

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU PROGRAMME DE MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
MARIE-CLAUDE PÉPIN

*LA THÈSE DE LA SORTIE DE LA RELIGION CHEZ MARCEL GAUCHET EN
PERSPECTIVE : FEUERBACH, FREUD, NIETZSCHE*

AOÛT 2007

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Remerciements

Il me faut ici remercier quelques personnes qui m'ont accompagnée tout au long de la rédaction de ce mémoire et dont le soutien constant a été d'une grande aide. D'abord, je souhaite exprimer toute ma reconnaissance à Serge Cantin, mon directeur de mémoire, qui a su me guider pendant la réalisation de ce travail. Ses précieux conseils ainsi que ses corrections avisées m'ont été d'un grand secours et m'ont beaucoup apporté. Ensuite, je veux remercier deux personnes importantes, ma mère, Louise, et Nathalie Carpentier qui, grâce à leur compréhension et leur support indéfectible ont su m'encourager et me pousser à persévérer.

Table des matières

REMERCIEMENTS	ii
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : LA CRITIQUE DE LA RELIGION SELON FEUERBACH FREUD ET NIETZSCHE	9
Chapitre I : La critique de la religion chez Feuerbach	11
1. Hegel et l'idéalisme	12
2. Critique de la religion : aliénation et projection	14
3. Une nouvelle philosophie	19
Chapitre II : La critique de la religion chez Freud	22
1. L'origine de la religion : <i>Totem et tabou</i>	23
a. La religion totémique	23
b. L'acte originaire : le meurtre du père	27
2. Deux œuvres majeures : <i>L'avenir d'une illusion</i> et <i>Malaise dans la civilisation</i>	30
a. L'avenir de la religion.....	30
b. Un doute sur l'avenir de la civilisation.....	32
Chapitre III : La critique de la religion chez Nietzsche	35
1. Le renversement des valeurs.....	36
a. Les origines du bien et du mal : le fort et le faible.....	36
b. La morale des esclaves.....	37
c. Le rôle du prêtre.....	38
d. L'avilissement de l'homme.....	40
2. La religion chrétienne	41
a. La dette.....	41
b. La conscience.....	42
c. Un remède temporaire.....	43
3. Le nihilisme	44
a. Le « dernier homme »	44
b. La conscience.....	45
c. La « mort de Dieu »	46

PARTIE 2 : LA THÈSE GAUCHETIENNE DE LA SORTIE DE LA RELIGION.....	49
Chapitre I : La religion première.....	51
Chapitre II : L'avènement de l'État.....	58
Chapitre III : Le tournant axial.....	64
Chapitre IV : Le christianisme : la religion de la sortie de la religion.....	71
1. Le judaïsme.....	71
2. Le christianisme.....	74
Chapitre V : Après la religion.....	78
 PARTIE 3 : GAUCHET EN PERSPECTIVE.....	 90
Chapitre I : Gauchet et Feuerbach.....	92
1. La sortie de la religion.....	93
2. Les présupposés rationalistes.....	95
3. La structure de base.....	100
4. La part de l'autre en l'homme.....	101
Chapitre II : Gauchet et Freud.....	104
1. Le modèle rationaliste du développement humain.....	105
2. La part de l'autre en l'homme.....	107
3. Le déchiffrement de l'inconscient.....	109
4. Le sens originnaire de la religion.....	112
5. Le doute sur la raison.....	115
Chapitre III : Gauchet et Nietzsche.....	117
1. La religion comme consolation et justification.....	118
a. La morale des esclaves.....	118
b. La réalisation des désirs humains.....	119
c. La fin d'une illusion.....	121
2. La sortie de la religion et la fin de la croyance.....	123
3. Le doute sur l'avenir de l'humanité.....	125
 CONCLUSION.....	 131
 BIBLIOGRAPHIE.....	 137

INTRODUCTION

Lors d'un cours de philosophie de la religion au baccalauréat, je m'étais particulièrement intéressée à une question : « *Un monde sans religion est-il possible?* » Cette question m'avait préoccupée pendant tout le trimestre. Au départ, j'avais été tentée de répondre: « Oui, un monde sans religion est possible, et non seulement possible, mais souhaitable ». Cependant, au fil de mes lectures – notamment du dernier chapitre du *Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet et du *Gai savoir* de Nietzsche – j'ai peu à peu pris conscience que la question était beaucoup plus difficile et complexe que je ne l'avais d'abord imaginé.

Peut-on retirer aux gens leur croyance en Dieu sans que du même coup ils désespèrent? L'homme peut-il être le propre garant du sens ultime de son existence? Les hommes n'ont-ils pas, pour la plupart, besoin d'une religion pour supporter leur vie, pour lui donner un sens et une certaine dignité morale? Car la vie humaine ne se réduit pas à la raison pure et aux vérités qu'elle apporte; elle renferme des questions insolubles et des situations-limites (la souffrance, la mort, la guerre, etc.) auxquelles la religion a l'avantage de fournir des réponses qui aident les hommes à vivre, à supporter le poids de leur existence.

Pourtant, le déclin spectaculaire de la pratique religieuse, partout observable depuis plusieurs décennies dans les pays occidentaux, ne peut, semble-t-il, que donner raison à ceux qui prédisent la fin de la religion. Dès lors, la question : « *Un monde sans religion*

est-il possible? », ne se pose plus comme une option. Peut-être avons-nous encore le choix comme individu de croire en Dieu, mais tout semble indiquer que Dieu a quitté notre monde, qu'il ne le dirige plus comme il l'a fait pendant des millénaires, et qu'il est, en ce sens, bel et bien mort. Bref, que nous le voulions ou non, nous voilà engagés inexorablement dans un processus de « sortie de la religion », selon la formule de Marcel Gauchet. D'ailleurs, dans nos sociétés démocratiques, nous acceptons comme allant de soi le phénomène de la laïcisation, c'est-à-dire le fait que l'État est indépendant de l'Église. La foi en un Dieu créateur n'influence plus les décisions politiques, chacun est libre de choisir sa croyance et le sens qu'il veut donner à sa vie. L'avenir de l'homme ne se dirige donc plus vers un horizon unique. Le sens n'étant plus décidé à l'avance par la religion, celle-ci cesse de structurer la vie en communauté et laisse l'homme seul devant un avenir incertain.

Par ailleurs, nous assistons à ce qui paraît être un retour du religieux, comme en témoigne le nombre effarant de sectes qui attirent des adeptes toujours plus nombreux. Un souci pressant de développer la vie spirituelle se fait sentir par l'appel à des gourous ou à des centres de ressourcement qui proposent un mode de vie axé sur l'étude des pouvoirs intérieurs de l'homme. Ajoutons tous ces mouvements religieux qui ont un immense succès, particulièrement aux États-Unis où la pratique religieuse occupe une place importante; on n'a qu'à penser à la doctrine évangélique à laquelle adhère le président Bush, ou à la scientologie qui compte dans ses rangs de nombreux acteurs populaires. Et surtout, peut-être, nous assistons à l'expansion du fondamentalisme souvent associé au fanatisme, sinon au terrorisme.

Aussi nous trouvons-nous, semble-t-il, devant un paradoxe. Il y a manifestement sortie de la religion puisque celle-ci se trouve confinée dans la sphère privée. Elle n'est l'objet que du choix des individus et les États démocratiques se veulent neutres à son sujet, en l'excluant de la sphère publique. La religion paraît dès lors ne plus concerner que la vie individuelle et intime. Pourtant, d'un autre côté, nous assistons à un nouvel engouement pour la religion, non seulement à titre individuel ou privé, mais en tant qu'expérience communautaire, expérience de partage d'une même vision du monde structurée par la foi. Peut-on ainsi parler d'une sortie complète de la religion ou sommes-nous en train de recomposer un univers religieux?

*

Ce mémoire ne se propose évidemment pas de répondre à toutes les questions que je viens de soulever. Mon objectif se veut beaucoup plus modeste et restreint. Il s'agira, pour l'essentiel, d'évaluer la thèse, particulièrement forte, de la « sortie de la religion » chez Marcel Gauchet, telle qu'il l'a développée dans son maître-livre *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*¹. Dans son introduction à la traduction anglaise de ce livre, Charles Taylor écrivait : « No one interested in clarifying our thought about religion and this secular can afford to ignore this remarkable and original book » (1997)².

Cela dit, cette thèse de la « sortie de la religion » n'est pas nouvelle. On la retrouve depuis au moins deux siècles chez de grands auteurs occidentaux. La question de la sortie

¹ Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

² Marcel GAUCHET, *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, trad. par Oscar Burge, Princeton, University Press, 1997.

de la religion est, sous d'autres vocables, au cœur des préoccupations de trois auteurs particulièrement influents et dont il sera question dans ce mémoire : Feuerbach, Freud et Nietzsche. Mon intention est d'examiner de près les critiques de la religion de chacun de ces auteurs en faisant ressortir leurs points de convergence et de divergence. Cet exercice me semble essentiel à la compréhension de l'originalité de la thèse de la sortie de la religion chez Marcel Gauchet, et ce d'autant plus que ce dernier n'explicite pas lui-même, ou si peu, son rapport à ces trois auteurs qui ont réfléchi en profondeur sur la question de la fin de la religion.

Ainsi, la thèse de la sortie de la religion, fondamentale chez Gauchet, ne surgit pas de nulle part. Depuis au moins deux siècles, elle est l'objet de réflexions récurrentes de la part de certains des plus grands penseurs modernes, réflexions que l'on ne peut balayer du revers de la main. Il ne semble donc pas ici que nous ayons affaire à un sujet saugrenu mais à une question capitale qui se situe au cœur même de nos vies et de nos réflexions, tant du point de vue individuel que collectif.

Il est intéressant de noter que les thèses du *Désenchantement du monde* ont été reprises et approfondies par Gauchet dans son livre *Un monde désenchanté?*, paru en 2004³. Gauchet y répond à ses adversaires et revient sur ses principales idées. Ainsi, le *Désenchantement du monde* n'est pas passé inaperçu. Au contraire, l'œuvre de Gauchet a inspiré, depuis 1985, un grand nombre d'articles et n'a cessé d'être un sujet de réflexions et de commentaires. Elle a aussi donné lieu à des colloques, comme celui qui s'est tenu

³ Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, Paris, éd. de l'Atelier et éd. Ouvrières, 2004, 252 p.

tout récemment à Paris⁴, mais aussi à des débats dont celui qui a réuni Luc Ferry et Marcel Gauchet et qui a donné lieu à la publication d'un petit livre, *Le religieux après la religion*⁵.

*

Afin d'évaluer la spécificité et l'originalité de la thèse de la sortie de la religion chez Marcel Gauchet par rapport à la critique de la religion que l'on retrouve chez Feuerbach, Freud et Nietzsche, il importe tout d'abord de présenter avec précision les positions de chacun de ces trois auteurs. C'est à cette tâche que sera consacrée la première partie de notre mémoire. Nous nous attacherons dans le premier chapitre à exposer la critique de la religion chez Feuerbach, particulièrement à partir de *L'essence du christianisme* (1841) et des *Manifestes philosophiques* qui regroupent les écrits de Feuerbach entre les années 1839 et 1845. Cette critique feuerbachienne de la religion a eu un grand retentissement et a beaucoup influencé, comme on le sait, Marx et le mouvement communiste. Le deuxième chapitre portera sur la critique freudienne de la religion, telle qu'on la retrouve dans *Totem et tabou* (1913), dans *L'avenir d'une illusion* (1927), et dans *Malaise dans la civilisation* (1929). Freud semble être l'un des auteurs qui a le plus influencé Gauchet, celui-ci en parle d'ailleurs ouvertement dans *La condition historique*, lui consacrant même un chapitre entier⁶. Il paraît évident à première vue que les notions freudiennes de refoulement et d'inconscient, qui sont au fondement de la psychanalyse, ont été reprises jusque dans la critique gauchetienne de la religion. Les deux auteurs semblent d'ailleurs

⁴ « Un monde désenchanté? », Colloque autour de la pensée de Marcel Gauchet, Paris, École des Hautes Études en sciences sociales, 18 et 19 juin 2007.

⁵ Luc FERRY et Marcel GAUCHET, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2004.

⁶ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, chap. VIII : « Freud et après », Stock, 2003, p.173 à 196.

partager un cheminement intellectuel assez semblable qui les a menés d'une foi optimiste dans les facultés rationnelles de l'homme (lui permettant de survivre à la sortie de la religion et au déclin de la morale), à un certain pessimisme qui, chez Freud du moins, incite à voir l'avenir de l'homme sous des couleurs beaucoup plus sombres et incertaines. Enfin, le troisième chapitre de cette première partie sera consacré à la critique nietzschéenne de l'illusion religieuse. Le choix de Nietzsche paraît s'imposer de lui-même malgré, ou plutôt à cause du silence complet de Gauchet à son sujet puisqu'il semble que l'on puisse établir des similitudes importantes entre ces deux philosophes. Nietzsche est d'ailleurs celui qui aura le mieux mis en relief toute la gravité de la mort de Dieu et le désarroi dans lequel cette absence plonge l'être humain, dépouillé de la foi consolatrice.

La deuxième partie du mémoire concerne plus spécifiquement la thèse de la sortie de la religion de Marcel Gauchet, qu'il développe dans *Le Désenchantement du monde*. Cette partie comprend cinq chapitres qui correspondent à autant d'arguments sur lesquels Gauchet appuie sa thèse générale. Le premier chapitre porte sur « la religion première », que Gauchet situe dans les sociétés primitives, avant l'apparition de l'État. Prenant l'être humain en charge avant même que ne surviennent les questions sur le sens de l'existence, la « religion première » structure politiquement la communauté humaine qui n'a donc pas besoin d'un État. Avec l'avènement de l'État, dont il sera question dans le deuxième chapitre, le religieux et le politique se dissocient progressivement. L'État introduit le mouvement dans les sociétés en faisant passer les hommes dans le temps de l'histoire sans même qu'ils en aient conscience. Le troisième chapitre s'intéresse au « tournant axial » que Gauchet situe (avec Karl Jaspers) au commencement du second millénaire

avant Jésus-Christ. Il s'agit là d'un moment décisif dans « l'histoire politique » de la religion dans la mesure où il entraîne une scission progressive des pouvoirs temporel et spirituel, en écartant inexorablement la divinité du monde terrestre jusque là confinée dans un au-delà inaccessible. Le christianisme, dont il sera question dans le quatrième chapitre, est défini par Gauchet comme « la religion de la sortie de la religion » dans la mesure où il achève la scission des sphères terrestre et divine déjà amorcée. Les deux mondes, celui de l'ici-bas et celui de l'au-delà, n'ont donc plus rien en commun. Le christianisme a ceci de singulier qu'il reconnaît l'importance de la condition mortelle de l'homme puisque Dieu lui-même s'est incarné dans le monde poussant ainsi l'homme à investir davantage la vie terrestre. Selon Gauchet, le parcours de la religion chrétienne arrivera à son terme vers le début du XVIII^e siècle. Aussi, dans le dernier chapitre sera-t-il question de l'époque d'après la religion, celle où nous nous retrouvons aujourd'hui.

Fort des résultats obtenus dans les deux premières parties, nous procéderons dans la troisième partie du mémoire à une confrontation de la thèse gauchetienne de la sortie de la religion avec les critiques de la religion de nos trois auteurs. Nous tenterons d'établir avec précision les points sur lesquels Gauchet ne fait que répéter ou reprendre les idées de ses prédécesseurs et ceux sur lesquels, au contraire, il s'en démarque et se montre original. Est-il vrai, par exemple, comme y insiste Paul Valadier, que Gauchet, contrairement à ce que lui-même affirme, se révèle un rationaliste feuerbachien? Ne partage-t-il pas l'espoir rationaliste de Freud, celui de voir enfin l'homme remplacer les superstitions de la religion par les lumières de la raison? Et puis, que trahit le silence de Gauchet sur Nietzsche? La « mort de Dieu » annoncée par Nietzsche a-t-elle quelque chose de commun avec la thèse de la sortie de la religion que soutient Gauchet?

Ainsi serons-nous en mesure, à la fin de ce mémoire, de mieux établir en quoi Marcel Gauchet s'inscrit en continuité avec ses prédécesseurs, et en ce sens leur est redevable, et en quoi la thèse de la sortie de la religion de Gauchet s'avère vraiment originale. Même si Gauchet demeure plutôt discret sur la question de la dette intellectuelle qu'il a contractée à l'égard de ses prédécesseurs, son œuvre demeure jusqu'à un certain point du moins, tributaire des grands penseurs qui ont su voir toute l'importance de la problématique de la fin de la religion.

PREMIÈRE PARTIE :

LA CRITIQUE DE LA RELIGION SELON FEUERBACH,

FREUD ET NIETZSCHE

Cette première partie portera sur la critique de la religion de trois grands auteurs, Feuerbach, Freud et Nietzsche, qui ont marqué l'histoire de la pensée moderne. Dans le premier chapitre, il sera question de Feuerbach qui est des plus importants puisqu'il se dissocie des grands systèmes philosophiques de son temps qu'il croit profondément influencés par la théologie chrétienne. Il souhaite inscrire l'homme au sein de la réalité, qui possède, selon lui, non seulement une dimension spirituelle mais aussi une dimension matérielle. C'est chez lui que l'on retrouve d'abord les notions de projection et d'aliénation, empruntée à Hegel, et qui apparaissent chez chacun de nos auteurs. Freud nous intéressera aussi tout particulièrement, dans le deuxième chapitre, puisqu'il est l'un des auteurs les plus influents sur Gauchet. Freud croit que l'homme peut arriver à se libérer de l'illusion qu'est la religion, illusion qui permet à l'homme de fuir la réalité de son existence tout en l'empêchant d'apporter des solutions concrètes aux maux qui le tourmentent. Optimiste et confiant quant aux facultés rationnelles de l'homme qui lui permettraient de survivre à la sortie de la religion et au déclin de la morale, Freud glissera lentement vers une vision plus pessimiste de l'avenir de l'homme après le religieux. Enfin, dans le troisième chapitre, nous verrons que, selon Nietzsche, ce sont les plus faibles qui déterminent les notions de bien et de mal et contribuent à affaiblir les puissants et à avilir l'humanité. La religion chrétienne ne démontre pour Nietzsche que la haine et le dégoût qu'entretient l'homme face à lui-même. C'est l'instinct de vérité, qui se trouve dans le christianisme lui-même, qui obligera l'homme à rejeter son Dieu, le reconnaissant finalement comme une illusion.

Chapitre I : La critique de la religion chez Feuerbach

Le philosophe allemand Ludwig Feuerbach (1804-1872) propose une critique de la religion à la fois philosophique et psychologique. Influencé par l'idéalisme allemand de son époque et tout spécialement par son maître Hegel, il s'en distancie cependant rapidement et en fait une critique qui suscite l'intérêt des jeunes hégéliens, notamment de Marx et d'Engels. Son œuvre maîtresse, *L'essence du christianisme*, publiée en 1841, le fera connaître en tant que porte-parole de l'humanisme athée. Selon Feuerbach, le christianisme moderne est un christianisme dénaturé, loin de son sens premier. Posant un regard sur son temps, il proclame la fin de l'époque de la croyance religieuse et des grands systèmes philosophiques: « [...] notre présent est la fin d'une grande période de l'histoire de l'humanité et par là même le début d'une ère nouvelle¹ », celle où l'homme reconnaît et reconquiert son essence et sa dignité.

Nous nous attacherons donc ici à résumer les principaux points de la critique de la religion que formule Feuerbach, particulièrement entre les années 1839 et 1845, où il énonce ses idées les plus fortes qui auront un grand impact sur la vision de la religion à son époque. Il sera d'abord question des liens de Feuerbach avec l'idéalisme hégélien qu'il critique mais qui a eu néanmoins une grande influence sur lui. Ensuite, nous examinerons la critique feuerbachienne de la religion à travers la notion d'aliénation, empruntée à Hegel, et la notion de projection, que l'on retrouve chez nos quatre auteurs. Enfin, le dernier chapitre portera sur

¹ Henri ARVON, *Feuerbach*, Paris, PUF, coll. « Philosophes », 1964, p. 4.

la philosophie nouvelle que propose Feuerbach, qui a pour ambition de s'élever jusqu'au religieux et de le remplacer par un humanisme athée.

1. Hegel et l'idéalisme

Attiré par l'idéalisme allemand représenté principalement à son époque par Hegel, Feuerbach y décèle rapidement des lacunes importantes et s'attarde à en faire la critique. Pour Hegel, la raison humaine est identique au réel et peut reconstruire ce réel à partir de principes à priori qui reproduisent la réalité dans sa totalité, dans son absolu et non dans une multitude vivante et contradictoire que sont les phénomènes. Ainsi, la raison possède le pouvoir d'englober le réel et de le comprendre hors de l'expérience concrète : « Tout ce qui est réel est rationnel et, réciproquement, tout ce qui est rationnel est réel² ». Feuerbach décèle sous cette forme de pensée, une aliénation de la philosophie spéculative puisqu'alors elle ne considère comme vrai que l'abstraction, entrant ainsi en contradiction avec l'aspect concret de l'existence humaine. Elle aliène l'homme dans la mesure où la réalité de son expérience vécue, de son être corporel est niée ou considérée comme illusoire, inférieure, futile.

Cette dualité, que l'on retrouve dans la philosophie spéculative, entre corps et esprit, cœur et raison, provient, selon Feuerbach, de la théologie chrétienne qui maltraite l'être réel et lui enlève sa dimension physique. Pour Feuerbach, qui se veut matérialiste, la pensée est un moyen de connaître le réel, c'est-à-dire les objets qui lui sont préexistants. Elle peut les saisir et en s'en faire des représentations. Mais pour Feuerbach,

² Hegel cité dans *Dictionnaire encyclopédique universel*, dir. de Raoul Mortier, Paris et Montréal, Quillet-Grollier, 1962, p. 2708.

le moyen de connaissance ultime est l'amour qui saisit l'être autant dans son extériorité que dans son intériorité. L'amour prouve l'existence ou la non-existence d'un être :

Et seul est quelque chose qui aime quelque chose. Ne pas être et ne pas aimer sont la même chose. Plus on existe, et plus on aime, et vice versa³.

En cela, on voit bien les limites de la pensée abstraite qui, survolant froidement le monde des êtres humains, ne peut prouver la réalité d'un être, indifférente qu'elle est à son existence ou à sa non-existence. Le cœur humain ne partage pas ce désintéressement, selon Feuerbach; il se réjouit plutôt de ce qui est et souffre de ce qui n'est pas, attestant ainsi du statut ontologique d'un être. Ce sentiment du cœur humain ne peut advenir sans l'existence d'un autre, d'un toi à côté du moi qui lui permet d'attester ses connaissances par l'expérience et l'approbation d'autrui.

La vérité ne peut dès lors sortir que de la réalité prise dans sa totalité, c'est-à-dire de l'homme qui n'est pas uniquement penseur mais qui est aussi un être vivant intégré au sein d'une communauté humaine, laquelle est nécessaire pour attester de la vérité de ses connaissances et de sa propre existence. L'autre homme est à la fois sujet pour lui-même et objet pour autrui. Il ne se laisse pas complètement saisir, mais démontre à autrui, par la sensation que celui-ci éprouve en l'observant, qu'il est un autre moi, possédant également une intériorité. Hegel et toute la philosophie moderne font fausse route en faisant abstraction du monde concret. Par là, ils sont profondément influencés par la théologie qui sépare l'homme de son milieu de vie et lui vole tout ce qu'il est⁴. Feuerbach souhaite

³ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, « Principes de la philosophie de l'avenir », trad. par Louis Althusser, Paris, PUF, 1960, p. 181.

⁴ Feuerbach, comme Nietzsche, dénonce l'homme de science et le philosophe qui oublie le monde concret et font abstraction de leur qualité d'être existant dans le monde, se percevant comme pure pensée. Voir infra première partie, chapitre III, p. 41, note 70.

redonner à l'homme ce qui lui appartient en propre, mais il ne veut pas détruire pour autant le christianisme. Il se propose plutôt de conserver les valeurs religieuses, sans les fonder sur un garant inhumain extérieur au monde. Feuerbach désire qu'une philosophie nouvelle vienne au jour, une philosophie qui unira l'être et la pensée, la raison et le cœur, le penseur et l'homme naturel et qui tienne compte du sentiment si souvent méprisé par les rationalistes (tels Descartes et Platon) et traité en pure illusion. En tenant compte de l'homme dans sa totalité, lié par une communauté humaine à autrui, on le libère de sa solitude. Il acquiert une infinie liberté, qu'il ne pouvait souhaiter atteindre seul, en remplaçant l'infini que représentait Dieu : « L'homme *pour soi* est un homme (au sens courant). L'homme avec l'homme, *l'unité du moi et du toi*, c'est Dieu⁵ ». Cette unité constitue la vraie divinité qui appartient à l'humanité et non à un Dieu absent, retiré dans une sphère transcendante.

2. Critique de la religion : aliénation et projection

Ainsi, Feuerbach voit dans la philosophie moderne l'influence persistante de la théologie. Cela le conduira à une critique de la religion qui se veut d'abord psychologique. C'est-à-dire que Feuerbach

[...] interroge les textes sacrés et les dogmes non pas pour en dégager la vérité historique ou la portée philosophique, mais pour y retrouver les aspirations éternelles et irrationnelles de la nature humaine⁶.

Derrière Dieu se cache l'homme, sa volonté et ses peurs, ses limites et son désir d'accéder à la perfection. La religion énonce tout haut ce que l'homme éprouve et souhaite en secret.

⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁶ Henri ARVON, *Feuerbach, op. cit.*, p. 31.

La notion d'aliénation, centrale dans la critique feuerbachienne de la religion, est empruntée à Hegel, qui affirme l'aliénation de la pensée dans le monde matériel. Ce monde qui transcende la pensée lui serait en fait immanent et posséderait donc la même essence. Le sujet et l'objet, l'être pensant et la chose pensée cessent ainsi d'être séparés :

Elle [la notion d'aliénation] y apparaît comme le rapport entre le sujet spirituel et l'objet matériel dont il s'est séparé et qu'il veut reprendre⁷.

Feuerbach, pour sa part, voit la gravité de l'aliénation de l'homme véhiculée par la religion elle-même, qui lui fait croire que son monde terrestre et matériel n'est pas le vrai mais est inférieur au monde céleste où Dieu règne et garantit la vérité.

En effet, l'être humain seul devant les limites de ses capacités, qui sont bien moindres que celles qu'il souhaiterait posséder, se croit incapable d'être à la hauteur de ses propres attributs. Feuerbach nomme trois principaux attributs de l'homme :

La raison, l'amour et la volonté sont des *perfections*, elles sont les *forces suprêmes*, *l'essence absolue* de l'homme comme homme, et le but de son existence. L'homme existe pour connaître, pour aimer et pour vouloir⁸.

Ces trois forces sont chacune par elle-même leur propre raison d'être et même leur propre fin, elles ne sont produites par rien d'autre qu'elles-mêmes et ne visent rien d'autre que leur propre accomplissement. Elles ne sont pas à la disposition de l'homme mais disposent de lui, pourrait-on dire, elles sont des :

[...] éléments qui fondent son être [l'être de l'homme], un être qu'il ne *possède* ni ne *constitue*, elles sont à ce titre les *puissances* qui *l'animent*, le *déterminent* et le *gouvernent* – des *puissances divines* et *absolues* auxquelles il ne peut opposer aucune résistance⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁸ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « L'essence du christianisme », *op. cit.*, p. 59.

⁹ *Ibid.*, p. 60.

Mais comme ces attributs ne semblent pleinement pouvoir se réaliser dans un être humain, la religion s'en empare et en fait les attributs d'un être transcendant et personnel.

La religion permet à l'homme de s'objectiver, de s'observer en se faisant objet pour lui-même. Il ne sait pas que ce Dieu est une projection de son être, que ses attributs n'appartiennent pas à une divinité transcendante mais à sa propre essence. L'homme se départit toujours davantage de ce qui le constitue en propre pour l'offrir à son Dieu :

Pour enrichir Dieu, l'homme doit se faire pauvre; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien. [...] Tout ce que l'homme distrait de soi, tout ce dont il se prive, il en a la possession en Dieu, et une jouissance incomparablement plus haute et plus riche¹⁰.

L'homme renie son essence pour la retrouver plus parfaite, réalisée en un seul être dans l'au-delà, il renie ses besoins pour les retrouver entièrement réalisés en Dieu. Ainsi le monde sensible qu'il sacrifie à Dieu, il le reconnaît comme « valeur suprême¹¹ » car le monde céleste n'est en fait que la vie dans l'ici-bas mais sans contrainte et sans limite, sans les obstacles et l'insatisfaction causés par les besoins. Dieu est par là même au service de l'homme, sensible à ses intérêts, il le veut heureux et bon. Dieu est « *l'égoïsme jouissant de soi*¹² », préoccupé seulement par lui-même et par le bonheur de ses créatures qui ne font qu'un. L'homme veut ce que Dieu veut, mais Dieu ne souhaite en fait que ce que l'homme souhaite. L'homme ne respecte en Dieu que ce qu'il désire posséder à la perfection en lui-même, il vénère les forces en Dieu qu'il ne trouve que limitées dans son propre être :

¹⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹¹ *Ibid.*, p. 88.

