

La critique de la religion des « maîtres du soupçon » : Marx, Nietzsche, Freud

Cours de théologie fondamentale
Semestre de printemps 2019

Introduction

Parmi les objections critiques contre la foi dans le Dieu biblique, peu possèdent encore aujourd'hui et pour tant de gens, une si grande force de conviction que celle du reproche de projection formulé par Feuerbach et plus tard par Nietzsche et Freud sous une forme modifiée. L'argument central de la théorie de la religion de Feuerbach, caractérisé la plupart du temps comme « hypothèse de projection » s'énonce comme il est bien connu de la façon suivante :

« La conscience [humaine] de l'infini n'est rien d'autre que la conscience de l'infinité de sa [propre] conscience ».¹

En d'autres termes, lorsque l'homme parle de Dieu, il parle en vérité de lui-même. Pourquoi en est-il ainsi ? Aux yeux de Feuerbach, c'est parfaitement clair. L'homme, cet être dont l'horizon est infini, qui peut interroger et dépasser tout objet par une démarche de régression qui ne peut fondamentalement pas être clôturée, devient toujours, dans sa pensée, objet de sa propre pensée. L'homme, en pensant, peut s'opposer à soi-même son propre être. C'est une idée qui n'a en fait rien de nouveau. Elle suit bien plutôt les grandes lignes de la philosophie occidentale de Platon jusqu'à Hegel. Il n'y a, de soi, selon ses propres principes, pas de frontières à la pensée humaine.² Que « la conscience

1

¹ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. française par J.-P. Osier, Gallimard, 1968, 118.

² Qu'on se rappelle le concept de Platon concernant une pensée qui se transgresse jusqu'à la vision des idées, comme affaire spécifique de la dialectique (cfr Resp. VII, 531c-535a; Symp. 209e-212a [Resp. VII, 540a7f.]). Soit rappelé également à Hegel qui décrit la pensée spéculative comme un penser infini qui, dans une réflexion tournée vers elle-même, essaye d'atteindre la forme plénière d'une pensée qui se sait soi-même (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* § 28 [Zusatz], Suhrkamp-Werkausgabe t. VIII, pp. 94ss., 95.7-21). C'est ainsi que Hegel, dans la figure aristotélicienne d'un discernement qui se sait soi-même (νόησις νοήσεως [Met. 1074b 33ss.]), aperçoit la préfiguration de l'auto-compréhension de l'esprit absolu (Cfr Met. XII, 7 [1072b18-30] en tant que conclusion de l'Encyclopédie [Suhrkamp-Werkausgabe t. X, 395]) – et, en cela, quasiment la formule de base non seulement de sa propre philosophie, en laquelle il apercevait l'accomplissement de la coïncidence du sujet et de l'objet comme la vérité qui se sait elle-même, mais la formule de base de la pensée humaine en tant que telle. (Cfr ibd. 283-288 [= *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* §§ 465-468], ici 284. 5-23; 287. 14-23. 35-39). – Feuerbach, en tant que disciple de Hegel, poursuit cette tradition même là où il la tourne de manière sensualiste vers elle-même. Cfr *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [1839], SW II, 158-204, et, à la clé, Karl Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in: Id., *Sämtliche Schriften* t. 5: Hegel und die

[humaine] » soit « essentiellement d'une nature universelle, infinie »³ a cependant pour conséquence que « la conscience de l'infini »⁴ s'éveille en l'homme dans la réflexion sur sa propre pensée. Cette idée ancienne sera reprise chez Augustin⁵ et Thomas⁶, mais aussi dans l'idéalisme allemand, en particulier chez Hegel et Fichte sous de multiples variations. Mais c'est précisément ici que Feuerbach, alors qu'il ne se tourne pas seulement de manière critique contre la théologie, mais aussi contre la philosophie idéaliste comprise comme sa sécularisation, flaire un danger particulier : l'homme risque de transformer l'infini de sa propre conscience, en sous-main, en une sorte d'objet, pour, dans une étape ultérieure, faire de soi-même « objet de cet être objectivé, métamorphosé en un sujet », c'est-à-dire transformé en personne. En d'autres mots : l'homme « se pense, il est pour lui-même objet, mais en tant qu'objet d'un objet, d'un autre être ».⁷ Et cette objectivation de sa propre nature infinie qu'il place devant ses yeux, il l'appelle « Dieu ». Autrement dit : « *L'être infini ou divin est l'essence spirituelle de l'homme, séparée de l'homme et représentée en tant qu'être indépendant.* »⁸

Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert, Stuttgart (1988) 186-220, ici 202-208. Pour le tout cfr Id., *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: ibid. 1-26; *Ludwig Feuerbach*, in: ibid. 94-115; *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg (1978) 84-96, 333-336, 358-365.

³ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, op. cit. 118.

⁴ Ibid. 118.

⁵ A savoir dans l'œuvre précoce, c'est-à-dire influencée par le néo-platonisme, de Saint Augustin, la découverte de la relation entre l'insondabilité de l'âme et de l'esprit divin : Lors de la réflexion sur les propres actes de sa réflexion, l'esprit humain découvre un fondement de vérité qui à la fois le fonde et le transcende. Ainsi l'esprit humain non seulement se voit renvoyé verticalement hors de lui-même, mais dans l'acte de son penser il se découvre invité à une vérité qui en tant qu'appartenant à lui n'est pourtant pas produit par lui-même. Ainsi, l'accomplissement de l'auto-connaissance coïncide strictement avec la connaissance de Dieu. (Cfr De ord. I, 1, 3; 2, 3; 4, 10ff.; II, 2, 4f.; 3, 8; 18, 47f.; 19, 50f.; De ver. rel. 39, 72; Solil. I, 4, 6f.; 7, 1. 4; 12, 1f.; 16, 2; 27, 4ff.; II, 1, 1; 2, 5; 3, 1; 32, 1). Dans l'œuvre tardive d'Augustin, *De trinitate* (cfr. surtout Ib. VIII-XV), cette conception, dite d'une philosophie de religion ou de « psychologie » de religion, se trouve développée d'une manière explicitement théologique : Dans la réflexion sur l'auto-révélation de Dieu en tant qu'amour trinitaire, l'esprit humain se découvre soi-même structuré trinitairement également.

⁶ Pour Thomas d'Aquin, similairement à Saint Augustin, la connaissance de soi-même coïncide avec la découverte de l'infinité de sa propre réflexion. Cependant Thomas concevait cette découverte, autrement qu'Augustin auquel cette découverte s'épanouit moyennant d'une auto-présence immédiate de l'esprit (cfr De Trin. VIII, 6, 9; IX, 3, 3; X, 3, 5; X, 8, 11; XIV, 4, 7; XIV, 14, 18) – par intermédiation des choses aperçues : „Notre esprit ne peut se saisir d'une manière immédiate ; mais moyennant qu'il saisit autre chose que soi-même, il parvient à la connaissance de soi-même. “ (De ver. q. 10 a. 8 corp. [Edith Stein, Werke Bd. III, Louvain / Freiburg i.Br. 195], ici 258. 37 ss.) Ce n'est que dans le processus réciproque de *conversio ad phantasma* et *reditio completa in seipsum* que l'homme parvient au savoir de l'incontournable transcendance de ses propres actes de pensée (et, par là, au savoir de soi-même).

⁷ Toutes citations : Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, op. cit. p. 147s.

⁸ *L'essence du christianisme*, op. cit. p. 440. Cfr la suite de la citation : « Dieu est esprit, signifie en vérité : l'esprit est Dieu. Tel le sujet, tel l'objet (Objekt), tel le sens, tel l'objet (Gegenstand). Dieu – en tant qu'être

