Élise LAMY-RESTED, « La tradition des Lumières. Quelques pas dans *Foi et savoir* de Jacques Derrida », *L'à venir de la religion*, revue ITER Nº1, 2018.

---

1. L'origine de la Lumière : la rencontre de la philosophie grecque et de la Révélation hébraïque

Pour penser cette « tradition des Lumières », il faut tout d'abord revenir à cette première connexion historique énigmatiquement établie par Derrida entre les lumières grecques et la lumière de la révélation.

Pourquoi les Lumières ? Parce que je crois que, pour Derrida, l'ensemble de l'histoire de la philosophie, qui a déterminé les principes de la mondialisation – j'essaierai de montrer comment – est une histoire de la représentation : c'est-à-dire une histoire de l'apparaître ou du *phainesthai*, terme dans lequel s'entrelacent les racines étymologiques du phénomène et du phantasme. L'histoire judéo-grecque, comme Derrida la désigne dans « Violence et métaphysique »[1], est une histoire qui se fonde sur le jeu entre l'apparaître et le disparaître, le représentable et l'irreprésentable[2]. Tout commence, pourrais-je dire en paraphrasant Derrida, par l'accouplement du judaïsme et de la philosophie grecque ; et cet accouplement, c'est bien dans « Violence et métaphysique » qu'il essaie de le penser. Dans ce texte important de 1964, Derrida se confronte pour la première fois à Levinas, en proposant une lecture critique de *Totalité et infini*, paru en 1961[3]. Dans cet ouvrage majeur, Levinas tente de comprendre comment l'altérité a finalement été réduite à du même et enfin réinscrite dans la totalité, alors qu'elle est l'infini ou l'extériorité absolue. L'origine de cette réduction, Levinas la saisit dans « la source grecque », selon l'expression de Derrida[4], qui inaugure la *theoria* (ou la théorie) dont la finalité est d'accéder à la totalité du savoir. La philosophie grecque est pour Levinas ce geste intellectuel et intentionnel qui consiste à se projeter vers une Idée qui est aussi une forme (*eidos*) que l'on contemple. Autrement dit, la philosophie, dès son origine grecque, n'est en fait qu'une variation de la phénoménologie, c'est-à-dire une philosophie de la représentation. Le savoir théorique qui fait l'objet d'une vision intellectuelle est Lumière. Toute la métaphore filée du soleil et de la lumière, qui court dans les textes de Platon, est inséparable de cette philosophie fondée sur la représentation et qui privilégie le sens de la vue sur tous les autres sens. Ce sens est en effet le sens le plus intangible ou le plus intellectuel, puisqu'il est le seul qui permet de percevoir les objets purs de la pensée et