¹² *Ibid.*, p. 89.

[...] je reconnais ce que je ne suis pas [par les perfections divines], mais doit être, et ce que je puis justement être en suivant ma destination; car un devoir sans pouvoir est une ridicule chimère, sans prise sur le cœur¹³.

L'être humain ne reconnaît dans la divinité que ce qui le touche et ce qui le touche ne peut être qu'une partie de sa propre essence. Dieu est bon car l'homme possède la bonté en son cœur et y aspire par sa nature. L'homme a pour objet cet être transcendant et parfait mais celui-ci n'a d'autre visée que l'homme. Ainsi l'être humain est inconsciemment son propre objet et observe son essence sans en avoir conscience. Il se rejette pour mieux se saisir, il objectivise son être pour le découvrir et mieux se le réapproprier. Dans ce sens, Feuerbach affirme: « [...] la religion est la première conscience de soi de l'homme, mais elle est indirecte¹⁴. » Cette « première conscience », qui ne se reconnaît pas et anime par la volonté tous les objets du monde, appartient à « l'enfance » de l'humanité et comme l'enfance, elle est une étape nécessaire qui doit être franchie pour arriver à l'âge adulte, à la pleine conscience et maîtrise de soi¹⁵. C'est pourquoi l'on ne doit pas regretter l'existence de la religion. Au contraire, il faut garder les valeurs qu'elle nous a léguées mais, cette fois, à notre propre compte puisque, finalement, elle ne parle que de l'être humain et de ce qui lui importe ultimement. L'homme ne se rend tout d'abord pas compte que l'absolu qu'il admire ne se trouve pas en Dieu mais dans sa propre espèce, que les êtres humains se complètent par leurs forces multiples et infinies. L'évolution des religions permet cette saisie de soi de plus en plus manifeste, mais toujours comme nature d'un *autre*. Pour Feuerbach, le christianisme est la religion qui décrit le mieux le cœur de l'homme, lui révélant son être de la façon la

¹³ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵ Le développement de l'individu est similaire chez Feuerbach au développement de l'humanité chez Freud, de même que chez Gauchet. L'homme opte d'abord inconsciemment pour un « déni de soi » qui lui procure un monde sécurisant, pour en arriver finalement à l'acceptation de son pouvoir transformateur sur le monde. Voir infra troisième partie, chapitre 1, p. 95 à 100 et chapitre 2, p. 105 à 107.

plus parfaite. Par contre, le christianisme ignore la notion de l'espèce, il fait d'un être personnel et divin la représentation de toutes les perfections sans égard aux limites qu'éprouve l'individu réel et qui sont la marque d'une personnalité.

Plus l'homme prend conscience de lui-même grâce à la religion, plus Dieu lui semble tout-autre et absent de son monde. Dieu s'éloigne toujours davantage dans une pure abstraction où il devient indéterminable, toute réalité lui est alors retirée. On assiste à la négation de ce Dieu, la négation de la négation première de soi qu'avait effectuée l'homme en toute inconscience¹⁶. Le christianisme moderne n'est plus qu'un athéisme déguisé :

La peur prétendument religieuse de rendre Dieu fini en lui attribuant des prédicats déterminés, n'est que le désir irréligieux de ne plus vouloir *entendre parler* de Dieu, et de bannir Dieu de l'esprit. *Qui a peur d'être fini a peur d'exister*¹⁷.

Ne pas s'inscrire dans la réalité par des attributs déterminés, c'est ne pas exister, c'est se réduire à l'abstraction, à la théologie spéculative. C'est l'inscription d'un objet au sein du monde concret qui démontre d'abord sa vérité et non pas la représentation que l'esprit peut s'en faire, les spéculations qu'il peut former. Sans qualité, il n'y a pas d'être. Pour Feuerbach, il faut être conséquent : si on retire à un être ses attributs, on lui retire ce qui lui permet d'exister et d'être un sujet. Sans prédicat, le sujet ne peut être réel, donc le Dieu abstrait du christianisme moderne n'est pas. Ses prédicats ne sont pas sa possession, ils survivent à Dieu et continuent de se manifester par l'espèce humaine. C'est aux prédicats qu'appartient le caractère divin et non à la divinité elle-même.

¹⁶ Cette idée se retrouve aussi chez Marcel Gauchet, comme on le verra dans la seconde partie de ce mémoire.

¹⁷ *Ibid.*, p. 74.

Par conséquent, selon Feuerbach, le véritable athée n'est pas celui qui nie Dieu mais plutôt celui qui nie l'existence des prédicats. Au contraire de l'athée, Feuerbach souhaite révéler la vraie signification du religieux et dévoiler les mystères que porte en lui le christianisme ancien, seul digne d'attention face au christianisme moderne, altéré et décadent. Puisque l'homme a repris ses attributs, Dieu perd toute consistance jusqu'à s'évaporer complètement. L'homme peut dès lors assumer sa propre existence même s'il reconnaît ses insuffisances personnelles, il atteint sa « majorité ».

3. Une nouvelle philosophie

Feuerbach veut donc fonder une nouvelle philosophie qui sera à la fois une nouvelle religion mais une religion où l'homme sera conscient de lui-même. La religion sera ainsi remplacée par « l'anthropothéisme¹⁸ », exigeant de l'être humain qu'il se départisse de son « égoïsme supranaturaliste¹⁹ ». Le christianisme a fait de l'homme la créature centrale et unique préoccupée de Dieu. Toutes ses aspirations étant alors réalisées sans travail de sa part, il doit tout de même sacrifier le monde terrestre au profit d'un monde céleste. Au contraire, pour Feuerbach, l'homme doit reconnaître la perfection de sa propre espèce et ainsi, la nécessité d'autrui dans son existence. C'est l'autre moi qui vient à sa rescousse lorsqu'il est faible et incapable de prendre soin de lui. C'est l'autre moi qui veille sur lui et le guide, comme le père prend soin de son enfant :

C'est ainsi que l'homme est le *Dieu* de l'homme! Et seul ce Dieu humain rend *superflu* le Dieu inhumain et surhumain²⁰.

¹⁸ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », *op. cit.*, p. 118.

¹⁹ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « Principes pour une philosophie de l'avenir », *op. cit.*, p. 189.

²⁰ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « L'Unique », *op. cit.*, p. 231.

L'homme n'a plus besoin d'un Dieu transcendant puisqu'il y a l'espèce qui transcende ses propres limites et lui permet, par son essence, de faire partie d'un tout absolu et infini. Cette nouvelle philosophie, à dimension éthique, s'élève au niveau de la religion et est indispensable pour Feuerbach, car

Seule l'espèce est capable à la fois de supprimer et de remplacer la divinité et la religion. Ne pas avoir de religion veut dire : *ne penser qu'à soi*; avoir une religion veut dire : penser à *d'autres* que soi²¹.

Ainsi la fin de la croyance en Dieu devient supportable et permanente par la nouvelle foi en l'homme, et surtout, en l'espèce²². L'homme doit se débarrasser de ses fantasmes et spéculations abstraites qui ne servent finalement qu'à cultiver son imagination. Feuerbach ajoute : « La réalité de l'homme dépend de la réalité de son objet. Ne rien avoir, c'est ne rien être²³ ». L'individu concret et l'être pensant sont un seul et même être. Par conséquent, le philosophe abstrait et l'homme de science se doivent, dans une attitude nouvelle, de s'intéresser à la réalité telle qu'elle est et non telle qu'ils la conçoivent a priori.

La nouvelle religion doit donc se préoccuper exclusivement de la vie dans l'ici-bas, de l'existence humaine possédant autant une dimension physique qu'une dimension spirituelle. Les hommes se doivent alors de travailler ensemble à l'amélioration de leur univers sans espérer une vie meilleure après la mort qui leur ferait accepter un sort de misère :

²¹ *Ibid.*, p. 230.

²² La notion de l'espèce semble poser problème : l'espèce possède les attributs réalisés, elle est plus que l'homme fini, donc *autre*. Elle est en lui mais ne peut être seulement que son essence puisqu'elle le déborde infiniment, elle paraît alors transcender l'homme autant que le faisait Dieu. Les attributs sont transcendants à l'homme puisqu'ils le possèdent et non inversement, ils l'englobent sans s'en laisser englober.

²³ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « Critique de la philosophie de Hegel », *op. cit.*, p. 56.

[...] car, c'est cette concentration exclusive sur le monde réel qui produira une vie nouvelle et de nouveau de grands hommes, de grands caractères et de grandes actions. Au lieu d'individus immortels, la « nouvelle religion » demande des hommes capables, complètement sains de corps et d'esprit²⁴.

L'être humain devra s'assumer et se construire par lui-même. Feuerbach dira sur un ton solennel rappelant le *Zarathoustra* de Nietzsche : « Sois quelque chose et tu seras immortel²⁵ ». En s'inscrivant dans le monde sensible, on devient un être concret, réel, qui échappe à la pure contingence. La « mort du christianisme²⁶ » est inévitable puisque l'homme ne ressent plus en son cœur le désir d'une vie céleste après la mort, il veut plutôt s'engager dans son monde. C'est donc le cœur de l'homme qui, après un lent processus d'acquisition de conscience de soi, se révolte contre la religion et c'est lui, lié à la raison, qui fondera l'« anthropothéisme » que souhaite Feuerbach. La vérité ne sera plus fondée sur la seule pensée mais sur l'existence dans toutes ses dimensions, autant spirituelle que physique et naturelle. Ainsi, plus rien ne le surpassera, sinon lui-même :

À chaque moment de sa vie, l'homme met quelque chose au-dessus de soi, mais quelque chose d'humain²⁷.

C'est ainsi, selon Feuerbach, que l'homme aliéné par la religion reprend ses attributs et travaille à l'amélioration de son monde pour lui-même et autrui.

²⁴ Henri ARVON, *Feuerbach*, Dans « Fragments », *op. cit.*, p. 64. L'homme total de Feuerbach et sa nouvelle religion rappellent le surhomme de Nietzsche et la création de nouveaux mythes, qui ne conduiront pas à une nouvelle transcendance mais devront être portés par un homme particulièrement fort, sain de corps et d'esprit, découvrant dans la réalité tout ce dont il a besoin.

²⁵ Henri ARVON, *Feuerbach*, dans « Pensées sur la mort », *op. cit.*, p. 64.

²⁶ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « Nécessité d'une réforme de la philosophie », *op. cit.*, p. 98. Comme chez Gauchet, c'est le christianisme qui opère la « sortie de la religion ». Voir infra troisième partie, chapitre I, p. 93 à 95.

²⁷ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « L'Unique », *op. cit.*, p. 233.

Chapitre II : La critique de la religion chez Freud

Sigmund Freud (1856-1939), médecin viennois d'origine juive, fut le fondateur de la psychanalyse. Par son observation des symptômes de l'hystérie, il prit conscience des motivations et de la puissance des désirs inconscients qui se cachent en l'homme et qui sont maîtres de son comportement. Freud exercera sur lui-même sa première analyse qui l'amènera à découvrir la notion de complexe d'Œdipe. Il mettra l'accent sur l'importance de la sexualité infantile et refusera d'accepter l'idée selon laquelle l'homme normal et l'aliéné sont des êtres de nature différente. Il existerait plutôt une continuité d'un état à l'autre : le pathologique permet de dévoiler ce qui habite au cœur même de l'homme normal mais qui ne se révèle à l'observation que lorsque la vie psychique de celui-ci est exacerbée et bouleversée par des états inhabituels. On admet généralement comme point de départ du mouvement psychanalytique la publication, en 1900, de *L'interprétation des rêves*.

Athée et n'ayant jamais été personnellement touché par la croyance religieuse, Freud s'intéressera pourtant de près à la religion qu'il associe à la névrose et à laquelle il attribue un rôle de consolation. Dans ce chapitre, nous nous référerons à trois œuvres de Freud: *Totem et Tabou*, publié en 1913, *L'avenir d'une illusion*, publié en 1927 et *Malaise dans la civilisation*, qui parut en 1929. Dans ces ouvrages, Freud se propose d'expliquer aussi bien l'origine de la religion, qui remonte à la vie des hommes primitifs, que son développement qui aboutit au christianisme.

1. L'origine de la religion : *Totem et Tabou*

a) La religion totémique

Dans son livre, *Totem et Tabou*, publié en 1913, Freud entend expliquer la présence du système totémique qui se retrouve chez de nombreux peuples primitifs. Cela a beaucoup d'intérêt pour Freud puisque le système totémique, remplacé aujourd'hui par nos institutions sociales et religieuses, réunit les membres de la communauté autour d'un même totem par un partage des mêmes devoirs et obligations. En ce sens, le totémisme est, selon lui, le « premier essai de religion²⁸ » et se trouve donc à l'origine des grandes religions tel que le christianisme. Le totémisme structure les communautés primitives qui, sans contact les unes avec les autres, ont pourtant en commun ces deux premières lois taboues, celle leur interdisant de commettre l'inceste, poussée jusqu'à l'exogamie, et l'autre leur interdisant de s'attaquer au totem lui-même, de le tuer et de le consommer. Freud s'attardera ainsi à retracer l'origine du religieux et son développement conduisant à la religion telle qu'elle se révèle à nous aujourd'hui²⁹.

D'abord, Freud observe que les membres de la communauté primitive perçoivent le totem, représenté le plus souvent sous la forme d'un animal, comme leur ancêtre fondateur possédant le même sang qu'eux. Ainsi il est un membre de la même famille que le clan et est respecté comme un des leurs. S'attaquer à lui serait perçu comme un crime, un sacrilège. Les liens de famille s'élargissent à toute la communauté vénérant le

²⁸ Sigmund FREUD, *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, Paris, Gallimard, 1993, p. 293.

²⁹ Freud fonde ses explications de l'origine du religieux sur une généralisation qui n'est peut-être pas adéquate pour l'ensemble des groupes primitifs : « Cependant, nous connaissons aujourd'hui de nombreuses populations qui ne semblent pas être passées par le stade du totémisme. » (Ashley MONTAGU, *Les premiers âges de l'homme. Les peuples primitifs des origines à aujourd'hui*, dir. par J.-J. Schellens et J. Mayer, Belgique, éd. Gérard et Co, coll. Marabout université, 1964, p. 185.)

même ancêtre. Par conséquent, l'interdit de l'inceste s'étend non seulement aux parents et enfants ou frères et sœurs mais à l'ensemble du clan, imposant par là la règle inviolable de l'exogamie. Toute dérogation à cette règle est sévèrement punie, allant de l'expulsion de la fratrie jusqu'à la peine de mort. Les mesures visant à éviter toute tentation et toute ambiguïté sont particulièrement contraignantes. Freud croit que ce qui pousse les primitifs à adopter l'exogamie comme règle de base de leur société est leur forte tentation d'y déroger, ce qui, chez les modernes, serait refoulée plus profondément dans l'inconscient et ignorée totalement :

[...] les peuples sauvages ressentent encore comme menaçant les désirs incestueux de l'homme destinés à être inconscients ultérieurement, et estiment que ceux-ci méritent les mesures de défense les plus rigoureuses³⁰.

Le processus de refoulement des instincts n'est manifestement pas encore intégré aussi profondément chez le primitif que chez l'homme de la civilisation moderne.

Freud souligne que les interdictions taboues s'imposent par elles-mêmes, ceux qui s'y soumettent n'en connaissent pas les origines. Mais, selon Freud, il y a un fondement inconscient justifiant l'existence des lois taboues. Il le démontre en opérant un rapprochement entre les interdictions auxquelles se soumet l'homme primitif et celles que se crée la personne atteinte de « névrose de compulsion³¹ ». Comme le sauvage, le névrosé se doit de respecter un code de comportement précis qui paraît absurde aux autres individus. Pourtant, le névrosé comme le sauvage croient qu'y déroger pourrait avoir de lourdes conséquences sur eux ou autrui, qu'un malheur s'abattra par leur faute

³⁰ Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, op. cit., p. 96-97.

³¹ *Ibid.*, p. 118.

sur une personne qui leur est chère. Le sauvage et le névrosé observent donc d'étranges lois qu'ils s'obligent à respecter sans raison apparente.

Freud affirme que ce sont là des traits infantiles qui persistent dans la vie psychique de l'adulte et qui mettent en évidence l'ambivalence des sentiments que l'homme éprouve à l'époque de l'enfance. Il est important de noter que la vision de l'homme primitif de Freud est calquée sur celle de l'enfant. Le développement de l'humanité correspond à celui d'un individu passant du stade infantile vers l'âge adulte. Selon ce processus d'évolution, l'enfant doit d'abord faire face au monde extérieur et surtout à l'autorité parentale qui frustre ses désirs. Vulnérable et complètement dépendant de ses parents, l'enfant souhaite conserver leur affection et leur protection, il se voit ainsi contraint de refouler ses pulsions et instincts. Au cours de cette période, chaque individu s'est retrouvé confronté aux deux mêmes désirs qui forment ce que Freud nomme le complexe d'Œdipe, c'est-à-dire que l'enfant souhaite tuer son père et posséder sexuellement la mère. Ces actions lui étant défendues, il éprouve des sentiments ambivalents, c'est-à-dire de la haine envers ses parents mais aussi de l'affection et de la crainte pour ceux qui le protègent et répondent à ses besoins, principalement envers le père³². Il se voit ainsi contraint de refouler certains désirs relégués alors dans l'inconscient et oubliés. Selon Freud, les limitations taboues sont :

[...] des interdictions très anciennes imposées un jour de l'extérieur à une génération d'hommes primitifs, c'est-à-dire malgré tout sans doute inculquées brutalement à celle-ci par la génération antérieure³³.

³² La mère, chez Freud, tout comme la femme en général, joue un rôle mineur et demeure un personnage hautement énigmatique. Dans *Totem et tabou*, elle n'a aucun rôle et dans *L'avenir d'une illusion*, elle est le premier objet d'attachement de l'enfant mais elle est rapidement « [...] relayée par le père, plus fort [...] ». (Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Quadrige/PUF, 1995, p. 24)

³³ Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 121.

Persistants seulement aujourd'hui chez les névrosés, ces interdits tabous portent encore sur des activités pour lesquelles les primitifs possèdent une forte inclination mais qu'ils ne commettent pas par peur de la punition. L'envie de tuer le totem (le père) ou de posséder les femmes du clan (la mère) demeure présent autant chez le sauvage que chez le névrosé, c'est-à-dire chez ceux qui n'ont pas su résoudre dans l'enfance le complexe d'Œdipe et refouler profondément ses instincts. Le névrosé et le sauvage possèdent les mêmes désirs ambivalents que l'enfant et n'ont pas réussi à les surmonter entièrement.

Incapables de refouler leurs instincts correctement, le primitif et le névrosé les reportent sur d'autres objets. Ils agissent à la manière de l'enfant qui, aux prises avec ses désirs incestueux et parricides, allège la tension provoquée par les interdits en déplaçant ses pulsions sur des objets substitutifs. Freud explique, tout comme Feuerbach, que le primitif objective ses sentiments internes pour les prêter au monde extérieur, permettant un soulagement psychique :

[...] l'homme primitif reportait dans le monde extérieur des conditions structurelles de sa propre psyché et nous sommes, d'autre part, en droit de tenter de replacer dans l'âme humaine ce que l'animisme enseigne concernant la nature des choses³⁴.

En se départissant d'une part de lui-même, le primitif s'octroie pourtant un moyen d'agir sur son environnement qui, pourvu d'âmes et d'intentions, ne peut être indifférent à l'être humain. L'animisme permet une conception préétablie du sens et de l'ordre de l'univers, faisant du monde un lieu habité par des êtres et des volontés autres que celle de l'être humain. L'homme peut alors entrer en relation avec le monde, se le concilier par des prières ou le contrôler par des pratiques magiques. Le primitif et le névrosé

³⁴ *Ibid.*, p. 212.

demeurent tournés ainsi vers leur monde intérieur et lui prêtent plus de réalité qu'aux objets extérieurs. Malgré toutes les données de l'expérience, ils continueront à accorder à leurs pensées beaucoup plus de pouvoir et d'influence qu'elles n'en possèdent en vérité. De même que Feuerbach, Freud croit que l'homme doit reprendre ce qu'il avait donné aux dieux pour reconquérir sa véritable nature et son pouvoir sur sa condition³⁵.

b) L'acte originaire : le meurtre du père

La recherche des origines de la religion, chez Freud, le conduit à un rite bien particulier : le repas totémique, une fête à laquelle tous les membres du clan doivent participer : « D'une façon générale, la religion était une affaire publique, le devoir religieux une partie de l'obligation sociale³⁶ ». Le partage de la nourriture est un acte de communion et lie ceux qui ingèrent la même substance. Ainsi, au cours du repas totémique, le tabou est transgressé et l'animal totem est sacrifié puis consommé par chacun. Le clan partage dès lors la même essence et s'identifie à l'animal totem. Les participants partagent tous la culpabilité d'un même crime, c'est-à-dire le sacrifice de l'ancêtre, qu'ils renouvellent périodiquement. Ce repas dévoile l'attitude ambivalente remarquable dont peut faire preuve l'homme primitif car, une fois le sacrifice accompli et la chair consommée, le festin donne lieu à des lamentations, interprétées par Freud, non comme la marque d'un deuil, mais comme un moyen d'expier la faute et de la rejeter.

³⁵ Mais avec la psychanalyse, comme il en sera question dans la troisième partie, l'homme qui reconquiert les données de sa propre psyché n'entre pas, comme chez Feuerbach, en totale possession de lui-même, mais se reconnaît comme étranger à lui-même. Soulignons qu'avec la notion d'inconscient, l'homme perd non seulement sa maîtrise sur des forces et volontés externes mais aussi sur son propre monde intérieur. C'est la troisième blessure narcissique qui a été infligée à l'humanité et que Freud croit avoir reconnue le premier puisque c'est : « [...] la psychanalyse qui découvre que l'homme n'est même pas maître dans son propre monde intérieur. » (Roland JACCARD, *Freud*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1983, p. 99.) Voir infra troisième partie, chapitre II, p. 107 à 109.

³⁶ Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 278. Ce qui ressemble à la conception de la religion de Marcel Gauchet.

L'hypothèse qu'il avance pour expliquer cet étrange festin est que le repas totémique n'est pas seulement une symbolisation permettant d'entrer en contact avec un dieu, mais une réminiscence : celle de l'acte du meurtre du père dans un passé originaire, fondateur des deux tabous que nous avons évoqués et qui sont à la base de la religion totémique.

À l'origine, il y eut, selon Freud, un père violent et tyrannique, chef d'une horde, qui empêchait tous les fils de s'approcher des femmes et les gardait jalousement pour lui. Les fils révoltés, chassés par le père, se réunirent pour le vaincre. Ils le tuèrent et le mangèrent, mettant fin par leur coopération à la horde paternelle puisque, pour sauvegarder leurs acquis, ils ne pouvaient se substituer au père et recréer sa horde despotique. À partir de ce moment, ne pouvant être remplacé, le père fut autant craint qu'admiré, et cette admiration grandit à mesure que le temps du père s'éloignait et que celui-ci manquait au fils. Le repas totémique constitue donc une commémoration inconsciente de cet acte et une façon de s'identifier de nouveau au père. Les deux tabous, interdisant l'inceste et le meurtre du totem, qui coïncident avec le complexe d'Œdipe, proviennent de cet acte d'agression originaire sur lequel les fils bâtirent les fondements de leur civilisation. Elle se base sur une coopération nouvelle, sur le partage du travail et des femmes. Relégué dans l'inconscient, les primitifs oublient ce meurtre, fondement des deux lois taboues mais ils continuent de respecter ces lois et maintiennent ainsi leur soumission face à la volonté du père, tentant d'expié leur crime. La civilisation s'établit dès lors sur le partage de la faute, donnant lieu à un réseau d'obligations et de responsabilités qu'engendre le sentiment de culpabilité et le désir d'expiation.

La religion totémique se fonde sur le regret et le sentiment de culpabilité et, selon Freud : « Toutes les religions ultérieures apparaissent comme des essais de solution du même problème [...] »³⁷, celui de libérer l'homme du remords. Le christianisme est l'une de ces « religions ultérieures » qui reprend l'acte criminel de la façon la plus manifeste puisque le Fils se sacrifie pour libérer ses frères. Le Christ donne sa vie pour réparer une faute commise envers Dieu le Père, il la prend sur ses épaules pour soulager ses frères du sentiment de culpabilité. Le christianisme contient autant le remords que la haine qu'éprouvent les fils victorieux écrasant le père :

Avec le même acte qui offre au père la plus grande expiation possible, le fils atteint également le but vers lequel tendaient ses désirs hostiles au père. Il devient lui-même un dieu au côté du père, ou plutôt, au fond, à sa place. La religion du fils remplace celle du père³⁸.

Le Christ non seulement règne au côté du père mais c'est son corps qui est consommé lors de la communion. Les fils n'ont pas seulement regretté leur geste, mais l'ont aussi accompli jusqu'à l'extrémité, jusqu'à remplacer Dieu le père lui-même. En fait, ils abolissent définitivement la horde despotique du père et y substituent le « clan des frères »³⁹ » malgré tout le repentir des fils :

La société repose à présent sur la part prise au crime collectif, la religion sur le sentiment de culpabilité et le repentir qui s'en est suivi, la morale en partie sur les nécessités de cette société, et, pour le reste, sur les pénitences exigées par le sentiment de culpabilité⁴⁰.

Le besoin du religieux subsiste à travers ce sentiment de culpabilité et le désir de s'en libérer.

³⁷ *Ibid.*, p. 294.

³⁸ *Ibid.*, p. 308.

³⁹ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 296.

2. Deux œuvres majeures : *L'avenir d'une illusion* et *Malaise dans la civilisation*

a) L'avenir de la religion

Selon Freud, la religion se révèle n'être rien de plus qu'une nouvelle névrose et non la solution au conflit intérieur qui permettrait à l'individu d'être un homme sain. La religion se veut une réponse collective à la souffrance humaine et aux maux que nous imposent autant la puissance incomparable de la nature et la conscience de notre destin de mortel que les imperfections de notre culture et les actes malveillants ou injustes d'autrui. La religion apparaîtra à Freud, dans *L'avenir d'une illusion*, publié en 1927, n'être qu'une entrave à l'équilibre psychique de l'homme :

La religion serait la névrose de contrainte universelle de l'humanité; comme l'enfant, elle serait issue du complexe d'Œdipe, de la relation au père⁴¹.

Pendant l'enfance, l'individu doit surmonter ses sentiments ambivalents pour le père et son désir pour la mère en les refoulant. La religion nuit à la capacité que doit développer l'homme pour résoudre un conflit intérieur qui le poursuivra par conséquent toute sa vie. En apportant une réponse préfabriquée à son malaise, elle l'empêche de solutionner par lui-même le complexe d'Œdipe :

[...] l'homme de croyance et de piété est éminemment protégé contre le danger de certaines affections névrotiques; l'adoption de la névrose universelle le dispense de la tâche de former une névrose personnelle⁴².

L'être humain, dans sa phase névrotique (ou religieuse pourrait-on dire), se déleste de l'effort d'avoir à trouver lui-même une solution à son sentiment d'impuissance qui va à l'encontre de son désir de maîtriser les éléments extérieurs et les autres hommes. Il conservera tout au long de sa vie le besoin d'avoir près de lui un père qui répond à ses

⁴¹ Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Quadrige/PUF, 1995, p. 44.

⁴² *Ibid.*, p. 45.

désirs, qui le protège et le console des souffrances infligées par une civilisation imparfaite.

Selon le modèle paternel qu'il s'est formé, l'homme croit en un dieu bon, soucieux de lui et répondant à tous les désirs de son cœur. L'homme se tisse ainsi un système d'illusions qui réalise dans l'imaginaire ses souhaits les plus chers. Il se fait l'être central de la création et le possesseur d'une vie éternelle alors que toute son expérience concrète lui prouve le contraire et l'assaille de misères infinies. Pour Freud, cette attitude complètement illogique, en même temps que psychologiquement fascinante, a comme fonction de fournir à l'individu :

Des réponses aux questions-énigmes posées par le désir de savoir humain [...]; ce qui constitue un formidable soulagement pour la psyché individuelle, c'est que les conflits de l'enfance provenant du complexe paternel, conflits jamais tout à fait surmontés, lui soient retirés et soient acheminés vers une solution admise par tous⁴³.

Les conséquences sont importantes pour le développement de la vie psychique de l'individu, qui se voit déchargé de la tâche de solutionner son conflit intérieur, puisqu'à l'instar de Feuerbach, Freud perçoit aussi dans la croyance de ses contemporains une illusion :

Aucun être raisonnable ne se comportera aussi légèrement en d'autres affaires ni ne se contentera de si misérables raisons pour fonder ses jugements, ses prises de position, ce n'est que dans les affaires les plus hautes et les plus sacrées qu'il se le permet. En réalité, ce ne sont que des efforts pour faire accroire à soi-même ou aux autres qu'on tient encore fermement à la religion, alors qu'on s'en est détaché depuis longtemps⁴⁴.

⁴³ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33.

