

3. Marx

3.1. Accord critique avec Feuerbach comme point de départ de la critique marxienne de la religion

„Pour l’essentiel, la critique de la religion est parvenue à son terme en Allemagne, et la critique de la religion est la condition préalable de toute critique“¹ – c’est en fanfare que Karl Marx loue, seulement deux ans et demi après la parution de *„l’essence du christianisme“*, la critique de la religion de Feuerbach. Il la présente comme incontournable pour une réflexion sur la société.² Mais, dans un même souffle, il s’en éloigne de manière critique. Car autant on doit s’accorder avec Feuerbach en cela que la religion est en sa totalité un épiphénomène idéologique auquel aucune réalité substantielle appelée „Dieu“ ne correspond (c’est pourquoi lui revient plutôt le caractère de l’*„illusion“*³), autant doit-on rejeter comme un tournant idéaliste le tournant anthropocentrique pris par la critique feuerbachienne de la religion. Car Feuerbach, en dépit toute médiation réflexive historique, postulerait une unité qui sur le plan de la nature est substantielle et immédiate de l’homme avec lui-même. Cette unité (ainsi la critique de Marx à l’adresse de Feuerbach) pourrait être rétablie relativement sans problème par le recentrement réflexif, dans la conscience humaine de soi, du savoir faussé par la religion. Une telle critique de la religion (encore Marx à l’adresse de Feuerbach) resterait pourtant attachée de manière problématique à son objet, parce qu’elle ne prendrait pas en considération le fait que la nature humaine n’existe pas *in abstracto*. Feuerbach travaillerait avec un pur matériau de pensée, qu’il admet comme engendré par la pensée, au lieu de l’examiner à l’aide d’une raison médiatisée par la pensée dialectique. Cette raison ne doit cependant être trouvée nulle part ailleurs que dans les rapports sociaux concrets au sein desquels l’homme vit. Car *„autant les hommes font les circonstances, au sein desquelles ils vivent, autant „les circonstances font les hommes“*.

¹ Karl MARX: Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (fin 1843/ début 1844)], in: MESTa 1, 21-33, ici 21.

² Ibid. 21: [La religion] est la *réalisation chimérique* de l’essence humaine, parce que l’essence humaine ne possède pas de réalité véritable. Lutter contre la religion, c’est donc, indirectement lutter contre ce monde-là, dont la religion est l’arôme spirituel. [...] Nier la religion, ce bonheur *illusoire* du peuple, c’est exiger son bonheur *réel*. Exiger qu’il abandonne toute illusion sur son état, c’est exiger qu’il renonce à un état qui a besoin d’illusions. La critique de la religion contient en germe *la critique de la vallée de larmes* dont la religion est l’*auréole*. «

³ Cfr. note bas de page 2: „la religion, ce bonheur *illusoire* du peuple [...] » ; « un état qui a besoin d’illusions ».

Les deux facettes sont médiatisées dialectiquement l'une par l'autre.⁴ Le penseur idéaliste ne prend pourtant pas ces liens en considération, parce qu'il s'abstrait des rapports de vie concrets. „Puisque tout agir lui apparaît *médiatisé* par la pensée, il lui apparaît aussi en dernière instance *fondé* dans la pensée“.⁵ C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas „que le ‚sentiment religieux‘ lui-même est un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une forme déterminée de société.“⁶ Les formes de société changent au cours des siècles : au Moyen Age, c'était la féodale ; à l'époque post-réformatrice, c'était la société pré-capitaliste bourgeoise ; maintenant, au temps de la révolution industrielle, c'est la société capitaliste du monopole, dans laquelle la masse écrasante des individus est maintenue dans la dépendance du capital salarial.

Toutes ces formes de société ne peuvent produire rien d'autre qu'une „conscience faussée du monde“, à savoir „la religion“ et ce parce que la société concrète est en soi-même „un monde faussé“⁷.

Tout comme l'on ne doit pas saisir „la nature humaine“ comme une grandeur abstraite, mais surtout comme un „ensemble de rapports sociaux“⁸, la religion également n'est pas une idéologie abstraite que l'on peut déconstruire sans problème à partir d'un point de vue idéaliste, mais le reflet idéologique de ce „monde faussé“. Ainsi la *critique de la religion* signifie nécessairement *critique de la société*, tout comme la critique de la société est toujours une *critique de l'idéologie*, ceci cependant non dans un sens idéaliste, mais matérialiste historique, c'est-à-dire provenant des conditions concrètes de la vie de l'homme. Seule une telle critique de la société, argumentant de manière matérialiste historique, fera aboutir le problème de la „religion“ à une solution réelle, puisque ce n'est qu'avec une telle critique que l'aliénation sous laquelle la religion a somme toute pu naître ou se développer, sera surpassée.⁹

⁴ Karl MARX/ Friedrich ENGELS: *Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung [I. Teil der „Deutschen Ideologie“]*, in: MESTa 1, 83-137, ici 103.

⁵ Friedrich ENGELS: *Lettre à Franz Mehring (14 juillet 1893)*, in: MESTa 1, 229-231, ici 230.

⁶ Karl MARX: Les „Thèses sur Feuerbach“ (7ème thèse), in: Édition Georges Labica, Paris: PUF 1987, 19-23, ici 22 // [*Thesen über Feuerbach (7. These)*], in: MESTa 1, 138-143, hier 139.