les essences. La métaphysique serait fondée sur ce geste inaugural. Cette lumière grecque n'est donc peut-être finalement pas si éloignée non plus de l'époque des Lumières, qui, en mettant apparemment à distance la métaphysique au nom de la distinction entre la foi et le savoir, n'a fait en réalité que répéter le geste platonicien. Ce geste n'a pas seulement pour effet d'ouvrir une histoire que je pourrais qualifier de « lumineuse » (l'histoire est *logos*, c'est-à-dire un discours rationnel dont la spécificité est de faire voir), il rend aussi possible le développement des sciences et des techniques. L'Idée fait l'objet d'un savoir, elle est maîtrisée par l'esprit qui se la représente. La totalité, qui a sans doute chez Levinas un sens aussi politique, est cette relation finie qu'un esprit entretient avec l'objet représenté. Dans cette relation, l'autre n'existe plus en tant qu'autre. Devenu simple représentation, il est réduit à du même. Il devient un objet de savoir ou un objet théorique, pour ne pas dire un objet technique. Il serait alors celui qu'on peut manipuler ou éliminer et il aurait perdu tout ce qui fait de lui un Autre : le fait qu'il soit inappropriable, inindentifiable, irreprésentable. Pour contrer cette violence que toutes les déclinaisons de la métaphysique ont fait subir à l'Autre en le réduisant à du même ou à un objet de savoir, Levinas en appelle à l'éthique qui serait celle du Judaïsme. Dans le Judaïsme, l'Autre se soustrait définitivement au regard. Il est l'extériorité absolue et infinie. L'Autre résiste infiniment à son inscription dans l'espace ou dans la totalité. Autrement dit, il excède la *theoria* et ne se présente jamais dans les limites des catégories ou des concepts. Levinas voudrait ainsi penser, contre la philosophie de la lumière grecque qui est essentiellement violence, une philosophie ou une pensée de la fécondité et de la générosité, qui échappe à la lumière et dont le *telos* serait la non-violence. Cette philosophie éthique d'inspiration judaïque pense la rencontre avec l'Autre à partir d'une parole, peut-être poétique, qui est d'abord une adresse. De l'Autre, on fait l'expérience par l'ouïe et sans doute aussi par le toucher, car s'adresser à l'Autre, c'est aussi – en un certain sens – être touché. Faire l'expérience de l'Autre, c'est donc simultanément faire l'expérience de sa passivité : il faut pouvoir accueillir l'Autre en soi. Si l'Autre est expérience, cela implique bien qu'il soit aussi présence, mais une présence sans commune mesure avec celle de l'objet conscient perçu par un regard tout intellectuel. L'Autre qui me fait face ici-maintenant et dont je contemple le visage exprime l'Altérité infinie. Le face-à-face avec l'Autre « Levinas l'appelle religion »[5]. L'éthique lévinassienne réhabilite donc, contre l'intellectualisme grec, un « empirisme radical » qui serait lui-même délié de son appartenance à la métaphysique. La pensée éthique de Levinas est la pensée du tout Autre et doit être pensée tout autrement, c'est-à-dire sans référence à la métaphysique de la présence qui

traverse l'histoire de la philosophie de Platon à Heidegger. Car même si ce dernier a prétendu s'en arracher, il y reste, selon Levinas, enfermé : la pensée de l'Être reste une pensée métaphysique qui manque essentiellement l'éthique. L'Être, en effet, quelle que soit la compréhension qu'en ait Heidegger, reste le verbe qui est à la source de toutes les prédications, c'est-à-dire à la source de tous les énoncés de connaissance, bref à la source de l'articulation du *logos*. En faisant ressurgir le sens caché de l'Être et du *logos*, Heidegger n'aurait fait que dévoiler l'origine de la violence de la métaphysique sans s'en être lui-même dégagé. En pensant à partir de l'Autre, Levinas propose enfin de réentendre l'histoire non comme une histoire du sens mais comme un messianisme ouvert sur l'infini.

Selon ce point de vue, on ne voit pas bien comment il serait alors possible à Derrida d'accoupler la lumière grecque au judaïsme qui a très fortement inspiré Levinas. L'une et l'autre semblent même totalement opposés, l'une s'épanouissant dans la lumière et l'activité intellectuelle, tandis que l'autre se tisse dans l'obscurité, la passivité, la fécondité et la générosité. Pourtant, c'est bien par cette question de « l'accouplement historique du judaïsme et de l'hellénisme » que se termine « Violence et métaphysique »[6]. Derrida, à la différence du Levinas de *Totalité et infini*, ne considère pas en effet qu'il soit possible de s'arracher à l'histoire de la philosophie grecque. Bien plus, en déconstruisant la pensée de Levinas, Derrida montre comment le judaïsme est en fait déjà logé, à la manière d'un kyste ou d'une crypte, à l'intérieur même de la philosophie grecque. Quoi qu'en dise Levinas, le judaïsme ne serait pas dénué de lumière. Encore plus radicalement, il ne serait peut-être même que l'ombre du soleil et paradoxalement sa source. Que le judaïsme, ainsi que les deux autres grands monothéismes qui en découlent, soient impensables sans la Révélation et la lumière, ne serait donc pas un hasard et expliquerait l'accouplement effectif ou historique de la philosophie grecque et du judaïsme, avant que Levinas ne les sépare. S'il faudra retenir ce que Levinas a sans doute apporté à Derrida dans sa réflexion autour de *Khôra*, il faut aussi interroger la critique que ce dernier lui a adressée, car elle travaille encore *Foi et savoir*[7].