Dieu n'est plus, comme chez Feuerbach, qu'un concept vide, qu'une « abstraction⁴⁵ » sans détermination concrète, donc sans intérêt pour l'esprit humain. Ce n'est plus maintenant qu'une question de temps avant que se répande cette nouvelle parmi la masse et que celle-ci abandonne sa foi en Dieu⁴⁶. Pour Freud, il n'y a que la raison, le Dieu Logos, qui puisse remplacer la religion et pousser chacun à contenir ses pulsions :

[...] à la longue, rien ne saurait résister à la raison et à l'expérience, et l'opposition de la religion à l'une et à l'autre n'est que trop tangible⁴⁷.

Comme chez Feuerbach, l'homme doit reprendre à son compte ses propres attributs pour travailler à l'amélioration de son monde et cesser de ressentir la civilisation comme un « joug⁴⁸ » pesant sur lui. Il faut qu'il renonce aux illusions de l'enfant et qu'il se voit enfin comme le seul responsable de sa destinée pour arriver à rendre son monde meilleur.

b) Un doute sur l'avenir de la civilisation

Pourtant, dans *Malaise dans la civilisation*, publié deux ans plus tard, un doute quant à l'efficacité de la raison à pallier aux insuffisances de la religion semble s'infiltrer dans la pensée de Freud. Un nouveau combat apparaît à l'intérieur même de l'homme entre Éros et Thanatos, entre la pulsion de vie et la pulsion de mort ou « instinct de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁶ Chez Nietzsche aussi la nouvelle de « la mort de Dieu » se répand lentement, bien après que le tragique événement se soit produit. On y discerne aussi des similitudes avec la thèse de la sortie de la religion de Marcel Gauchet dont nous parlerons dans la deuxième partie de ce mémoire, puisque cette sortie se fait progressivement et est longtemps imperceptible pour la compréhension humaine. Voir infra troisième partie, p. 123 à 125, chapitre III.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 38.

destruction⁴⁹ ». Une part de l'être humain, insatisfaite des conditions difficiles qu'imposent la vie en commun et les insuffisances des institutions sociales qui règle les rapports des hommes entre eux, tend à détruire la civilisation puisque celle-ci frustre ses désirs et pulsions⁵⁰. En effet, chaque transgression des lois fait éprouver à l'homme un profond sentiment de culpabilité et un déplaisir alors que tout homme cherche à être heureux : « On le voit, c'est simplement le principe du plaisir qui détermine le but de la vie [...]»⁵¹. Il y a donc un équilibre à trouver entre le bonheur de l'individu et les sacrifices qu'il doit accepter pour assurer le bonheur de la collectivité et donc la survie de la civilisation.

Mais la civilisation, qui a comme idéal l'unification de tous, demande toujours et encore davantage de renoncement à l'individu qui voit son plaisir de plus en plus frustré. La religion voudrait éliminer cette tension en inventant un monde dans l'au-delà récompensant les justes et punissant les méchants. Elle n'est, selon Freud, qu'un « délire collectif⁵² » qui a plus à voir avec la psychose qu'avec la réalité. Le religieux n'est qu'« intoxication⁵³ » de la masse, selon Freud, qui se rapproche alors de Marx puisque la religion n'est, pour tous les deux, qu'une drogue apaisant momentanément les maux mais ne les réglant aucunement. Elle échoue à compenser les souffrances qu'imposent les renoncements exigés par la civilisation, alors que la raison et la science, seuls espoirs de Freud, ne sauront peut-être pas diminuer le fardeau que fait peser la civilisation sur

⁴⁹ Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, éd. PUF, coll. Bibliothèque de psychanalyse, 1971, p. 78.

⁵⁰ L'instinct de destruction chez Freud ressemble beaucoup à la Volonté de néant chez Nietzsche, à la volonté donc de détruire pour se détruire. Voir infra première partie, chapitre III, p. 39, note 60.

⁵¹ *Ibid.*, p. 20.

⁵² *Ibid.*, p. 31.

⁵³ Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 50.

l'homme. Ainsi, la raison ne pourra peut-être pas arriver à dominer l'instinct de mort résidant en chacun de nous :

La question du sort de l'espèce humaine me semble se poser ainsi : le progrès de la civilisation saura-t-il, et dans quelle mesure, dominer les perturbations apportées à la vie en commun par les pulsions humaines d'agression et d'autodestruction⁵⁴?

Les croyances religieuses sont désuètes et ne peuvent contenir les pulsions de haine des hommes. L'être humain, par l'exercice de sa pensée, peut s'ingénier à créer autant de moyens de soigner les maux et les blessures, que de moyens lui permettant de les infliger. Il subsiste donc chez ce « vieux rationaliste⁵⁵ » qu'est Freud un doute sur les capacités rationnelles de l'homme qui lui permettraient de s'installer sur terre sans le secours de Dieu. Ce qui est certain, par contre, c'est que, pour Freud, la croyance en ce Dieu est vétuste et indéniablement destiné à disparaître.

⁵⁴ Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 107.

⁵⁵ Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. XIV.

Chapitre III : La critique de la religion chez Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844-1900), philosophe allemand, se propose de retracer les origines des concepts de bien et de mal. Cette investigation est importante dans la mesure où, selon Nietzsche, elle n'a jamais encore été pratiquée. La « valeur de ces valeurs⁵⁶ », donc des valeurs morales, n'a jamais été remise en question. Nietzsche se fait immoraliste en ce sens qu'il attaque et détruit la morale et la religion qui la véhicule. Mais il se propose également de dépasser la religion pour permettre enfin à l'homme de s'élever à un type supérieur. Ainsi, dans ce chapitre, nous porterons notre attention sur la critique de la religion de Nietzsche à partir principalement de *La Généalogie de la morale*, publié en 1887, du *Gai savoir* paru en 1882 et de *Ainsi parlait Zarathoustra*, de 1885. D'abord, il s'agira de mettre en lumière ce que Nietzsche dit de l'origine des concepts de bien et de mal et du renversement des valeurs qui fut opéré par les « esclaves ». Nous examinerons ensuite les origines que Nietzsche prête à la religion ainsi que le rôle qu'elle possède. Puis, on verra que la religion, dissimulant le mal qu'est le nihilisme, y reconduit pourtant, et l'homme doit le surmonter pour se réaliser pleinement.

⁵⁶ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, trad. de Henri Albert, Paris, Gallimard, 1964, § 6, p. 17.

1. Le renversement des valeurs

a) Les origines du bien et du mal : le fort et le faible

Contrairement à une certaine tradition, Nietzsche explique que l'origine des jugements moraux, différenciant les bons des mauvais, n'a rien à voir avec le concept d'utilité. On a souvent soutenu, en effet, que les « bons » étaient ces gens désintéressés dont les soins portaient secours aux plus démunis. Les origines pratiques de ces actes, assimilées dans le quotidien, auraient été oubliées. Nietzsche rejette cette hypothèse avec véhémence car, selon lui, celui qui se donne le droit de nommer et de poser des distinctions n'est pas le faible, qui approuve les soins dont il est l'objet, mais le puissant, qui se base tout naturellement sur sa force pour juger. Bon et mauvais n'équivaldraient donc pas pour l'homme supérieur à la distinction entre l'inoffensif et le nuisible, mais entre la race noble et la race vile, vulgaire, celle que l'on retrouve dans le peuple.

Ainsi l'homme supérieur estime ce qu'il juge digne de lui et rejette ce qu'il juge indigne. Ce qui le rebute n'a rien à voir avec ce qu'il pourrait craindre, mais est en lien avec le degré de noblesse qu'il peut lui attribuer. En cela, il ne fait preuve d'aucun désintéressement puisque lui-même s'élève par son propre jugement et creuse un abîme infranchissable entre lui et ce qu'il méprise. Mais le mépris propre à ces êtres supérieurs, à ces « aristocrates », est fait d'une profonde indifférence puisque ce qui est bas, il ne le craint pas et ce qui est à sa hauteur, il l'honore et le respecte. « Mauvais » ne signifie pas chez lui « méchant » ou « cruel ». Sa vie en est une d'action et c'est de son plein gré, spontanément, qu'il va à la rencontre du danger, appréciant l'existence dans sa totalité.

b) « La morale des esclaves »

C'est avec l'homme faible que le mauvais devient le « méchant », le menaçant. Le « bon » est alors associé à l'être non égoïste et inoffensif, celui qui est conforme aux autres puisque ce qui est étranger fait peur. Nietzsche affirme :

La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire⁵⁷.

C'est le refus de la vie dans sa totalité et même la haine envers elle, c'est le « non » opposé au monde extérieur, constitué par le devenir, le changement, l'incertain, le chaos, la matière, c'est ce « non » proclamé par l'impuissant qui crée les valeurs de la morale dans le but de se venger.

Selon Nietzsche, c'est le peuple juif qui est responsable de ce renversement des valeurs puisqu'il constitue le « peuple sacerdotal du ressentiment par excellence⁵⁸ », Opprimé de toutes parts, ce sont les souffrants, les malades, les médiocres qui deviennent les bons et qui trouvent consolation dans les promesses d'un monde meilleur qui leur rendrait justice après la vie, c'est-à-dire qui les dédommagerait de tous les tourments endurés. Alors adviendra le règne de ce Dieu qui aime les misérables, c'est-à-dire le règne même de ces misérables. Ceux-ci nourrissent une haine démesurée, d'autant plus grande qu'ils ne peuvent rien faire dans ce monde terrible et accablant. Inculquée aux forts, cette morale, qui incite au renoncement et au désintéressement, culpabilise les êtres puissants du bonheur qu'ils éprouvent dans la satisfaction de leur propre force. Cet homme supérieur ne partage en rien le désir de vengeance motivé par l'impuissance. Il

⁵⁷ *Ibid.*, § 10, p. 45.

⁵⁸ *Ibid.*, § 16, p. 68.

prend plaisir à l'existence et respecte ses ennemis, indifférent à ce qu'un homme incapable rumine en son âme.

c) Le rôle du prêtre

Peut-être est-ce cette spontanéité, cet oubli facile de l'ennemi de la part des puissants, qui permet aux prêtres, figure par excellence de l'être impuissant guidant le troupeau malade, de vaincre l'homme supérieur par le renversement des valeurs. Les valeurs du prêtre sont de dangereux poisons qui malmènent le corps par des pratiques ascétiques, détruisent l'esprit en l'exhortant à la soumission et à l'humiliation. Elles le poussent à vénérer un Dieu qui n'est pourtant que néant, détruisant tous les instincts vitaux en l'homme qui le rendent redoutable, digne de respect et d'admiration. Le prêtre est un homme autrement dangereux puisqu'il prescrit à chacun un mode de vie axé sur la dégénérescence :

[...] c'est sur le terrain même de cette forme d'existence *essentiellement dangereuse*, la sacerdotale, que l'homme a commencé à devenir un *animal intéressant*; c'est ici que, dans un sens sublime, l'âme humaine a acquis la *profondeur* et la *méchanceté* [...] ⁵⁹.

L'homme se spiritualise par ce renversement des valeurs et adopte une conduite antinaturelle qui le contamine et l'épuise. La « méchanceté » qui s'installe en lui provient de son incapacité à agir, du ressentiment qu'il en éprouve et qu'il cultive en lui.

La souffrance des faibles ne se trouve, selon Nietzsche, que dans une constitution physique défaillante. Ceux-ci, parce qu'ils l'ignorent, cherchent hors d'eux un coupable et en nourrissent un grand ressentiment. Le prêtre empêche le débordement de violents

⁵⁹ *Ibid.*, §6, p. 38.

sentiments destructeurs⁶⁰, en faisant croire à l'homme soumis que ce mal provient de son âme pécheresse et en est la cause, interprétation fautive qui associe la souffrance à un châtement et permet de contrôler les êtres malades :

Quand quelqu'un ne vient pas à bout d'une « douleur psychique », la faute n'en est pas, allons-y carrément, à son âme, mais plus vraisemblablement à son ventre [...] ⁶¹.

L'homme malade se retrouve alors prisonnier en lui-même, prisonnier de ce mal qui le constitue, il est comme une « bête en cage⁶² » cherchant à s'évader par tous les moyens. Les grandes religions, tel le christianisme, agissent comme des narcotiques, permettant, non de soigner le mal, mais de diminuer la douleur⁶³. Elles engourdissent la souffrance et aspirent au néant, à l'état insensible de la pierre. Ainsi le prêtre console, mais il ne soigne pas la blessure. Au contraire, il la laisse béante et, par les valeurs perverses qu'il disperse, il ne fait que l'envenimer davantage. Le pécheur se bute sans cesse à sa mauvaise conscience, il ne peut y échapper :

Je ne connais pas de principe qui autant que cet idéal [l'idéal ascétique], a miné la santé et la vigueur des races [...]; sans exagération, on peut l'appeler le fléau par excellence dans l'histoire sanitaire de l'homme en Europe⁶⁴.

L'âme malade, sous l'influence de l'idéal ascétique et de ses effets narcotiques, n'en est devenue que plus dérangée, plus troublée, plus souffrante.

⁶⁰ Comme chez Freud, la religion permet de contrôler l'instinct de haine qui, sinon, tend à détruire l'homme et la civilisation. Voir supra première partie, chapitre II, p. 33, note 50.

⁶¹ *Ibid.*, §16, p. 195.

⁶² *Ibid.*, §20, p. 213.

⁶³ Les quatre auteurs perçoivent la religion comme une drogue. Voir infra troisième partie, chapitre III p. 120 et 121.

⁶⁴ *Ibid.*, §21, p. 217-218.

d) L'avilissement de l'homme

En voulant imposer ses valeurs, l'esclave « rapetisse » tout ce qui est noble et grand, il dompte la puissance en coupant l'être humain de ses instincts fondamentaux :

L'espèce inférieure (« troupeau », « masse », « société ») oublie la discrétion et enfle ses besoins jusqu'à en faire des valeurs *cosmiques* et *métaphysiques*⁶⁵.

La morale des esclaves a bel et bien vaincu les puissants, elle les a avilis et a contribué à « *domestiquer* le fauve « humain » »⁶⁶. C'est que l'esclave n'a rien épargné pour rendre l'homme inoffensif, tel que lui-même l'est, en travaillant sans relâche à l'avilissement de tout ce qui est grand. Pour se donner une attitude noble et supérieure devant plus grand que lui et dissimuler son travail de sape, l'impuissant fait de son inaction un acte de sa volonté comme si sa passivité était ce qu'il considérait de plus désirable, « comme si derrière l'homme fort, il y avait un *substratum* neutre qui *serait libre* de manifester la force ou non⁶⁷ ». Pourtant, le fort qui manifeste sa force, ne peut faire autrement selon Nietzsche, il paraît être un « méchant » ne possédant pas la capacité de contenir ses instincts. Il finit par en éprouver de la honte comme si l'on pouvait « *demandeur compte* à l'oiseau de proie de ce qu'il est un oiseau de proie⁶⁸ », comme s'il y avait une liberté permettant au sujet de choisir le renoncement, la passivité. Ce ne sont que des masques pour dissimuler l'impuissance malade et débile faisant naître l'idée d'un « sujet pur⁶⁹ », hors des conditions du temps et de l'espace, dont la raison est détachée des intérêts de ce monde. Cette idée fantasmagorique contre nature aliène l'homme :

⁶⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Le nihilisme européen*, trad. de Angèle Kremer-Marietti, Paris, Union Générale d'Édition, 1976, § 2, p. 190.

⁶⁶ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, § 11, p. 53-54.

⁶⁷ *Ibid.*, § 13, p. 58.

⁶⁸ *Ibid.*, § 13, p. 59.

⁶⁹ *Ibid.*, § 12, p. 179.

Mais éliminer en général la volonté, supprimer entièrement les passions, en supposant que cela nous fût possible. Comment donc? Ne serait-ce pas là *châtrer* l'intelligence⁷⁰?...

Nous avons plutôt besoin de tout notre être pour posséder une connaissance adéquate des objets du monde.

2. La religion chrétienne

a) La dette

Selon Nietzsche, la croyance en Dieu est issue du culte aux ancêtres qu'observaient les sociétés primitives. Selon leurs coutumes, l'ancien, une fois décédé, demeure lié à la communauté et lui procure honneur et avantages. Plus la communauté est puissante, plus l'ancêtre lui paraît d'une force incomparable, augmentant sa crainte du mécontentement de son bienfaiteur mais aussi la « dette » qu'elle se croit avoir contractée envers son protecteur. Plus les avantages croient, plus l'ancêtre paraît tout-puissant jusqu'à être représenté sous la forme d'une divinité. L'homme éprouve sa dette comme infinie, impossible pour lui de la rembourser dans sa totalité. L'accomplissement du devoir étant au-delà de sa capacité, la crainte et le sentiment de faute dus à la dette le poursuivent jusqu'à atteindre son apogée dans le christianisme :

L'avènement du Dieu chrétien, l'expression la plus haute du divin, atteinte jusque-là, a aussi fait éclore sur la terre le maximum du sentiment d'obligation⁷¹.

⁷⁰ *Ibid.*, § 12, p. 180. Pour Feuerbach, le « sujet pur » est aussi une illusion qui aliène l'homme car il n'est pas un être abstrait exclusivement raisonnable : « Comment appeler ceux qui transforment le néant en quelque chose et, en revanche, le réel, le contenu en néant? Eux-mêmes s'appellent chrétiens, gens pieux, rationalistes, sans doute philosophes. Quant à toi, appelle-les sots et atteste encore par ton dernier souffle la vérité de cette vie-ci. » (Feuerbach cité dans : Henri ARVON, *Feuerbach*, Paris, PUF, coll. « Philosophes », 1964, p. 65) Feuerbach croit, comme nous l'avons vu précédemment, que le moyen de connaissance ultime est l'amour. De même, pour Nietzsche : « [...] les grands problèmes exigent tous le grand amour [...] » (*Le gai savoir*, trad. de Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, § 345, p. 290). Ils critiquent tous deux ceux qui vénèrent la pensée abstraite et une vérité qui ne se basent pas sur les choses sensibles mais sur de pures spéculations, sur du vent, sur du « néant », ne se souciant aucunement de la vie. Voir supra première partie, chapitre I, p. 13, note 4.

⁷¹ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, op. cit., § 21, p. 130.

Le christianisme tente de libérer l'humain de ce sentiment qui le torture et met en scène le sacrifice de Dieu qui paie, « par amour », la dette qui revenait à sa créature⁷².

b) La conscience

Nietzsche décèle dans ce sacrifice d'amour une cruauté sans égale. En effet, pour en arriver à cette « mauvaise conscience » de la dette, ressentie comme une faute et se sentir redevable à une divinité sans possibilité de conciliation, l'homme a dû entretenir à son endroit une haine incommensurable. Pour en arriver à cette « mauvaise conscience », il a dû se dépeindre, dans ce qui lui est le plus fondamental, c'est-à-dire ses instincts vitaux, comme une horreur et une honte indigne de Dieu. En empêchant ses instincts de s'extérioriser, il les a refoulés, a créé un espace en lui-même que Nietzsche nomme « la conscience », et toute la méchanceté qu'il pouvait autrefois exprimer dans le monde, il l'a pernicieusement retournée contre lui :

O triste et folle bête humaine! À quelles imaginations bizarres et contre nature, à quel paroxysme de démence, à quelle bestialité de l'idée se laisse-t-elle entraîner dès qu'elle est empêchée quelque peu d'être bête de l'action⁷³!...

Par la culture, l'homme passe de l'animalité à la vie sociale et spirituelle. Sa conscience, dernier instrument issu de ses fonctions physiologiques, doit permettre à l'homme de vivre dans ces nouvelles conditions de sociabilité alors que, nouveau-né, sa conscience est à peine développée. Elle conduit ainsi l'être humain vers maintes erreurs, rejetant ses instincts qui ont fait pourtant sa puissance. Cette étrangeté provient de la cruauté perverse que l'homme affaibli et coupé de ses instincts porte en lui. Il imagine

⁷² Chez Freud aussi, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la religion est issue du sentiment de culpabilité. Le remords du meurtre du père hante les hommes et s'accroît à mesure que la société des frères acquiert de la puissance et s'éloigne du temps originel du père.

⁷³ *Ibid.*, § 22, p. 134.

alors un Dieu dont la hauteur infinie, qui n'est pourtant que néant, l'humilie. Le sacrifice de Dieu « par amour » est, non seulement une absurdité et une bêtise, mais le résultat de l'imagination d'un être maladif, assimilant l'amour de l'être suprême à un acte issu d'une cruauté démesurée et pathologique. Il ne fait pas que méconnaître la valeur de l'humain: il l'avilit dans le but de se faire du mal. Docile envers autrui, il devient monstrueux envers lui-même.

c) Un remède temporaire

La religion et la morale chrétienne ne sont en fait qu'une interprétation du monde, celle de l'être faible, dégoûté de la vie, qui veut le néant. Dieu est le remède premier apporté au nihilisme, inventé par l'être maladif, lassé de vivre :

[...] il lui faut un but, – et il préfère avoir la volonté du *néant* que de ne *point* vouloir du tout⁷⁴.

Mais ce remède est temporaire puisqu'il est créé par un être fatigué de l'existence; c'est un narcotique qui dévalue l'existence, affaiblissant l'homme fort et encore davantage l'impuissant. Cette volonté fournie par l'idéal ascétique n'est que « comédie de l'existence⁷⁵ », elle ne durera qu'un temps jusqu'à ce que son non-sens soit dévoilé. C'est un masque qu'utilise la vie pour se conserver car l'homme a besoin de se prendre au sérieux pour vivre, il a besoin d'un but pour justifier son existence et supporter la souffrance. Sans un sens quelconque, l'homme perd goût à la vie. Il préfère donc être un pécheur, un être coupable de toutes les bassesses, qui doit s'humilier devant son Dieu, et aimer son abaissement. Il préfère posséder un sens factice qui le rend misérable mais qui lui permet d'exercer sa volonté. Ainsi, selon Nietzsche : « La décision chrétienne de

⁷⁴ *Ibid.*, § 1, p. 144.

⁷⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, *op. cit.*, § 1, p. 37.

trouver le monde laid et méchant a rendu le monde laid et méchant⁷⁶ ». Le christianisme, victorieux depuis deux mille ans, détruit toute grandeur, toute noblesse en faisant du monde terrestre une infamie, un lieu de péché et d'illusions.

3. Le nihilisme

a) Le « dernier homme »

Mais le tragique, qui permet de prendre la vie si au sérieux, finit toujours par se dévoiler comme une illusion. Cette illusion est créée par le prêtre ascétique car lui seul a la Volonté de Puissance nécessaire pour guider le troupeau des malades. Le prêtre ascétique semble se retourner contre le monde et la vie, mais il ne le fait qu'en apparence puisqu'en réalité il protège sa vie et celle des malades qui, comme lui, sont fatigués de vivre. Le prêtre donne à ses malades une raison de vivre tout en les poussant à mépriser ce qui est sain et en contaminant ce qui reste de puissance. Nietzsche affirme :

Ce qui est à craindre, ce qui est désastreux plus qu'aucun désastre, ce n'est pas la grande crainte, mais le grand dégoût de l'homme, non moins que la grande pitié pour l'homme. Supposez qu'un jour ces deux éléments s'unissent, aussitôt ils mettront au monde, immanquablement, cette chose monstrueuse entre toutes : la « dernière » volonté de l'homme, sa volonté du néant, le nihilisme⁷⁷.

L'homme domestiqué, malade de lui-même, ne voit plus rien qui le dépasse, plus rien dans le genre humain qui soit plus grand que son âme mesquine et sans force. Il en vient à se haïr toujours davantage, à s'enfoncer dans la dépression et le découragement. Aux prises avec le nihilisme, il risque de se laisser écraser et toujours davantage rapetisser, cessant d'aspirer à la puissance et aux grandes entreprises qui seules lui procurent le respect de lui-même. Il se conforte dans l'immobilisme, dans l'amour du

⁷⁶ *Ibid.*, § 130, p. 175.

⁷⁷ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, § 14, p. 183-184.

confort facile et de la satisfaction immédiate, attitude du « dernier homme » que dénonce le Zarathoustra⁷⁸ de Nietzsche. Pourtant, cette attitude vile est appréciée par la masse qui ignore les torts qu'elle cause à l'humanité.

b) L'instinct de vérité

L'idéal ascétique est si puissant, si désiré qu'il persiste encore aujourd'hui dissimulé derrière les discours des métaphysiciens et des hommes de science. Tous ces « pâles athées, antéchrists, immoralistes, nihilistes, sceptiques, ces incrédules et autres rachitiques de l'esprit⁷⁹ » vénèrent encore la vérité comme divine et sont tous, sans le savoir, sous son joug. C'est l'idéal ascétique qui leur fournit le sens de leur démarche et leur inspire le désir de vérité :

[...] l'homme véridique, véridique dans ce sens extrême et téméraire que suppose la foi dans la science, *affirme par là sa foi en un autre monde* que celui de la vie, de la nature et de l'histoire; et dans la mesure où il affirme cet « autre monde », eh bien! son antithèse, ce monde-ci, *notre monde*, ne devra-t-il pas le – nier⁸⁰?...

La vie agit elle-même par illusions. Derrière ses masques, il n'y a rien, rien ne subsiste que l'apparence. La vie est « volonté de puissance », c'est-à-dire qu'elle n'agit pas pour la vérité mais pour elle-même, pour accroître sa force et se perpétuer. L'apparence et le mensonge sont peut-être aussi nécessaires, sinon plus, que la vérité. La vie adopte plusieurs masques dont celui du principe ascétique, travaillant toujours dans son intérêt, et non dans l'intérêt d'un Dieu ou de la vérité égale à Dieu. La science, sous ses aspects libertaires, recherche cette vérité ultime vénérée par l'idéal ascétique. En fait,

⁷⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de Georges-Arthur Goldschmidt, Librairie Générale Française, 1983, p. 26.

⁷⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, § 24, p. 227.

⁸⁰ *Ibid.*, § 24, p. 229-230.

en voulant répondre aux questions de l'homme sur l'existence, elle contribue à le dénigrer :

Toutes les sciences [...] travaillent à détruire en l'homme l'antique respect de soi comme si ce respect n'avait été autre chose qu'un bizarre produit de la vanité humaine; on pourrait même dire qu'elles mettent leur point d'honneur, leur idéal austère et rude d'ataraxie stoïque à entretenir chez l'homme ce mépris de soi [...] ⁸¹.

Nietzsche, autant que Freud, y a peut-être contribué puisque, selon eux, l'homme n'est pas maître de lui-même, une large part inconsciente de son être lui demeurant inconnue et inaccessible⁸².

c) La « mort de Dieu »

L'athéisme lui-même, selon Nietzsche, n'est que l'aboutissement logique de l'idéal ascétique, il en est l'héritier :

[...] il est la catastrophe imposante d'une discipline deux fois millénaire de l'instinct de vérité qui, en fin de compte, s'interdit le mensonge de la foi en Dieu [...] Qu'est-ce qui a donc, rigoureusement parlant, remporté la victoire sur le Dieu chrétien? [...] C'est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante, c'est la conscience chrétienne aiguisée dans les confessionnaux et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propriété intellectuelle à tout prix ⁸³.

L'homme a découvert, en extirpant de son âme la moindre faute et en recherchant une foi authentique, que son Dieu n'est qu'un mensonge, qu'une consolation. Dès lors, il ne peut plus croire en ce Dieu factice et découvre le chaos dans lequel il baigne :

⁸¹ *Ibid.*, § 25, p. 235. Pensons à Copernic qui, en affirmant que la terre n'est pas le centre de l'univers, abaissait l'homme de la position de créature centrale de la création, à une simple poussière dans les « espaces infinis » (expression de Pascal). Aussi, avec Darwin, nous apprenons que l'homme descend du singe, perdant ainsi sa descendance divine.

⁸² Avec la troisième blessure narcissique, l'homme découvre qu'il n'est pas totalement conscient de lui-même mais que son être est dirigé par un autre échappant à sa prise. Voir supra première partie, chapitre II, p. 27, note 35.

⁸³ *Ibid.*, § 27, p. 242-243.

C'est ainsi que le christianisme *en tant que* dogme a été ruiné par sa propre morale; ainsi que le christianisme *en tant que morale* doit aussi aller à sa ruine, – nous sommes au seuil de ce dernier événement⁸⁴.

Chez Nietzsche, le christianisme, en tant qu'ensemble d'éléments institués, doit périr, il est déjà au XIX^e siècle en train de périr⁸⁵.

La probité héritée de la religion est venue à bout d'elle-même, c'est-à-dire que la volonté de vérité découvre qu'elle n'a aucun fondement tangible, l'homme est alors livré au relativisme, la morale ne signifiant plus rien. L'idéal ascétique justifiait l'existence et la souffrance, elle a rempli pendant longtemps le vide qui aujourd'hui se dévoile. Mais au bout de la morale chrétienne se tient le nihilisme, le dévoilement du mensonge à soi-même qu'est la religion. Tout sens ayant perdu son fondement, il ne nous est plus permis de nous tenir sur la terre ferme et d'habiter un monde stable :

Il y a *une* interprétation qui y trouve sa ruine [celle de la morale chrétienne] parce qu'elle passait pour l'interprétation unique, il semble qu'il n'y ait plus de sens dans l'existence, que tout soit *en vain*⁸⁶.