Friedrich Engels, qui appartenait à cette génération d'hégéliens de gauche au milieu du 19^{ème} siècle pour laquelle la rencontre avec Feuerbach fut un véritable réveil, porte ces idées à la formule pertinente suivante : « *Les êtres supérieurs que notre fantaisie religieuse a en vue, ne sont que les reflets fantastiques de notre propre être* ». ⁹ Ce qui se donne dans la religion et la théologie comme une expérience de Dieu ou une connaissance de Dieu n'est en réalité rien d'autre qu'une puissante projection : Dieu comme reflet gonflé, hypostasié de l'homme. Le divin est l'universellement humain projeté dans un au-delà. Intelligence, vérité, mais aussi amour, bonté, sagesse, justice – toutes ces propriétés qui semblent appartenir à Dieu – sont en réalité des propriétés de l'homme ou du genre humain ¹⁰. Mais puisque l'homme, douloureusement, ne parvient pas à réaliser historiquement les possibilités de son propre genre (le monde tel qu'il se présente à nous n'est pas aménagé d'une manière pleine d'amour, de sagesse et de justice), il se crée un « contre-monde » dans les cieux et s'éloigne ainsi de manière grotesque de lui-même ¹¹. Se rendre conscient de cet état d'éloignement, transformer l'homme « candidat de l'au-delà » en « étudiant de l'ici-bas » pour mettre activement la main à la création de rapports de vie dignes de l'homme, devient dès lors la fin, c'est-à-dire le but et le dessein d'une philosophie éclairée, qui appréhende de manière critique les idées aveuglantes du religieux ¹².

abstrait, qui n'est pas sensible – n'est pas objet des sens ou de l'imagination sensible, mais uniquement de la raison ; il n'est donc qu'un être de raison, la raison objet à elle-même en tant qu'être divin » (Ibid.).

⁹ Friedrich ENGELS: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [1888], in: Karl-Marx-Friedrich-Engels-Studienausgabe Bd. I, Hg. Iring Fetcher, Frankfurt/M. 1997, 179-218, 187.

¹⁰ « Dieu est l'intériorité manifeste, le soi exprimé de l'homme [...] L'être divin n'est rien d'autre que [...] l'essence de l'homme, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel [...]. Toutes les déterminations de l'être divin sont donc des déterminations de l'essence humaine » (Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, op. cit. pp. 130-131).

¹¹ « La religion est la scission de l'homme d'avec lui-même : il pose en face de lui Dieu comme être opposé à lui [...] Cette opposition, cette division de l'homme et de Dieu sur laquelle s'élève la religion, est une scission de l'homme et de sa propre essence » (ibidem, p. 153).

¹² Cfr à ce sujet, le plaidoyer passionné qui conclut la préface de Feuerbach à la « préface de la première édition des œuvres complètes » [1846] : « Il ne s'agit [...] plus de l'être ou du non-être de Dieu, mais de l'être ou du non-être de l'homme. Il ne s'agit plus de savoir si Dieu est de notre nature ou d'une toute autre nature, mais si les hommes sont égaux ou inégaux ; non de savoir comment les hommes trouvent une justice devant Dieu, mais comment ils la trouvent devant les hommes ; non de savoir si et comment nous jouissons, dans le pain, du corps du Seigneur, mais d'avoir du pain pour notre propre corps ; non de savoir si nous rendons à Dieu ce qui est à Dieu et à l'empereur ce qui est à l'empereur, mais de rendre finalement aux hommes ce qui est aux hommes [...] » (SW II, pp. 403-411, ici p. 410).

Autant l'impulsion morale qui agite Feuerbach et les hégéliens de gauche doit être valorisée, aussi peu le reproche de projection qu'ils formulent est neuf, même si la version présentée par Feuerbach, qui renverse la phénoménologie de Hegel, a été si fascinante pour son époque. On trouve chez Goethe, une génération avant Feuerbach, la remarque suivante, poétisée comme un proverbe : « *Ce que l'homme honore comme un dieu/ est le retournement de sa propre intimité* »¹³, et quelques années seulement avant la rédaction de cet épigramme, en septembre 1787, un autre écrivain à Weimar, Johann Gottfried Herder avait déclaré, dans une lettre à Friedrich L. W. Meyer : « *Hélas, les gens ne veulent qu'un Dieu habillé de leur propre uniforme, un animal fabuleux à forme humaine* »¹⁴ – un profond soupir dont l'occasion (les représentations fabriquées de Dieu) inspira à nouveau, une demi génération avant Herder et Goethe, cette phrase ironique au physicien et littérateur allemand Georg Christoph Lichtenberg : « *«Dieu créa les hommes selon son image», cela veut dire sans doute : l'homme créa Dieu à la sienne* ».¹⁵ Mais Lichtenberg à nouveau, qui, au fin de compte, ne fait ici que répéter les paroles des philosophes des Lumières français (« *L'homme crée Dieu à son image* »¹⁶), ne peut prétendre à la paternité spirituelle de la thèse de la projection dans la critique de la religion. On trouve chez quelqu'un auquel on aurait jamais pensé, Aristote (384-322 ACN), la position laconique selon laquelle les hommes forment selon leur propre image la figure des dieux tout comme de leur mode de vie¹⁷ – une

¹³ « Was der Mensch als Gott verehrt, / ist sein eigenstes Innere herausgekehrt » (in : *Zahme Xenien – Nachlese*, in: Weimarer- oder Sophienausgabe, I. Abtlg. Bd. 53 [Nachträge zur I. Abtlg.], 351-362, ici p. 353. 4.).