L'hiatus entre Levinas et Derrida concerne l'espace. Si Levinas oppose à la totalité de la philosophie théorique une éthique de l'infini et de la pure extériorité, Derrida annonce d'entrée de jeu : « Nous ne choisirons pas entre l'ouverture et la totalité »[8]. C'est en effet à l'intérieur même des limites posées par la philosophie grecque que Derrida va

rechercher l'ouverture vers l'altérité radicale. Plus exactement, l'altérité radicale n'est pas extérieure à la totalité symbolisée par les limites d'un regard qui perçoit une essence ou un objet pur de la pensée. Elle travaille en son sein, elle fut toujours déjà là, tapie dans l'ombre et menaçante pour l'intégrité du système, puisqu'elle ouvre sur un irreprésentable. Cette altérité, il a donc bien fallu la réprimer. L'histoire de la philosophie, selon Derrida, ne serait donc pas l'histoire de la violence que l'on aurait exercée à l'Autre en l'inscrivant dans la totalité, mais l'histoire de cette répression qui s'exerce toujours de manière interne. La déconstruction, pas encore nommée comme telle à l'époque de « Violence et métaphysique », serait cette machine qui permettrait de lever ce refoulement, en termes freudiens, pour laisser ressurgir l'altérité. Cette dernière s'incarne ou est incorporée dans un signifiant que Derrida repère, en ce qui concerne le texte de Levinas lisant Platon[9], dans l'expression grecque « *epekeina tes ousias* ». Levinas a sans doute bien vu que cette expression, qui désigne chez Platon « le Bien au-delà de l'Être », pouvait être repensée dans la dynamique d'une éthique, l'*epekeina tes ousias* désignant la « fécondité ou (la) générosité » et non essentiellement la lumière. Mais il n'a pas vu que cet au-delà logé au cœur du même interdisait toute sortie hors du système. L'altérité n'excède pas les limites de la totalité, car la totalité ne constitue pas un ensemble homogène et parfaitement plein ou cohérent. Le système est percé du dedans par son autre. L'altérité qui échappe à toute représentation, à la lumière et à son appropriation par le même, n'est pas extérieure à la pensée grecque. La lumière de la Révélation qui ouvre sur un irreprésentable ne serait qu'un autre rayon de la lumière grecque. Dans les deux cas, il en va bien d'une modalité de l'apparaître, du phénomène, du phantasme : l'irreprésentable n'est jamais que le point aveugle de la représentation. Dans les deux cas, c'est donc bien le *phainesthai* qui entre en jeu. L'autre de la représentation, qui relève malgré tout du *phainesthai*, est lui-même travaillé par ce que Derrida appelle énigmatiquement *khôra*. Encore un mot grec qui pourtant serait le lieu d'une bifurcation entre la tradition des Lumières et une résistance à toute tradition, c'est-à-dire une résistance à toute forme d'historicité, à toute langue et à toute représentation. Cette résistance, ce lieu absolument impassible, reste à penser, même s'il ne cesse de se faire remarquer à l'intérieur même de la tradition des Lumières qui se déploie à travers la langue, lorsque l'autre voie de *khôra* reste définitivement a-langagière. Une tradition ne peut se faire sans la langue, car elle est l'instrument technique par excellence qui non seulement garde en mémoire l'histoire d'un peuple, d'une communauté ou encore d'un groupe ethnique, mais qui plus encore est cet outil qui se répète et qui se transmet de génération en génération, en créant un *lien* non

