



JEAN-PHILIPPE MILET

Aukštesnioji Lijono mokykla, Prancūzija

LE DÉMON DE DERRIDA. LA QUESTION DE L'ATHÉISME

Derrida demonas. Ateizmo klausimas

RÉSUMÉ

Nous nommons « démon de Derrida » l'orientation de la déconstruction derridienne qui repère, en tout discours de vérité, et plus particulièrement, de connaissance, les effets de la croyance (travaillée chez Derrida sous les motifs du « messianique » et du « désert »). L'athéisme vient en question en raison, d'une part, de ce qui lie cette croyance à l'idée de Dieu, du caractère « machinal » de cette croyance. La déconstruction derridienne de l'athéisme implique la double impossibilité : d'être athée et de ne pas l'être. Comment être athée, si tout souci de vérité, de rationalité, mais aussi la possibilité même du lien social a toujours déjà engagé une « foi jurée » ? Comment ne pas être athée s'il apparaît que cet engagement est *machinal*, et comme tel, ne convoque jamais qu'un Dieu mort ? Ce « *double bind* » apparaît en vérité comme le calvaire de l'athéisme : une relecture de Heidegger tente, à l'encontre de la critique derridienne, de redonner sens au motif de l' « athéisme de la pensée ».

SANTRAUKA

„Derrida demonu“ mes vadiname tam tikrą Derrida dekonstrukcijos orientaciją. Ja siekiama bet kuriame tiesos, konkrečiai, pažinimo diskurse aptikti tikėjimo (Derrida filosofijoje jis suvokiamas remiantis „mesianiškumo“ ir „dykumos“ motyvais) efektus. Ateizmo klausimas iškyla svarstant, kas šį tikėjimą sieja su Dievo idėja, su „mašinaliu“ tikėjimo pobūdžiu. Derrida atliekama ateizmo dekonstrukcija suponuoja dvigubą negalimybę: negalimybę būti ateistu ir negalimybę juo nebūti. Kaip būti ateistu, jei į bet koki rūpestį dėl tiesos, racionalumo, taip pat į pačią socialinio ryšio galimybę visada jau yra įtraukta „priesaika“? Kaip nebūti ateistu, jei pasirodo, kad šis angažavimasis yra *mašinalus* ir kaip toks visuomet apeliuoja tik į mirusį Dievą? Iš tiesų šis „*double bind*“ pasirodo kaip ateizmo kalvarijos. Pateikdami naują Heideggerio interpretaciją, besipriešinančią Derrida atliktai šio filosofo kritikai, mėginame suteikti kitą prasmę „mąstymo ateizmo“ motyvui.

RAKTAŽODŽIAI. Derrida, dekonstrukcija, tiesa, tikėjimas, Dievas, demonas, ateizmas.

KEY WORDS. Derrida, deconstruction, truth, belief, God, demon, atheism.

« Je devrais « avouer », sans confession chrétienne, que je me trouve souvent dans une situation où, accusé de tenir des discours diaboliques, je fais semblant de battre en retraite en disant « moi je crois à la foi ». Et bien sûr, ça rassure. Ça rassure ceux qui ne veulent pas entendre. Ceux-là sont sourds à ce qui reste inquiétant, pour moi comme pour d'autres, dans cette apparente confession – ou concession »¹.

A quoi les sourds sont-ils sourds ? Que dénie-t-ils, que refoulent-ils, qu'en est-il de ce qu'ils ne veulent pas entendre ? Qu'ont-ils déjà entendu qu'ils refusent d'avoir entendu ? A quelle entente se ferment-ils – eux, vous, moi, nous, s'il est vrai qu'à la structure de l'entente, appartient la possibilité et la nécessité d'une més-entente ? Ce qui se dit se répète, advient comme un écho, une voix. *Qui* les sourds refusent-ils d'entendre ? Appelons cela : le démon de la vérité. C'est le démon de Derrida, puisque Derrida est de ceux qui veulent entendre. Entendre, c'est-à-dire, parmi et avec d'autres, se laisser inquiéter. Derrida se laisse inquiéter au point de rassurer les sourds, en assurant qu'il croit à la foi – non sans confesser, sans concéder qu'il fait semblant.