Mais la fin de la religion, la nouvelle de « la mort de Dieu⁸⁷ », n'est pas encore apparue à la majorité des consciences. Nietzsche se fait prophète, tel « l'insensé⁸⁸ » qui en plein jour allume sa lanterne, cherchant peut-être à dissiper les ombres qui dissimule encore la fin de la croyance religieuse. L'homme ignore un acte qui non seulement est déjà survenu mais qu'il a lui-même commis. Parmi la foule des inconscients, « l'insensé » s'écrie :

⁸⁴ *Ibid.*, §27, p. 243.

⁸⁵ La « sortie de la religion » s'effectue, comme chez Gauchet, par la religion elle-même, par la notion de probité que sa morale a inculquée. Voir infra troisième partie, chapitre III, p. 121 à 123.

⁸⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Le nihilisme européen*, *op. cit.*, § 4, p. 155.

⁸⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, *op. cit.*, § 343, p. 284.

⁸⁸ *Ibid.*, § 125, p. 169.

Comment avons-nous pu vider la mer? Qui nous a donné une éponge pour effacer tout l'horizon? Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché la chaîne qui liait cette terre au soleil? [...] Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons tué⁸⁹!

Sans Dieu et ses valeurs chrétiennes, nous errons dans le monde sans repères. Ces repères, c'est notre propre souci de véracité qui les a détruits en perçant au jour les mensonges qu'ils recouvraient, les désirs du cœur qu'ils tentaient faussement de réaliser.

La mort de Dieu exige de l'homme qu'il se crée lui-même ses nouvelles valeurs puisque les anciennes valeurs périssent avec Dieu. Il doit en garantir la validité s'il veut survivre au poids écrasant du nihilisme, de l'« en vain » qui pèse sur ses épaules, et qui le pousse à se détruire. Il doit y croire tout en gardant en conscience que ce ne sont que des illusions, que tout n'est qu'apparence. Le besoin du religieux persiste à travers le désir de répondre aux questions sur le sens de l'existence, mais il n'y a plus de garant extérieur pour lui répondre. Il doit faire de cette situation tragique sa propre volonté pour échapper à la morale chrétienne et au nihilisme. La philosophie nietzschéenne invite ainsi l'individu à une acceptation et une responsabilisation de soi sans faille et sans échappatoire, sans la consolation obtenue par l'adhésion aux valeurs ascétiques aspirant à rendre l'homme insensible. Mais la tentative de dépasser le nihilisme n'est pas sans risque, plusieurs s'y briseront et s'y perdront. C'est en cela que réside la valeur de l'homme, dans cette danse risquée, à l'image du « danseur de corde⁹⁰ » en équilibre au dessus de la foule, risquant la chute dans sa traversée. C'est donc en cela que se trouvent le respect et l'amour que nous pouvons éprouver pour l'homme.

⁸⁹ *Ibid.*, § 125, p. 170.

⁹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op. cit.*, p. 28.

DEUXIÈME PARTIE :
LA THÈSE GAUCHETIENNE DE LA SORTIE
DE LA RELIGION

Cette deuxième partie porte sur la thèse de la sortie de la religion de Marcel Gauchet que l'on retrouve plus particulièrement dans son livre *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, publié en 1985. Cette œuvre, comme nous l'avons vu dans l'introduction, a eu un grand retentissement et est toujours d'actualité aujourd'hui. Gauchet a d'ailleurs publié, en 2004, un ouvrage intitulé *Un monde désenchanté?*, consacré à l'approfondissement de sa thèse et à une discussion avec différents auteurs dont Paul Valadier. Cette partie se divise en cinq chapitres qui correspondent à autant d'arguments qui viennent étayer la thèse de Gauchet. Nous présenterons d'abord sa vision de la religion première qui serait propre aux sociétés primitives. Cette religion « pure » sera bouleversée, dans un second temps, par l'avènement de l'État, reconnu par Gauchet comme « transformateur sacré ». L'homme quitte le monde stable et immuable que lui offrait la religion pour accéder progressivement à un monde mouvant sur lequel il peut exercer un certain pouvoir. Dans le troisième chapitre, il sera question du « tournant axial » où l'on assiste à une première séparation des sphères terrestre et divine et à l'autonomisation progressive des pouvoirs spirituel et temporel l'un par rapport à l'autre. Cette scission, comme nous le verrons dans le quatrième chapitre, sera complétée par le christianisme, « religion de la sortie de la religion » selon les termes de Gauchet. L'homme sera amené, dès lors, à intégrer son univers terrestre, à travailler à l'amélioration de sa propre condition, se souciant de moins en moins d'une divinité tout-autre. Finalement, le dernier chapitre concerne la société d'après la religion, société dans laquelle nous vivons aujourd'hui. Elle libère l'homme de l'emprise de l'autorité religieuse mais le laisse par contre seul, sans sens prédéfini pour le guider dans son existence, exigeant de l'individu qu'il s'autodétermine.

Chapitre I : La religion première

Dans la pensée moderne, on s'est souvent représenté l'homme primitif comme une créature vulnérable et sans défense, devant assurer sa survie au sein d'une nature indifférente et implacable, parsemée de nombreux dangers. Selon un tel modèle, la religion des sociétés primitives remplirait un rôle de consolation, comme chez Feuerbach et Freud; elle justifierait toutes les peines et souffrances et compenserait le sentiment de désarroi et d'impuissance en promettant un monde meilleur où le plus opprimé devient le plus puissant et vit une félicité éternelle. Elle donnerait sens au malheur par la promesse de récompenses après la mort.

L'homme devrait, selon un tel schéma, apprendre à contrôler ce monde hostile et étranger qui l'entoure, comme l'enfant maîtrise peu à peu son environnement pour en arriver, à l'âge adulte, à une pleine assurance et confiance en son intelligence. Ainsi l'homme passerait d'une position de complète vulnérabilité à celle de maître du monde naturel, en accord avec un certain idéal rationaliste¹ qui voit dans le développement de la raison le moyen pour l'être humain de s'émanciper, de comprendre son monde pour ensuite le dominer. C'est contre un tel schéma que Gauchet paraît s'inscrire en faux au début du *Désenchantement du monde*. Il nous faut, dit-il,

¹ Nous y reviendrons dans la troisième partie, principalement dans les chapitres I et II consacrés à Feuerbach et à Freud.

[...] aller contre le plus enraciné de notre représentation [...]. Pour ramasser le vif d'une formule : l'identification du devenir à la croissance et derrière, à la marche d'un ordre intégralement *subi* vers un ordre de plus en plus *voulu*².

Selon cette représentation, l'humain ne ferait que rechercher sans cesse une façon d'améliorer son existence, sa liberté se mesurant à sa capacité à modeler le monde d'après ses désirs. Cette liberté se trouverait donc dans l'aptitude d'un individu à créer, à transformer, à maîtriser les objets qui l'entourent et à les plier à sa propre volonté afin de s'assurer une vie meilleure. Plus il contrôle son monde, moins il devrait avoir besoin des illusions consolatrices que lui procure la religion.

Cette conception moderne du développement de l'humanité se révèle incapable, selon Gauchet, de rendre compte de la réalité des sociétés primitives. En effet, pour que le désir de domination puisse apparaître et que cette volonté d'être « maître et possesseur de la nature³ », selon les mots de Descartes, surgisse, l'homme doit d'abord se comprendre comme possédant une essence singulièrement différente de celle de la nature. Il doit percevoir la nature comme étrangère et susceptible de manipulation à la manière d'un simple objet, ce qui n'est pas le cas, selon Gauchet, dans les sociétés d'avant l'État où l'humain ne se distingue pas encore clairement de la nature. Ils obéissent l'un et l'autre à la même Loi. Par conséquent, la première attitude de l'homme primitif ne se trouve pas dans un combat incessant contre la nature. Son attitude est celle plutôt du renoncement à sa négativité, c'est-à-dire à ce besoin de créer et de transformer son environnement au profit de la stabilité et d'une intégration passive au monde naturel. L'homme des sociétés religieuses accepte l'ordre du monde tel qu'il est, il s'y soumet et

² Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. VI.

³ *Ibid.*, p. 82.

accorde sa façon de vivre à la loi qui lui est dictée de l'extérieur. Le religieux est alors tout entier dans le rejet de ce que Gauchet nomme « l'inacceptation transformatrice⁴ », c'est-à-dire l'attitude de l'homme moderne qui refuse le monde tel qu'il est et souhaite le transformer. L'homme primitif, au contraire, « décide » de ne pas reconnaître cette capacité transformatrice.

En effet, l'homme des sociétés religieuses effectuerait, selon Gauchet, un « choix inconscient », qui est véritablement un *mystère*, en se dépossédant d'une part de lui-même au profit d'un *Autre* radicalement autre :

C'est l'énigme la plus profonde de l'histoire humaine que cet acte de départ qui a décidé pour une durée immense d'une organisation des sociétés en termes de refus et de conjuration d'elles-mêmes⁵.

Une telle décision, paradoxale puisqu'elle est prise inconsciemment, s'expliquerait, selon Gauchet, par l'attrait puissant de l'être humain pour la fixité et la stabilité, par sa crainte du changement. Cet attrait pour la stabilité expliquerait la pérennité de ces sociétés et leur étonnante imperméabilité devant tous les événements de nature à les affecter et à les transformer. Ces types de communauté partagent ce que Gauchet nomme : « un parti pris systématique d'immuabilité⁶ », une attirance quasi invincible pour la stabilité qui les protège contre les éléments potentiellement perturbateurs. Tout étant décidé à l'avance par des êtres parfaits et hors d'atteinte se situant à l'origine du monde, l'homme n'a pas à se prendre en charge, il ne se perd pas dans les méandres d'une vie intérieure complexe et échappe ainsi à l'isolement qu'apporte le sentiment d'être unique. La religion, au sein des sociétés primitives, aurait

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p. 14.

alors pour fonction de structurer la communauté et posséderait ainsi un pouvoir de cohésion sociale qui fixe tout à l'avance.

Le sens du monde paraît dès lors s'imposer à l'homme qui croit ne s'y être installé qu'une fois l'ordre établi dans un passé originel. Il opte passivement pour « ce choix de se posséder en consentant à sa dépossession⁷ », il accepte et s'adapte au monde tel qu'il est et obéit à un ordre prédéterminé, confondant sa volonté avec celle de la nature. Le monde enchanté, traversé de toutes parts par les décrets divins et imprégné de magie, est gouverné par ce passé fondateur inaccessible placé au tout début et destiné à être répété sans cesse :

La religion à l'état pur, elle se ramasse dans cette division des temps qui place le présent dans une absolue dépendance envers le passé mythique et qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale [...]⁸.

C'est la période de l'« âge d'or » de la religion pour Gauchet puisque son essence y est totalement réalisée. C'est une société de la répétition du Même où l'on se réfère à un passé originel que la communauté se remémore et recrée sans cesse par le rite, auquel il faut obéir totalement. La société primitive est constituée selon Gauchet

[...] autour d'un primat du religieux, c'est-à-dire de la prévalence absolue d'un passé fondateur, d'une tradition souveraine, qui préexistent aux préférences personnelles et s'imposent irrésistiblement à elles comme loi générale ou règle commune, depuis toujours valable pour tous⁹.

Il n'est pas question ici de choisir sa croyance, car tout est fixé à l'avance, aussi bien sa foi que son rôle au sein de la communauté. Pour Gauchet, la religion n'est

⁷ *Ibid.*, p. VIII.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 18.

complète, pure et totalement réalisée que lorsque la collectivité accepte l'ordre du monde tel qu'il est et vit selon des règles immuables.

La communication directe et personnelle avec les dieux est impossible au sein de ces sociétés de la religion première où tout a été décidé à l'avance. Il n'y a pas de place pour une subjectivité, ni de lien individuel privilégié avec les fondateurs de la Loi qui permettrait une exception à la règle et une action modificatrice sur le monde. Aucun pouvoir n'est accordé à l'individu comme ce sera le cas par la suite. Il n'y a ainsi aucun besoin d'institutions politiques qui permettraient à l'homme d'exercer un certain contrôle sur son monde dans le but de le transformer et de l'améliorer. Il ne subsiste, au cœur des communautés d'avant l'État, d'autre possibilité que la répétition; même les dieux et les autres forces occultes ne possèdent aucun réel pouvoir décisionnel. La croyance en une multitude de dieux entraîne d'ailleurs une certaine confusion, empêchant l'homme d'avoir une quelconque prise ou un pouvoir de rationalisation sur le religieux. L'intervention deviendra possible lorsque l'image du dieu unique permettra à l'homme de mieux circonscrire le divin.

En attendant, la fidélité à un ordre fondateur empêche tout conflit politique puisque tous sont égaux devant la loi, aucun individu n'a la possibilité de s'arroger le pouvoir :

On voit bien, [...], comment la logique de l'ordre reçu, à son plus haut degré de rigueur, est efficacement de nature à prévenir et arrêter tout développement d'une conflictualité intra-sociale : d'avance, il est tacitement posé que sur l'essentiel, sur ce qui vous réunit à vos semblables, on ne saurait s'affronter¹⁰.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18-19.

L'humain et la nature, ainsi que chaque être, se situent sous la dépendance de l'origine, chacun est constitué de la même essence. L'homme primitif est en sécurité, hors de la portée du doute et de l'angoisse, dans un monde où tout est décidé et fixé à l'avance. Le sens de l'existence y est fortement et durablement établi.

Finalement, au contraire de ce que suggèrent les philosophes modernes depuis Hegel, l'histoire, selon Gauchet, ne serait pas linéaire; il n'y aurait pas de prise latente des hommes sur leur environnement qui aurait été de plus en plus assumée. L'homme moderne conçoit sa liberté comme capacité de contrôle sur la nature, alors que l'homme d'autrefois concevait sa liberté dans la coïncidence entre sa volonté et un ordre des choses préétabli et complètement indépendant. Le primitif ne fait pas que subir son univers mais le veut tel qu'il est sans nécessairement souhaiter, à la manière des modernes, gouverner son monde. Ainsi :

[...] il y en a aussi un autre [être] que nous [modernes] avons à réapprendre et qui, sur une incomparable profondeur de temps, a trouvé dans la dépendance assumée le moyen d'une coïncidence avec lui-même dont nous avons en revanche perdu le secret¹¹.

Ce que le primitif désire est ce que l'ordre du monde lui donne. Par là, il est en harmonie avec son monde et cesse de le subir, contrairement à l'homme moderne toujours à l'affût de nouveaux moyens pour transformer son environnement et le modeler selon ses désirs. Plutôt qu'une évolution de la religion, comme on le conçoit normalement, Gauchet soutient que celle-ci s'est peu à peu réduite en même temps que son pouvoir sur la société. En soumettant la divinité à la raison, l'être humain se donne une emprise sur celle-ci, il s'en fait l'interprète et reprend, par ce moyen, la puissance

¹¹ *Ibid.*, p. VII.

qu'il lui avait déléguée autrefois. Le rôle structurant de la religion ne constituerait qu'une possibilité de l'humain, qu'une « option », et non une étape inévitable du parcours humain, une nécessité de sa condition. Aussi, la religion est-elle destinée à disparaître dès lors que l'homme change d'option, qu'il opte pour l'assomption de soi et la transformation du monde.

Chapitre II : L'avènement de l'État

Il y a donc une infranchissable distance entre, d'une part, la société primitive, réglée par ce « rigoureux dispositif de neutralisation de la question de soi¹² » qu'est la religion pure, où les interrogations sur le sens de l'existence sont résolues avant même de surgir, et d'autre part la société moderne dans laquelle prédominent les valeurs d'autodétermination, l'autonomie sociale et individuelle. Ces valeurs favorisent la liberté mais accentuent en même temps la tension psychique chez l'individu qui doit désormais se déterminer lui-même. Lévi-Strauss affirmera, dans le même ordre d'idées, que les sociétés primitives se situent avant l'histoire, avant l'introduction de la notion de progrès puisqu'elles « baignent dans un fluide historique auquel elles s'efforcent de demeurer imperméables¹³ ». Par contre, il ajoute que les sociétés d'après l'État : « intériorisent [...] l'histoire pour en faire le moteur de leur développement¹⁴. » La religion, dans sa pleine acception, se trouverait donc au sein des peuples d'avant l'État et elle amorcerait son déclin il y a plus de cinq mille ans, avec l'avènement de l'État, qui est, selon Gauchet,

[...] l'événement qui coupe l'histoire en deux et fait entrer les sociétés humaines dans une époque entièrement nouvelle – les fait entrer très précisément *dans l'histoire* [...]¹⁵.

En effet, l'avènement de l'État amène un changement profond, quoique d'abord imperceptible, dans le rapport millénaire qu'entretenait l'homme avec le sacré. S'appropriant la volonté des dieux et agissant en leurs noms, certains individus vont s'en

¹² *Ibid.*, p. 300.

¹³ Claude LÉVI-STAUSS, *Entretiens avec Charbonnier* [1959], Paris, UGE, coll. 10/18, 1969, p. 45.

¹⁴ *Ibid.*, p.45.

¹⁵ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 28.

faire les médiateurs, permettant à l'être humain de circonscrire, plus ou moins, les intentions divines. La figure de l'*autre*, de cette manière, se transporte symboliquement du passé originel inaccessible à la communauté vivante, acquérant ainsi une certaine relativité puisque cet *autre* contemporain peut être sujet à remise en question.

Autrefois, la société trouvait son fondement et son unité à l'extérieur d'elle-même; avec l'État, elle se retrouve divisée à l'intérieur d'elle-même entre ceux qui ont le pouvoir et la connaissance divine et ceux qui s'y soumettent. Dans ce sens, Lévi-Strauss affirme qu'entre les sociétés primitives et les sociétés qui entrent dans l'histoire :

[...] la grande différence d'ensemble est que les sociétés primitives s'efforcent, de façon consciente ou inconsciente, d'éviter que ne se produise ce clivage entre leurs membres, qui a permis, ou favorisé l'essor de la civilisation occidentale¹⁶.

L'homme des sociétés historiques cherche le moyen d'étendre son propre pouvoir, de créer l'ordre du monde et le sens selon sa propre volonté. Il devient actif en son monde :

Imposer un ordre, fût-ce au nom de son intangible légitimité, c'est, dit encore Lévi-Strauss, en fait si sourdement, si subrepticement que ce soit, le *changer*, tant du point de vue de ceux qui le subissent que du point de vue de ceux qui l'appliquent. C'est le faire insensiblement passer du registre de l'ordre *reçu* au registre de l'ordre *voulu*¹⁷.

L'ordre chez les primitifs n'a pas à être défendu ou prescrit. Pleinement accepté et reçu comme tel, il reste immuable et sans atteinte. C'est lorsque l'homme se donne comme devoir de faire respecter et d'interpréter la Loi qu'elle est manifestement en danger. Soumise au changement des mentalités, elle perd imperceptiblement son infailibilité ancestrale.

¹⁶ Claude LÉVI-STAUSS, *Entretiens avec Charbonnier* [1959], *op. cit.*, p. 40.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

Cette présence de représentants de la divinité au sein de l'univers humain rend manifeste l'absence de celle-ci, puisque si elle n'est plus séparée des êtres humains par un espace temporel, la divinité n'en demeure pas moins éloignée. Le doute peut lentement surgir et le monde terrestre se retrouver de plus en plus isolé, séparé d'un monde supérieur auquel appartient la divinité, alors qu'auparavant visible et invisible se conjuguait. À la différence de la société primitive, où les dieux font partie du monde mais ne peuvent en aucun cas modifier ce qui fut établi dès l'origine, l'avènement de l'État entraîne l'omnipotence de la divinité. Toute-puissante, elle paraît pourtant s'éloigner de la sphère terrestre. Perdant sa magie, elle en vient à se limiter exclusivement à la dimension matérielle, le rapport de l'homme à la nature se modifie donc. Coupée de la volonté et des intentions que l'homme lui prêtait, la nature se distancie de la société des êtres humains, se dressant ainsi devant eux dans sa totalité comme un objet étranger, extérieur, quantifiable, susceptible d'être manipulé, transformé et possédé.

Avec l'apparition de l'État, l'action devient donc possible, mais le rapport de l'homme à la nature ne semble plus pouvoir être direct, il se fait toujours à travers l'appartenance à la société et la volonté de manipuler la nature pour en obtenir tel ou tel avantage. Cette volonté n'est pas présente dans les sociétés primitives. C'est avec l'avènement de l'État, et donc avec la scission des hommes entre eux, qu'apparaît la volonté de dominer et de contrôler ceux qui, auparavant, étaient tous sur un pied d'égalité. C'est l'assujettissement des hommes par les hommes qui, selon Gauchet, conduit à l'exploitation des objets de la nature :

L'arrondissement des choses par l'asservissement des êtres. Avec, au bout du mouvement, l'extorsion esclavagiste en son implacable logique : la transformation des choses par la transformation des hommes en choses¹⁸.

En contrôlant d'autres êtres humains, les puissants peuvent agir sur la nature comme si la « dynamique interne¹⁹ » de l'État impliquait l'accroissement du pouvoir, la nécessité de la puissance d'être toujours de plus en plus étendue pour elle-même. Selon Gauchet ce n'est donc pas l'augmentation des besoins ou des faits historiques concrets qui auraient exigé ce développement effectif. Encore une fois, l'histoire n'est pas linéaire; Gauchet insiste sur le fait qu'il n'est pas question ici d'une prise latente des hommes sur leur environnement qui aurait été de plus en plus assumée. Il se produit plutôt selon lui un « complet retournement²⁰ » où l'être humain en arrive à définir sa liberté par rapport à la capacité de contrôle qu'il a sur la nature.

Il semble que ce soit le changement politique qui provoque chez l'homme le désir d'étendre son pouvoir. Il souhaite unifier toutes les sociétés sous sa gouverne indépendamment de leurs traditions et appartenances, introduisant ainsi une différence importante entre la loi des hommes et celle de la divinité. L'avènement de l'État suscite chez lui le désir de conquérir, d'acquérir, de produire plus qu'il ne lui est nécessaire pour sa survie.

Reste qu'une ambiguïté apparaît ici chez Gauchet. En effet, il n'est pas clairement établi si c'est l'avènement de l'État qui provoque une transformation dans le mode de

¹⁸ *Ibid.*, p. 86.

¹⁹ *Ibid.*, p. 87.

²⁰ *Ibid.*, p. 86.

pensée ou si c'est cette modification qui entraîne le surgissement de l'État et donc, une autre vision du politique. Quoi qu'il en soit, il apparaît qu'avec l'État, une scission se crée entre les hommes, ce qui permet de les contrôler, de les soumettre au travail. Le changement ne s'est pas opéré d'abord dans le rapport à la nature mais bien dans le lien des hommes entre eux. L'énergie que la société primitive a mise à conserver le monde tel qu'il est, son acharnement plus ou moins conscient à se préserver de tout changement, la vigueur de son refus de toute emprise sur son environnement, tout cela se reportera désormais petit à petit sur l'activité incessante visant à modifier la nature elle-même, à la refuser telle qu'elle est. Son désir d'immobilité se change en volonté de mouvement. Toutefois, ce processus prendra des siècles, sinon des millénaires, à s'accomplir :

Dans les faits, bien entendu, le poids des pouvoirs et la force de la tradition, au sein d'univers de part en part mus, toujours, par la fidélité obsessionnelle au legs du passé et aux formes établies, jouent dans le sens d'une stabilité à ce point marquée, parfois, qu'elle masque la rupture intervenue avec l'inquestionnable antérieur²¹.

Le cadre religieux des communautés primitives a été abandonné dans l'histoire sans pour autant que l'être humain en ait eu conscience. Avec l'avènement de l'État, il demeure toujours dans une position d'hétéronomie face à l'ordre établi par les ancêtres fondateurs, alors même que surgit un modèle politique tout autre, entraînant peu à peu l'homme à exercer son autonomie et son indépendance, malgré lui, pourrait-on dire.

Pourtant, c'est grâce à l'avènement de l'État que le religieux sera lentement réduit au cours des siècles à n'être plus que l'objet d'un choix individuel, dégagé des affaires publiques de la communauté. Profondément bouleversé par cette modification de l'ordre politique, la religion perdra ce qui constituait sa nature fondamentale, c'est-à-dire son

²¹ *Ibid.*, p. 51.

pouvoir sur l'organisation sociale. Car, pour Gauchet, la fin de la religion ne signifie pas la fin de la croyance personnelle mais la fin de sa puissance dans le domaine public. Les grandes religions monothéistes ne constituent pas un apogée dans le devenir du religieux mais, dans la mesure où elles donnent à l'homme la possibilité de se réapproprier le monde par la rationalisation, elles sont le signe du déclin du religieux. Ainsi, au lieu d'assister à une évolution de la religion, comme on le conçoit ordinairement, Gauchet affirme que la religion s'est dissoute en même temps que son pouvoir sur la société. L'État est le moteur premier de cette dissolution car il introduit le mouvement dans la société sans que les hommes en aient vraiment conscience, les rendant de moins en moins dépendants du passé originel et de plus en plus responsables de l'ici-bas.

Chapitre III : Le tournant axial

Avec l'avènement de l'État, le « tournant axial²² », selon l'expression que Gauchet emprunte à Karl Jaspers, constitue l'autre grand moment décisif dans l'histoire politique de la religion telle que la conçoit notre auteur. Ce « tournant axial » se situerait vers 500 avant Jésus-Christ. C'est le moment où le monde terrestre est dévalorisé par rapport à un au-delà idéal où le dieu tout-puissant est confiné. L'être humain, « en toute méconnaissance de cause²³ », se dirige vers la reprise de son pouvoir transformateur sur le monde et de son action régulatrice sur la société. En fait, l'homme selon Jaspers lui-même, autant en Occident qu'en Inde et en Chine : « [...] prend conscience de l'être dans sa totalité, de lui-même et de ses limites²⁴ ». Sa vie devient donc objet de réflexion et c'est de cette réflexivité même que surgiront les grandes religions et la philosophie elle-même. L'époque axiale conduira la communauté humaine à devenir peu à peu sujette d'elle-même; elle constitue le lieu même où l'humain puise les moyens de sa propre libération pour en arriver à créer et obéir à ses propres décrets.

Comme il en a été question précédemment, dans les sociétés primitives, une scission prévalait entre les hommes et le passé fondateur. Avec l'avènement de l'État, ce sont les membres de la communauté eux-mêmes qui ont été divisés, départageant les puissants des faibles, établissant un représentant divin placé au-dessus de tous et qui

²² *Ibid.*, p. 28.

²³ *Ibid.*, p. 28.

²⁴ Karl JASPERS, *Origine et sens de l'histoire*, « La période axiale », Paris, Plon, 1954, p. 9.

manifeste encore la présence d'un *autre* tout-puissant. Avec le tournant axial, cette scission entre les êtres humains se déplace pour venir diviser l'individu lui-même, provoquant une « fracture dans l'être » selon Gauchet, accentuant par là même l'intériorité personnelle de chacun. « C'est, écrit Jaspers, durant la période axiale qu'eut lieu la révélation de ce qu'on nomma plus tard raison et personnalité²⁵ ». Donc, des individus commenceront à développer leurs propres réflexions indépendamment du cadre traditionnel de l'origine, sur lequel l'être humain s'était modelé pendant des siècles, et en-dehors de l'autorité des représentants de la puissance divine.

Une tension irrémédiable se crée alors entre, d'une part, la vie publique, c'est-à-dire l'obéissance à la loi des instances terrestres et, d'autre part, l'existence toute intérieure et privée de chacun, qui permet d'entretenir une relation personnelle avec un Dieu transcendant, tout autre et absent du monde matériel et quotidien. Un peu à la manière de Descartes, un doute radical apparaît dans la relation qu'entretient l'homme avec le monde et même avec lui-même : rien ne peut être saisi comme évident, il faut se méfier autant des sens que des autorités qui font valoir une vérité toute extérieure. Cela découle de cette nouvelle intériorité privée, créée par la scission entre obéissance publique et devoir privé, et qui exige un effort d'introspection et une recherche abstraite de la vérité :

Au fond de soi, la possibilité de découvrir ou de mobiliser un autre soi, de passer en position d'étrangeté vis-à-vis de l'immédiate réalité du dehors où il baigne²⁶.

Il existe un monde plus vrai que le monde terrestre, une réalité ultime qui échappe à la vie quotidienne, à l'observation directe, et qui, découverte par le cœur et la raison

²⁵ *Ibid.*, p. 12.

²⁶ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 47.

humaine, peut ouvrir la voie vers le salut. Tout n'est peut-être qu'illusion, la loi terrestre ne se conforme peut-être pas à celle de la divinité. Plus l'écart des sphères visible et invisible s'accroît, plus le rejet de l'ici-bas au profit de l'au-delà est profond, séparant le divin du domaine politique. La réalité, la vérité se trouve en l'homme, son lien avec les autres n'est plus nécessairement dicté avant tout par son appartenance à une communauté, mais par le fait qu'il possède une intériorité, une vie intérieure comme les autres.