¹⁴ *Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803* (Ed. Karl-Heinz Hahn), t. V, Weimar: Böhlau (1979) Nr. 226, p. 238.

¹⁵ *Sudelbücher* Frg. D 198 [1773-1775], in: *Schriften und Briefe* Bd. I, (Ed. Franz H. Mauthner), Frankfurt/M. 1992, p. 203.

¹⁶ Il reste incertain si, sous cette forme, ce dicton vient d'Helvétius ou de Diderot. Soit donc rappelé à Sylvain MARÉCHAL (1750-1803), qui mettait sa traduction largement propulsée du *Lucrèce français. Fragments d'un poème* [1798] sous un votum, emprunté des encyclopédistes, mais qui pourrait être sorti directement de la plume de Feuerbach : „L'homme a dit: faisons Dieu; qu'il soit à notre image; / Dieu fut; et l'ouvrier adora son ouvrage.“ (cité d'après Fritz MAUTHNER: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. III, Stuttgart/Berlin 1922, 440.) – Encore faut-il dire que le motif rationaliste de la provenance de Dieu de l'esprit humain se trouve 180 ans avant les encyclopédistes chez MONTAIGNE: „Les hommes ont fabriqué Dieu, sans se rendre compte que la religion n'était qu'une pièce de leur propre invention propre à lier leur société.“ (*Essais* II, 12) „L'homme est bien insensé: il ne saurait forger un ciron et forge des dieux à la douzaine.“ (Ibid.) Similairement la remarque satirique de MONTESQUIEU: „Si les triangles faisaient un Dieu, il lui donneraient trois côtés.“ (*Lettres Persanes* [1721], 59^{ème} Lettre.)

¹⁷ *Politik* I, 2 (1252b 24-27): καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥστερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἀνθρώποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.

thèse qui ne doit à vrai dire pas être comprise dans un sens « athée » moderne, mais plutôt comme la description lucide des diverses « théologies d'état » des états-cités grecs. Cependant, dans un fragment attribué au sophiste Critias (460-403 ACN), les lois des dieux – et avec elles les dieux mêmes – sont ramenées à certaines dispositions psychiques de l'homme qui leur correspondent (un argument qui préfigure d'une certaine manière la critique de la religion de Nietzsche et de Freud)¹⁸, et à nouveau au début des lumières grecques, deux générations avant Socrate, Xénophane de Colophon (570-470 ACN) formule la célèbre phrase :

« Les Ethiopiens disent de leurs dieux qu'ils sont camus et noirs, les Thraces qu'ils ont les yeux bleus et les cheveux rouges. Mais si les bœufs et les chevaux et les lions avaient des mains et pouvaient, avec leurs mains, peindre et produire des œuvres comme les hommes, les chevaux peindraient des figures de dieux pareilles à des chevaux et les bœufs, pareilles à des bœufs ».¹⁹

Une pensée portée chez Nicolas de Cuse par une formule saisissante, disant que tout comme les hommes dans leur rapport au monde et au Dieu « hominizant » (un néologisme latin, « hominizare », c'est-à-dire que Dieu et le monde sont saisis selon un mode humain), « omnes leones leonizare » (tous les lions le font selon un mode de lion).²⁰

La même critique se trouvait encore adressée par les prophètes de l'ancien testament, en particulier le deutéro-Isaïe et Jérémie, aux représentations anthropomorphes de Dieu. Cette critique est donc, d'un point de vue biblique, tout sauf nouvelle (même si, au contraire de Feuerbach et de Lichtenberg, elle ne veut pas un retour réductionniste de la pensée de Dieu sur celle de l'homme, mais vise à sa purification²¹). La question se pose donc de savoir ce

¹⁸ D'après Sextus Empiricus, Adv. Math. IX, 54, cité selon DK 88B 25.