seulement avec les vivants d'aujourd'hui, mais aussi avec ceux d'hier et de demain. Ce lien déjà religieux *et* politique, on le retrouvera dans l'étymologie latine hypothétique du mot « religion » (*religare*, *relegere* ou *religio*). La langue est encore le lieu de la représentation et du *phainesthai* : elle fait apparaître ou montre du doigt ce qui n'apparaît pas, à l'instar de la théologie négative à laquelle Derrida s'intéresse dans plusieurs textes et notamment dans *Sauf le nom*[10] et « Comment ne pas parler »[11], auxquels il fait référence dans *Foi et savoir* (*op. cit.*, p. 18). Mais avant de se latiniser, la tradition des Lumières s'est d'abord faite dans la lumière greco-judaïque, qui a finalement donné naissance au christianisme puis au sujet moderne.

2. Parler latin et faire monde

Le christianisme représenterait ainsi la plus parfaite fusion de la *theoria* grecque et du judaïsme de par au moins deux dimensions.

D'une part, le Christ est le Dieu fait homme. Dieu devient ainsi présence en s'incarnant dans une chair humaine et peut faire l'objet d'une représentation dont le christianisme exploitera toutes les ressources artistiques et peut-être aussi scientifiques et techniques. Dieu enfin représenté et surtout incarné est aussi susceptible de mourir, ce qui n'est pas sans incidence pour toute la pensée chrétienne et ses dérivés.

D'autre part, le christianisme est aussi l'histoire de l'intériorisation de la coupure ou de la circoncision, ce qui fait encore une fois écho à la manière dont Derrida relit la philosophie grecque. Saint-Paul, un des fondateurs du christianisme, semble en effet répéter d'une autre manière la coupure interne (*epekeina tes ousias*) à la philosophie platonicienne. Dans les *Épîtres aux Romains,* Saint-Paul affirme ainsi que seule la circoncision du cœur est légitime. Selon ses mots : « Celui-là est Juif qui l'est intérieurement ; et la vraie circoncision est celle du cœur, selon l'esprit et non selon la lettre » (*Romains* 2). Le pacte scellé entre Dieu et le peuple d'Israël est alors déplacé et susceptible de concerner tous les hommes du moment qu'ils assument cette « circoncision du cœur », c'est-à-dire qu'ils respectent secrètement la Loi. La circoncision physique, extérieure et visible devient une circoncision symbolique, intérieure et invisible. La Passion doit se vivre dans l'espace intime de sa vie intérieure. La loi chrétienne est gravée dans notre cœur. Cette histoire de la Passion est simultanément une histoire du mysticisme et de la représentation de la Loi. Toute la philosophie pratique de Kant, qui dénoue le mysticisme de la représentation de la Loi pour isoler celle-ci dans

toute sa pureté, est donc déjà en embuscade dans le geste de Saint-Paul.

Cette reconduction de la coupure greco-judaïque à l'intérieur de la vie du sujet, Derrida l'identifie dans *Foi et savoir* au « mouvement intériorisant » propre à la « mondialatinisation »[12]. Ce mouvement, il faut sans doute l'entendre en deux sens. Il désignerait non seulement le déplacement de la coupure de l'extérieur vers l'intérieur, mais surtout l'histoire de la constitution de la subjectivité moderne qui se confondrait en fait avec l'histoire d'une philosophie greco-juive christianisée ou plus exactement latinisée suite à la conversion de l'Empereur romain Constantin au christianisme dans les années 300. Quelles seraient donc les conséquences du geste de Saint-Paul ? Je crois qu'on pourrait affirmer sans trop se tromper que toute une partie de *Foi et savoir* n'est précisément rien d'autre qu'une réflexion sur les conséquences de ce geste décisif pour l'Occident. L'histoire du monde occidental ne serait en effet rien d'autre que la répétition compulsive de ce retour à soi, qui conduirait la philosophie jusqu'au sujet kantien. Dans les termes de Derrida : « Cette thèse dit sans doute quelque chose de l'histoire du monde, rien de moins »[13].