La séparation des sphères humaine et divine qui se déploie alors contribue *au refus du monde terrestre tel qu'il est*. Le mépris de ce monde-ci et la valorisation de l'au-delà signifient la rupture d'avec la vision d'adéquation du visible et de l'invisible que l'on retrouve dans les sociétés primitives. L'individu croyant se détache de ce monde-ci pour répondre à l'appel de Dieu et se sépare ainsi des choses qui l'entourent puisque, être unique et singulier, il est le seul à entendre Dieu.

Et de là, soutient Gauchet, à la faveur de l'élargissement de l'écart, [...] l'effort majeur en vue de l'autre vie qui passait par le contrôle de soi et la distance intérieure aux sollicitations et vanités du monde (en même temps que par l'adhésion et la soumission continuées, extérieurement, aux immuables nécessités de son ordre), se trouve pour finir intégralement reporté sur la matérialité même des choses de ce monde et le travail destiné à les transformer²⁷.

Le processus de scission ne mènera donc pas au rejet du monde terrestre, comme on aurait pu s'y attendre, mais à un investissement par l'homme qui travaille à la transformation de son monde: « la différence de l'au-delà appelle et suscite l'investissement radical de l'ici-bas²⁸ ». Ce réinvestissement progressif de l'espace humain se trouvera d'ailleurs par la suite dans le christianisme, religion qui encourage

²⁷ *Ibid.*, p. 91.

²⁸ *Ibid.*, p. 41.

l'autonomisation et la pleine autosuffisance de chacune des sphères, celle de l'au-delà et celle de l'ici-bas.

L'humain ne se définit plus par rapport à un sens antérieur et extérieur provenant des origines ou même de l'État. Manifestement, on retrouve ici les conditions d'une remise en question, non seulement du monde humain mais aussi des intentions même d'un Dieu absent, dont l'homme cherche à appréhender les raisons par son seul entendement. Il se fait « sujet de connaissance²⁹ », autant de l'ordre du monde, indépendant de la divinité, que des intentions divines qui laissent place à un questionnement illimité. Il existe un dieu complètement indépendant et différent du monde sensible :

[...] un dieu dont l'ascension à la présence pleine donne de plus en plus fermement à concevoir l'ordre du monde en terme d'objectivité globale et de nécessité interne; et de l'autre côté, du coup, un être de raison [l'être humain] lui-même dépris du monde par la différence de Dieu, et qui, par la seule puissance des règles de son entendement, se trouve en mesure de comprendre ce que Dieu a voulu [...] ³⁰.

Le monde s'objective peu à peu, il se désenchante, ne manifestant aucune intention. Seuls l'homme et Dieu possèdent une subjectivité et se distinguent ainsi de la nature³¹. Dieu, par son absence, se sépare du monde en même temps que l'homme découvre, grâce à sa raison, les lois internes du monde. Il recourt de moins en moins à la divinité qui était d'abord le garant de l'ordre du monde et de son sens.

²⁹ *Ibid.*, p. 56.

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

³¹ Ce qui rappelle Descartes et les trois substances qu'il énumère : la substance étendue (*res extensa*), la substance pensante (*res cogitans*) et Dieu.

L'opposition entre foi et raison n'est alors peut-être pas exacte, selon Gauchet, puisque l'autonomie humaine semble trouver paradoxalement ses racines dans l'assujettissement à la divinité. La raison se développe en réaction à l'absence toujours plus grande de Dieu, obligeant l'homme à explorer le monde avec ses seuls moyens. Différent par son essence d'une nature-objet, l'homme est de plus en plus autonome grâce à la différence même d'un Dieu se confinant en un autre monde et ne se mêlant plus à la sphère visible. Il peut expliquer par lui-même la nature grâce au recours à des causes internes et raisonner sur l'essence d'un être tout-puissant et tout-autre. Plus Dieu est absent, moins l'ordre du monde s'impose de lui-même et plus l'individu a la liberté de se questionner et de penser par lui-même, se prononçant sur ce qui importe vraiment pour lui.

Par conséquent, le mode de pensée religieux conduit à la pensée rationnelle puisque le mystère d'un Dieu, à la fois présent et absent au monde, pousse l'homme à spéculer. Il tente de justifier un ordre divin et invisible qui ne paraît pas s'attester au premier abord dans la réalité matérielle immédiate et l'oblige à développer, selon les mots de Gauchet:

L'effort novateur et continué pour fournir des versions toujours plus développées de la différence de Dieu et pour en déployer pleinement les conséquences³².

La pensée religieuse, une fois que la sortie de la religion première commence à se produire, ne conduit pas nécessairement à une obéissance sans faille mais bien à l'exercice de la pensée créatrice, critique et abstraite. Opposer foi et raison empêche, selon Gauchet, « de discerner l'enracinement religieux de la genèse de nos formes laïques

³² *Ibid.*, p. 71.

de pensée et d'action³³ ». L'être humain croit nécessaire de penser l'unité d'un monde qui s'est retrouvé scindé de façon irréversible et irréconciliable. Il se doit d'expliquer la cohérence possible entre le monde de l'au-delà et le monde concret présent manifestement à ses sens, puis de justifier la prédominance du premier sur le second. L'absence de Dieu conduit à la réflexion abstraite et à la méfiance à l'égard de la réalité immédiate, ce qui favorise l'essor de l'intériorité et de l'individualité puisque le sens, n'étant plus donné par la communauté entière, doit être découvert par chacun en lui-même.

Dieu se rend donc de moins en moins présent au monde. Malgré sa contemporanéité avec l'humain et sa capacité d'action sur le monde, son absence et sa différence n'en sont pas moins grandes puisque Dieu n'est plus séparé des êtres humains par un espace temporel mais par un abîme métaphysique. Le doute peut lentement surgir et le monde terrestre se retrouve séparé d'un monde supérieur auquel appartient la divinité, alors qu'auparavant visible et invisible se conjugaient. La présence d'un représentant humain qui manifestait encore indirectement la présence divine n'est plus possible. C'est le médiateur, l'intermédiaire de Dieu, qui rappellera la présence divine et l'existence d'un ordre meilleur auquel tous doivent aspirer. La figure du médiateur est nécessaire car Dieu ne fait plus partie intégrante de la sphère visible mais s'en dégage totalement, exigeant que des êtres parlent en son nom et rappellent sa présence. Dieu n'est plus en ce monde et ne peut ainsi s'incarner en la figure, par exemple, du souverain :

³³ *Ibid.*, p. 71.

Il [le souverain] ne rend plus charnellement présent l'invisible, il en figure l'absence. Il ne soude plus ce monde à l'autre, il témoigne de leur séparation. Ce dont en réalité il atteste, c'est que la différence de Dieu laisse la communauté des hommes rigoureusement à elle-même³⁴.

L'invisible ne se montre plus dans le visible, exigeant qu'un être, par un effort de son entendement, le rappelle à l'homme. La loi terrestre et la foi en l'au-delà expriment une nouvelle dualité, la superposition de deux ordres de réalité dont l'une est ontologiquement supérieure à l'autre. Un effort d'abstraction est alors exigé de la part de l'homme puisque ce qui se manifeste sous ses yeux, la réalité du monde matériel, ne lui semble plus qu'illusoire. L'homme peut même en arriver à éprouver le devoir de déroger à la règle sociale afin de respecter une appartenance toute intérieure à un ordre des choses intangible, présent seulement à celui qui peut exercer une pensée spéculative et découvrir, de cette façon, une loi qui est absente du monde immédiat.

Ainsi, au cours du tournant axial on assiste à la scission des sphères terrestre et divine, donc à la séparation toujours plus profonde du visible et de l'invisible qui se chevauchaient de très près dans les sociétés primitives. Le surnaturel et la magie, qui faisaient auparavant partie intégrante du monde humain, s'en éloignent de plus en plus. Lentement, le monde terrestre se réduit à n'être qu'une simple apparence, ou du moins, une réalité inférieure, alors que le monde supérieur de Dieu possède la vérité ultime. Le cœur de l'homme est par conséquent partagé entre son appartenance à sa communauté, qu'il se doit de respecter, et son aspiration vers un monde meilleur, plus vraie.

³⁴ *Ibid.*, p. 65.

Chapitre IV : Le christianisme, la religion de la sortie de la religion

Le dieu unique et autre, retiré en son monde et délaissant ainsi peu à peu le monde terrestre, exige de l'être humain qu'il prenne distance par rapport à la réalité sensible qui l'entoure et qui est maintenant dédivinisée, désenchantée. Le salut de l'homme se trouve au-delà des apparences qu'il doit transcender pour entendre la volonté divine et se conformer aux enseignements qui lui parviennent de l'au-delà. Le salut ne va plus de pair avec l'ordre du monde ou le cycle de la nature. L'être humain est cette créature particulière qui, contrairement à la réalité matérielle, objective et insensible, possède une subjectivité et peut entendre ainsi la parole du Dieu unique, cette autre subjectivité.

1. Le judaïsme

C'est dans le judaïsme, religion qui opère la rupture monothéiste, que la scission entre les sphères humaine et divine s'exprime d'abord. En effet, le peuple juif est un peuple oppressé, subissant la puissance d'un empire auquel il ne peut aspirer ni appartenir. Le dieu auquel il donne naissance ne s'inscrit donc pas en haut d'une hiérarchie terrestre qui lui est inaccessible. En situation de révolte contre le pouvoir de l'empire et contre ses dieux, le peuple juif se donnera une religion en opposition à ce pouvoir temporel qui s'affirme comme la seule vérité possible. Faible, le peuple juif pourra alors échapper à ses oppresseurs et même les dominer. Contrairement aux religions païennes, la religion monothéiste provient : « de la confrontation créatrice [...]

du faible avec le fort³⁵ ». Ce n'est pas l'homme puissant et victorieux qui parle à travers la religion monothéiste et forge ainsi l'histoire:

[...] le regard est ici porté du bas vers le haut, il est celui du misérable sur le munificent, et l'inspiration est, plus même que la révolte, la volonté forcenée d'échapper à sa prise³⁶.

C'est le combat de celui qui est menacé de disparaître, qui veut échapper à la domination et qui, pour ce faire, doit lui-même dépasser ce qui l'écrase et l'opprime. Le dieu unique symbolise le pouvoir ultime, la seule vérité acceptable dépassant incomparablement toute puissance terrestre, sans commune mesure avec elle et qui permet aux plus faibles, aux élus d'être finalement les vrais victorieux³⁷.

Le peuple juif maintient une communication avec la divinité séparée, une certaine unité grâce à l'Alliance établie entre ici-bas et au-delà. Pourtant, il n'est plus tourné vers un passé originel mais vers un avenir incertain :

Sauf que l'union avec ce dieu vengeur [...] ne s'éprouve pas dans l'adhésion à l'ordre immémorial légué par les ancêtres, mais dans la confiance aveugle placée, contre toute évidence immédiate, dans son intervention salvatrice³⁸.

Le dieu unique est un dieu distant, présent par une Alliance sacrée, isolé et tout-autre par sa différence d'avec les affaires terrestres, absent et abstrait puisqu'il est un dieu de promesses et non d'actions visibles et évidentes dans le présent. Ce dieu non vérifiable ou observable, mais pourtant tout-puissant, impose à son peuple élu des souffrances incompréhensibles. Malgré sa contemporanéité à son peuple, la divinité le laisse aux

³⁵ *Ibid.*, p. 144.

³⁶ *Ibid.*, p. 144.

³⁷ Ce point de la thèse de Marcel Gauchet se rapproche beaucoup de la « morale des esclaves » chez Nietzsche (voir supra première partie, chapitre 3, p. 37-38) puisque ce sont les faibles qui ont érigé une morale pour ensuite l'imposer aux plus puissants. Pour les liens entre la critique de la religion de Nietzsche et celle de Marcel Gauchet, voir infra troisième partie, chapitre III.

³⁸ *Ibid.*, p. 145.

prises avec ses tourments, soulignant ainsi sa propre distance, sa différence et l'obligeant au questionnement et à l'introspection. Soumis à tant de tourments, le peuple juif doit s'observer et se demander quelles fautes il a bien pu commettre pour mériter un tel sort. La volonté divine devient incompréhensible à l'être humain et défie sa logique; Dieu qui a toujours raison appartient à l'autre monde, inaccessible à l'intelligence humaine.

Ainsi, les intentions divines étant insondables et hors de portée de la compréhension humaine, l'écart se creuse entre au-delà et ici-bas. Les lois imposées par Dieu ne sont pas observables immédiatement dans la réalité sensible. Elles doivent être rappelées à la communauté, oublieuse des commandements suprêmes. C'est le prophète qui rappelle aux hommes l'écart entre leur façon de vivre et ce que Dieu leur commande. À distance de la norme commune, le prophète exige au nom du Tout-puissant que le peuple élu respecte les conditions de son Alliance sacrée. En effet, le prophète parle au nom d'un dieu transcendant, absent et surplombant toute puissance humaine. Cet homme unique est un « dissident [...] de la conformité³⁹ » puisqu'il critique l'ordre établi. Au nom d'un monde invisible plus parfait que le monde visible, il s'inquiète pour son peuple qui vit dans l'ignorance de la volonté de Dieu. Celle-ci ne s'inscrit plus de manière évidente dans les lois régissant la communauté mais exige, pour celui qui désire vivre selon les préceptes divins, un effort d'abstraction. L'homme qui doit parler au nom de Dieu démontre, par là même, l'absence de la divinité à la société humaine et met en évidence la distance qui s'établit entre monde divin et monde humain, qui ne sont plus mêlés l'un à l'autre et fusionnés, comme c'était le cas dans la société primitive.

³⁹ *Ibid.*, p.150.

2. Le christianisme

La religion chrétienne se situe dans la lignée du judaïsme puisqu'elle reprend cette scission entre l'ici-bas et l'au-delà, entre le visible et l'invisible, et la pousse à son terme. L'individu est appelé, au nom d'une réalité plus parfaite, à investir son monde, à le transformer et le modeler selon ses ambitions et à adopter petit à petit cette attitude de « maître et possesseur de la nature » propre à l'homme moderne. Cette progression vers une telle attitude ne peut s'expliquer seulement par l'aspiration à une vie meilleure dans l'au-delà et par la quête de salut qui, au contraire, conduirait plutôt au rejet du monde terrestre. Il faut à la fois, selon Gauchet, que les êtres humains aspirent à l'au-delà en prenant distance par rapport au monde sensible, et qu'ils restent liés par leur obéissance et leur soumission aux affaires humaines.

Cette tension se traduit par le dogme de l'Incarnation où l'on observe l'écart irrémédiable entre deux mondes, mais aussi la nature incontournable de la condition humaine, l'impossibilité de fuir les souffrances terrestres et les responsabilités face à la communauté. C'est ce qu'exprime ce Dieu tout-puissant qui, pour se faire comprendre, doit prendre forme humaine, soulignant ainsi son caractère singulier et son absence de la sphère terrestre. Mais, ce faisant, il souligne la nécessité du passage à travers les vicissitudes de l'ici-bas et redonne noblesse et dignité à ce monde si souvent méprisé mais qu'on ne peut ni ne doit fuir. L'être humain et Dieu sont séparés par un écart infranchissable qui rend la communication difficile et laisse planer un mystère autour de son message et du sens réel à lui donner. Cela suscite autant la volonté de s'inscrire en ce monde qu'une attitude méfiante, curieuse, voire inquisitrice, puisque le mystère autour du

message divin donne lieu à une multitude d'interprétations et donc à l'impossibilité d'une croyance sûre et une. Dieu est distinct de l'homme mais ils se rejoignent pourtant par le dogme de l'Incarnation.

La religion chrétienne a ainsi ceci de particulier qu'elle n'appelle pas, au contraire d'autres croyances, à un renoncement total à ce monde au profit d'un monde meilleur. Pourtant, l'intégration au monde sensible ne peut se faire de manière passive sous le signe de la réconciliation avec l'ordre de la réalité sensible. Elle est plutôt un combat, une lutte acharnée et sans fin pour conformer la sphère terrestre à l'ordre divin :

Ainsi la préoccupation primordiale de l'*autre* qui faisait se détourner du même sensible en arrive-t-elle à exiger son appropriation et sa transformation intégrales. [...] elle détermine, sous le signe d'une opposition plus résolue que jamais, à s'en saisir en totalité et à la changer de part en part. C'est toujours un *refus* qui est à l'œuvre⁴⁰.

Les hommes de la société primitive refusaient, selon Gauchet, leur prise transformatrice sur le monde au profit d'une stabilité et d'une immobilité rassurante. Or, c'est toujours un refus qui est ici à l'œuvre, celui de la réalité telle qu'elle est et peut-être même de la condition humaine. Si celle-ci se doit cependant d'être vécue, c'est parce que Dieu, par sa propre incarnation, en a montré le caractère inévitable. S'il est impossible de fuir sa condition ici-bas, il faudra la surmonter, non par le rejet et le renoncement, mais en la modelant selon un idéal hors de ce monde. Ainsi, la religion chrétienne se démarque par l'attention toute spéciale qu'elle porte à la réalité sensible, à l'homme dans sa condition autant physique que spirituelle.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 98.

L'institution qu'est l'Église se démarque aussi puisqu'elle constitue la première tentative de l'humain pour le contrôle de la foi. Non seulement appelle-t-elle à la soumission aux devoirs dictés par Dieu, mais elle exige l'adhésion authentique et vraie de l'âme aux dogmes chrétiens. En cela, l'Église est une institution paradoxale puisqu'elle veut imposer sa propre interprétation du message divin tout en exigeant de chaque individu qu'il réfléchisse personnellement à ce message et s'y soumette par sa propre volonté, par un accord profond entre son intériorité et la volonté divine, elle-même interprétée et exprimée par l'Église. Comme le souligne Gauchet :

[...] elle [l'Église] alimente l'exigence d'une réception et d'une quête toute personnelle de la sagesse divine, par-dessus la transmission qu'elle prétend opérer⁴¹.

L'Église se veut donc l'intermédiaire entre Dieu et l'être humain alors qu'il y a déjà une connexion toute intérieure entre eux, un dialogue déjà établi.

Sa prétention de se faire médiateur est complètement irréalisable puisqu'il y a déjà eu un médiateur, le Christ, qui a livré le message divin. Historiquement situé, il n'est plus possible qu'un tel événement se reproduise à une époque suivante. À la différence de la société primitive où l'ordre du monde est un, où l'on répète les gestes posés par les ancêtres, l'Église ne peut que commémorer le passé et non le faire revivre. L'invisible et le visible sont disjoints, l'au-delà s'est manifesté par le Christ dans le monde matériel soulignant par là son absence de ce monde. La sphère visible est vidée de sa magie, celle-ci se retrouve en un autre monde et l'Église s'efforce en vain de relier les deux sphères par une imbrication vivante. Elle ne peut que rappeler une figure du passé, celle du Christ, et ainsi l'absence de tout médiateur dans le présent.

⁴¹ *Ibid.*, p. 107.

L'indépendance de l'au-delà et de l'ici-bas se trouve fortement soulignée par l'absence de représentant en lien direct avec Dieu, mais aussi par la tension qu'éprouvent les individus qui doivent non seulement obéir extérieurement aux préceptes établis, mais croire intérieurement et de manière authentique en la divinité. C'est leur être intérieur qui importe puisque c'est par lui que Dieu les reconnaît et les juge. L'Église, appelant à la quête personnelle de la vérité, travaille elle-même à sa propre perte puisque :

Si par un côté l'asservissement au dogme va plus loin que partout ailleurs, c'est en fonction d'une virtualité connexe plus originale encore, celle de l'autonomie des consciences⁴².

Ainsi, en exigeant la sincérité des âmes dans leur foi en Dieu, l'Église chrétienne contribue au développement de la rationalité en chacun et de l'interprétation individuelle. Par conséquent, elle travaille au rejet du prédonné et de l'autorité qu'elle prétend incarner. Lentement mais irrésistiblement, c'est la possibilité même de la croyance religieuse qui court à sa perte⁴³.

⁴² *Ibid.*, p. 108.

⁴³ Selon Nietzsche aussi la religion court à sa perte par la morale qu'elle inculque. Elle conduit à une volonté de vérité à tout prix, à un devoir d'introspection et une attention constante à l'âme pour dévoiler toutes illusions, y compris elle-même. Voir *infra* troisième partie, chapitre III, p. 121 à 123.

Chapitre V : Après la religion

Selon Gauchet, le parcours de la religion chrétienne arrive à son terme vers le début du XVIII^e siècle. Alors que le monde terrestre se referme de plus en plus sur lui-même, il se donnera sa propre règle, laissant aux individus le choix de croire ou non, la religion ne possédant plus son pouvoir de cohésion sociale. L'*autre*, qui n'a plus rien de divin, s'installe à l'intérieur même de l'homme, l'empêchant ainsi d'atteindre à la pleine maîtrise et compréhension de son monde et de sa propre intériorité. Il n'y a plus aucun rôle assigné à l'avance. L'individu se découvre autre devant la nature, devant autrui et devant lui-même. Il découvre une part de son être qu'il ne peut mettre sous les lumières de la raison. La conscience sera de plus en plus perçue comme une part de son être dirigée malgré lui par son inconscient⁴⁴.

Ainsi, contrairement à ce que l'on aurait pu croire, la « réduction de l'altérité⁴⁵ », permettant au monde humain de fixer son propre ordre à partir de lui-même et non hors de lui, ne conduit pas à une prise en compte claire et évidente des attributs de l'homme qui lui permettrait de maîtriser son univers⁴⁶. Cela provoque plutôt un éclatement : l'individu, sans conscience claire de ses propres motivations et capacités, seul devant autrui et incapable de regrouper la communauté humaine sous une volonté unique, sous un seul sens, se retrouve responsable d'un monde dont il ne conçoit nullement la finalité

⁴⁴ Notion que l'on retrouve aussi chez Freud et Nietzsche.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁶ Tel que le suggère Feuerbach.

ultime. C'est que l'*autre*, auparavant fixé hors de sa sphère, y plonge profondément plutôt que de disparaître avec le dieu transcendant, laissant ainsi une part de mystère, d'inexplicable, une part d'ombre en l'humain qui constamment échappe aux lumières de sa raison en laquelle tant de philosophes avaient placé leur confiance.

À la différence de Feuerbach, la fin de la religion n'équivaut pas chez Gauchet à une repossesion d'une identité perdue, d'attributs prêtés à Dieu, qui redonnerait aux hommes une pleine maîtrise consciente de leur sphère⁴⁷. L'être humain retrouve plutôt l'*autre* autant en lui-même qu'en autrui et dans ses rapports à la société. La « réduction de l'altérité » dont parle Gauchet ne signifie pas la destruction complète de l'*autre* mais bien la perte de sa dimension sacrée et transcendante, dans le sens d'extérieur à la sphère humaine et dicté par un être tout-puissant. L'autre-dans-l'immanence dévoile l'impuissance de l'homme à se connaître dans sa totalité et à assumer pleinement tous les rouages de la société. Ainsi, l'individu se trouve-t-il dans l'impossibilité de prétendre à une vérité valable pour tous et qui, par cet accord ultime, permettrait alors à une humanité transparente à elle-même d'aspirer unanimement à une finalité commune :

Ce ne sont plus sa pleine propriété de lui-même et sa faculté de se choisir en connaissance de cause qui articulent le sujet ; ce sont sa dépossession consciente et sa détermination par une part de lui-même qu'il ignore⁴⁸.

Il y a quelque chose d'inconscient dans l'individu qui le régit, qui le motive et lui dicte ses actions, une part étrangère en l'homme à laquelle il n'échappe pas et qu'il ne peut contrôler. L'individualité subjective isolée en elle-même recèle bien des tours et des

⁴⁷ Sur la réappropriation des attributs permettant à l'homme d'aspirer à une transparence à lui-même chez Feuerbach, ou conduisant au constat de la part d'inconscient en l'homme et donc à l'impossibilité de cette transparence à soi, voir infra partie 3, chapitre I, p. 101 à 103.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 243.

détours qui échappent même à son propriétaire et ces manifestations le révèlent mieux que lui-même pourrait le faire :

[...] la possession réfléchie de soi n'est dénoncée comme fiction que pour assurer le triomphe de l'individu pur⁴⁹.

La personnalité individuelle et intérieure se révèle dans toute sa profondeur jusque-là ignorée, sa vérité se trouve au-delà de l'appréhension et de la maîtrise de la conscience éclairée. L'homme prend acte de cette division entre conscience et inconscience, de son étrangeté à lui-même, de la nécessité de se réfléchir et de se scruter pour arriver à se comprendre, tâche à jamais inachevée⁵⁰. Son intériorité ne s'en trouve pas anéantie mais approfondie de manière infinie et vertigineuse : qui se contemple n'arrive jamais à discerner ses limites intérieures. L'humain devient ainsi un mystère pour lui-même, il est divisé de manière irrémédiable entre conscience et inconscience et ne se correspond que par cette division hors de portée de la raison et de celle du moi éclairé. Cette part consciente est minime à côté de la part d'irréfléchie qui vit en lui. Cette notion nouvelle de l'inconscient révèle, sans pourtant la dévoiler, ce que Gauchet nomme « l'opacité constitutive⁵¹ » qui définit l'être humain.

De même que l'individu possède en lui cet *autre* mystérieux et obscur qui l'empêche d'accéder à une pleine transparence à lui-même, la société d'après la religion, qui se veut sujette d'elle-même, ne parvient pas à faire se rejoindre les membres de la communauté autour d'une volonté unanime leur indiquant la finalité vers laquelle tendre.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁰ Cette division en l'homme est fondamentale et elle est aussi reconnue par Freud, dont Gauchet s'inspire d'ailleurs beaucoup. Gauchet dira dans *La condition historique* : « En regard de Marx, Freud est l'auteur qui donne à concevoir une certaine irréductibilité de la conflictualité humaine [...] » (Paris, Stock, 2003, p. 174). Voir infra troisième partie, chapitre II, p. 107 à 109.

⁵¹ *Ibid.*, p. 202.

La puissance terrestre, se dégageant du contrôle religieux, aspire d'abord à une transparence et à une identité avec elle-même en imposant un but unique; mais l'absence de déterminations extérieures dont Dieu serait garant, ou de référence à un passé fondateur, amène inévitablement la destruction de toute idée préconçue sur ce que doit être la société. La démocratie a ceci de particulier qu'elle n'exige en rien la concordance des volontés et intérêts ni la reconnaissance d'un contrat fondateur faisant de ses membres des sujets conscients de leurs droits et devoirs politiques. Elle n'agit qu'en gestionnaire de ces divergences tout en souhaitant laisser ces différences s'épanouir au sein de la société. Ainsi, dans une société constituée par un *autre* immanent :

[...] la subjectivité [collective] d'arrivée présente cette différence remarquable avec la subjectivité recherchée au départ qu'elle n'a pas besoin de se savoir pour exister, ni d'être expressément voulue comme telle pour fonctionner. [...] Ce n'est pas la conjonction avec soi qui l'articule, c'est la division d'avec soi⁵².

Cette « division d'avec soi » est aussi présente chez l'individu, dans l'opposition entre conscience et inconscience, entre la raison éclairante et l'*autre* mystérieux.

Une telle société, où l'être humain agit sur son monde, où il le produit et en est responsable; est dirigée vers l'avenir, mais vers un avenir inconnu échappant à toute finalité et semblant s'avancer indéfiniment. À l'image de l'individu qui est divisé dans son intériorité entre le conscient et l'inconscient, la société peut agir sans une nette connaissance d'elle-même et donc des buts possibles qu'elle poursuit réellement. La société moderne n'a pas besoin, selon Gauchet, d'une vision de l'avenir ni de la compréhension de sa propre structure pour avancer et se diriger toujours vers un futur indéterminé :

⁵² *Ibid.*, p. 253.

La contrainte légitime ne consiste plus à reconduire ce qui fut [comme c'était le cas pour les sociétés primitives], elle est désormais de créer ce qui n'est pas encore et doit advenir. C'est toujours il est vrai d'obligation structurante envers l'ailleurs invisible qu'il s'agit, de devoir et de dette envers l'autre que soi. Mais un ailleurs qui [...] demeure sur le plan du même⁵³.

Ni l'homme ni la société ne suivent plus une règle provenant du passé ou d'un dieu tout-puissant, mais en tant que créateur l'humain travaille pour un avenir sans fin et immanent au monde, réalisé uniquement par l'humain qui ignore le futur. La reprise du pouvoir autrefois attribué aux dieux n'entraîne pas la transparence de l'homme à lui-même et ne donne pas un fondement sûr à la société qui, au contraire, se retrouve sans garant d'un sens prédéterminé.

La démocratie n'impose donc pas à ses membres de se soumettre à une volonté qui les assujettirait à elle, mais ne fait que coordonner les différences, le mouvement qui s'opère dans la société. Ainsi, plus il y a de différences et de conflits, plus l'appareil bureaucratique qu'est l'État peut exercer son pouvoir, acquérant davantage de puissance sans pour autant, du moins en théorie, brimer la liberté des individus. C'est l'État qui assure maintenant le rôle de cohésion sociale que possédait auparavant la religion. La société devient de moins en moins déterminable et son avenir se fait « avenir pur⁵⁴ », c'est-à-dire qu'il n'y a aucun moyen de le connaître, aucun dirigeant pour nous montrer la voie à emprunter. Rien n'est prédéterminé et donc, tout est à faire, à produire par les seuls moyens humains et dans la seule sphère terrestre. Plus l'avenir est produit par l'homme, plus il échappe à la connaissance humaine. Gauchet affirme en parlant de l'avenir:

⁵³ *Ibid.*, p.255.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 267.