⁷ Karl MARX: Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel [Karl MARX: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* «Ende 1843/ Anfang 1844», in: MESTa 1, 21-33, ici 21.

⁸ Karl MARX: Les „Thèses sur Feuerbach“ (6ème thèse), op. cit. 21s. // Karl MARX: *Thesen über Feuerbach (6. These)*, in: MESTa 1, 138-143, ici 139.

⁹ Karl Marx, Sur la question juive: „Nous ne voyons plus, dans la religion, le *fondement*, mais le *phénomène* de la limitation séculière. C'est pourquoi nous expliquons l'embarras religieux des libres citoyens [sc. Dans les

Ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas d'abord les contradictions internes hautement révélatrices de la critique marxienne de la religion¹⁰ ; ce qui nous intéresse, c'est surtout la théorie dialectique « du reflet » qui repose au fondement de cette critique. Cette théorie du reflet est une concrétisation matérialiste historique de la „théorie de la projection“ feuerbachienne. Il faut alors établir, que la thèse marxienne de l'imprégnation inévitable de la conscience individuelle par les rapports sociaux régnants, est extraordinairement appropriée pour saisir de manière plus précise encore le concept de projection à partir de Nietzsche et de Freud.

3.2. Accord critique avec Hegel

Le point de départ de la reprise matérialiste historique de la critique feuerbachienne de la religion est, comme il est bien connu, la critique de la phénoménologie hégélienne. Hegel, selon Marx, „[saisit] l'auto-engendrement de l'homme comme un processus“, en vertu duquel « l'homme vrai, parce que réel, [...] est saisi comme le résultat de son *propre travail* » – dans cette connaissance (selon Marx) est contenue „la grandeur de la phénoménologie hégélienne“.¹¹

90

états d'Amérique du Nord] par leur embarras séculier. Nous ne prétendons nullement qu'ils doivent dépasser leur limitation religieuse, dès qu'ils abolissent leurs barrières séculières. Nous ne transformons pas les questions séculières en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions séculières. Après que l'histoire s'est assez longtemps résolue en superstition, nous résolvons la superstition en histoire.” [Karl Marx, *Sur la question juive*, in: MESTa 1, 34-62, ici 39.]

¹⁰ À la différence de beaucoup d'autres, Christoph Türcke les a précisément étudiées. – Tandis que ceux parmi les interprètes de Marx qui gardent un certain intérêt théologique, visent une distinction entre le Marx analyste scientifique de la société et le Marx tête brûlée utopiste, c'est Christoph Türcke qui, à l'inverse, met à nu que les analyses de Marx empruntent leur précision coupante d'un feu que l'on ne peut nommer autrement que théologique: à savoir l'idée biblique d'une raison guérie de toute contradiction comme elle est décrite par les prophètes véterotestamentaires: » Le loup habitera avec l'agneau, Et la panthère se couchera avec le chevreau; Le veau, le lionceau, et le bétail qu'on engraisse, seront ensemble, Et un petit enfant les conduira. La vache et l'ourse auront un même pâturage, leurs petits un même gîte ; et le lion, comme le bœuf, mangera de la paille. Le nourrisson s'ébattrra sur l'antre de la vipère, et l'enfant sevré mettra sa main dans la caverne du basilic. Il ne se fera ni tort ni dommage sur toute ma montagne sainte; car la terre sera remplie de la connaissance de l'Éternel, comme le fond de la mer par les eaux qui le couvrent. » (cfr. Is 11,7; 65,25). Essayer de séparer Marx de ses racines théologiques s'égalerait à dérober sa raison de leur stridence analytique – une tentation à la laquelle, Marx lui-même est succombé à maintes reprises, au détriment de sa propre théorie. – Cfr. Christoph TÜRCKE: *Über die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik*, in: Gerhard Schweppenhäuser et al. (Éd.): *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, Lüneburg: zu Klampen (²1987) 22-36; Id., *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation*, Lüneburg: zu Klampen (³1990) 16-37; Id., *Kassensturz. Zur Lage der Theologie*, Frankfurt/M.: Fischer (1992) 104-118.

¹¹ Karl MARX: *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt [Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-Philosophische Manuskripte. 3. Manuskript]* – *Critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie en son ensemble*, in: *Werke* 1, 637-665, ici 645:

Dans la production des conditions de sa vie propre, l'homme devient conscient de soi comme opposé à la nature¹², mais en même temps comme une sphère indissolublement liée à elle, un processus qui s'accomplit formellement en trois étapes: (i) le travail est un dépense de soi [Selbstverausgabung] de l'homme à la nature; comme tel, il est un processus d'aliénation de soi. (ii) Au travail, appartient cependant aussi essentiellement qu'il s'objectivise en ses produits et se présente en ceux-ci comme indépendant à ses producteurs: l'homme se connaît dans les objets qu'il produit comme l'autre de soi-même. (iii) Comme travail effectué sur la nature, le travail est finalement aussi une appropriation du monde sensible extérieur, surpassement de la désappropriation de soi et de l'aliénation et comme tel synthèse qui engendre la nature objective comme subjective de l'homme. Le mérite de Hegel repose (comme déjà dit) en ceci d'avoir sensibilisé à ces idées.