¹⁹ XENOPHANES VON KOLOPHON: Frg. 16 et 15 [DK 21B 16/15].

²⁰ NIKOLAUS VON KUES: *Dialogus de Genesi / Dialog über die Genesis*, in: Philosophisch-Theologische Schriften, (Ed. Leo Gabriel), Wien: Herder (1982) t. II, 387-441, ici p. 436/437.

²¹ De la critique des prophètes bibliques aux représentations païennes de Dieu ne suit pas le rejet d'une fois en Dieu. De même, Xénophane, en dépit de sa critique de l'anthropomorphisme, soutient qu'incontestablement : εἷς θεός, ἕν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα. - « Un seul Dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes, en rien il n'est identique au mortel, ni selon l'apparence, ni selon la raison » (Frg. 23 [DK21 B 23], in G.S. Kirk/J.E. Raven/M. Schofield : *Die vorsokratischen Philosophen*, aaO. 185 [= Nr. 170].) Xénophane ne peut être considéré comme un « précurseur des sceptiques et des agnostiques », comme il l'a été « tant dans l'antiquité qu'à l'époque moderne » (Kurt von Fritz : *Art. « Xenophanes »* in: PRE 2. Reihe, Suppl.-Bd. IX a, 1541-1562, ici 1557. 34ss.), mais au contraire, il est le „pre-

que l'on doit faire d'une critique de la religion qui ne veut voir dans les représentations humaines de Dieu *rien d'autre que* des projections sans corrélat ontique-substantiel. Est-ce que ce que la foi judéo-chrétienne appelle Dieu, et ce que les diverses religions nomment le « divin » ou « les dieux », sont véritablement de simples projections ? On ne répondra de façon satisfaisante à cette question que lorsqu'on étudiera plus précisément ce que le difficile concept de « projection » signifie vraiment. C'est précisément ce travail que je voudrais entreprendre lors de ce semestre, et ce moins à partir d'intérêts apologétiques que strictement théologiques. La théorie de Feuerbach ne tire pas seulement son importance du fait qu'elle serait le résultat d'une pensée révolutionnaire produite par un solitaire audacieux, qui contre une corporation de théologiens influente et l'église d'état toute puissante qui se tient derrière elle, s'insurgerait courageusement. Au contraire, en elle s'articule la conscience exprimée ou inexprimée d'un grand nombre de nos contemporains. Dans le regard sur la « nature de la religion », la théorie de Feuerbach, comme le philosophe Karl Löwith le formulait, est « tout simplement devenue pour l'époque, le point de vue auquel nous nous trouvons tous – consciemment ou inconsciemment ».²² Que ce soit sous la forme de la théorie marxiste du reflet des conditions économiques dans nos manières de penser, du concept freudien d'illusion ou du retour nietzschéen de la religion chrétienne sur sa généalogie morale ; que ce soit depuis peu sous la forme de ce qu'on appelle « New Atheism », qui considère toute forme de religion comme un produit de l'imagination ayant certes favorisé l'évolution sociale de l'homme, mais devenue superflue à notre époque technicisée, il y a toujours derrière la claire conviction que la religion n'est pas aussi et d'abord, mais tout à fait exclusivement, une construction de pensée échafaudée par l'homme. Parler d'une « révélation » indérivable, dans laquelle un Dieu transcendant se serait communiqué à l'homme, comme il est constitutif des religions bibliques, n'est plus nécessaire.

Nous atteignons ainsi le point de départ de notre cours. Dans celui-ci, seront présentés de manière exemplaire trois représentants de la philosophie critique éclairée du 19^e et du début du 20^e siècle – trois penseurs qui ont mené la critique de la société dans le sens d'une critique idéologique (c'est-à-dire comme

mier métaphysicien" de la philosophie grecque (Karl PRAECHTER [Ed.]: Friedrich Ueberwegs Grundriß der Philosophie, Tübingen ¹³1953, t. I, p. 74.)

²² Karl LÖWITH: *Von Hegel zu Nietzsche*, op. cit. p. 96.

critique et de la philosophie et de la religion) : Karl Marx, Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud, aussi connus sous le titre des trois « maîtres du soupçon » (Paul Ricoeur).