Plus il s'avère que nous n'en savons décidément qu'une seule chose : c'est qu'il [l'avenir] sera autre que ce que nous sommes en mesure de nous représenter, plus cette confrontation à nos limites oblige à nous assumer comme auteurs d'une histoire que rien ni personne ne détermine du dehors et qui ne comporte qu'une énigme : la nôtre⁵⁵.

L'*autre* habite au cœur même de la société humaine et des êtres humains, il partage leur nature sans en être pour autant accessible. L'*autre* était ce qui régissait la conduite de l'être humain et de la vie collective, il est maintenant ce qui permet à l'individu de créer, de transformer, de se responsabiliser en se faisant lui-même producteur de cet avenir imprévisible⁵⁶.

L'éducation, entre autres, est conçue en vue de l'avenir incertain auquel l'individu est confronté. Elle vise l'épanouissement de l'individualité et souhaite donner un bagage permettant à l'enfant de s'adapter à toutes situations nouvelles ou imprévues. Il n'a pas à se modeler sur un rôle prédéfini comme cela pouvait être le cas dans les sociétés primitives tournées vers la perpétuation du mode de vie. Par conséquent, l'enfant est porteur d'un avenir non défini et doit posséder les outils pour bien se développer; on lui fournit un cadre qu'il doit remplir lui-même par ses propres notions, valeurs, options... La société, tournée vers l'avenir, ne peut supporter d'idéologies qui voudraient lui imposer un sens en prétendant connaître sa destinée ultime. Les rôles sociaux ne sont plus déterminés à l'avance, l'éducation vise à préparer l'individu à toutes situations imprévues, à exercer ses propres choix et à se réaliser pleinement, non à reproduire un comportement déjà fixé.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁵⁶ En cela Gauchet semble se rapprocher de la thèse feuerbachienne selon laquelle l'humain projette son essence dans une toute-puissance et récupère par la suite ce dont il s'était aliéné, dans ce cas-ci, c'est de la part de l'*autre* dont il s'était départi par un « choix inconscient », par déni. Pour les rapprochements entre Feuerbach et Gauchet, voir infra troisième partie, chapitre I.

La préoccupation de l'avenir est alors institutionnalisée, permettant une continuité et une immuabilité qui se perpétuent au-delà des personnalités passagères et des intérêts divergents. Le pouvoir n'appartient à personne en particulier, il est indifférent aux individus disparates qui peuvent l'exercer, à l'inverse du pouvoir monarchique qui dépend de la volonté du souverain. Les institutions se perpétuent et acquièrent leur propre visage indépendant. Ces entités invisibles et abstraites, non incarnées et à l'image des dieux, possèdent une existence éternelle et par là, leur toute-puissance. L'éternité est une caractéristique qui manque aux hommes, une lacune qui leur enlève la possibilité de posséder un caractère divin. L'éternité des institutions dépend de l'utilisation permanente qui en est faite par les individus. Elles se nourrissent donc de la multiplicité des intérêts et des différences qui renforcent leur nécessité et leur puissance. Ainsi, le mouvement est récupéré par la pérennité immuable des institutions. L'immobilité nécessaire aux sociétés primitives se retrouve au cœur même du mouvement des sociétés modernes puisqu'elle est assurée par les institutions. Selon Gauchet, la société moderne a démontré qu'un État hors du contrôle religieux est parfaitement possible et fonctionnel, ce qui ne l'empêche cependant pas d'affirmer, par prudence, qu'une société structurée par la religion ne puisse renaître dans l'avenir.

La religion, au cœur des sociétés modernes, a donc perdu son pouvoir structurant sur la communauté au profit des institutions politiques et sociales. La foi n'est plus une affaire publique mais privée, elle ne concerne plus que l'intériorité et non les rapports entre les êtres humains ou leurs relations avec le monde. Elle n'a plus aucun pouvoir politique. Le nombre de croyants, aussi grand soit-il, ne peut suffire à redonner à la

religion son pouvoir et son influence sur la vie sociale. Ainsi n'assiste-t-on pas nécessairement à une disparition totale de toute expérience religieuse, mais bien à celle de la religion en tant qu'ensemble de croyances partagées et instituées structurant l'univers collectif. Donc, quand Gauchet parle d'une sortie de la religion, il ne vise pas tant le nombre décroissant d'adhésions à la croyance que la perte du rôle structurant que possédait la religion sur la pensée, sur les relations des êtres humains entre eux et leur rapport à la nature, tout ce qui, en somme, concerne la vision et l'insertion de l'homme dans le monde. Gauchet ne nie pas qu'il y ait une structure anthropologique en l'homme qui lui donne « ce sens interne de l'autre⁵⁷ », l'amenant irrésistiblement à concevoir une divinité. Mais, selon lui, ce sens peut très bien se passer de l'institution religieuse, il peut être vécu individuellement, il est « socialement neutre⁵⁸ » et « se passe très bien de religion établie⁵⁹ ». Gauchet affirmera :

La société moderne, ce n'est pas une société sans religion, c'est une société qui s'est constituée dans ses articulations principales par métabolisation de la fonction religieuse⁶⁰.

Sans influence sur la vie collective, l'expérience religieuse peut demeurer importante dans la vie personnelle mais ne sera l'objet que de choix individuels. Ainsi elle exprime ce reste anthropologique permettant à Gauchet d'expliquer la survivance du religieux malgré la sortie de la religion. La fonction religieuse serait donc transformée pour être intégrée dans les structures même de la pensée humaine. Il y a en l'homme une structure anthropologique que l'on cerne mal mais qui expliquerait la possibilité de la croyance malgré la sortie complète de l'emprise du religieux sur la société :

⁵⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 234.

Point d'intemporelle essence du religieux qui se donnerait à lire au miroir des nécessités permanentes du sujet⁶¹.

L'élément anthropologique essentiel en l'homme a pu s'exprimer par la religion sans pour autant que celle-ci en soit l'unique et permanente expression.

Des traits fondamentaux appartenant à la structure de base de l'esprit animent toujours aujourd'hui la nature humaine, traits qui sont communs aux hommes des sociétés primitives et à ceux des sociétés modernes. Ainsi, de la même manière que les membres de la société religieuse, les modernes sont tentés de diviser la réalité entre visible et invisible, entre les sens qui appréhendent la multitude des objets et l'intellection qui tente de découvrir l'unité derrière les apparences. De nos jours, l'être humain perçoit encore l'*autre* en ce monde mais, à la différence de l'homme religieux, l'*autre* ne désigne plus le sacré ou la divinité transcendante mais l'étranger au cœur même de notre monde, à travers les objets les plus familiers. L'expérience de l'homme d'après la religion ressemble particulièrement à celle de l'homme religieux par la difficulté qu'ils ont l'un et l'autre à s'assumer. L'individu moderne se découvre comme un problème pour lui-même alors que l'homme de la société religieuse se voyait préalablement pris en charge par la religion. Elle lui donnait toutes les réponses à ses questions avant même qu'elles ne surgissent, et toutes les règles pour diriger sa conduite. L'homme d'après la religion, en acquérant son autonomie, son intériorité et sa raison critique, accède aussi à sa liberté, celle d'être soi dans un monde qui ne le détermine plus à l'avance.

⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

Mais avec cette liberté, l'individu de la société moderne se heurte à l'incertitude, à « la difficulté d'être soi⁶² » dans un univers tout à coup absurde puisque sans fondement, sans réponse aux questions sur le sens de l'existence humaine. Aussi, l'individu moderne se veut-il libre tout en cherchant pourtant à se dérober à sa liberté. Il veut être un individu unique alors qu'il a du mal à assumer la responsabilité d'être soi. La société religieuse, elle, éliminait tout questionnement sur la place de l'individu dans le monde et conjurait ainsi l'absurdité de sa condition :

Pas de doute en effet que le système sauvage de l'altérité radicale de l'origine et de l'institution de l'immuable est en même temps le plus rigoureux dispositif de neutralisation de la question de soi qui se puisse concevoir⁶³.

Les questions de l'individu sur sa propre identité et sa place dans le monde n'ont pas de raison d'être dans un système qui le prend en charge avant même qu'il en ressente le besoin et dont il ne fait que reproduire l'ordre dicté par un passé originaire. Au contraire, le sujet moderne qui se découvre seul fait l'expérience de l'absurdité de sa condition. Angoissé, il oscille entre le désir d'être libre et autonome, se dictant à lui-même sa propre conduite, et la tentation de s'oublier pour ne plus faire face à cette position précaire, alors qu'il ne possède aucune certitude :

Entre l'amour de soi jusqu'à l'éviction du reste et la volonté d'abolition de soi [...], entre l'absolu de l'être et l'être-rien, peut-être n'aurons-nous plus jamais fini de balancer. Voilà en tout cas la douleur lancinante, journalière que nul opium sacré⁶⁴ ne nous permettra plus d'oublier : l'inexpiable contradiction du désir inhérente au fait même d'être sujet⁶⁵.

⁶² *Ibid.*, p. 302.

⁶³ *Ibid.*, p. 300.

⁶⁴ Gauchet nous renvoie ici à Marx. Celui-ci affirmait que la religion était « l'opium du peuple ». Ainsi, Gauchet affirme que nul opium, nulle idéologie ou religion, ne peut plus nous masquer la souffrance qu'apporte l'existence individuelle et la responsabilité de l'être humain face à lui-même. Nous ne pouvons plus combler la béance de sens par la croyance commune en une fin de l'histoire qui affirmerait le statut tout particulier d'une humanité en quelque sorte « élue ».

⁶⁵ *Ibid.*, p. 302-303.

Il y a tension entre le désir d'être un individu unique et le désir de se perdre dans une totalité englobante qui prend en charge l'être humain et lui apporte un sentiment de sécurité et l'oubli de ce qui le rend différent et responsable.

Enfin, le fait que l'*autre* persiste toujours et que l'homme reste aux prises avec son ignorance, ne pouvant être en parfait contrôle de lui-même et de ce qui l'entoure, ne démontre pas, selon Gauchet, un échec à vivre sans Dieu. L'être humain doit faire son deuil de la totale transparence à soi car, même sans l'existence d'une divinité, l'homme reste un mystère pour lui-même et son monde n'en est pas pour autant subitement éclairé.

Gauchet affirmera en 2003, dans *La condition historique* :

Il est vrai que nous prenons davantage conscience de ce que nous sommes à mesure que le parcours avance, mais c'est pour nous découvrir en permanence autres que ce que nous pensions être, pour nous trouver confrontés à un inépuisable inconnu. La vérité de la condition historique, telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, ce n'est pas l'homme promis à se trouver, c'est l'humanité devenue définitivement une énigme pour elle-même⁶⁶.

Ainsi le fait que l'*autre* persiste ne démontre-t-il pas l'échec de l'homme à vivre sans Dieu, mais comme il l'écrit :

Entre le strict déni de soi et l'entière possession de soi [...] il y aura eu et il y a place, ainsi, pour un entre soi de l'espèce humaine mariant de façon singulière réflexivité collective et ignorance individuelle, véracité des principes et opacité du dispositif⁶⁷.

Une société sortie de la religion est une société sans dieu. Sauf que, à la différence de Feuerbach, l'homme, quand il s'est défait de sa croyance collective en un être tout-puissant, ne reprend pas les attributs qu'il avait prêtés à la divinité. Chez Gauchet, la toute-puissance de Dieu s'éteint et n'est pas reporté sur l'être humain. La « réduction de

⁶⁶ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 254.

⁶⁷ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 290-291.

l'altérité » ne conduit donc pas à la pleine possession et maîtrise de la société par elle-même ou de l'homme par lui-même. La sortie de la religion étant opérée, elle ne suffit plus à donner sens à nos collectivités. La société d'après la religion demande à l'être humain de lutter sans relâche pour construire un sens n'appartenant pourtant qu'à lui seul, risquant de la mener au désespoir et à la folie. Comme Sisyphe condamné à rouler sans fin son rocher, l'homme doit travailler à son existence, dans un monde désenchanté ne lui offrant aucun but déterminé et partagé collectivement, donc vide de tout sens et de toutes vérités.

TROISIÈME PARTIE :

GAUCHET EN PERSPECTIVE

Après avoir exposé, dans la seconde partie de ce mémoire, la thèse gauchetienne de la religion, il nous sera maintenant possible de la confronter à la critique de la religion de nos trois auteurs : Feuerbach, Freud et Nietzsche. Cela nous permettra enfin de saisir en quoi la thèse de Gauchet s'inscrit en continuité avec ces trois auteurs, qui ont eu un impact important sur la pensée moderne, et donc en quoi il leur est redevable. Mais, en même temps, nous pourrons saisir le caractère original de la thèse de Gauchet par rapport à la critique de la religion de ses prédécesseurs. Ainsi, dans le premier chapitre, nous ferons ressortir les convergences entre la pensée de Feuerbach et celle de Gauchet. Celui-ci peut sembler être parfois, comme le remarque Paul Valadier, un rationaliste feuerbachien. Pourtant, nous verrons que Gauchet croit pouvoir échapper à cette dénomination. Il sera ensuite question des points communs entre la thèse de Gauchet et la critique freudienne de la religion. Gauchet reconnaît explicitement l'influence qu'a eu Freud sur sa pensée. Celui-ci dénonce l'illusion religieuse et souhaite que l'homme y renonce pour la remplacer par une attitude plus raisonnable, espoir rationaliste que partage peut-être Gauchet. Quoiqu'il en soit, il est certain que la vision de l'avenir de l'homme appartenant à la société d'après la religion s'assombrit au fil de l'évolution de la pensée de ces deux auteurs. Enfin, nous insisterons sur les similitudes entre la pensée de Gauchet et celle de Nietzsche, similitudes d'autant plus surprenantes que Gauchet ne fait aucune allusion à la critique nietzschéenne de la religion. La thèse de la sortie de la religion semble pourtant s'inscrire dans la même perspective que la nouvelle de la « mort de Dieu » qu'annonce Nietzsche.

Chapitre I : Gauchet et Feuerbach

Les analogies entre la pensée de Feuerbach et celle de Marcel Gauchet ne sont pas manifestes dans l'œuvre de ce dernier, qui vise au contraire à se démarquer de Feuerbach. Gauchet veut rejeter le modèle rationaliste et évolutionniste de Feuerbach. Selon ce modèle, l'homme passerait du stade de l'enfance, c'est-à-dire de la dépendance à un Dieu tout-puissant, au stade adulte où, se défaisant de sa croyance religieuse contraire à la raison et à l'expérience, l'homme accéderait à la pleine maîtrise de son monde.

Nous observerons d'abord que Gauchet, tout comme Feuerbach, annonce la fin de l'ère religieuse. Le christianisme ne signifie donc pas une évolution dans le domaine religieux mais bien le déclin de la religion. Ainsi on peut constater un certain rapport entre le modèle rationaliste de Feuerbach et la thèse de la sortie de la religion chez Marcel Gauchet. Ce rapport sera d'ailleurs mis en évidence par Paul Valadier dans sa lettre à Marcel Gauchet, que celui-ci publiera dans *La démocratie contre elle-même* (2002)¹. Nous verrons donc ensuite que Gauchet souhaite expliquer la religion comme une possibilité parmi tant d'autres. Selon lui, il y a en l'homme une structure de base par laquelle Gauchet explique la tendance de l'homme à penser sous le mode de l'altérité et à concevoir ainsi une divinité tout-autre. Finalement, il sera question de la différence qui existe entre Feuerbach et Gauchet car pour celui-ci l'*autre* transcendant est reporté en

¹ « Sur la religion, un échange avec Paul Valadier », dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2002, p. 67-90.

l'homme lorsqu'il reprend ses attributs à son propre compte, n'arrivant donc jamais à une pleine transparence et maîtrise de soi.

1. La sortie de la religion

Comme Feuerbach, Gauchet annonce la fin de la religion, donc la fin d'une histoire qui remonte à des temps « immémoriaux ». La religion structurait les sociétés « des origines jusqu'à il y a peu² », c'est-à-dire jusqu'à ce renversement qui fit sortir les sociétés modernes du cadre de pensée religieux. Feuerbach affirme en ce sens :

[...] notre présent est la fin d'une grande période de l'histoire de l'humanité et par là même le début d'une ère nouvelle³.

Feuerbach annoncera l'imminence « de la déchéance interne du christianisme, que dis-je, de la mort du christianisme⁴ ». Pour Feuerbach aussi, le christianisme est la religion par excellence, « la religion de la sortie de la religion », selon la formule de Gauchet, car c'est elle qui a le mieux dévoilé les secrets du cœur humain et permit à l'homme de prendre conscience de son essence. Le dieu chrétien se vide alors de plus en plus de ses attributs, qui sont en fait des attributs humains; et il ne reste qu'une abstraction dont l'homme se soucie de moins en moins. Un dieu sans attribut, vidé de sa substance, n'intéresse plus personne. On reconnaît ici une certaine parenté avec la thèse de Marcel Gauchet.

Selon Gauchet, la déchéance du christianisme s'échelonne sur une longue période de temps au cours de laquelle cette déchéance n'est pas manifeste. L'Église apparaît comme une institution née de l'hérésie, de l'incapacité nouvelle de la religion à imposer

² Gauchet cité par Valadier dans *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 70.

³ Feuerbach cité dans Henri ARVON, *Feuerbach*, Paris, PUF, coll. « Philosophes », 1964, p. 4.

⁴ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, « Nécessité d'une réforme de la philosophie », trad. par Louis Althusser, Paris, PUF, 1960, p. 98.

unanimement son interprétation religieuse à une collectivité⁵. Elle tente d'imposer le respect d'un message et de dogmes précis tout en exigeant singulièrement la sincérité des âmes, l'authenticité de la foi intérieure de chaque individu :

[...] elle [l'Église] aura été, selon Gauchet, la grande introductrice à l'exigence de comprendre au-delà de l'immémoriale obligation de croire⁶.

Feuerbach semble en accord avec cette idée selon laquelle l'Église cache cette déchéance de la religion chrétienne. En effet, l'Église trompe les hommes en leur faisant croire que la religion est toujours vivante. Elle tente de les convaincre, du moins les plus ignorants, insiste Feuerbach, de la persistance de la foi en Dieu alors qu'au contraire, cette foi s'épuise. Le christianisme contribue lui-même à ce travail de sape, au sens où sa corruption et ses erreurs discréditent la religion chrétienne. Feuerbach écrit :

[...] le christianisme est depuis longtemps disparu non seulement de la raison, mais aussi de la vie de l'humanité, [...] il n'est plus qu'une *idée fixe* [...]⁷.

Le christianisme n'influence donc plus la vie de la communauté ou sa façon de penser, il n'intervient plus dans son mode de vie; il n'est plus en réalité qu'une obsession sans effet bénéfique pour l'homme. La religion le tyrannise plutôt en le maintenant dans un mode de pensée qui ne correspond plus à son être. L'adhésion jusque-là immuable à un cadre de vie modelé par la divinité, « masque, dira de son côté Gauchet, la rupture intervenue avec l'inquestionnable antérieur⁸ ». Pour Gauchet, l'homme continue de vivre en position d'hétéronomie face au cadre religieux alors qu'un nouvel ordre politique surgit et le conduit imperceptiblement vers l'autonomie malgré lui.

⁵ Voir supra deuxième partie, chapitre IV, p. 76 et 77.

⁶ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 194.

⁷ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « L'essence du christianisme », *op. cit.*, p. 220.

⁸ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 51.

Ainsi, tout comme chez Feuerbach, les grandes religions monothéistes, tel que le christianisme, ne témoignent pas, selon Gauchet, de la victoire du mode de pensée religieux; elles en manifestent au contraire le déclin. Le monothéisme permet à l'homme de se réapproprier le monde par la rationalisation des intentions divines. Certains individus peuvent se faire les médiateurs et les porte-parole de la Loi d'une divinité devenue absente et dont la raison humaine s'exerce à pénétrer et à comprendre le mystère. Et c'est « en toute méconnaissance de cause⁹ » que la raison en vient à se libérer des autorités et de la tradition et à acquérir son autonomie. Le christianisme est donc pour Gauchet « la religion de la sortie de la religion », au sens où il signe la fin du rôle social structurant de la religion.

2. Les présupposés rationalistes

Selon Feuerbach, l'homme, dans son évolution, doit passer nécessairement par la croyance religieuse, dont il se défait par la suite, accédant ainsi à une pleine maturité. Cette idée est partagée, entre autres, par les philosophes des Lumières qui usent de préceptes rationalistes. Gauchet, lui, conteste l'idée d'une nécessité dans l'histoire, d'une téléologie qui mènerait l'individu à une fin ultime où, maître de lui-même et de son monde, installé dans une compréhension confortable, il pourrait considérer le passé comme l'enfance de l'humanité.

Mais, en dépit de cette différence, on note chez Marcel Gauchet la même dévalorisation de la religion, laquelle apparaît, chez Feuerbach, comme une manifestation de l'incapacité de l'homme à assumer sa véritable nature. Selon Gauchet, l'homme dénie

⁹ *Ibid.*, p. 28.

sa propre essence, il se dépossède, à la manière feuerbachienne, de ses propres attributs au profit d'une entité tout-autre mais créée de toutes pièces, qui lui assure stabilité et sécurité. La vraie religion se situe ainsi, selon lui, dans les sociétés primitives d'avant l'État. Elle est:

[...] ce système sauvage de l'altérité radicale de l'origine et de l'institution de l'immuable [qui] est en même temps le plus rigoureux dispositif de neutralisation de la question de soi qui se puisse concevoir¹⁰.

L'idée est donc la même que chez Feuerbach et Freud, à savoir que la religion est là pour assurer la sécurité de l'homme qui ne peut s'assumer lui-même et qui refuse sa prise transformatrice sur le monde. L'homme renonce à son attitude fondamentale, il refuse son pouvoir transformateur sur le monde qui l'obligerait alors à affronter l'instabilité et le mouvement constant de l'être en perpétuel changement, ce avec quoi l'homme moderne se trouve aux prises.

On peut voir là à l'œuvre ce que le philosophe Paul Valadier, dans sa lettre précitée à Marcel Gauchet, désigne comme le présupposé rationaliste de Gauchet selon lequel il y aurait passage de l'être humain de la minorité à la majorité à travers son refus initial d'un pouvoir qui le terrifie et, dans un second temps, l'assomption de ce pouvoir par sa raison. L'homme se fait dès lors ce « maître et possesseur¹¹ », selon l'expression de Descartes, en se réappropriant, comme l'affirme Feuerbach, les attributs dont il s'était lui-même dépossédé. Mais ce faisant, il perd l'assurance d'un sens permanent et stable que lui garantissait une divinité illusoire. Ainsi, selon la conception que se fait Gauchet de la religion, celle-ci, même s'il se défend de la réduire à l'irrationnel, résulterait

¹⁰ *Ibid.*, p. 300.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

[...] d'un acte irrationnel et arbitraire : choix qui est une bévue (puisque le faisant, on tourne le dos à l'histoire); par une telle affirmation on ne sort nullement des présupposés rationalistes présentant la religion comme égarement, illusion, phase passée ou élémentaire de l'humanité, « impouvoir institué », [...] donc impuissance ou paralysie concertée [...]¹².

Ce choix si mystérieux de la religion, Gauchet souhaiterait, d'un côté, l'expliquer, le mettre sous les lumières de la raison moderne comprise comme l'ultime acquisition du développement humain. D'un autre côté, cependant, Gauchet semble remettre en question cette vision des choses en faisant du parcours de l'homme une voie totalement imprévisible qui aurait pu être tout autre. Mais n'arrive-t-il pas finalement aux mêmes conclusions rationalistes que ses prédécesseurs? Ce choix de la dépossession, qui serait guidé par une sorte d'intuition inconsciente, ressemble fort à un refoulement qui impliquerait, non pas une cassure ou un retournement d'avec le mode primitif de la pensée, mais au contraire une certaine continuité.

En effet, chez Feuerbach, la religion est « la première conscience de soi mais elle est indirecte¹³ » puisque l'homme objective d'abord inconsciemment son être et le projette sur la divinité. La religion possède secrètement en elle ce qui se cache dans le cœur de l'homme et elle lui dévoilera de plus en plus manifestement ce qui constitue sa propre essence. L'homme reprend alors ses attributs, dépouillant Dieu de ses déterminations et le confinant dans une sphère abstraite. Dès lors, rien ne peut plus être dit de Dieu qui se réduit à une notion abstraite vidée de toute substance. L'homme s'est nié au départ, en se départissant de ce qui lui appartenait en propre pour finir par se reprendre en main. Ce qui rappelle le choix inconscient de l'homme chez Gauchet,

¹² Paul Valadier dans Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 71.

¹³ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « L'essence du christianisme », op. cit., p. 72.

l'équivoque de cet acte commis (le « choix ») en toute inconscience. Dans les deux cas, la première attitude humaine est celle du « déni de soi¹⁴ », de la négation de son être, de la négation de son pouvoir transformateur sur le monde. L'homme renonce d'abord à sa responsabilité pour la faire porter à un Dieu transcendant, il prête son essence à la divinité et s'observe ainsi à travers celle-ci. L'« autoobjectivation religieuse et originelle de l'homme¹⁴ » est, selon Feuerbach, inconsciente en même temps qu'indispensable dans l'histoire de l'humanité et de l'éveil de sa conscience. On discerne aussi chez Gauchet ce premier acte de projection inconsciente, sauf que chez lui, cet acte ne s'inscrit pas dans un parcours nécessaire de l'évolution de la conscience humaine, bien que ses propos laissent parfois entendre le contraire.

Quoi qu'il en soit, chez Gauchet ce développement de l'humanité serait plutôt le fruit du hasard, la rencontre étonnante de possibilités qui auraient pu ne jamais se croiser. Reste que la rupture mystérieuse d'avec la religion « première » ressemble à une prise en charge et à un éveil de la conscience humaine. Celle-ci, comme chez Feuerbach, ne peut plus reculer devant elle-même, passant d'un pôle négatif, c'est-à-dire le refoulement ou « déni de soi », à un pôle positif, donc à la reprise consciente et assumée du pouvoir humain. Le mot « déni » est d'ailleurs très révélateur. Il exprime l'idée qu'une chose est, existe réellement mais qu'elle est refusée opiniâtrement et inconsciemment par l'esprit humain, par un système qui a « la très remarquable particularité d'emprunter les voies du déni systématique et du recouvrement¹⁵ ». On a donc affaire à un retour dans le conscient de ce qui avait été refoulé en soi, de ce qui avait été l'objet de « cette inaugurale

¹⁴ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 290.

¹⁴ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « Principes », op. cit., p. 92.

¹⁵ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 20.

conjurateur de soi¹⁶ ». À partir de là, on assiste à un exercice de plus en plus assumé du pouvoir qui a toujours existé en l'homme. Ainsi retrouve-t-on l'image de l'enfant aussi bien chez Gauchet que chez Feuerbach ou Freud. Par la perte de ses illusions, l'enfant apprend à se contrôler et à raisonner, c'est son parcours vers la majorité. Ce parallèle entre le développement de l'enfant et celui de l'humanité, entre phylogénèse et ontogénèse, nous le retrouvons chez Freud, dont nous parlerons dans le chapitre suivant, mais aussi chez Feuerbach :

L'homme projette d'abord son essence *hors de lui*, avant de la retrouver en lui-même. [...] La religion est l'être de l'humanité dans son enfance [...]. C'est pourquoi le progrès historique des religions consiste en ce que l'on considère maintenant comme subjectif ce que les religions primitives tenaient pour objectif, autrement dit en ce que l'on connaît maintenant comme *humain* ce qui était jadis contemplé et adoré *sous les espèces de Dieu*¹⁷.

Reste que Gauchet dénonce, dans *La condition historique*, cette idée de Feuerbach selon laquelle l'homme pourrait accéder à une totale maîtrise de lui-même une fois débarrassé de ce Dieu qui l'aliène :

Le piège de la pensée de l'histoire a été de donner l'autonomie à concevoir dans une forme issue de l'histoire de l'âge de l'hétéronomie. [...] De là, l'aspiration paroxystique à la reconquête d'une pleine ressaisie réflexive et d'un pouvoir complet sur soi¹⁸.

L'homme se projetait hors de lui mais, lorsqu'il en prend conscience, il reconquiert ses attributs et par là, son pouvoir sur le monde et sur sa propre existence. Mais Gauchet insiste sur le fait que l'autonomie de l'homme, donc l'homme sans Dieu, ne signifie pas qu'il ait atteint sa pleine « majorité », qu'il soit donc totalement conscient et maître de lui-même, comme y aspirait Feuerbach ainsi que les philosophes des Lumières. Le monde n'est pas clos sur lui-même, n'est pas pleinement éclairé par une

¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁷ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « L'essence du christianisme », *op. cit.*, p. 72.