Par contre, « l'étroitesse et la limitation de Hegel » reposent selon Marx en ceci qu'il « appréhende le *travail* comme l'essence, comme l'essence avérée de l'homme » ; Hegel « voit seulement le côté positif du travail et non son côté négatif. Le travail est le devenir pour soi de l'homme à l'intérieur de l'aliénation»¹³; en lui, l'homme se gagne. Que pourtant la désappropriation de l'homme dans (à) la nature par l'accomplissement du travail ait aussi son prix, que le gain de soi qui se réalise en lui soit tel que l'homme se sente dévalorisé, c'est-à-dire dominé par l'objet de son travail, ceci, selon Marx, ne vient pas à l'esprit de Hegel. La raison s'en trouve dans le point de départ idéaliste de He-

„[XXIII] La grandeur de la Phénoménologie de Hegel et de son résultat final - la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur - consiste donc, d'une part, en ceci, que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation ; en ceci donc qu'il saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail. Le rapport réel actif de l'homme à lui-même en tant qu'être générique ou la manifestation de soi comme être générique réel, c'est-à-dire comme être humain, n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ses forces génériques - ce qui ne peut à son tour être que par le fait de l'action d'ensemble des hommes, comme résultat de l'histoire, - qu'il se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets, ce qui à son tour n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation.“

¹² „On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence [...]. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même.“ (Karl MARX/ Friedrich ENGELS: *Feuerbach. L'opposition de la conception matérialiste et idéaliste*, in: L'Ideologie allemande, présentée et annotée par Gilbert Badia, Paris: Editions Sociales 1968, 40-109, ici 45)

¹³ Karl MARX: *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt [Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-Philosophische Manuskripte. 3. Manuskript]*, in: Werke 1, 637-665, ici 645 s.

gel: le gain de soi est pour Hegel un processus qui s'accomplit au cours de la pensée, non dans la résistance matérielle de l'histoire réelle. Le « gain de soi, extériorisation essentielle, réalisation [...] en bref [...] le travail comme engendrement de soi de l'homme », Hegel ne le saisit toujours que « comme un processus abstrait, parce que l'être humain ne vaut jamais que comme un être abstrait et pensant, conscient de soi »¹⁴, non comme un être qui a faim et soif, est menacé du froid, de la chaleur et de la maladie et *doit* dès lors faire dépense de soi à la nature comme l'autre de soi-même, qu'il le veuille ou non.¹⁵ Ce processus relatif à la croissance naturelle, encore médiatisé par la conscience de l'homme, ne s'accomplit, à vrai dire, pas dans un espace vide, mais toujours déjà aux degrés les plus divers de la société humaine. Le travail, au sens de la désappropriation de soi et du gain de soi, aussi bien en un sens créatif que dévalorisant, obtient ici sa dimension *historique sociale*, par où l'on constate que le moment dévalorisant de la donation de soi laborieuse a conservé la main sur la totalité de l'histoire et s'est constamment renforcé au cours de celle-ci. Dans l'élan de la naissance du travail industriel à la fin du 18^e siècle et de la concentration des moyens de production aux mains du petit nombre qui l'a accompagnée depuis le milieu du 19^e siècle, le rapport potentiellement humanisant que l'homme pouvait tirer de son travail s'est vu tota-

¹⁴ Ibid. 658: „Hegel fait de l'homme *l'homme de la conscience de soi*, au lieu de faire de la conscience de soi *la conscience de soi de l'homme*, de l'homme réel et par conséquent vivant dans un monde objectif réel, et conditionné par lui. Il met le monde *la tête en bas* et peut par conséquent abolir aussi *dans sa tête* toutes les limites, opération qui les laisse substituer naturellement pour *la méchante nature sensible*, pour *l'homme réel*. En outre, il considère nécessairement comme limite tout ce qui trahit *les bornes de la conscience de soi universelle*, c'est-à-dire toute nature sensible, réalité, individualité des hommes ainsi que de leur monde. Toute la *Phénoménologie* entend démontrer que *la conscience de soi* est *la seule réalité*, et *toute la réalité*.” (Marx/Engels, La Sainte Famille ou Critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts. Traduction d'Erna Cogniot, présentée et annotée par Nicole Meunier/ Gilbert Badia, Paris: Éditions Sociales 1972, 227)

¹⁵ Soit remarqué au passage que Marx, avec une telle interprétation, ne rend guère justice aux intentions de Hegel. La différenciation vulgaire entre idéalisme et matérialisme qui déclare que la phénoménologie hégélienne ne serait qu'une critique purement intellectuelle, tandis que la théorie propre serait une critique objective et historico-matérialiste donne à poser la question suivante: Une critique directement objective, est-elle jamais possible? La question se pose parce que chaque critique est médiatisée par l'esprit du sujet qui la pense. À l'inverse, reste à poser la question si, pour Hegel, l'esprit du monde [der Weltgeist] se réduit en quelque chose de purement logiciel, puisque celui-ci ne peut se gagner que par la médiatisation à travers l'histoire réelle. – Il semble plutôt que la vraie différence entre Hegel et Marx consiste en ceci que le premier se tranquillise à l'idée que la raison historique s'accomplit en la philosophie (à savoir celle que Hegel, lui-même, a échaffaudé) et que, pour se mettre en possession de cette auto-tranquillisation, le philosophe est contraint de fermer les yeux devant la non-réconciliation réelle de l'histoire, tandis que l'expérience de la non-réconciliation réelle donne lieu au dernier (à savoir Marx) de ne voir en la philosophie hégélienne qu'une subreption idéologique d'une raison qui se réconcilie avec elle-même.

