mot. »³³ Bref,

³²Godo Lieberg, « Considerazioni sull'etimologia e sul significato di *religio* », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 102 (1974), p. 36 (Ma traduction).

³³Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2. Pouvoir, droit, religion, Paris, Minuit, 1969,

le terme *religio* n'est jamais seulement un mot pris dans la langue. Le terme signifie, transforme, institue : il se transforme dans les recommencements du discours ; d'une part il appelle une histoire particulière des relations de l'homme et du sens dans le discours du philologue ; d'autre part il constitue un point d'invention particulier de la société face à l'inconnu, en instituant l'interprétation de l'origine du terme *religio* comme lien.

Religion et invention du sujet

Benveniste ne parle ni d'une erreur philologique ni de problèmes théologiques concernant *religare*. Son point de vue n'est pas de juger des divers emplois de *religio* mais de montrer l'activité du sens qu'ils infèrent. Il se place sur un plan historique ; alors oui, il serait faux « historiquement », c'est-à-dire suivant les transformations attestées de *religio* dans le discours, de réduire la notion à la seule valeur chrétienne du lien de piété. Si la valeur de *religare* est fautive dans l'historicité du langage, elle transforme en même temps les perspectives de la notion. Benveniste parle aussi de « renouvellement de la notion ». L'articulation *religio/religare* prend une autre forme d'intégrer la suspension du jugement, l'hésitation et le scrupule au lien d'obligation. Le renouvellement de la notion l'inscrit dans le continu historique de ses transformations. Benveniste dit précisément : « Fausse historiquement, l'interprétation par *religare* "relier", inventée par les chrétiens, est significative du renouvellement de la notion : la *religio* devient « obligation », lien objectif entre le fidèle et son Dieu. »³⁴ Ce qui est faux, *historiquement*, l'est tout d'abord en vertu de la langue. Il ne s'agit pas, à cet égard, de trancher pour dire ce qui est vrai ou non à l'origine. Il ne s'agit pas d'instituer une origine de la langue et, de ce fait, d'instituer la langue dans une méthode et une théorie de l'origine étymologique. Ces variations sont la conséquence du mot *religio* dans ses emplois – ou dans l'absence de ses emplois. D'où l'attention particulière que porte Benveniste à la notion de *religio* alors que cette notion n'appartient pas au vocabulaire des institutions indo-européennes.

Ainsi, réintroduire *relegere* dans l'historicité de *religio* rééquilibre le rapport entre point de vue du sujet et institution, implique l'éthique d'une anthropologie du discours dans l'informulé de la raison et ce qui n'a pas de nom. D'être activité pratique, elle est signifiante aussi en théorie. Elle donne à penser dans le rapport à l'inconnu et, pris dans cet arbitraire radical, met l'homme dans le langage. Parce que c'est une notion du langage, *religio* suppose sa réalisation dans l'altérité du sujet, à la pluralité des mondes : là est son caractère historique et l'infini anthropologique de sa valeur : « Turcan parle du "scrupule qui lie l'homme aux dieux en vertu d'un code de bonne conduite réciproque" [in Sachot, 1991, p. 367]. La *religio* est donc une attitude de circonspection vis-à-vis de quelque chose qui peut recevoir plusieurs noms, soit du personnel au singulier (tel dieu) ou collectif (les dieux), soit de l'impersonnel (*sacer*, *sanctitas*, *numen*) »³⁵. La notion de *religio* recouvre ici une pluralité de manières de s'inscrire dans le rituel, de se subjectiver dans les formes institutionnelles du sens. À cet égard, cette notion est aussi l'enjeu d'une réciprocité de l'éthique et du politique, de la manière dont le sujet se conduit en référence aux normes institutionnelles. Il y a quelque chose de l'hésitation ou du scrupule de *relegere* dans l'enjeu du temps long de l'éthique par rapport au temps court du politique ; une suspension du temps politique dans le temps du sujet. La réciprocité, l'altérité sont ici au centre de l'expérience subjective que *religio* constitue d'une écoute dans le langage. « *Religio* "indique une disposition intérieure et non une propriété objective de certaines choses, et non un ensemble de croyance et de pratiques. La *religio* romaine à l'origine est essentiellement subjective" [ibid., p. 272]. »³⁶ Elle n'a de réalité que de signifier pour un sujet. Pour preuve, aujourd'hui, la déritualisation du fait religieux dans la société lui confère une valeur essentiellement intériorisée. Autrement dit, « Définie comme une mentalité, la *religio* suppose une personne en quoi elle siège :