¹⁸ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 253.

téléologie, un but partagé par tous lorsque Dieu disparaît. Il reste dans ce monde une part de transcendance irréductible, une ouverture infinie sur le doute. Et c'est là où Gauchet se démarque de Feuerbach.

3. La structure de base

Pour Gauchet, il existe une structure anthropologique qui pousse l'homme à penser sous le mode de l'altérité, à concevoir un *autre* qui n'est pourtant pas nécessairement un être transcendant et tout-puissant. Si cette structure de base existe réellement et peut conduire au développement du mode de pensée religieux, cela n'est pas une voie nécessaire pour Gauchet. Les modernes rejoindraient la structure de base, fondamentale, sans transfiguration, alors que les primitifs, pourtant placés au départ de l'humanité, inscriraient cette structure de base dans un cadre religieux. Les modernes semblent alors se situer à la fois à la suite des primitifs, en intégrant la fonction religieuse dépouillée de sacré, mais aussi au début de l'humanité comme êtres humains purs dans leur comportement et leur psyché. Ainsi les modernes exerceraient-ils, selon Gauchet, l'attitude fondamentale, c'est-à-dire « l'inacceptation transformatrice », qui les conduit à modeler le monde selon leurs souhaits. Cette attitude fut longtemps niée, refoulée, et elle ressurgit dans la conscience après un long détour. Pour Gauchet, la conscience moderne serait donc, malgré sa part d'ombre, toujours plus claire que celle des primitifs puisqu'elle ne peut plus accepter l'explication illusoire d'un *autre* situé hors de sa sphère.

C'est ce contre quoi s'élève Paul Valadier :

[...] l'analyste, lui, peut comprendre, sinon « le mystère même de la religion » du moins rendre compte d'un choix stupéfiant à partir de ses effets. Ici encore ce qui ne se comprend pas soi-même (l'option religieuse qui marque toute l'histoire jusqu'à nous...) est compris par un bon lecteur qui sait, parce qu'il est placé à la

fin de l'histoire de la méprise, même s'il avoue ne pas tout savoir : il en sait suffisamment en tout cas pour savoir que *le religieux* relève d'un péché originel dont il n'est pas dupe, lui du moins. Dire qu'il sait est une façon de parler; il *croit savoir* plus exactement, grâce à un système de projection de soi qui lui permet de remonter à un acte aberrant comme s'il en était le contemporain¹⁹.

La société primitive est la société de la « religion pure²⁰ », selon la thèse de Gauchet, alors que la société moderne serait celle où l'humain retrouve enfin son essence dont il s'était départi. L'homme moderne, par le travail de sa raison, prend conscience de l'existence de l'inconscient, de *l'autre* en lui-même et non hors de lui-même qui, en étant toujours là, n'a pas été reconnu et assumé par l'homme du passé. Ce qui laisse subsister un doute quant à l'indépendance de Gauchet par rapport aux présupposés rationalistes d'un Feuerbach.

4. La part de l'autre dans l'être humain

Pourtant, en annonçant le « triomphe de l'individu pur²¹ », Gauchet veut se démarquer de Feuerbach et poser clairement ce qui l'en distingue. L'individu n'est de plus en plus lui-même qu'à mesure que son intériorité s'approfondit et qu'il y découvre un abîme dont le sens lui échappe constamment. En reprenant ses attributs qu'il accordait auparavant à la divinité, l'homme n'acquiert pas pour autant la pleine maîtrise de lui-même et de son monde, contrairement à ce que Feuerbach annonçait. L'homme découvre plutôt que la transparence à soi lui est interdite et que son être est formé en réalité d'une « opacité constitutive²² » et irréductible. Gauchet affirme :

Il est vrai que nous prenons davantage conscience de ce que nous sommes à mesure que le parcours avance, mais c'est pour nous découvrir en permanence

¹⁹ Paul Valadier dans Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 71.

²⁰ Paul Valadier dans Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 73.

²¹ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 246.

²² Marcel GAUCHET, *La condition historique*, op. cit., p. 202.

autres que ce que nous pensions être, pour nous trouver confrontés à un inépuisable inconnu. La vérité de la condition historique, telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, ce n'est pas l'homme promis à se trouver, c'est l'humanité devenue définitivement une énigme pour elle-même²³.

Il n'est pas promis à l'homme moderne, dans la société sans religion, d'être en parfaite coïncidence avec ce qu'il est, maître pleinement conscient de son être et de sa destinée, car il y a en lui un *autre* irréductible, une part de soi qui lui demeure étrangère, hors de son contrôle. Au contraire d'une histoire qui arriverait à son terme lorsque l'homme parviendrait au bout de son développement, l'avenir s'ouvre maintenant à l'homme dans toute sa « pureté » puisqu'il ne se plie à aucun but ou volonté unique. Apparemment, il n'y a plus de téléologie chez Gauchet.

Le monde de l'homme sans Dieu ne se clôt donc pas sur lui-même comme chez Feuerbach, où toute énigme a sa réponse bien humaine :

[...] selon la vérité, il [l'homme] est le nom de tous les noms. [...] Quoi qu'il nomme ou exprime, l'homme n'exprime jamais que sa propre essence²⁴.

Aussi matérialiste qu'il se veuille, Feuerbach reste pourtant dépendant de l'idéalisme hégélien selon lequel les objets du monde ne sont rien de plus que nos propres pensées. Rien de ce qui existe ne trouve une explication qui soit étrangère à ce que la raison humaine peut concevoir. Selon Feuerbach, la perception des objets permet à l'humain d'entrer en contact avec sa propre essence. Il ne peut percevoir autre chose que lui-même, il n'y a aucune part du monde qui lui soit étrangère car tous les phénomènes lui sont accessibles; il y a adéquation entre le monde et la raison, entre le réel et le rationnel. Par conséquent, l'homme est prisonnier de lui-même, tout lui est immanent, il

²³ *Ibid.*, p. 254.

²⁴ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, « Thèses provisoires », *op. cit.*, p. 123.

se retrouve enfermé dans un monde clos. Chez Gauchet, la sphère terrestre, au contraire, demeure inexorablement ouverte, elle peut être écrasante, non parce que l'on n'y retrouve que de l'humain mais par le poids des énigmes, de questions existentielles jamais résolues et d'une identité toujours à construire, jamais déterminée une fois pour toutes :

Du défaut de réconciliation, on ne saurait conclure à la perpétuité de l'aliénation. [...] Le contraire de l'altérité à soi, ce n'aura pas été en pratique l'identité à soi – mais un rapport à soi mêlant la coïncidence et la différence, faisant passer la conjonction de l'ensemble par la division des parties ou assurant l'autonomie subjective du tout par la dépossession des acteurs particuliers²⁵.

Pour Gauchet, la reprise des attributs ne donne pas à l'homme un plein pouvoir sur lui-même et sur le monde. Il ne devient pas tout-puissant parce que Dieu ne l'est plus; l'univers continue sa marche, aussi énigmatique qu'auparavant, laissant des failles dans la connaissance humaine sans que celles-ci soient imputables à une quelconque aliénation de l'homme par l'homme. Une société dont la structure échappe à l'emprise du religieux et qui n'est pas guidée par une finalité ultime est possible et même viable, puisque nous y vivons déjà selon Gauchet.

²⁵ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 290-291.

Chapitre II : Gauchet et Freud

Les liens entre Freud et Gauchet sont beaucoup plus explicites que ceux que l'on peut établir entre Feuerbach et Gauchet. Ce dernier reconnaît d'ailleurs sa dette à l'endroit de Freud, à qui il consacre un chapitre entier de *La condition historique*²⁶. Tout d'abord, nous verrons que Gauchet, comme Freud et Feuerbach, adopte un certain modèle rationaliste du développement de l'humanité. Mais, comme on le remarquera ensuite, Freud et Gauchet, à la différence de Feuerbach, admettent une part d'altérité en l'homme, un *autre* qui lui demeure étranger, empêchant l'homme d'accéder à une conscience claire de lui-même. Gauchet emprunte à la théorie psychanalytique la notion d'inconscient qui se retrouve aussi au centre de la thèse gauchetienne de la « sortie de la religion ». Freud et Gauchet croient cependant tous les deux dans les capacités rationnelles de l'homme qui lui permettraient de reconstituer le sens originaire que cache l'inconscient humain, comme ils croient également que l'homme peut survivre sans la croyance en un dieu transcendant garant du sens de l'existence et de la civilisation. Mais finalement, comme on le verra, cet optimisme ira en s'atténuant chez les deux penseurs, et fera place à un certain doute quant aux réelles aptitudes de l'être humain à conserver une civilisation viable sans le recours à une divinité.

²⁶ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, op. cit., p. 173 à 196.

1. Le modèle rationaliste du développement de l'humanité

On observe chez Freud la même idée d'un développement de l'humanité que l'on voit à l'œuvre chez Feuerbach. À l'origine, les primitifs correspondent à un stade infantile du développement humain où l'imaginaire et les désirs prennent le dessus sur la raison, seule capable de prendre en compte la réalité du monde terrestre. L'homme va donc d'abord dénier sa responsabilité pour la faire porter à un dieu transcendant. Il s'agit de renoncement à soi par peur d'avoir à s'assumer, par impuissance, idée que l'on retrouve aussi chez Gauchet dans l'attitude inconsciente qu'est le « déni » premier de soi. Dans tous les cas, l'homme primitif commence par se soucier des choses de l'au-delà avant d'investir son propre univers. Chez Freud aussi, l'homme primitif agit par projection de soi et reporte sur Dieu ce qui lui appartient en propre. Ainsi, comme l'enfant, l'homme a commencé à prêter inconsciemment aux choses extérieures des intentions et une volonté qui sont les siennes. Pour Freud :

[...] l'homme primitif reportait dans le monde extérieur des conditions structurelles de sa propre psyché²⁷.

Comme chez Feuerbach, l'homme a d'abord projeté son être vers l'extérieur et en a fait une entité toute-puissante, lui procurant stabilité et sécurité. Le monde invisible transperce alors le monde visible de part en part, il l'éclaire et l'enchanté avant que celui-ci ne devienne, des siècles plus tard, cet univers « désenchanté » que connaissent les modernes, c'est-à-dire un univers qui réduit la nature à une simple constitution d'objets observables, quantifiables, manipulables, dépourvus de toute intention et « d'âme ».

²⁷ Sigmund FREUD, *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, Paris, Gallimard, 1993, p. 212.

De même, la religion assure-t-elle pour Gauchet, un ordre prédéfini des choses :

[...] le système sauvage de l'altérité radicale de l'origine et de l'institution de l'immuable est en même temps le plus rigoureux dispositif de neutralisation de la question de soi qui se puisse concevoir. D'un côté chaque être y est installé dans la paisible assurance de sa *nécessité* de par la stricte assignation à son rôle, à sa place, à son âge, à son sexe, que lui ménage un cadre social où il est toujours par avance compris²⁸.

Chez Gauchet, la religion, en prédéterminant chaque individu, retire à l'homme la nécessité d'avoir à s'autoconstituer et donc permet une « économie psychique²⁹ ». Chez Freud, la religion soulage l'homme en offrant une solution temporaire à sa misère psychique :

[...] l'homme de croyance et de piété est éminemment protégé contre le danger de certaines affections névrotiques; l'adoption de la névrose universelle le dispense de la tâche de former une névrose personnelle³⁰.

La religion est perçue comme une névrose car elle apporte une solution au conflit intérieur de l'homme tout en l'empêchant de travailler lui-même à résoudre les tensions provenant des conflits pulsionnels de l'âge infantile. Elle lui interdit donc toute possibilité de trouver un équilibre psychique qui en ferait un être sain et épanoui. La religion n'est pour Freud qu'« intoxication³¹ ». Gauchet dira, pour sa part, qu'elle est un « opium sacré³² », ce qui rappelle les mots de Marx. Elle nous soulage en effet de la souffrance qu'impose le fait d'être soi, d'être autonome et seul responsable de la détermination de notre existence sans plus de garant pour en soutenir le sens.

²⁸ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.300. Déjà cité, voir supra troisième partie, chapitre I, p. 96, note 10.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁰ Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Quadrige/PUF, 1995, p. 45.

³¹ *Ibid.*, p. 23.

³² Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 303.

L'homme atteint la majorité lorsqu'il renonce aux illusions de l'enfant, ce qui est inévitable, nous dit Freud, dans *L'avenir d'une illusion* car,

[...] à la longue, rien ne saurait résister à la raison et à l'expérience, et l'opposition de la religion à l'une et à l'autre n'est que trop tangible³³.

Comme chez Gauchet, la « sortie de la religion » s'accomplit chez Freud par le christianisme, qui est aussi pour lui « la religion de la sortie de la religion », dans la mesure où elle révèle clairement le sentiment de culpabilité sur lequel toutes les religions se fondent, ainsi que le désir infantile d'être protégé par un père tout-puissant. Chez Gauchet, le christianisme est « la religion de la sortie de la religion » car il opère la scission complète entre les sphères terrestre et divine, confinant et isolant Dieu dans un au-delà de plus en plus abstrait, ne se mêlant plus des affaires publiques et conduisant la religion à sa perte. Dans les deux cas, la religion chrétienne a un rôle bien particulier : elle possède dans sa logique interne sa propre perte, et sa déchéance nous conduit à une ère nouvelle et inédite qui « coupe l'histoire en deux³⁴ ». Nouvelle ère où la civilisation humaine se dégage totalement de l'emprise du pouvoir divin.

2. La part de l'autre en l'homme

Mais, contrairement à ce que croyait Feuerbach, la fin de la religion ne signifie ni pour Freud ni pour Gauchet la reprise en main des attributs prêtés autrefois à Dieu, l'éclaircissement total de la nature réelle de l'homme et sa pleine maîtrise de lui-même et de la sphère terrestre. *La réappropriation de soi n'aboutit pas à la transparence à soi*

³³ Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 55.

³⁴ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 28.

mais à la découverte d'un autre en soi que l'altérité transcendante et extérieure recouvrirait. Avec la psychanalyse, l'homme qui reconquiert les données de sa propre psyché n'entre pas en totale possession de lui-même mais se reconnaît plutôt étranger à lui-même. De même, chez Gauchet, on reconnaît le déplacement de l'autre, autrefois placé dans la figure divine, qui s'installe en l'homme et vient scinder son être, dévoilant une part d'inconnu en lui qu'il ne connaissait pas et qui se révèle toujours et encore plus étranger à lui-même. Son être échappe à sa prise :

Il est vrai que nous prenons davantage conscience de nous-mêmes à mesure que le parcours avance, mais c'est pour nous découvrir en permanence autres que ce que nous pensions être, pour nous trouver confrontés à un inépuisable inconnu. La vérité de la condition historique, telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, ce n'est pas l'homme promis à se trouver, c'est l'humanité devenue définitivement une énigme pour elle-même³⁵.

Il y a ce paradoxe, que partagent Freud et Gauchet, selon lequel l'homme qui prend de plus en plus conscience de lui-même se retrouve en conséquence plus étranger à lui-même. Gauchet dira dans *La condition historique* :

Freud permet de penser le caractère constitutif et indépassable de la contradiction et de la conflictualité à l'échelle de la psyché humaine³⁶.

En quoi Gauchet et Freud se distinguent de Feuerbach, pour qui plus nous reprenons à notre propre compte les attributs cédés à la divinité, plus nous savons qui nous sommes et reprenons notre monde en main. Ainsi, il n'y a pas de fin de l'histoire en soi ni pour Gauchet ni pour Freud, pas de « réconciliation³⁷ » où l'homme entrerait en plein contrôle de son univers.

³⁵ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 254.

³⁶ *Ibid.*, p. 174.

³⁷ *Ibid.*, p. 174.

Freud et Gauchet paraissent alors échapper au rationalisme, même si tous les deux croient dans la raison. Si celle-ci dévoile à l'être humain toujours et encore davantage son monde et l'encourage à l'investir, il reste que l'aliénation subie par la perte de soi au profit du dieu tout-puissant, par l'idée que le monde terrestre est inférieur au monde de l'au-delà, n'est pas entièrement résolue par la reprise de ses attributs. Cette reprise révèle plutôt l'abîme que l'intériorité recèle; l'*autre* s'exprime maintenant par l'inconscient.

3. Le déchiffrement de l'inconscient

L'effort pour prendre de plus en plus conscience de soi exige que nous travaillions sans relâche à remonter vers des vérités toujours plus vraies et plus originaires, vérités que nous posséderions pourtant déjà en nous ou plutôt dans l'*autre* de nous-mêmes, c'est-à-dire dans l'inconscient. Il y a, chez Freud comme chez Gauchet, un travail de déchiffrement à effectuer pour reconstruire un sens qui est en nous mais auquel nous n'avons pas immédiatement accès. Cela rappelle l'idée de l'anamnèse de Platon, la réminiscence qui permet à l'homme de retrouver les idées qu'il possédait au départ, avant la naissance, mais qui, dans son état matériel inférieur, lui font défaut. Il doit remonter les stades de la connaissance pour les retrouver dans leur totalité comme l'homme de Feuerbach doit prendre de plus en plus conscience de lui-même et se dépouiller de connaissances inférieures et illusives telle que la religion pour reconquérir et accomplir les attributs qui en fait existent par eux-mêmes. Sauf que Feuerbach promet ainsi une transparence, une complète conscience de soi, laquelle ne peut être atteinte ni chez Gauchet ni chez Freud.

Selon Gauchet, le primitif aurait en premier lieu refoulé son être et enfouit une part de son essence dans son inconscient. L'homme primitif, fidèle à la religion première, refuse d'abord l'attitude transformatrice qui le constitue pourtant et, par un « choix³⁸ » inconscient, il opte pour le « déni de soi³⁹ ». Le mot « déni » signifie, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, que l'esprit humain refuse de reconnaître une chose qui a pourtant une existence effective. Ainsi l'homme refuse de reconnaître cette attitude fondamentale qui compose son essence et qui le pousse à modeler et transformer le monde selon ses souhaits. Mais cette part refoulée de soi finit par ressurgir dans la conscience, amenant l'homme à exercer son pouvoir transformateur. Comme chez Freud et Feuerbach, Gauchet place le déni de la prise transformatrice au départ de l'histoire humaine, alors que les modernes feraient preuve de l'acceptation de ce pouvoir transformateur qui les oblige à se voir tels qu'ils sont et à prendre leur monde en main, comme l'enfant, cessant de voir son père comme tout-puissant peut découvrir ses propres limites et son pouvoir d'action. Il y a donc une structure de base constituant l'être humain, mais elle est d'abord niée par l'homme des sociétés d'avant l'État. La fonction religieuse est ainsi issue elle-même de la structure de base de la pensée humaine, dont elle est la négation ou le refus primitif. La logique religieuse ne serait pas première mais créée à partir de la structure de base, celle-ci étant en quelque sorte une pensée neutre plus près de ce qu'est l'essence de l'homme. L'esprit moderne, épuré, ressemblerait davantage à la forme première et plus vaste de la pensée.

³⁸ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 20.

³⁹ *Ibid.*, p. 290.

Donc, s'il est vrai que, chez Gauchet, l'homme n'a pas la possibilité d'accéder à la pleine maîtrise et conscience de lui-même, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, il semble néanmoins que, pour lui, la vérité d'aujourd'hui est plus vraie que celle d'hier et que la vérité de demain le sera encore davantage. En effet, l'homme prend toujours de plus en plus conscience de lui-même, comme il a pris conscience du « déni de soi » opéré par le primitif puis de la part d'altérité en lui-même. Il est vrai que Gauchet défend l'idée selon laquelle le parcours de l'histoire n'est pas nécessaire. Pourtant, on sent parfois chez lui un présupposé rationaliste plus ou moins explicite, l'idée d'une fin de l'histoire et d'une victoire de la raison. L'homme devient peut-être une « énigme⁴⁰ » pour lui-même mais il n'en reste pas moins qu'il reprend en main son pouvoir transformateur dont il s'était dépouillé autrefois par « déni ». Ainsi, en accord avec l'idéalisme, tout est déjà contenu en l'homme au départ, il ne fait que prendre conscience de ce qui était déjà là mais qu'il avait rejeté par un « choix⁴¹ » inconscient. C'est d'ailleurs là le rôle de la psychanalyse, d'utiliser le travail rationnel pour faire voir au névrosé les réelles motivations et pulsions qui dirigent ses pensées et ses actes. Le malade en arrive alors à prendre conscience de ses véritables désirs qui, refoulés et déplacés, lui causent tant de maux. Par la connaissance de la vérité, le malade serait conduit vers la guérison, rôle salutaire attribué à la vérité qui sera sérieusement mis en doute par Nietzsche, dont il sera question dans le chapitre suivant.

⁴⁰ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, op. cit., p. 254.

⁴¹ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 20.

4. Le sens originare de la religion

Dans son introduction à *Totem et tabou*, François Gantheret affirme :

Penser l'originare, c'est une nécessité scientifique ultime, c'est aussi une position démiurgique. Ce sont les mythes qui tentent de dire l'origine, à leur façon, en l'historiant, nécessairement. Un mythe de plus, *Totem et tabou*? C'est ce que dira Lévi-Strauss⁴².

Freud tente de créer un mythe, celui du meurtre du père, qui remonte à l'originare impensable et le raconte. Il veut installer un acte originare dans le cours de l'histoire qui expliquerait à l'homme ce qui le constitue mais pourtant lui échappe: « De cette obsession des origines est née une nouvelle mythologie⁴³ ». Il faudrait croire que l'homme d'aujourd'hui, grâce à la psychanalyse, a découvert une vérité première, fondamentale et intrinsèque, qui apparaissait dans la mythologie, mais déformée, comme la vérité chez le névrosé existe mais déplacée, donc une vérité originare longtemps dissimulée, et qu'un autre individu pourrait atteindre. Cela rappelle la critique de Valadier à l'endroit de Gauchet⁴⁴. On prête à l'homme primitif une constitution rationnelle similaire et en continuité avec celle de l'homme moderne, liée par un processus évolutif qui permet à ce dernier de se substituer à l'homme primitif. Montagu se réfère, dans *Les premiers âges de l'homme*, à Lévi-Strauss qui souligne le « caractère suspect de l'hypothèse totémique » :

[...] cette hypothèse se fonde sur une opposition entre l'attitude mentale de l'occidental, considérée comme intellectuelle, et celle du primitif, considérée comme instinctive. À l'encontre de cette opposition, il [Lévi-Strauss] montre « que le prétendu totémisme relève de l'entendement » et que « les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire, sont d'abord d'ordre intellectuel⁴⁵ ».

⁴² Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, op. cit., p. 31.

⁴³ Roland JACCARD, *Freud*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1983, p. 6.

⁴⁴ Voir supra troisième partie, chapitre I, p. 100 et 101.

⁴⁵ Ashley MONTAGU citant Lévi-Strauss dans *Les premiers âges de l'homme, les peuples primitifs des*

L'homme moderne se sent alors en droit d'apporter une explication à la croyance religieuse. Pure à ses origines, elle emprunte une trajectoire descendante la conduisant à son terme. Situé à la fin de l'histoire du déclin de la religion, l'homme moderne qui se croit libéré du mode de pensée religieux, se permet d'y revenir et de le décrire objectivement.

On passe de l'ère de la religion, où le monde humain est constitué par une transcendance tout autre (au-delà), à l'ère de la psychologie, où c'est en l'homme lui-même que loge l'*autre*, le transcendant immanentisé. Ainsi la croyance en des êtres spirituels surpassant le monde matériel, en des puissances qui influent sur la destinée des hommes se trouve réinterprétée par la psychanalyse qui, par la notion d'inconscient, installe l'*autre* en l'homme lui-même. On veut entrer en relation avec ses forces étrangères pour tenter de les contrôler et les asservir à notre volonté, à nos désirs, et cela par-dessus tout, par la méthode psychanalytique qui admet l'existence de forces obscures en nous et tente de les interpréter. Selon Roland Jaccard, Freud

[...] réduit l'impersonnel à la première personne – celle du sujet –, le spirituel au charnel, la scène présente à la scène primitive et, d'une manière générale, les superstructures morales et culturelles à l'infrastructure inconsciente de la psyché⁴⁶.

Alors que l'homme primitif projette sa psyché sur le monde extérieur pour en faire un monde doué de volonté et influençable, Freud, lui, recherche des forces en l'homme qu'il serait possible de comprendre et de manipuler, donc de faire en quelque

origines à aujourd'hui, dir. Par J.-J. Schellens et J. Mayer, Belgique, Gérard et Co., coll. Marabout université, 1964, p. 185-186.

⁴⁶ Roland JACCARD, *Freud, op. cit.*, p. 6.

sorte de l'invisible du visible. Freud veut comprendre les origines de ce langage obscur qui transparait dans le rêve et s'installe dès l'enfance.

Parce que l'homme est devenu étranger à lui-même, que les profondeurs abyssales de son intériorité et son propre esprit lui échappent, il se doit de déchiffrer sa propre vie psychique pour se dévoiler à lui-même et découvrir des structures de son intériorité qui ne lui apparaissaient pas auparavant. Comme Freud, Gauchet croit que les états extrêmes de l'esprit humain, les « expériences-limites⁴⁷ » nous permettent d'observer le fonctionnement de l'intériorité, de la psyché humaine :

Si on sait les déchiffrer, les pathologies mentales, grandes et petites, extrêmes ou banales révèlent des structures du sujet. Elles font surgir un envers du décor qui permet d'entrevoir l'intérieur de la machine psychique⁴⁸.

Les états pathologiques agiraient à la manière de verres grossissants décuplant notre faculté d'appréhension de nous-mêmes. Gauchet dit encore :

Derrière les formations psychopathologiques se révèle quelque chose comme des structures qu'aucune expérience de l'esprit normal ne laisse apercevoir. La folie devient le miroir de ce que nous ne sommes pas capables de discerner spontanément en nous-mêmes⁴⁹.

Chez Feuerbach, la religion est elle-même ce « miroir » puisqu'elle nous renvoie, de façon plus ou moins explicite, à l'essence même de l'être humain, elle révèle des secrets qui se cachent en l'homme et qu'il ne peut discerner sans s'objectiver et se voir inconsciemment dans un *autre* que lui-même. Il n'y a aucune béance de sens, selon Feuerbach, l'homme peut aspirer à la transparence à soi et les mystères de son monde peuvent être résolus par la raison humaine. Chez Gauchet et Freud, par contre, qui

⁴⁷ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, op. cit., p. 191.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 183.

admettent une part étrangère en l'homme, la folie est ce qui témoigne de ce qui se cache profondément au cœur de la vie psychique. Gauchet affirme dans *La condition historique* :

Si nous devons un jour avoir une pensée éclairée du sujet humain, c'est dans la clinique des maladies mentales qu'elle trouvera l'un de ses appuis les plus sûrs. Rien ne révèle davantage ce que nous sommes en fin de compte que ces états de souffrance où nous avons l'étrange faculté de tomber⁵⁰.

Ainsi, nous nous découvrons tels que nous sommes réellement à travers les maux qui exacerbent certains traits de la vie psychique.

5. Le doute sur la raison

Sans le secours de la religion, l'homme, non seulement se retrouve sans garant du sens de l'existence, mais il découvre en lui une part d'ombre qui lui échappe, le dirigeant malgré lui dans ses actes et pensées. L'être humain doit accepter son impuissance et son ignorance, un peu comme l'enfant qui, se rendant compte que son père n'est pas tout-puissant, ne devient pas lui-même tout-puissant par cette prise de conscience. Cela le convainc au contraire de ses propres limites et accroît sa vulnérabilité.

Cela dit, dans *L'avenir d'une illusion*, Freud semble particulièrement optimiste : la religion est une croyance vétuste qu'il nous faut abandonner pour que l'homme en arrive à s'assumer lui-même, à faire face aux problèmes psychiques qui lui appartiennent en propre et qu'il travaille enfin à les résoudre. Il ne doit plus recourir à cette drogue qu'est la religion, qui rassure l'homme pour un temps mais ne soigne en aucun cas la cause réelle de sa souffrance. Pourtant, dans *Malaise dans la civilisation*, un doute surgit

⁵⁰ *Ibid.*, p. 186.

chez Freud sur les capacités rationnelles de l'être humain à remédier à cette solution néfaste qu'est la religion. La raison sera-t-elle suffisante pour endiguer les pulsions destructrices de l'homme et permettre la stabilité d'une civilisation viable? Freud semble en douter et nous laisse, à la fin de *Malaise dans la civilisation* sur « la question du sort de l'espèce humaine⁵¹ ». Tout comme Freud, Gauchet semble confiant dans les capacités de la raison à pallier à l'absence de religion, mais il en vient peu à peu à douter de celle-ci. Il écrivait déjà en 1985, dans *Le désenchantement du monde* :

Parce que c'est une société psychiquement épuisante [la société sans religion] pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toutes parts en permanence : pourquoi moi?⁵²

À quoi font écho ces propos dans *La condition historique*, paru en 2003 :

J'irais jusqu'à dire que l'essence de la psyché humaine est la souffrance, c'est la marque distinctive de sa constitution que son incroyable vulnérabilité⁵³.