lement sapé et s'est retourné dans son contraire. Les produits du travail que le travailleur fabrique non plus pour lui-même, mais exclusivement pour celui qui dispense les salaires, se dressent face à lui, et de manière croissante, comme une „puissance autonome“, c'est-à-dire des objets qui lui sont étrangers. Les produits du travail ne font donc de l'être de celui qui les produit qu'un moyen pour assurer leur existence et l'être de celui qui détient les salaires. L'aliénation de l'homme, au sens d'un « rapport d'aveuglement performatif »¹⁶ [performativer Verblendungszusammenhang] est ici devenu total, puisque les conditions pour se gagner au moyen de son travail, règnent maintenant pleinement sur lui et non plus lui sur elles.¹⁷

Ce n'est qu'à cet horizon théorico-économique que devient compréhensible la critique de la religion de Marx, au sens d'une continuation matérialiste historique de „la théorie de la projection“ de Feuerbach. Si ce dernier avait défini la religion comme une projection au moyen de laquelle les hommes qui ne sont pas encore parvenus à la conscience d'eux-mêmes, déplacent leur véritable na-

¹⁶ Max HORKHEIMER/ Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer (1969) 40.

¹⁷ « L'ouvrier devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production croît en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise d'autant plus vile qu'il crée plus de marchandises. La *dépréciation* du monde des hommes augmente en raison directe de la *mise en valeur* du monde des choses. Le travail ne produit pas que des marchandises; il se produit lui-même et produit l'ouvrier en tant que *marchandise*, et cela dans la mesure où il produit des marchandises en général.

Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un *être étranger*, comme une *puissance indépendante* du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, concrétisé dans un objet, il est *l'objectivation du travail*. L'actualisation du travail est son objectivation. Au stade de l'économie, cette actualisation du travail apparaît comme la *perte* pour l'ouvrier de sa *réalité*, l'objectivation comme la *perte de l'objet ou l'asservissement* à celui-ci, l'appropriation comme *l'aliénation*, le *dessaisissement*.

La réalisation du travail se révèle être à tel point une perte de réalité que l'ouvrier perd sa réalité jusqu'à en mourir de faim. L'objectivation se révèle à tel point être la perte de l'objet, que l'ouvrier est spolié non seulement des objets les plus nécessaires à la vie, mais encore des objets du travail. Oui, le travail lui-même devient un objet dont il ne peut s'emparer qu'en faisant le plus grand effort et avec les interruptions les plus irrégulières. L'appropriation de l'objet se révèle à tel point être une aliénation que plus l'ouvrier produit d'objets, moins il peut posséder et plus il tombe sous la domination de son produit, le capital. [/] Toutes ces conséquences se trouvent dans cette détermination l'ouvrier est à l'égard du **produit de son travail** dans le même rapport qu'à l'égard d'un objet **étranger**. Car ceci est évident par hypothèse : plus l'ouvrier s'extériorise dans son travail, plus le monde étranger, objectif, qu'il crée en face de lui, devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même. L'ouvrier met sa vie dans l'objet. Mais alors celle-ci ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet. Donc plus cette activité est grande, plus l'ouvrier est sans objet. Il n'est pas ce qu'est le produit de son travail. Donc plus ce produit est grand, moins il est lui-même. L'aliénation de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence **extérieure**, mais que son travail existe en **dehors de** lui, indépendamment de lui, étranger à lui, et devient une puissance autonome vis-à-vis de lui, que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère. » (Critique de l'économie politique [Manuscrits de 1844], in : Karl Marx, *Écrits de jeunesse*, traduits et présentés par Kostas Papaioannou, Paris : Quai Voltaire 1994, 333 s.)

ture générique dans une personne supraterrrestre, Marx réfléchit les causes de cette projection:

„L'homme fait la religion, la religion ne fait pas les hommes. Certes la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi de l'homme qui, soit ne s'est pas encore conquis, soit s'est à nouveau perdu. Mais *l'homme* n'est pas une nature abstraite, assise hors du monde. L'homme, c'est *le monde de l'homme*, l'état, la société. Cet état, cette société produisent la religion, une *conscience faussée du monde*, parce qu'ils sont un *monde faussé*.“¹⁸

„Feuerbach part du fait de l'auto-aliénation religieuse, du dédoublement du monde en un religieux et un mondain. [...] Mais que le fondement mondain se détache de lui-même et se fixe en un royaume autonome dans les nuages ne peut s'expliquer que par l'auto-déchirement et de l'auto-contradiction de ce fondement mondain.“¹⁹

La cause de la religion n'est donc pas le conflit entre l'être générique humain [dem menschlichen Gattungswesen] et un concept abstrait de Dieu, comme l'entendait Feuerbach, mais quelque chose de beaucoup plus fondamental: la religion prend sa source de l'antagonisme douloureux entre le travail humain et la nature, la nature et l'histoire, l'histoire comme déroulement non racheté des formes humaines concrètes de sociétés et leur possible sens positif. Tous ces antagonismes non seulement se répètent sur les différents plans de l'histoire concrète, mais entrent jusqu'à leurs *fondements logiques et ontologiques*: dans le « conflit entre l'existence et l'essence, entre objectivation (Vergegenständlichung) et action autonome (Selbstbetätigung), entre liberté et nécessité, entre individu et genre »²⁰, entre possibilité et réalité, esprit et nature, vie et mort. C'est à partir de là que se montre, pour Marx, la double détermination de la religion:

« La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la *protestation* contre la misère réelle »²¹ –

¹⁸ Karl MARX: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* [Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction], in: MESTa 1, 21-33, ici 21.