Le « mouvement intériorisant » correspond d'abord au retrait par rapport à la communauté des croyants et à une moindre attention portée aux pratiques cultuelles au profit de l'introspection d'un sujet qui cherche à se comprendre pour affirmer sa foi. *Les Confessions* de Saint-Augustin (354-430) qui joue sans doute aussi un rôle majeur dans le processus encore à venir de la mondialatinisation, sont à ce titre exemplaires. Un certain christianisme – je veux parler du christianisme catholique puis du christianisme protestant – s'inscrit par ce biais dans la langue latine. Ce christianisme, qui va bientôt s'imposer dans toute la future Europe avant de se « mondialatiniser », pourrait donc être défini comme l'effet de l'incorporation par la langue latine des concepts gréco-judaïques. C'est notamment dans la langue latine que se fixe l'étymologie du concept de « religion » que nous appliquons indûment à toutes les formes de croyance en une existence transcendante. L'islam par exemple n'est pas *stricto sensu* une religion. Elle est d'abord un *dîn* en termes arabes, c'est-à-dire une dette. Quant à cette intériorisation de la foi, elle permet enfin de constituer le « je » ou le « moi » qui explore les méandres de son âme dans le secret d'une chambre ou d'un confessionnal. Le « mouvement intériorisant » se poursuit en latin, en excluant de plus en plus le judaïsme et en s'immunisant déjà contre l'islam qui constituera un retour à la circoncision externe. La rupture entre le privé et le public, qui structurera bientôt la « laïcité à la française », se joue déjà ici, dans ce repli

sur soi répété par Saint-Augustin dans la langue latine.

Le *cogito* cartésien à l'origine de la philosophie de la conscience constituerait une autre étape primordiale de la mondialatinisation. Descartes, en invitant le sujet à réfléchir ses propres facultés et à concevoir comment il peut être l'auteur d'un acte de connaissance, de désir, etc., invente la subjectivité moderne, occidentale et essentiellement chrétienne. Il ouvre ainsi la voie à la phénoménologie que j'entends cette fois dans le sens que Husserl lui a donné. Descartes est aussi celui qui libéra le sujet de sa soumission à la nature (selon l'expression du *Discours de la méthode* : « l'homme devient comme maître et possesseur de la nature »[14]), et qui lui donna les moyens de développer les techniques. Si, enfin, il ne fut sans doute ni le premier ni le seul philosophe à vouloir apporter des preuves de l'existence de Dieu et donc à rationaliser la foi, cette démarche, couplée à la formulation du *cogito,* contribua à tuer Dieu ou plus exactement à le remplacer par l'universalité d'une Raison en fait essentiellement chrétienne.

3. L'Universalité de la Raison ou le christianisme réalisé

Le geste kantien qui, selon Derrida, inaugure bien plus que la « philosophie de la religion » à laquelle on a tendance à cantonner *La religion dans les limites de la simple raison*[15], ne serait donc que le parachèvement de ce mouvement intériorisant. Cet ouvrage inaugurerait en fait, et contre son vouloir-dire, la possibilité de penser l'histoire du monde et son avenir – la mondialisation – comme une histoire chrétienne.

Qu'est-ce que, et pour synthétiser à l'extrême, se propose explicitement de faire Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison* ? De réinscrire justement la religion dans les limites de la simple raison, c'est-à-dire de lutter contre l'obscurantisme en pensant une religion raisonnable en accord avec les Lumières (*Aufklärung*). Cette religion raisonnable *doit* en effet se tenir, pour des raisons pratiques ou morales, à l'intérieur des limites de la raison. Il s'agit bien d'un devoir puisque Kant va très vite articuler cette religion raisonnable à sa philosophie pratique. Comment procède-t-il donc pour effectuer ce geste ? La première étape fut sans doute effectuée dans *La critique de la raison pure*[16], qui répond à la question « que puis-je connaître ? » et dans laquelle il effectue ce qu'il appelle une « révolution copernicienne ». Selon Kant il faut cesser de penser que c'est le sujet qui se règle sur les objets extérieurs, pour penser que ce sont au contraire les objets qui se règlent sur les facultés de connaître du sujet. En d'autres termes, c'est bien le sujet qui légifère ou qui donne ses lois au monde, en usant de