Mais que dit le démon, qui passe pour diabolique ? Que dit-il de si inquiétant ? Il parle d'un étrange rapport entre la vérité et la croyance ; il dit : tout acte cognitif, tout discours de vérité, tout jugement déterminant contient d'avance, comme son présumé le plus nécessaire, le plus incontournable, la promesse de dire vrai. Une foi jurée, sans laquelle il n'est pas de savoir, c'est-

à-dire pas de savoir *partagé*. Avec le savoir, c'est le *socius* qui a sa source dans la foi jurée. Le démon dit à ceux qui veulent et ne veulent pas entendre : à cette foi, vous êtes assignés. C'est votre partage. C'est toujours ainsi que parle un démon : comme voix de l'assignation et du partage. « Démon » nomme donc toute parole assignant, destinant, partageant : l'assignation, la destination, le partage en tant que parole.

Mais il dit encore, ce démon : assignés à la foi ou à la croyance, à la fidélité, à la confiance, au crédit, et au risque, structurellement possible et nécessaire, de trahir, vous êtes assignés à l'athéisme. Comment cela ? En ceci qu'il n'y a pas de promesse qui n'ait d'avance convoqué Dieu ; qui ne l'ait *machinalement* engendré. Le motif de l'athéisme, et celui de l'*athéologie* apparaissent dans le contrepoint de celui de la mort de Dieu)². Mort inscrite dans la machinalité de son engendrement. Et dès lors, aux sourds et à ceux qui ne veulent pas entendre – ne sont-ils pas les mêmes ? le démon dit : vous êtes assignés à l'athéisme, mais comme à l'impossible ; vous êtes assignés à son impossibilité – le problème, c'est que l'athéisme, c'est aussi le nom de l'impossible, puisque tout partage, le savoir comme le lien social, a machinalement convoqué Dieu.

Or, l'athéisme paraît lié à un autre lieu ou quasi lieu, à une autre source, qui apparaît tout aussi bien comme source du savoir, de la promesse ou de la foi jurée, et de leur rapport : Derrida la désigne du terme de *Kora*, en référence au *Timée* ; ce nom en appelle

d'autres : le désert, l'abstraction, c'est-à-dire cela même qui détache, ou qui délie, cela même qui disjoint, et excède tout rassemblement³. Hypothèse : le nom de « *kora* » désigne le possible, la possibilité même du possible, d'un surgissement hors-assignation. Question : peut-on y reconnaître la possibilité de l'athéisme, entendu autrement que comme la machinalité du ré-engendrement d'un Dieu mort ?

Il se pourrait bien que le démon parle depuis cette inquiétude ; et que la possibilité de l'athéisme, l'athéisme comme nom du possible, soit ce que les sourds ne veulent pas entendre ; mais cette inquiétude, un démon peut-il l'entendre ? La surdité de ceux qui ne veulent pas entendre n'est-elle pas d'essence démonique ? Mais comment n'être pas sourd ? Peut-on entendre sans démon ? Le démon n'est-il pas l'entente même ? Et dans ces conditions, que pouvons nous, que savons nous entendre de l'athéisme ?

Il faut avancer pas à pas, au rythme patient d'une réduction.

Premier pas. Comment être athée si tout jugement cognitif, mais aussi, tout lien social a d'avance renfermé une promesse, et si cette promesse a d'avance, machinalement, convoqué Dieu ? Il y va d'un certain retour du religieux » :

« Comment renouer ici avec la vieille forme de la question « foi et savoir » ? Ledit « retour du religieux » reconduit à une sorte de transcendantal du fiduciaire (...) Pas de lien social sans promesse de vérité, sans un « je te crois », sans un « je crois ». Le développement

des sciences ou de la communauté scientifique suppose lui-même une strate de crédit, de foi ; – qui ne se confond pas avec une bonne nouvelle ou une révélation religieuse *déterminée*, ni avec un dogmatisme ou une orthodoxie religieuse, mais reconduit simplement la foi à l'état nu (...) Le « je te crois » ou le « crois moi », la « foi jurée » est à la foi le lien social, le lien économique, le crédit, comme la véracité est la condition de la vérité. »⁴

Isolons un extrait : « Le développement des sciences... reconduit à une strate de foi... Qui... reconduit simplement à la foi à l'état nu. »