¹⁹ Karl MARX: *Thesen über Feuerbach* [4. These] Les „Thèses sur Feuerbach“ (4ème thèse), in MESTa 1, 138 -140, ici 139.

²⁰ Karl MARX: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)* [Critique de l'économie politique, Manuscrits de 1844], in: MESTa 2, 38-128, ici 98.

²¹ Karl MARX: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* [Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction], in: MESTa 1, 21-33, ici 21.

en d'autres termes: la religion est d'abord et surtout expression du désir de délivrance dans un monde prisonnier! C'est ici pourtant qu'entre en jeu la *misère* spécifique de la religion: car en tant que « soupir de la créature menacée », « âme d'un monde sans cœur » la religion existant réellement est aussi « l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit ». Dans la mesure où elle s'efforce d'harmoniser la misère réelle de l'histoire avec ce concept de délivrance, qui tient son contenu de vérité précisément de l'impossibilité de s'unir à toute détresse d'une part et du besoin de son abolition universelle d'autre part, la religion devient un « bonheur illusoire », un « au-delà de la vérité », c'est-à-dire « *Opium* du peuple ».²² Dans l'histoire concrète de la religion, le « désir de délivrance qui s'articule dans les symboles religieux tourne la protestation contre la misère en son plus haute expression », principalement parce que les formes d'expression du désir religieux de délivrance sont habitées par la tendance à anticiper le désiré, et donc à anticiper ce qui n'est pas encore réalisé, comme réalisé ou de l'affirmer comme déjà réalisé. « *Seul un désir de délivrance conscient de soi-même, qui reconnaît l'impossibilité de porter à l'harmonie la détresse et la délivrance comme moments d'un univers rationnel supérieur, peut devenir une protestation réelle* »²³, dont la fin serait de « *renverser tous les rapports au sein desquels l'homme est une nature dépréciée, asservie, abandonnée, méprisée* ».²⁴

Pourtant ici, à son sommet le plus emphatique, le plus véracé, où elle parvient à formuler d'une manière précise la grandeur comme la misère des projections religieuses de la délivrance, la critique de la religion de Marx s'effondre au-dessous du niveau qu'elle visait. Le moyen qui, selon Marx, doit être utilisé pour la révolution qui décidera de tout est « l'abolition positive de la propriété privée » [die positive Aufhebung des Privateigentums]. La raison pour laquelle Marx met le doigt sur ce point est, comme on le sait, la suivante : C'est la propriété privée qui est considérée comme le point de départ constitutif de « l'aliénation humaine de soi ». Un tel dépassement ou bien renversement de tous les rapports économiques serait la condition nécessaire « de l'appropriation

²² Ibid. 21 s.

²³ Toutes citations Christoph TÜRCKE: *Über die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik*, op. cit. 26.

²⁴ Karl MARX: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* [Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction], in: MESTa 1, 21-33, ici 28.

tion réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ; donc retour total de l'homme pour soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain ». « La nature humanisée par le travail humain, mais aliénée pourtant, pour le travailleur, par les rapports de possession dominants, lui sera restituée par le bouleversement révolutionnaire des rapports sociaux amené par le communisme, c'est pourquoi un tel communisme est « en tant que naturalisme achevé = humanisme », et « en tant qu'humanisme achevé = naturalisme ». Un tel communisme serait par conséquent « la vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. » Il serait en d'autres termes « l'énigme résolue de l'histoire et se reconnaît comme cette solution ». ²⁵

Il faut saisir ici combien la critique marxienne de la religion reste elle-même encore prisonnière de l'idéalisme hégélien, contre lequel elle se dirige pourtant de manière si véhémente. C'est Christoph Türcke, un philosophe néo-marxiste, qui en rend compte : « *L'idée que l'unité d'essence de l'homme et de la nature résulte déjà du dépassement positif de la propriété privée, et pourrait donc bien être elle-même le but de la praxis politique, pose à la place de l'esprit absolu qui, selon Hegel, médiatise tout avec tout, un sujet de la nature absolu qui, au travers de l'activité objective des hommes, se médiatise avec lui-même et se réconcilie. Le « déchirement du monde » serait un simple moment du processus naturel sur le chemin du plein accomplissement de soi-même. L'unité d'essence de l'homme et de la nature se tiendrait en continuité avec les rapports donnés et pourrait être rétablie par l'activité humaine. Les hommes pourraient se délivrer* ». ²⁶

²⁵ Toutes citations Karl MARX: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)* [Critique de l'économie politique, Manuscrits de 1844], in: MESTa 2, 38-128, ici 98 (les italiques dans le texte sont supprimées).