p. 272.

³⁴Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2, *ibid.*, p. 265.

³⁵Camille Tarot, *Le Symbolique et le sacré. Théorie de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, p. 126-127.

³⁶Camille Tarot, *Le Symbolique et le sacré. Théorie de la religion*, *ibid.*, p. 127.

par nécessité la *religio hominis* vient donc en premier lieu. »³⁷ À chacun sa confession, pourrait-on dire ; laissant imaginer désormais la religion sur le marché mondialisé de la pensée occidentale comme un enjeu discontinu du politique. Se pose, alors dans le sens occidental de religion comme lien, la question d'un sujet et d'une éthique particulière des relations entre sujets, une théorie particulière de la subjectivité, désuniversalisant la religion de la vie sociale.

Conclusion

L'étymologie en soi est toujours prise dans les discours : ce ne sont pas les mots et les catégories de la langue qui font le langage, mais la manière dont chacun se subjectivise dans le discours. Benveniste est-il en contradiction avec sa théorie du langage lorsqu'il s'attache à montrer que *religio* vient du latin *religere* et non *religare* ? Citant Meschonnic à propos de la notion de rythme, je dirais que « l'archéologie philologique de Benveniste apporte, vérification faite, non une étymologie, mais une histoire de la notion. »³⁸ Car l'étymologie est moins l'enjeu d'une naturalisation du mot qu'une situation du sujet. À distinguer, donc, commencements et recommencements anthropologiques des fondements. Car l'étymologie n'est pas d'un seul commencement, ni d'un seul sens. D'être historique, ses recommencements sont nombreux. Benveniste nous met simplement dans le recommencement de *religio*, en rappelant que son histoire tient à des vicissitudes idéologiques inséparables des enjeux du langage. Nous ne voyons pas le système *religio-religare* de la même façon si nous le soumettons à l'altérité d'une autre historicité du sens avec *religere* et *relegere* ou si nous en faisons une identité absolue. Difficile résistance à l'origine, la métaphysique du sens travaille au cœur même de l'invention du langage : « les poètes qui se prétendent inspirés par les Muses et qui, donc, parlent d'une certaine manière la langue des dieux, semblent faire eux aussi des étymologies des noms ordinaires en usage chez les hommes pour révéler des vérités décisives, comme si les Muses se distinguaient non par une langue spéciale mais par la connaissance des origines secrètes de la langue en général. »³⁹ Le secret nous invite à faire de l'inconnaissance la base de toute entrée dans le langage et non une négativité du savoir ; de résister à la poétisation des circonstances, comme Ulysse résistait au chant des sirènes pour découvrir le poème de la pensée ; découvrant le monde, là où il se fait, dans ses fonctionnements. Peu importe l'origine, elle changera de toutes façons ; car si l'inconnu motive l'invention d'une anthropologie du sens, les dieux sont là pour tenir l'absence du nom dans le langage.

³⁷Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Belles Lettres, 1963, p. 177.

³⁸Henri Meschonnic, « L'enjeu du rythme pour la philosophie », dans *Rythme et philosophie*, sous la dir. de P. Sauvanet et J.-J. Wunenburger, Paris, Kimé, 1989, p.18.

³⁹Alexis Pinchard, *Les Langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes*, Genève, Droz, 2009, p. 297.