l'ensemble de ses facultés de connaissance. Kant y distingue les différentes facultés humaines et sépare notamment l'entendement de la raison. Le connaissable, c'est-à-dire ce qui peut faire l'objet d'un savoir, se limite à l'entendement, qui lui-même se limite au cadre spatio-temporel de notre monde ou aux objets purs dont il est l'auteur comme les objets mathématiques. L'homme étant fini, il ne peut en effet prétendre connaître ce qui excède les limites de sa finitude. Toutes les idées qui relèvent de la métaphysique – et plus précisément l'idée de Dieu, de l'immortalité de l'âme ou de la liberté – peuvent bien être pensées ou faire l'objet d'une foi, mais ne peuvent être connues. Lorsque la raison pure excède les limites du monde des phénomènes en prétendant pouvoir démontrer l'existence ou l'inexistence de Dieu, l'existence ou l'inexistence de l'immortalité de l'âme ou encore de la liberté, elle se fourvoie et manifeste son immaturité : elle est cette raison qui n'a pas encore atteint l'âge de la critique. Les fondements de la séparation entre la foi et le savoir, la valorisation de la science et des techniques ainsi que la mise à distance de la métaphysique enfin destituée de son statut de « racines de toute connaissance », sont donc posés dans la première *Critique*. Kant est ainsi l'un des meilleurs représentants des Lumières et a sans doute contribué au développement des techniques et de la science, c'est-à-dire, et en un mot, à la mondialisation.

Mais il reste à comprendre comment une morale est possible : comment expliquer qu'un homme puisse agir de manière morale en ce monde, s'il n'existe peut-être aucun Dieu, aucune liberté et aucune immortalité de l'âme qui profitera de sa bonne action dans un autre monde ? C'est à cette question qu'il répond dans la *Critique de la raison pratique*[17]. Pour qu'une morale puisse exister il faut que Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme existent, ou tout du moins qu'ils soient posés comme existants. La liberté, c'est-à-dire l'autonomie ou la capacité de se donner à soi même ses propres lois, est en effet une condition de possibilité de l'action morale. Sans liberté, c'est-à-dire sans la possibilité d'agir selon sa raison et non selon ses inclinations sensibles ou selon le déterminisme naturel, nulle morale n'est possible. La morale doit être universelle et inconditionnelle, c'est-à-dire relever d'un impératif catégorique qui nous commande d'agir comme tout être raisonnable devrait vouloir agir dans une même situation. L'action morale est la manifestation et même la preuve que l'homme ne se réduit pas à son animalité et qu'il est capable d'agir en fonction de sa représentation de la Loi morale, du bien et du mal.

Mais le concept de liberté, même s'il constitue la clé de voûte de tout l'édifice de la