²⁶ Christoph TÜRCKE: *Über die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik* [Les racines théologiques de la critique marxienne], op. cit. 28: „Die Vorstellung, die Wesenseinheit von Mensch und Natur resultiere bereits aus der positiven Aufhebung des Privateigentums, könne also selbst das Ziel politischer Praxis sein, setzt an die Stelle des absoluten Geistes, der nach Hegel alles mit allem vermittelt, ein absolutes Natursubjekt, das durch die gegenständliche Tätigkeit des Menschen hindurch sich mit sich selbst vermittelt und versöhnt. Die vorfindliche ‚Selbstzerrissenheit‘ der Welt wäre demnach ein bloßes Durchgangsstadium des Naturprozesses auf dem Wege der Vollbringung seiner selbst. Die Wesenseinheit von Mensch und Natur stünde in Kontinuität zu den gegebenen Verhältnissen und könnte sich durch menschliche Tätigkeit hindurch herstellen. Die Menschen könnten sich selbst erlösen.“ – Cfr. également Id.: *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation* [Le potentiel idéologique critique de la théologie. Les conséquences d'une interprétation matérialiste de Saint Paul], op. cit. 35.

Le pathos marxien de la délivrance et de la réconciliation appartient lui-même *nolens volens* à l'illusion. Car la conscience humaine, selon Türrcke encore, « tombe toujours déjà sur la nature immédiate (de laquelle il se distingue et s'éloigne afin de pouvoir se saisir) comme une condition d'existence hétéronome. Ce n'est que si l'esprit humain avait lui-même créé la nature qu'il pourrait, par la praxis humaine, devenir essentiellement un avec elle. Les données de la nature pourtant, qui sont réellement présupposées à toute activité humaine, ne peuvent être abolies par cette activité. Pulsions et besoins, maladie et mort, obtiennent certes par la société une forme historique déterminée, mais elles ne peuvent être éliminées ». ²⁷ En cette mesure, la critique que Marx adresse à Feuerbach le touche aussi lui-même:

« Toute la déduction de Feuerbach, en ce qui concerne les rapports réciproques des hommes », selon Marx, « vise uniquement à prouver que les hommes ont besoin les uns des autres et *qu'il en a toujours été ainsi*. Il [Feuerbach] veut qu'il soit établie la conscience de ce fait, il ne veut donc, à l'instar des autres théoriciens, que susciter la conscience juste d'un fait *existant*. » Il reste en cette mesure captif de l'envoûtement idéaliste, « alors que, pour le communiste réel, ce qui importe, c'est de renverser cet ordre existant. » ²⁸

97

Renverser pourtant l'aliénation existante, qui trouve dans la mort son plus haut sommet, puisqu'en elle l'esprit humain est brutalement brisé par les forces de la nature auxquelles il s'est dépensé (en se gagnant lui-même) une vie durant – précisément cette injustice criante, ne peut être renversée par une volonté humaine. Les hommes restent soumis à la nature – indépendamment des formes historiques que lui prêtent les ordonnancements sociaux. Le renversement réel, la négation de la mort comme base naturelle de l'aliénation pro-

²⁷ Christoph TÜRCKE: *Über die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik [Les racines théologiques de la critique marxienne]*, op. cit. 29: „Das menschliche Bewußtsein findet die unmittelbare Natur, von der es sich abhebt, immer schon als heteronome Existenzbedingung vor. Nur wenn der [menschliche] Geist die Natur selbst geschaffen hätte, könnte er durch menschliche Praxis hindurch wesenseins mit ihr werden. Die Naturgegebenheiten jedoch, die aller menschlichen Tätigkeit real vorausgesetzt sind, lassen sich nicht wiederum durch diese Tätigkeit außer Kraft setzen. Triebe und Bedürfnisse, Krankheit und Tod erhalten zwar durch die Gesellschaft jeweils eine bestimmte historische Form, aber sie lassen sich nicht abschaffen.“ – Pareillement id.: *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation [Le potentiel idéologique critique de la théologie. Les conséquences d'une interprétation matérialiste de Saint Paul]*, op. cit. 35.

²⁸ Karl MARX/ Friedrich ENGELS: *Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung (I. Teil der „Deutschen Ideologie“)* [Feuerbach. L'opposition de la conception matérialiste et idéaliste. 1ère partie de L'idéologie allemande], in: MEST A 1, 83-137, ici 106. [L'idéologie allemande, présentée et annotée par Gilbert Badia, Paris: Éditions Sociales 1968, 74]

duite historiquement ou renforcée socialement, demeure refusé aux hommes ; ils ne peuvent se libérer des conditions entropiques de leur existence.²⁹ A un endroit (justement célèbre) de son œuvre tardive, Marx a au moins pressenti cette idée :

„Le règne de la liberté commence en fait là où cesse le travail déterminé par la nécessité et des finalités externes. Ce règne, selon sa nature, va au-delà de la sphère de la production matérielle au sens propre. [...] La liberté en ce domaine consiste seulement en ceci: l'homme socialisé, [c'est-à-dire] les producteurs associés [...] soumettent à leur contrôle commun leur échange matériel avec la nature, au lieu d'être dominé par lui comme par une puissance aveugle [...]. Mais cela reste toujours du domaine de la nécessité. [Ce n'est qu']au-delà de ce domaine que débute le développement des forces humaines qui a son but en soi, le vrai royaume de la liberté, mais qui ne peut s'épanouir que sur le règne de la nécessité comme sa base.“³⁰