Cette nudité de la foi renvoi à ce que Derrida appelle : « le messianique »⁵. Ce terme désigne une attente ouverte sur l'événement, la singularité, l'incalculable. Cette attente est sans horizon. Le « messianique » ne se confond pas avec telle ou telle forme de messianisme. Derrida associe le messianique à un autre nom, grec, celui-là : *kora*. Ce terme appelle trois remarques. 1. Il nomme la possibilité du messianique, le messianique comme possibilité ; un autre nom pour cette possibilité : le désert, un désert non localisable, un désert avant tout désert, dit Derrida. Et il y a un nom pour ce désert : l'abstraction. Derrida recourt à ce nom de manière elliptique : il dit ce qui sépare le messianique comme possibilité de tout messianisme déterminé. 2. *Kora* nomme la condition de possibilité : de toutes les espèces de messianismes ; mais aussi, de la rationalité comme tâche critique infinie à l'égard de tout messianisme, de tout dogmatisme, de toute foi en général ; mais encore : de ce qui lie

toute rationalité et tout savoir à la promesse, à la foi jurée. *Kora* nomme enfin la possibilité d'un faisceau de traditions liant les noms d'Athènes, de Rome et de Jerusalem : l'une d'elle se nomme « mondialatinisation », elle porte la marque d'un idiome à la fois romain et chrétien, qui se laisse repérer à travers nombre d'aspects de la « mondialisation » (par exemple, l'exigence du droit des Gens, mais aussi, les performances télétechnologiques du Vatican). 3. Que le désert soit une abstraction, cela implique l'impossibilité d'une séparation assurée entre la pure forme de la promesse, le messianique, et des contenus de révélation déterminés⁶.

De là, la critique que Derrida adresse à Heidegger. Pour Heidegger, il y a un athéisme de la pensée. C'est que la pensée est tournée vers l'Être, non vers Dieu. Tout cela est bien sûr compliqué par l'importance de la question du sacré et du divin chez Heidegger. Mais pour Heidegger, l'ouverture à l'Être, *Offenbarkeit*, ne se confond pas avec le contenu d'une révélation religieuse. Dans *De l'esprit*, et dans *Foi et savoir*, Derrida demande à Heidegger⁷: est-ce bien sûr ? Le partage est-il si assuré entre la possibilité pure de la révélation, et un contenu déterminé (par exemple, juif, chrétien, ou judéo-chrétien ou musulman) ? Pour Heidegger, la pensée est pure de toute religiosité, et de toute croyance, de toute foi. L'ouverture au sacré (*Heilig*) ne se laisse pas réduire à la *religio*, qui désigne, comme on sait, la relation des Romains à leurs dieux. Derrida oppose deux objections. *Religio*, cela veut dire : scrupule, retenue, pudeur ; et

c'est très exactement ce que Heidegger pense sous les termes de « *Aufenthalt* », et « *Scheu* » : la retenue envers ce qui repose en soi-même, indisponible, soustrait à toute objectivation, machination, utilisation, maîtrise, etc... A tout calcul. A la distinction entre pensée et croyance (*Glauben*), Derrida oppose les motifs de la pré-compréhension, de l'ouverture implicite et non thématique du *Dasein* à son être ; de la *Zusage*, le consentement originaire à la vérité de l'être. Pourquoi Derrida attribue-t-il à la pré-compréhension le caractère d'une croyance ? Parce que, pour le dire schématiquement, sa détermination du savoir demeure, résolument, kantienne et husserlienne : le savoir, c'est le jugement déterminant ; et il y a une donnée en personne, dans une intuition, de l'objet de connaissance. La croyance commence immédiatement au-delà de ce qui se laisse intuitionner dans un présent vivant. Et comme le présent vivant est immédiatement ouvert sur de l'absent et du non vivant, le savoir est immédiatement affecté par la croyance. La pré-compréhension n'étant pas intuition donatrice, ni jugement déterminant, à plus forte raison, a-t-elle le caractère de la croyance. Si l'athéisme de la pensée ne s'en trouve pas ruiné, il s'en trouve profondément ébranlé.

Deuxième pas : comment ne pas être athée ? Mais de quel athéisme parlons nous ? Il en est peut-être plus d'un, s'il est vrai, comme le souligne Derrida, qu'il est plus d'une signification du *theos*. Il y va tout d'abord d'une « athéologie », liée à la *Kora* : « La chance de ce désert dans le désert (...),

c'est qu'à déraciner la tradition qui la porte, à l'athéologiser, cette abstraction libère, sans dénier la foi, une rationalité universelle et la démocratie qui en est indissociable. »⁸ La chance de ce désert dans le désert, c'est la rationalité, inséparable d'un mouvement d'*athéologisation* d'une tradition qui a sa source dans le désert. Quelle tradition ? Celle-là même qui s'est constituée dans un ensemble mobile et ouvert de références au *theos*. Or, *theos* est grec, et même en grec, Derrida le souligne, et même dans le *Timée*, il reçoit plus d'une signification.