raison pratique, n'est pas encore suffisant. Pour qu'une morale soit pensable, il faut encore postuler l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Si Dieu n'existe pas ou l'âme n'est pas immortelle, alors rien ne peut garantir que, même libre, un individu agisse selon sa représentation du bien. Comment accepter en effet d'accomplir une action qui me procurera vraisemblablement plus de douleur que de bien si je ne peux pas espérer être récompensé par la suite ? S'il n'y a aucune chance d'être récompensé pour ma bonne volonté qui, ici-bas, risque bien de ne m'apporter aucun plaisir, alors ne vaut-il pas mieux satisfaire ses impulsions ? Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme deviennent ainsi des postulats de la raison pratique : on ne peut pas prouver leur existence ou leur inexistence, mais on doit faire « comme si » Dieu, l'âme immortelle et la liberté existaient. Ces postulats de la raison pratique font donc bien l'objet d'une forme de foi. C'est en ce point qu'intervient *La religion dans les limites de la simple raison*, dans laquelle Kant distingue la foi réfléchissante de la foi dogmatique, et que Derrida travaille dans l'aphorisme 14 de *Foi et savoir*. La foi dogmatique est cette foi qui – je cite Derrida – « prétend savoir et donc ignore la différence entre foi et savoir »[18]. Inséparable de l'histoire de la Révélation et des écritures, la foi dogmatique relève d'une tradition. Elle est la foi de « la religion de simple culte », pour reprendre les mots de Kant cités par Derrida. Mais à cette foi s'oppose une autre foi qui constitue, selon les mots de Derrida cette fois, la deuxième source de la religion. Cette foi, c'est la foi réfléchissante qui sait ne pas savoir et qui a donc parfaitement intégrée la différence entre la foi et le savoir. Cette foi qui « ne dépend essentiellement d'aucune révélation historique et s'accorde ainsi à la rationalité de la raison pure pratique, favorise la bonne volonté au-delà du savoir »[19]. Autrement dit, la foi réfléchissante se fond dans la moralité : il n'est qu'une seule morale, car la Raison pratique est universelle, et elle ne peut être que chrétienne. Si les Lumières de la raison semblent bien s'être substituées à la Lumière de la Révélation inséparable de l'historicité des écritures, la foi réfléchissante en constitue en fait un simple déplacement : « la loi s'inscrit au fond de nos cœurs comme une mémoire de la Passion. Quand elle s'adresse à nous, elle parle l'idiome du chrétien – ou elle se tait »[20]. Cette assertion fait directement écho au sublime constat de Kant dans sa *Critique de la raison pratique* : « Le ciel étoilé au-dessus de ma tête et la loi morale au fond de mon cœur ».

« L'idiome du chrétien », nous voici donc engagés dans une histoire ou une tradition, celle des Lumières dont Kant constitue une figure clé. Ce que le geste de Kant annonce, c'est la possibilité de penser la mort de Dieu ou tout du moins la mort du Dieu chrétien

au nom de l'universalité de la Raison, en faisant « comme si » la raison n'était plus chrétienne. Lorsque Nietzsche ou Heidegger dénonceront plus tard les racines chrétiennes de la moralité, ils ne feront en fait que critiquer l'usage de la morale kantienne par les philosophes postérieurs à Kant qui a définitivement, et surtout sans le dire, articulé christianisme et moralité. Ce que le geste de Kant parachève aussi, c'est la rupture entre la sphère privée et la sphère publique. Son geste n'est pas seulement moral, il est aussi éminemment politique. Si la foi dogmatique peut bien être conservée, elle doit se limiter à l'intimité de sa vie privée et ne doit plus prétendre régenter la vie politique. C'est bel et bien la raison des Lumières – dans toute son ambiguïté – et non les lumières de la révélation à proprement parler, qui doit briller sur l'espace public. En se focalisant sur la représentation (de la loi morale, du bien et du mal), Kant prolonge enfin la tradition des Lumières dans son hybridation gréco-judaïque latinisée. Kant est donc bien celui qui a donné toute sa puissance dominatrice à la mondialatinisation définie par Derrida comme « cette alliance étrange du christianisme, comme expérience de la mort de Dieu et du capitalisme télé-technoscientifique »[21], et ce de deux manières. En valorisant le savoir, la science et la technique et en les libérant de la foi, il a permis leur développement. En dissimulant la dimension essentiellement chrétienne de la prétendue universalité de la Raison, il a enfin ouvert la possibilité de donner à ce développement des sciences et des techniques la légitimité de sa mondialisation, ce qu'accomplira Hegel en dépassant la foi dans une Raison scientifique et sécularisée. Mais ce que Kant ouvre aussi – et de ce point de vue, on peut dire qu'il va donner à la philosophie de la religion tout juste naissante les moyens de se renouveler de fond en comble –, c'est la possibilité de penser une foi complètement déconnectée de la Révélation, ce que tente peut-être aussi Derrida à travers *khôra*.