Ce que pointe Marx ici, sans le développer plus précisément (parce qu'il a piètre opinion de cette tradition dans laquelle cette pensée prend son origine³¹), cible un au-delà de la contrainte de nature dans lequel l'esprit et la nature seraient pleinement réconciliés l'un avec l'autre. Les images vétéro-testamentaires de ce désir utopique de paix, dans lequel les antagonismes aussi bien sociaux (Is 2,4 s.; 9,1-6; 11, 9; Mi 4,1-3) que naturels et cosmiques (Is 11,6-9; 65,25) seraient guéris, au sein duquel serait encore inclus le sauvetage

²⁹ Il faut, en ce contexte, rappeler à Ernst Bloch qui, comme aucun autre penseur du marxisme, s'est posé le problème de la mort comme dernière résistance contre un hébergement définitif en ce monde: «Cependant, même si elle peut-être ajournée, la mort continuera d'exister : en tant que phénomène naturel qu'aucune libération sociale ne peut influencer. Pour une humanité libérée et devenue solidaire, la médiatisation avec le *naturel* devient un problème spécifique du monde et de la conception du monde. Car une fois la pauvreté et l'angoisse de vivre abolies, l'angoisse de la mort se profile d'autant plus durement qu'elle ne perd plus ses contours dans le taillis de toutes les autres dépressions plus banales. La médiatisation avec le sujet de la société se réalise là où disparaissent les classes ; cependant le sujet hypothétique de la nature, d'où vient la mort, se situe sur un autre terrain, beaucoup plus vaste que celui de l'unisson social accompli et réussi. [...] La danse macabre se retrouve-t-elle jusque dans le plus doux des lieux terrestres.» (Ernst Bloch, *Le Principe Espérance III. Les images-souhaits de l'Instant exaucé*. Traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart. Paris: Les Éditions Gallimard 1991, p. 314 s.)

³⁰ Karl MARX: *Das Kapital*, III. Bd. [*Le capital 7ème section, ch. XLVIII, 3*], in: Werke 6, 671 s. – En original allemand: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. [...] Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur [...] unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden [...]. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. [Erst j]enseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann.“

³¹ Cfr. Karl MARX: *Zur Judenfrage* Sur la question juive, in: MESTa 1, 34-62, ici 57-62.

du terrible passé (Is 25,8; 35,10; Ez 37), dépeignent ce que Marx se refuse à nommer concrètement. Christoph Türcke encore une fois:

„Comme la naissance de la raison a franchi le continuum du processus naturel sans que l'on puisse dire comment cela est arrivé, aussi sa pleine réalisation, l'unité réconciliée de l'essence de l'homme et de la nature, ne peut se tenir qu'en discontinuité avec le processus présent de la société. De soi-même, les hommes ne peuvent la produire. Pourtant cette prise de conscience ne rend pas l'idée de la réconciliation de l'homme et de la nature fausse. Elle ne fait que l'instaurer dans son droit, – négativement à toute fixation d'un but politique. Seule cette idée en effet rend justice sans raccourci à l'exigence d'une absence de contradiction logique et ontologique. Seule cette idée est la lumière qui peut rendre transparente l'irrationalité des rapports sociaux et la vraie mesure de leur irréconciliation. La connaissance authentique de celle-ci est la présupposition d'une praxis politique consciente de soi-même et sans laquelle la liberté ne pourra même jamais fleurir sur la base du règne de la nécessité.“³²

En d'autres termes: les images bibliques de désir d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre (Is 65,17s.; 66,2; Apc 21), que l'on peut caractériser en toute confiance comme des „projections“ religieuses, ont leur contenu de vérité immuable, parce que négatif, dans la dénonciation de la situation réelle. Seul l'affirmation dogmatique que le désir de délivrance sera plus ou moins assouvi, nie son contenu de vérité – ici réside la « misère » d'une théologie qui argumente non de manière matérialiste historique, mais idéaliste, courant ainsi le danger d'agir comme un lubrifiant idéologique pour la course effrénée d'un monde mortel.³³ C'est Max Horkheimer qui écrit : « Le besoin de béatitude

³² Christoph TÜRCKE: *Über die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik [Les racines théologiques de la critique marxienne]*, op. cit. p. 29 s: „Wie die Entstehung von Vernunft das Kontinuum des Naturprozesses durchbrochen hat, ohne daß man sagen kann, wie das geschah, so kann auch ihre völlige Realisierung, die versöhnte Wesenseinheit von Mensch und Natur, nur in Diskontinuität stehen zum vorfindlichen Gesellschaftsprozeß. Aus sich selbst können die Menschen sie nicht hervorbringen. Doch diese Einsicht macht den Gedanken der Versöhnung von Mensch und Natur nicht unwahr, sondern setzt ihn – negativ zu aller politischen Zielsetzung – erst in ihr Recht ein: Nur dieser Gedanke nämlich hält den Anspruch auf Widerspruchsfreiheit logisch wie ontologisch unverkürzt aufrecht; nur er ist das Licht, das die Irrationalität der gesellschaftlichen Verhältnisse, das wahre Ausmaß ihrer Unversöhntheit, ganz durchsichtig machen kann. Deren unverstellte Erkenntnis ist die Voraussetzung einer ihrer selbst bewußten politischen Praxis, und ohne die vermag Freiheit nicht einmal auf der Basis des Reichs der Notwendigkeit aufzublühen.“ – Pareillement Id., *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation [Le potentiel idéologique critique de la théologie. Les conséquences d'une interprétation matérialiste de Saint Paul]*, op. cit. p. 36.