Quelles sont les ressources, quelle est la nécessité d'une athéologisation d'une tradition constitutivement théologique ou onto-théologique ?

On s'en tiendra à un repère, un passage de *Foi et savoir* : « Présupposé à l'origine de toute adresse, venu de l'autre même à son adresse, la gageure de quelque promesse assermentée ne peut pas, prenant aussitôt Dieu à témoin, ne pas avoir déjà, si l'on peut dire, engendré Dieu, quasi machinalement. A priori inéluctable, une descente de Dieu *ex machina* mettrait en scène une machine transcendante de l'adresse. On aurait ainsi commencé par poser, rétrospectivement, le droit d'aînesse absolu d'un Un qui n'est pas né. Car prenant Dieu à témoin, même quand il n'est pas nommé dans le gage de l'engagement le plus « laïque », le serment ne peut pas ne pas le produire, invoquer ou convoquer comme déjà là, donc inengendré et inengendable, avant l'être même : improductible. Et absent à sa place. Production et reproduction de l'impossible absent à sa place. Tout commence par la présence de cette absence là. Les morts

de Dieu, avant le christianisme, en lui et au-delà de lui, n'en sont que figures et péripéties. »⁹

Selon quelle nécessité le dieu mort s'engendre-t-il ? Selon la nécessité de la foi jurée. Dès que nous répondons, en positions de responsables, nous parlons latin. La langue, l'idiome, nomme un autre irréductible – il en est plus d'un, on a déjà nommé la croyance, mais encore, la justice, et il faut laisser leur lien de côté. Irréductible ou indéconstructible : le nom de ce qui ne laisse pas reconduire à une strate antérieure, de ce dont l'apparaître ne renvoie pas à une couche de sens antérieure. Nous parlons latin : dès que nous répondons, dans une visée de responsabilité, selon un régime juridique qui a hérité, dans toutes les langues, sa langue de Rome, nous parlons latin. Et la réponse, le *respondere*, est une attitude religieuse : il y va, on l'a vu d'une retenue ou d'un scrupule. Juridique, éthique, politique, la responsabilité a déjà engagé un serment, celui-ci convoqué Dieu. Machinalement.

Mais – et Derrida ne le dit pas expressément, c'est peut-être qu'il ne l'admettrait pas ? – le machinal de cette convocation est en vérité démonique, et il l'est deux fois : une première fois, parce cette convocation est requise comme un destin, la responsabilité assigne à quelque foi jurée, la foi jurée assigne à convoquer Dieu ; une seconde fois, parce que c'est selon une exigence inéluctable de vérité que ce Dieu apparaît, en sa machinalité, comme Dieu absent, Dieu mort, à la place du mort, et comme cette place même.

C'est le démon, comme démon de la vérité, qui engendre le dieu mort.

Et c'est cela qui paraît selon le fil conducteur d'une « athéologie ».

Mais le démon de la vérité, comme démon, peut-il n'avoir pas part au divin, au *theos* ? L'athéisme démonique de Derrida promet le Dieu mort sans cesse ré-engendré, mort, en tant qu'assigné à la répétition de l'engendrement, au redoublement, qui voue Dieu à la spectralité, à un calvaire infini. Mais avec lui, c'est l'athéisme qui est promis au calvaire. Ne pourrait-on imaginer, pour l'athéisme, un sort plus enviable ?

Troisième pas. Soit à montrer en quel sens chez Derrida, mais aussi, chez Heidegger, et si possible, par-delà Heidegger et Derrida, la chance de l'athéisme se joue sur le terrain de la « religion » : « Il faudra en tout cas tenir compte, de façon, si possible, areligieuse, voire irreligieuse, et de ce que peut être présentement la religion et de ce qui se *dit* et se *fait*, de ce qui *arrive* en ce moment, dans le monde, dans l'histoire, *en son nom*. Et l'on ne devrait pas dire légèrement, comme en passant « à ce jour », « en ce moment même » et « dans le monde », « dans l'histoire », en oubliant ce qui arrive là, *nous* revenant et surprenant encore sous le nom de religion, voire au nom de la religion. *Ce qui arrive là* concerne justement l'expérience et l'interprétation radicale de ce que tous ces mots sont censés vouloir dire : l'unité d'un « monde » et d'un « être au monde », le concept de monde ou d'histoire, dans sa tradition occidentale... »¹⁰