Il reste maintentant à comprendre comment la raison va pouvoir se fondre dans l'entendement, ou plus exactement comment l'entendement va pouvoir s'élever à la Raison scientifique, puisque chez Kant, en effet, la raison pratique reste de l'ordre de la foi, seul l'entendement étant scientifique.

C'est le tour de force effectué par Hegel dans *Foi et savoir*[22] puis dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*[23], textes qui ont certainement une fonction importante dans l'économie de celui de Derrida. Hegel occupe en effet une place pivot dans cette tradition des Lumières. Une première lecture pourrait laisser penser que la philosophie hégélienne représente l'aboutissement de la mort de Dieu, le philosophe ayant en effet compris la

kénose, à savoir « Dieu est mort », comme la vérité du christianisme. Dieu est alors remplacé par l'Être. Mais une autre lecture, et c'est celle que propose Derrida dans *Foi et savoir*[24], permet de percevoir la manière dont la dialectique relève en fait la foi religieuse, pour la fondre dans le savoir qui représente l'ultime horizon du devenir de l'Esprit. Autrement dit, là où la raison kantienne et l'entendement étaient déchirés, la Raison hégélienne prétend les réconcilier. Sous couvert de faire disparaître la religion, la philosophie de Hegel la transpose en réalité dans une Raison universelle et scientifique. On n'a peut-être plus foi en Dieu, comme chez Kant, mais on a foi en une Raison scientifique. Si la langue est sans doute le premier élément technique dans lequel la religion, le lien entre des communautés, peut se perpétuer à travers les époques (c'est la télé-technologie), Hegel, qui s'inscrit dans le cœur du moment de la Révolution industrielle, consomme l'alliance de la raison et du capitalisme. La phrase que je citais plus haut pour définir la mondialatinisation dont Kant, en ce sens, est bien l'initiateur, « cette alliance étrange du christianisme, comme expérience de la mort de Dieu, et du capitalisme télé-technoscientifique », s'applique donc encore plus adéquatement à Hegel, qui parvient à ne plus nous faire penser que la Raison scientifique est fondée sur la foi.

Avec Hegel semble donc pleinement se réaliser l'histoire de la mondialatinisation. Plus subtilement, c'est avec Hegel que cette histoire arrive à son exténuation. Après Hegel s'ouvre une autre histoire, qui est aussi celle de la mondialatinisation, mais qui est restée refoulée depuis son origine gréco-hébraïque. L'autre de la lumière (*epekeina tes ousias*) se laisse alors penser, abîmant définitivement la distinction entre la foi et le savoir ou la résorption de la foi dans le savoir. C'est aussi cette autre histoire – celle d'un mal radical – que Derrida nous invite à accompagner dans *Foi et savoir*.

---

[1] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

[2] Sur ce point, voir mon article « L'histoire d'un hiatus, l'hiatus comme histoire » *in Levinas-Derrida. Lire ensemble*, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas et Marc Crépon, Paris, Hermann, 2015.

[3] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité,* La Haye, Martinus Nijhoff,

1961.

[4] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 120.

[5] *Ibid.*, p. 142.

[6] *Ibid.*, p. 228.

[7] Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996.

[8] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 125.

[9] In *Totalité et infini*, *op. cit*.

[10] Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.

[11] Jacques Derrida, « Comment ne pas parler », in *Psyché. Inventions de l'autre*, Vol. II, Paris, Galilée, 1987.

[12] Jacques Derrida, *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 21.

[13] *Ibid.*

[14] René Descartes, *Discours de la méthode*, partie 6, 1637.

[15] Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793.

[16] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, 1781.

[17] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, 1788.

[18] Jacques Derrida, *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 20.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid*., p. 21.

[21] *Ibid*., p. 23.

[22] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Foi et savoir*, 1802.

[23] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, 1807.

[24] Cf. Jacques Derrida, *Foi et savoir*, *op. cit*., p. 26.

Source photo : Circoncision du Christ, Meister der Heiligen Sippe, 16ème siècle, W.A.F. 642, Alte Pinakothek Munich