³³ « En toute religion, de la plus primitive jusqu'à la plus avancée sur le niveau rationel, < Dieu > signifie et l'idéal et le démenti de l'idéal, et la réconciliation de l'esprit et de la nature et leur opposite: réconciliation de l'irréconciliabilité des deux. L'idéal est donc Dieu, mais il est, aussi, contre Dieu – dans la mesure où Dieu

éprouvé par les hommes » devient manifeste par une telle auto-négation dogmatique de la vérité religieuse « et entre en confrontation avec les mauvais rapports terrestres »³⁴ – en d’autres termes : le potentiel de l’aliénation par les rapports dominants, fondamentalement propre aux projections religieuses et qui peut déployer aussi bien une force libératrice parce que mettant en question les rapports de contrainte, qu’une force qui les cimente, se renforce ici en direction d’une *fausse conscience*. La tâche d’une théorie critique de la société dans le sens d’une théorie matérialiste historique, qui reconnaît les excès idéels de la vie s’exprimant principalement dans les projections utopiques de la pensée religieuse, consisterait par conséquent en ceci : de perpétuer le souvenir de ce contenu utopique ; autrement dit : de tenir en alerte la conscience vis-à-vis de ce contenu utopique, considéré comme leur vérité négative propre. C’est en ce sens que Christoph TÜRCKE écrit le suivant :

„L’esprit humain, cet appendice remarquable de la nature, a lui-même quelque chose de l’au-delà [...]. Sa structure de finalité lui impose l’idée d’une nature guérie, réconciliée par l’esprit, comme point de fuite de tous les efforts rationnels. L’idée de Dieu est l’abrégé par excellence de cette réconciliation. Elle va plus loin que le monde physique. Les hommes ne peuvent pas l’attraper; ils ne peuvent pas se délivrer eux-mêmes. Pourtant l’humanité vit de l’excès de la pensée sur tout agir. La dignité humaine est une phrase creuse, aussi longtemps qu’elle n’est pas saisie comme le reflet réalisable de la béatitude. Elle est ce qu’il y a de plus haut parmi les choses que les hommes peuvent pratiquer, mais elle se mesure à un supérieur. La tentative de produire soi-même la délivrance engendre régulièrement la terreur. Mais renoncer à son idée est aussi renoncer à créer des états dignes de l’humanité.“³⁵

100

signifie également l’idéalisations du Non-idéal: transfiguration et justification du monde non-réconcilié, c’est-à-dire de la misère ». (Christoph TÜRCKE: *Kassensturz. Zur Lage der Theologie [Fin de compte. La situation de la théologie]*, op. cit. 49.)

³⁴ Max HORKHEIMER: *Zu Theodor Haeckers „Der Christ in der Gegenwart“*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 4 (Schriften 1936-1941), présenté par Alfred Schmidt, Frankfurt/M.: Fischer (1988) 89-101, ici p. 99. – Cfr. ibd. p. 100: „Tous ces souhaits visant l’éternité, et surtout la justice et la bonté universelles, sont communs au penseur matérialiste et aux religieux, par opposition à l’abrutissement de l’attitude positiviste. Mais quand le second se calme à la pensée que le souhait est déjà exaucé, le premier est imprégné du sentiment de l’abandon sans bornes de l’homme, qui est la seule vraie réponse à l’espoir impossible.

³⁵ Christoph TÜRCKE: *Kassensturz. Zur Lage der Theologie [Fin de compte. La situation de la théologie]*, op. cit. p. 96. Cfr. ibd. p. 117: „[D]er menschliche Geist, dieser merkwürdige Wurmfortsatz der Natur, [hat] selbst etwas Jenseitiges [...]. Seine Zweckstruktur nötigt ihm den Gedanken der von allem Widerstreit geheilten, durch Geist versöhnten Natur als den Fluchtpunkt aller vernünftigen Anstrengungen auf. Inbegriff dieser Versöhnung ist der Gedanke Gottes. Er schießt über die physische Welt hinaus. Die Menschen können ihn nicht einholen; sie können sich nicht selbst erlösen. Doch vom Überschuß des Denkens über alles Handeln lebt die Humanität. Menschenwürde ist eine leere Floskel, solange sie nicht als der realisierbare Abglanz der

Seligkeit begriffen wird. Sie ist das Höchste, was Menschen praktizieren können, aber sie mißt sich an Höherem. Der Versuch, Erlösung eigens herzustellen, produziert regelmäßig Terror. Aber der Verzicht auf ihren Gedanken ist der Verzicht, menschenwürdige Zustände zu schaffen.“ – Similairement l’aphorisme final dans les *Minima Moralia* d’Adorno: « La seule philosophie dont on puisse assumer la responsabilité face à la désespérance, serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu’elles se présenteraient du point de vue de la rédemption. La connaissance n’a d’autre lumière que celle de la rédemption portant sur le monde : tout le reste s’épuise dans la reconstruction et reste simple technique. » (Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*: Réflexions sur la vie mutilée [traduit de l’allemand de Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral], Paris: Payot 1980, 230.)