La possibilité initiale de l'athéisme réside dans *Kora*, dans le désert d'avant tout désert et toute messianicité, dans l'Abstraction et dans la possibilité ini-

tiale de toute déliaison. Mais qu'est-ce qui se laisse donc *délier* ? Et en quel sens la religion et ses structures ou son contenu se laisse-t-elle affecter ? Qu'est-ce qui pourrait se laisser délier sans retour, sans renforcement, sans consolidation du lien ? Telle déliaison ne peut être la chance du droit, de la démocratie, de la rationalité, qu'à excéder les ressources du lien, de la religion, à ne pas se laisser inscrire dans l'économie du lien. Qu'est-ce qui pourrait donner une autre chance, une seconde chance, à l'athéisme ? Il faut revenir sur le contenu de la *religio*, que Derrida a désigné des termes de « monde », « être au monde ». Que signifierait « délier l'être au monde » – plus précisément : affecter l'être au monde, c'est-à-dire le monde, de déliaison ? Derrida suggère fortement que le « monde » au sens de Heidegger et le « religieux » sont le même. Dans l'impossibilité de déployer toute la teneur du débat, marquons quelques repères. « Monde » est chez Heidegger l'horizon de la pré-compréhension. Cela veut dire, chez Derrida, l'horizon de la croyance, c'est-à-dire d'une représentation co-originale à la présence, comme sa trace ou sa *différance* d'avec soi. Il faut pour cela avoir décidé : que « croyance » est tout acte de conscience renvoyant au-delà de son présent vivant, et de toute intuition donatrice. Qu'il n'est d'intentionnalité que de la conscience, que c'est la conscience qui est intentionnelle.

Toute autre est la décision de Heidegger, concernant le « savoir ». « Savoir », cela se laisse comprendre à partir de la *technè*, comprise par les Grecs comme « vue constante au-delà du subsistant »¹¹. Mais cette « vue », nullement réductible

à l'ontologie, au questionnement expresse sur l'Être, se confond avec l'existence comme l'être hors de soi qui s'ouvre des horizons ; c'est le souci dont les structures, avant toute élucidation ontologique, animent l'ouverture ordinaire, familière, à l'Être. La croyance n'en est alors qu'une modalité déficiente. Elle n'est nullement réductible à la crédulité ; « croyance » est toute attitude consistant à « tenir pour vrai » – c'est-à-dire à poser le vrai, à l'anticiper plutôt qu'à l'accueillir. La science apparaît comme une modalité du « tenir pour vrai »¹², sans que cela implique la moindre réduction à la crédulité.

Or, Derrida ne s'explique pas avec cette décision là. Il fait – apparemment, du moins – comme si Heidegger n'avait jamais démarqué le savoir de l'*apophansis*, et la vérité du jugement. Il le fait en vertu d'une décision sur laquelle il ne s'explique que par allusions pressées : la déconstruction (au sens derridien...) n'inclut pas le moment de la « *destructio* » (au sens de Heidegger), c'est-à-dire la quête d'un sens plus originaire du vrai, au-delà de l'*apophansis*, et de l'intuition de l'étant présent.

Derrida a donc rabattu l'analytique existentielle sur une égologie et a renoncé à déconstruire l'être au monde. Si nous envisageons une stratégie de déconstruction qui prenne en considération les motifs heideggerien de l'existence et de l'être-au-monde, en vue d'une tentative de déconstruction, la question est alors la suivante : qu'est-ce qui fait « lien », et requiert le *respondere*, l'égard, le scrupule, dans le « monde » au sens de Heidegger ? C'est la *technè*, pour autant que selon l'injonction de la

physis, elle assigne à toute chose, à tout étant, un statut (*nomos*, *Gesetz*), un rang ontologique – « social », dans la mesure où il est, ce rang, ontologique. La « *Versammlung* », dont Derrida a repéré l'importance dans la pensée de Heidegger, est rassemblement, comme assignation de toute chose à son rang et à sa place, selon l'ordre – tel qu'il se laisse penser sous les noms grecs divers de : *dikè*, *nomos*, *physis*¹³.

Or, chez Heidegger, c'est à travers la *technè*, comme métier, que les hommes, en tant que Dasein, consentent à leur statut, et se lient à la plus haute nécessité. On le vérifierait à travers *Qu'est-ce que la métaphysique*, et maint texte des années trente. Le métier doit être entendu dans sa dimension de vocation, dans sa puissance d'appel – sa puissance démonique. Tous ces traits se laissent rassembler dans le *Beruf*, en son sens luthérien. L'analyse que lui consacre M. Weber comporte une intéressante et à vrai dire étrange généalogie¹⁴. Elle laisse retentir, à travers le *Beruf*, des racines hébraïques repérables en particulier dans l'*Ancien Testament* : *melakah*, utilisé « pour des fonctions sacerdotales... pour des affaires touchant au service du Roi... pour le service d'un fonctionnaire royal... celui d'un surveillant de travaux... ou d'un esclave, à propos de travaux des champs... d'artisans... de marchands... et pour tout « travail professionnel ». » *Melakah* dérive d'une racine *la'ak* : envoyer, expédier. Sa signification originaire est « tâche donnée ». Terme parent : *hoq*, ce qui est destiné, imparti. « *Pensum* » en constitue l'équivalent latin. *Diatheke*, figurant dans la

Septante, l'équivalent grec. Weber précise que ce lexique appartient au registre de la bureaucratie, qui distribue les corvées, *munus*. C'est la première source de *Beruf*, l'autre étant du côté de la chose : *ergon, opus*, et par extension, *officium, munus, professio*.

C'est en ce point, là où l'existence se lie à une tâche assignée, dans le registre du service, de l'obligation, du sacrifice, que l'athéisme de Heidegger mériterait d'être interrogé, et suspecté. Là où il recueille, tout en paraissant parfois le contester, l'héritage luthérien, faisant signe vers une multitude de sources hétérogènes : non seulement latine et grecque, mais encore, juive. Et chrétienne – mais ici, la source chrétienne de Paul est étrangement silencieuse.

C'est en ce point, semble-t-il, que Derrida n'interroge pas, ne suspecte pas l'athéisme de Heidegger – la « religiosité » de cet athéisme. Mais pour ce faire, il faudrait resituer le plan de l'intentionnalité chez Heidegger : c'est le

plan de l'existence, c'est-à-dire de la technique. Il faudrait interroger l'importance de l'œuvre, en même temps que de la production, dans le rapport au « sauf ». Et soupçonner un incessant débat entre Heidegger et Saint-Paul – « il n'y a pas de salut par les œuvres » –, interroger la parole de Paul, sa reprise par Luther ; et l'étrange logique qui assigne à l'œuvre l'attitude religieuse qui prétend s'en délier.

Le démon de la vérité s'est peut-être fermé à une inquiétude : à sa propre vérité, à ce qui assigne tout démon à l'assignation comme telle, à ce qui se trouve lié dans la logique de l'assignation : le monde, l'être au monde, la conscience et la croyance, certes, mais aussi, mais d'abord, la production et le rapport à l'œuvre. Est-il sûr que Derrida ne s'en soit pas inquiété ? Mais souvenons nous, il ne croit pas en la croyance, il n'a pas foi en la foi : gagnons, parions, que le démon de la vérité n'est pas devenu sourd.

Littérature

- ¹ J. Derrida, *Surtout pas de journalistes*, L'herne, 2005, p. 38.
- ² Derrida, *Surtout pas de journalistes*, op. cit.; *Foi et savoir*, in *La religion*, Seuil, 1996.
- ³ Derrida, *Foi et savoir*, op. cit., p. 29–32.
- ⁴ Derrida, *Surtout pas...*, op. cit., p. 24–25.
- ⁵ Derrida, op. cit., p. 27.
- ⁶ Sur tous ces développements, Derrida, op. cit., p. 28–32.
- ⁷ Derrida, *De l'esprit*, Galilée, 1986 ; *Foi et savoir*, op. cit., p. 78–82.
- ⁸ Derrida, *Foi et savoir*, op. cit., p. 29.
- ⁹ *Foi et savoir*, op. cit., p. 39–40.
- ¹⁰ *Foi et savoir*, op. cit., p. 35.
- ¹¹ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Gallimard, 1967, p. 165.

- ¹² Sur la détermination nietzschéenne de la croyance comme « tenir pour vrai » cf. Heidegger, *Nietzsche I*, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1961, p. 301 ; sur l'interprétation de Heidegger, cf. Derrida, *Foi et savoir*, note 34, p. 81.
- ¹³ Cette lecture de la *technè* prend appui sur les pages que *l'Introduction à la métaphysique* consacre à Antigone (p. 160–170 de la traduction française). Plus généralement, le souci du rang traverse, de la fin des années 20 aux textes de la fin, la pensée de Heidegger.
- ¹⁴ M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. P. Grossein, Gallimard, 2003, note 56, p. 63–65.