Si la capacité de l'homme à constituer une société non fondée sur une transcendance divine semble d'une part possible, et même démontrée par nos sociétés modernes, la réelle viabilité de ces sociétés paraît néanmoins fragile et exiger un grand effort :

Mesurons notre liberté et la contingence du devenir. Ces possibles existent. Il en adviendra ce que nous saurons ou parviendrons à faire⁵⁴.

Gauchet et Freud semblent donc croire en la possibilité d'un monde sans religion mais un certain doute s'insinue dans leur pensée. Chez Nietzsche, dont il sera maintenant question, rien n'est moins certain que la survie de l'être humain à la perte de sens que procurait la religion.

⁵¹ Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, coll. Bibliothèque de psychanalyse, 1971, p. 107.

⁵² Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 302.

⁵³ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, op. cit., p. 187.

⁵⁴ Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, Paris, éd. De l'Atelier/ éd. Ouvrières, 2004, p. 249.

Chapitre III : Gauchet et Nietzsche

Les rapports que l'on peut établir entre Nietzsche et Gauchet sont d'autant plus intéressants que Gauchet n'y fait jamais allusion. On sent chez lui, comme nous l'avons vu, une volonté de se démarquer des philosophes de la « réconciliation » comme Feuerbach et Marx. Par ailleurs, la notion d'inconscient, d'origine freudienne, est très présente dans l'œuvre de Gauchet, comme il s'en explique dans *La condition historique*. Mais la philosophie nietzschéenne, elle, bien que l'on puisse manifestement la rattacher à la thèse de la sortie de la religion, est étrangement passée sous silence par Gauchet. Peut-être parce que, annonçant la « mort de Dieu » et rejetant la raison, la vision nietzschéenne de l'avenir de l'homme sans religion ne brille pas par son optimisme. Peut-être aussi parce que c'est chez ce philosophe que se déploie le plus profondément la tragique expérience de l'homme incapable de croire en une quelconque vérité et de diriger son existence. Tout en rejetant la religion, Nietzsche reconnaît le rôle important qu'elle a joué et l'impossibilité, peut-être, de la remplacer, alors qu'elle est à son déclin.

1. La religion comme consolation et justification

a) La morale des esclaves

Chez Nietzsche, un peu comme chez Gauchet, le judaïsme, qui a donné naissance au christianisme, est une religion toute particulière puisqu'elle opère le « renversement des valeurs⁵⁵ », permettant aux faibles de devenir les forts et les puissants. Comme on l'a vu, Gauchet dira en un sens semblable que le judaïsme « introduit un renversement dans la logique de la puissance⁵⁶ ». En effet, le judaïsme est créé par le peuple juif opprimé de toutes parts et qui ne peut accéder au pouvoir de l'empire. Ainsi, il souhaite devenir maître de ses maîtres, ce qu'il ne peut faire qu'en renversant les valeurs des conquérants et en glorifiant son propre visage qui est pourtant celui de la faiblesse, en se donnant un pouvoir spirituel sans commune mesure avec son pouvoir temporel. Gauchet ajoute :

De la religion des faibles et des esclaves est sortie une civilisation d'une puissance incomparable, dont le génie constant a été de prendre le contre-pied des apparences de la puissance. [...] Qui aurait jamais cru que l'impuissance pouvait être le ressort de la vraie puissance⁵⁷?

Comme chez Nietzsche, pour Gauchet, c'est le judaïsme qui permet aux esclaves de dicter leurs propres valeurs et d'acquérir une vraie puissance. Selon lui, le renversement des valeurs qu'opère le judaïsme est récupéré par le christianisme avec la figure de ce Messie qui, au contraire des dieux païens, n'est pas montré dans toute sa puissance mais est un homme pauvre, crucifié sur la croix comme le sont les simples criminels. Et pourtant, cette faiblesse n'est qu'apparente puisque ce messie « à l'envers » est Dieu fait chair qui partage les misères de ses créatures. Dieu ne se situe donc pas en haut de la hiérarchie des pouvoirs terrestres mais bien contre ceux-ci et contre les dieux

⁵⁵ Voir supra première partie, chapitre III, p. 36 à 39

⁵⁶ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, op. cit., p. 102.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 103.

que vénère la puissance. C'est ainsi que le peuple juif, c'est-à-dire les esclaves, arrive à échapper à l'opresseur et à le dominer. Gauchet dira dans *Le désenchantement du monde* que le monothéisme naît « de la confrontation créatrice [...] du faible avec le fort⁵⁸ ». Les faibles arrivent à dominer la réalité et la force effective en fuyant dans un monde imaginaire qui est le produit de leur esprit. De même, pour Nietzsche :

La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante les valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire⁵⁹.

Incapable d'agir et de se défendre, les faibles ont recours à de pures créations de leur esprit leur permettant de renverser la hiérarchie des pouvoirs et des valeurs, faisant de l'être impuissant la mesure de toutes choses. Cela rappelle aussi Freud car c'est en quelque sorte une illusion, un fantasme qui est créé pour nier la réalité et ne pas se voir sous son vrai jour. Le complexe d'Œdipe démontre bien cela : l'enfant souhaite tuer son père, le maître, l'écarter de la réalité pour posséder sa mère, c'est-à-dire l'objet de son désir. Comme l'enfant, le peuple juif n'a pas la force nécessaire pour vaincre. Il ne peut que refouler son désir (ce qui constitue la voie conduisant à un développement sain et normal pour Freud), ou nourrir ce désir dans son imaginaire, ce qui semble bien être le cas pour le judaïsme selon Nietzsche et Gauchet.

b) La réalisation des désirs humains

Chez Nietzsche, l'esclave, qui refuse la réalité telle qu'elle est et hait sa condition de mortel, souhaite modeler son monde sur l'au-delà puisque l'ici-bas est un monde de souffrances, d'humiliations, de frustrations. L'impuissant se crée alors un Dieu tout-

⁵⁸ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 144.

⁵⁹ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1964, § 10, p.45.

puissant qui le protège et le console, qui réalise tous ces désirs dans un au-delà meilleur où les bons sont récompensés et les mauvais punis. Selon Nietzsche :

L'espèce inférieure (« troupeau », « masse », « société ») oublie la discrétion et enfle ses besoins jusqu'à en faire des valeurs cosmiques et métaphysiques⁶⁰.

Par la religion, l'homme se fait l'être central de la création et se donne une importance qu'il ne possède pas. Nietzsche ajoute : « Nous avons mensongèrement interprété le monde selon nos besoins⁶¹ ». Ce point de vue est partagé par Feuerbach, Freud et Gauchet. L'homme a d'abord pris les désirs de son cœur pour des réalités, il a projeté à l'extérieur de lui ce qui lui appartenait en propre et a prêté une volonté à la nature. Pour chacun, donc, l'homme a pris ses désirs pour la réalité parce qu'il ne pouvait s'assumer lui-même ou par « déni de soi⁶² », selon l'expression de Gauchet.

Nos quatre auteurs reconnaissent ainsi le rôle de consolation que joue Dieu en permettant la réalisation des désirs du cœur humain dans un au-delà meilleur. En fait, la religion agit en « narcotique⁶³ », selon l'expression de Nietzsche; elle soulage l'homme du malaise qu'il éprouve en lui-même. Freud le croit aussi à sa façon car il voit dans la religion une drogue, un moyen d'« intoxication⁶⁴ » permettant de contenir les instincts destructeurs de l'être humain qui menacent la société. Feuerbach et Gauchet perçoivent aussi la religion comme une consolation, et Gauchet se réfère indirectement à Feuerbach lorsqu'il la qualifie d'« opium sacré⁶⁵ ». Si Dieu n'était pas bon pour l'homme, celui-ci ne le reconnaîtrait pas. Comme l'affirmé Feuerbach: « C'est seulement si Dieu pense à

⁶⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Le nihilisme européen*, trad. par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Union Générale d'Édition, 1976, § 2, p. 190.

⁶¹ Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, § 346, p. 293.

⁶² Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 290.

⁶³ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, § 6, p. 17.

⁶⁴ Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Quatridge/PUF, 1995, p. 50.

⁶⁵ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 303.

moi que j'ai raison de penser à Dieu⁶⁶ ». Dieu n'est objet que de l'homme, il est l'être qui exauce les désirs du cœur humain par-delà les lois immuables de l'univers. Dieu fait de l'homme la créature centrale de cet univers et lui apporte non seulement la consolation d'un au-delà meilleur mais fournit aussi un sens à son existence. Dieu prend l'homme en main lui permettant une « économie psychique⁶⁷ », comme le dit Gauchet, puisqu'il n'a pas à faire face à l'absurdité, au désespoir du non-sens, au nihilisme.

c) La fin d'une illusion

Et pourtant, c'est par le christianisme que l'homme découvre que Dieu n'est qu'un mensonge, « le mensonge qui a le plus duré⁶⁸ ». En effet, l'exigence de probité contenue dans le christianisme a obligé l'homme, selon Nietzsche, à une introspection qui l'a conduit à prendre conscience de la duperie religieuse. Déjà, dans la religion judaïque, les juifs sont conduits à exercer leur faculté d'introspection puisque les souffrances dont Dieu les accable leur paraissent incompréhensibles. Ils cherchent alors en eux-mêmes les fautes dont ils seraient coupables. Selon Gauchet, avec le christianisme, l'Église, exigeant à la fois la soumission à son interprétation et l'adhésion authentique et sincère des âmes, a poussé l'homme vers une introspection toujours plus profonde de soi :

[...] elle [l'Église] alimente l'exigence d'une réflexion et d'une quête toute personnelle de la sagesse divine, par-dessus la transmission qu'elle prétend opérer⁶⁹.

⁶⁶ Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, « Principes », trad. par Louis Althusser, Paris, PUF, p. 149.

⁶⁷ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 21.

⁶⁸ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, op. cit., § 24, p. 230.

⁶⁹ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 107.

Le christianisme pousse ainsi l'homme à réfléchir lui-même sur le message divin et à se méfier des autorités qui voudraient lui inculquer une interprétation préétablie de la volonté divine. L'Église conduit l'homme à exercer et développer ses capacités rationnelles et critiques. De même, selon Nietzsche, l'Église court à sa perte par sa propre morale qui exige une volonté de vérité et une attention constante à l'âme pour y débusquer tous les mensonges. C'est, selon ses mots, « l'auto-suppression de la morale⁷⁰ ». Dans *La généalogie de la morale*, il explique :

C'est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante, c'est la conscience chrétienne aiguisée dans les confessionnaux [donc l'Église] et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propriété intellectuelle à tout prix⁷¹.

L'homme découvre, en extirpant de son âme la moindre faute et en recherchant une foi authentique, que Dieu n'est qu'un leurre, qu'une consolation apportée comme remède au malaise qu'il éprouve en lui-même. Ainsi il ne peut plus y croire. Nietzsche arrive à cette conclusion :

C'est ainsi que le christianisme *en tant que dogme* a été ruiné par sa propre morale; ainsi le christianisme *en tant que morale* doit aussi aller à sa ruine, nous sommes au seuil de ce dernier événement⁷².

Le christianisme, comme religion partagée par une communauté, est pour Nietzsche aussi « la religion de la sortie de la religion ». Par son souci de vérité, par son appel aux âmes et par l'exigence d'un accord intérieur authentique avec les dogmes et valeurs chrétiennes, le christianisme pousse au développement de la pensée critique, de l'intériorité individuelle, du souci constant de vérité. En un sens, l'Église apprend aux hommes à se passer d'elle, à chercher la vérité du message au-delà d'elle-même et à

⁷⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Vie et vérité*, Paris, PUF, 1971, p. 22.

⁷¹ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 242.

⁷² *Ibid.*, p. 243.

démasquer toutes les tromperies, celle de la religion y compris. *Comme la mort de Dieu chez Nietzsche, la « sortie de la religion » s'effectue, chez Gauchet, par la religion elle-même, par la notion de probité que sa morale a inculquée.*

2. La sortie de la religion et la survie de la croyance

Feuerbach, Freud, Nietzsche et Gauchet annoncent tous la fin de la religion.

Gauchet, peut-être pour se différencier des trois autres, dira dans son introduction au

Désenchantement du monde:

Que les choses soient donc bien claires : on [Gauchet] n'annonce pas une fois de plus la mort en quelque sorte physique des dieux et la disparition de leurs fidèles. On met en évidence le fait que la Cité vit d'ores et déjà sans eux, y compris ceux de ses membres qui continuent de croire en eux⁷³.

Gauchet affirme ainsi que nos sociétés modernes se sont déjà dégagées du cadre religieux, que la religion n'a plus sa fonction régulatrice sur nos communautés et que les adhésions personnelles sont une chose tout à fait possible dans une société d'après la religion, où la vie commune est dégagée de son emprise.

Nietzsche reconnaît aussi le déclin du christianisme : la fin de la religion, au sens où en parle aussi Gauchet, est déjà advenue puisque « Dieu est mort ». La religion a bien eu un pouvoir effectif sur la société mais elle a perdu ce pouvoir structurant qui en faisait le ciment des communautés humaines; elle s'est elle-même discréditée en mettant l'accent sur la probité. Déjà, à la fin du XIX^e siècle, il ne reste plus en fait qu'une religion corrompue qui a perdu son sens premier, sa « pureté originelle ». La croyance religieuse demeure parmi la masse mais, déjà, les plus instruits ou les plus visionnaires

⁷³ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. II-III.

l'abandonnent ou, sans l'abandonner, observent la trajectoire descendante qu'elle opère. Peut-on affirmer que, pour Feuerbach, Freud et Nietzsche, la mort de Dieu équivaut à la fin de la croyance? Peut-être chez Feuerbach puisqu'il y a un espoir de « réconciliation », une fin de l'histoire où l'homme, transparent à lui-même, différencie donc clairement l'illusion de la vérité. Mais chez Freud et Nietzsche, la nouvelle de la mort de Dieu prendra du temps à se répandre dans la masse, et l'homme est ainsi fait qu'il ne voudra peut-être jamais céder les fantaisies de sa croyance à la plate et froide réalité de sa condition de mortel. Nietzsche explique:

Le christianisme, en notre vieille Europe, est encore nécessaire à la plupart des gens; c'est pour cela qu'il trouve encore des adeptes. Car tel est l'homme qu'on lui réfuterait cent fois un article de sa croyance, s'il en a besoin il ne cesse de le tenir encore pour « vrai » [...] ⁷⁴.

Freud, pour sa part, dira, au contraire de Nietzsche, dans *L'avenir d'une illusion* :

[...] à la longue, rien ne saurait résister à la raison et à l'expérience, et l'opposition de la religion à l'une et à l'autre n'est que trop tangible ⁷⁵.

Pourtant, comme on l'a vu, un doute surgira par la suite chez Freud quant aux capacités de l'homme de pallier à l'absence de sens par sa seule raison, d'investir son monde sans le secours d'une divinité. Nietzsche fait preuve d'un doute encore plus grand quant à l'avenir d'une humanité sans Dieu. Ce doute est incarné par la figure de Zarathoustra qui se retrouve face à une foule aveugle, laquelle vénère le « dernier homme ⁷⁶ », c'est-à-dire l'homme faible qui avilit l'humanité. Elle préfère vivre dans une confortable illusion plutôt que d'affronter la réalité. Bien sûr, ces croyants semblent bien n'être que de faux croyants, des simulacres du bon chrétien. Mais on peut tout de même

⁷⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, op. cit., § 347, p. 294.

⁷⁵ Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 55.

accorder que la croyance religieuse survit aussi pour eux dans la société d'après la religion, où la fonction religieuse n'assure plus son rôle stabilisateur sur la communauté.

3. Le doute sur l'avenir de l'humanité

Chez Nietzsche, un doute profond subsiste donc quant à la viabilité des sociétés d'après la religion, doute que l'on verra aussi s'insinuer lentement dans la pensée de Gauchet. La religion procurait un sens collectif, une base pour une communauté stable. Elle permettait, selon les mots de Nietzsche, d'établir « la valeur des valeurs⁷⁷ ». Pourtant, c'est tout autre chose qui se produit dans la modernité puisque « la sortie de la religion » a mené les êtres humains à l'approfondissement de leur intériorité, intériorité qui pourtant leur demeure étrangère. Chez Gauchet, l'homme n'atteint pas la pleine transparence à lui-même qui lui permettrait de diriger la société vers un but déterminé, selon un sens clair pour tous. Il retrouve en lui-même un autre que lui-même, une part inconsciente qui dirige son être malgré lui. Ainsi la société sujette d'elle-même, gouvernée par une humanité aux prises avec sa propre « opacité constitutive⁷⁸ », ne peut que marcher vers un avenir indéterminé qui se dérobe toujours à sa prise :

La mort de Dieu, ce n'est pas l'homme devenant Dieu, se réappropriant l'absolue disposition consciente de lui-même qu'il lui avait prêtée; c'est l'homme expressément obligé de renoncer au rêve de sa propre divinité. C'est quand les dieux s'éclipsent qu'il s'avère réellement que les hommes ne sont pas des dieux⁷⁹.

⁷⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. par Georges-Arthur Goldschmidt, Librairie Générale Française, 1983, p. 26.

⁷⁷ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, op. cit., § 6, p. 17.

⁷⁸ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, op. cit., p. 202.

⁷⁹ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 290-291.

La croyance religieuse est toujours possible dans la société d'après la religion qui n'est plus organisée par le religieux. En ce sens, Gauchet affirme dans *Le désenchantement du monde*:

L'opération [la sortie de la religion] comporte un reste, peut-être inéliminable et nullement inintelligible, dans le registre personnel⁸⁰.

Cette « intelligibilité » subsiste aussi chez Nietzsche, c'est-à-dire ce reste anthropologique qui pousse certains à nier l'évidence de la mort de Dieu. Ce reste de croyance n'est tout de même pas suffisant pour fournir un sens à la vie de l'individu. « L'interprétation unique⁸¹ » a bel et bien disparu, c'est-à-dire un sens permettant à la communauté de se rassembler, de partager un même ensemble de symboles et de valeurs.

Ainsi, « l'ultime conquête » de l'homme, le recouvrement du pouvoir sur lui-même autrefois confié aux dieux, lui permet de se reprendre en main : « Mais ce faisant, elle a vidé de sa substance la perspective d'un pouvoir collectif⁸² ». La liberté et l'autonomie acquises en sortant du cadre religieux ont séparé les humains en de multiples individualités, laissant la société reposée sur un sol mouvant où règnent le pluralisme et le relativisme, empêchant une entente des hommes entre eux : « l'horizon d'un gouvernement en commun, lui, s'est évanoui⁸³ ». Il ne reste chez Gauchet qu'un dispositif étatique qui ne se mêle pas du contenu de sens mais de la coordination des divers intérêts et valeurs, donc un État neutre et pluraliste qui ne prend pas parti, qui n'affirme pas, qui ne donne pas de sens. La structure de la société démocratique se réduit

⁸⁰ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. III.

⁸¹ Friedrich NIETZSCHE, *Le nihilisme européen*, op. cit., § 4, p. 155.

⁸² Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, op. cit., p. 106.

⁸³ *Ibid.*, p. 106.

à un simple encadrement et fournit une forme sociale sans y introduire de contenu de sens, semblable à une mécanique vide régulant le mouvement des rouages que sont les individus, indépendamment de leur identité. Les individus se font :

[...] auteurs d'une histoire que rien ni personne ne détermine plus du dehors et qui ne comporte qu'une énigme : la nôtre⁸⁴.

Ils sont producteurs d'un avenir imprévisible, et doivent donner un sens à leur existence individuelle qui ne peut être que personnel, sans fondement commun.

Cela rappelle le mythe de Sisyphe tel que l'interprète Camus. L'individu, créant son propre sens, accomplit un travail perpétuel, sans but et absurde car ce travail n'est pas repris, comme dans les sociétés primitives, par un successeur qui le poursuivrait d'une manière identique. L'individu n'a plus comme but premier de reconduire un sens commun, de poursuivre l'œuvre de ses ancêtres. La création de sa propre existence individuelle est ainsi une tâche qui s'ancre dans la contingence du moment : ma vie se situe dans les circonstances actuelles mais aurait pu être toute autre ou même ne pas être. Ce qui laisse l'individu unique aux prises avec le nihilisme et la question: « pourquoi moi?⁸⁵ ». L'homme s'avance donc constamment vers un avenir indéterminé, en quelque sorte éternel puisqu'il n'y a rien, aucun objet au bout du chemin vers lequel tendre. Il est dépossédé de lui-même, puisque mû par une part de son être qui lui échappe, mais il est aussi dépossédé de son univers qui se déploie vers un ailleurs sans détermination. On peut se demander alors quelles motivations il lui reste et peuvent le pousser à construire plutôt que détruire, lui qui vit dans un néant où rien ne lui donne sens.

⁸⁴ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 267.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 301.

Pour Gauchet, la croyance personnelle perdure malgré l'absence d'une religion commune car elle permet à l'homme de se dérober à la tâche d'être soi :

D'où ce qui nous sépare de l'univers des religions : c'est que nous vivons, nous, et mal, comme *problématique* ce qui nous est donné pour *résolu* dans le cadre des systèmes spirituels⁸⁶.

L'individu souhaite à la fois être pris en charge par un système de croyances pour ne pas avoir à faire face à l'absurdité de sa condition, mais il veut aussi conserver cette nouvelle autonomie acquise. Il doit faire le deuil de l'existence de la transparence à soi et lutter sans relâche pour un sens n'appartenant qu'à lui seul, ce qui risque de le mener au désespoir et à la folie :

Le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi. La société d'après la religion est aussi la société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent. Parce que c'est une société psychiquement épuisante pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toutes parts en permanence : pourquoi moi? [...] Nous sommes voués à vivre désormais à nu et dans l'angoisse ce qui nous fut plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux. À chacun d'élaborer ses réponses pour son propre compte⁸⁷.

L'individu n'est plus pris en charge par « ce dispositif de neutralisation de la question de soi⁸⁸ » qu'est la religion, rien n'intervient plus préalablement pour le définir et il se retrouve seul, dans la contingence du moment, être unique qui doit se construire et se déterminer par lui-même sur un fond de sens mouvant et changeant. Que la croyance personnelle persiste ou non, les communautés, elles, n'adhèrent plus à un dieu et un but unique, et cet abandon de la fonction religieuse a de lourdes conséquences sur la vie individuelle. Isolé dans son solipsisme, l'être unique éprouve à la fois la souffrance et l'exaltation de la différence, l'absence de garant d'un sens collectif lui fait éprouver le

⁸⁶ *Ibid.*, p. 299.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 302. Déjà cité, voir supra troisième partie, chapitre II, p. 116.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 300.

« en vain⁸⁹ », le désespoir de l'être qui ne veut plus rien, qui a la « volonté du *néant*⁹⁰ ». Nietzsche reconnaît le danger de cette absence de sens qui hante sa philosophie. Non qu'il faille y pallier par tous les moyens, mais justement aucun substitut ne peut remplacer le rôle qu'assumait la religion, et cette religion de « l'interprétation unique » ne peut plus être adoptée comme solution au nihilisme puisqu'elle en participe.

Chez Gauchet comme chez Nietzsche, la mort de Dieu ne signifie donc pas la victoire de la raison et la transparence à soi mais bien le deuil de celle-ci, d'une illusion sans la perspective d'une nouvelle certitude. L'être humain doit accepter son impuissance et son ignorance un peu comme l'enfant chez Freud prend conscience des faiblesses de son père sans s'en trouver lui-même tout-puissant. L'avenir de l'homme paraît alors profondément incertain. L'être humain peut-il se prendre complètement en charge et fonder une société viable sans le secours de Dieu? Nietzsche et Freud ont la certitude que la religion, servant de base à la civilisation, va s'écrouler, risquant ainsi de détruire cette civilisation. Chez Nietzsche, l'homme aux prises avec l'angoisse du non-sens de son existence, pour éviter cette catastrophe, « la catastrophe imposante d'une discipline deux fois millénaires⁹¹ », se doit de devenir créateur de mythes, pourvoyeur d'un sens dont il se sait le seul créateur. Alors que Gauchet et Freud, après avoir mis tous leurs espoirs dans la raison, finissent par douter quelque peu de sa capacité à remplacer la religion, Nietzsche, lui, place ses espérances dans le Surhomme. Reste à voir si l'homme est assez fort pour affronter le vide laissé lorsque Dieu meurt, car, comme pour Gauchet, la fin de la religion pour Nietzsche ne signifie pas la fin du besoin de sacré et de réponses aux

⁸⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Le nihilisme européen*, op. cit., § 4, p. 155.

⁹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, op. cit., § 1, p. 144.

⁹¹ *Ibid.*, § 27, p. 242.

questions existentielles. Pour Gauchet et Freud, l'homme doit supporter un certain épuisement psychologique lorsqu'il se trouve confronté à l'énigme irrésoluble qu'est l'existence. Chez Nietzsche, la souffrance qu'éprouve l'homme sans la consolation de la religion conduit à un processus de sélection où les plus faibles se brisent et les plus forts n'en deviennent que plus forts encore. Ainsi, le pessimisme de Nietzsche porte-t-il en lui une sorte d'espérance. Gauchet, pour sa part, semble croire que la part raisonnable en l'homme pourra le sauver même s'il avoue dans *La condition historique* : « J'irais jusqu'à dire que l'essence de la psyché humaine est la souffrance, c'est la marque distinctive de sa constitution que son incroyable vulnérabilité⁹² ».

⁹² Marcel GAUCHET, *La condition historique, op. cit.*, p. 187. Déjà cité, voir supra troisième partie, chapitre II, p. 116.

Conclusion

Dans ce mémoire, nous avons cherché à démontrer que la thèse gauchetienne de la sortie de la religion s'inscrit, non pas en totale rupture, mais plutôt en continuité relative avec les grandes critiques modernes de la religion que nous avons retenues pour l'analyse. Que Gauchet se démarque sur plusieurs points de ses illustres prédécesseurs n'enlève rien à l'influence que ceux-ci ont exercée sur lui, comme sur toute la pensée moderne d'ailleurs. Aussi Gauchet ne peut prétendre à une complète originalité. Feuerbach, Freud et Nietzsche ont, bien avant Gauchet, annoncé, chacun à leur façon, la fin de la religion, et, qui plus est, une fin se révélant dans une religion bien particulière : le christianisme. Dès le XIX^e siècle, il était évident, selon eux, que la religion courait à sa perte, sans qu'ils aient cru pour autant que les individus allaient nécessairement abandonner leurs croyances personnelles. La religion, en tant qu'institution, est bel et bien appelée à disparaître chez nos quatre auteurs, mais elle continuera néanmoins de survivre longtemps, sinon toujours, en tant que simple croyance. Et cette déchéance s'est opérée par le christianisme lui-même, cette « religion de la sortie de la religion ».

Gauchet ne s'oppose donc pas à proprement parler à ses prédécesseurs. Son originalité se situe peut-être davantage dans le statut épistémologique de ses arguments que dans ses thèses. Alors que ses prédécesseurs ont affirmé de façon souvent polémique la fin de la religion, au nom d'une sorte d'athéisme croyant, Gauchet, lui, a plutôt cherché

les conditions de la sortie de la religion dans l'histoire politique de la religion et dans une « anthroposociologie transcendantale¹ ».

Reste qu'il existe, comme nous l'avons souligné, de nombreuses convergences entre la thèse de Gauchet et les critiques feuerbachienne, freudienne et nietzschéenne de la religion.

En ce qui concerne les convergences entre la thèse de Gauchet et la critique de la religion chez Feuerbach, on observe surtout un parcours semblable du développement de l'être humain. En effet, l'homme va d'abord dénier son attitude fondamentale qui le pousse à refuser son univers tel qu'il est et à le transformer. L'individu refuse de s'assumer lui-même et, par un acte de projection, il prête ses attributs à une divinité toute-puissante qui prend soin de lui et lui promet la réalisation de ses désirs dans un au-delà meilleur. L'illusion religieuse détourne ainsi l'homme de la réalité, ce qui l'empêche de travailler à l'amélioration de sa condition. Chez les deux auteurs, la « religion pure » se situe au départ de l'histoire humaine et perd son authenticité au cours de son évolution, qui est d'ailleurs plutôt un déclin. Et chez l'un comme chez l'autre, c'est le christianisme, cette « religion de la sortie de la religion » (selon les termes de Gauchet), qui conduit le religieux à sa perte. Mais, à la différence de Feuerbach, Gauchet ne veut pas faire de la religion une étape nécessaire du parcours de l'homme qui le conduirait de la minorité à la majorité. Il y a en l'homme, selon Gauchet, une structure de base qui l'entraîne à penser toujours sous le mode de l'altérité, mais une altérité qui n'a pas à être conçue sous la forme d'une divinité transcendante. Ainsi la reprise en main de ses attributs ne conduit pas l'homme à une complète maîtrise de son monde et de lui-même, comme le souhaitait

¹ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 10.

Feuerbach. Au contraire, Gauchet explique que l'homme découvre l'*autre* dans sa propre intériorité, l'*autre* étant alors cette part inconsciente qui dirige son être et qui lui interdit d'acquiescer une complète transparence à lui-même.

Chez Feuerbach, l'homme d'après la religion, maître de son monde et de sa destinée, peut se diriger et diriger sa société vers un but manifeste et unique. Chez Gauchet, au contraire, lorsque l'homme reprend son essence qu'il avait prêtée autrefois à Dieu, il n'en devient pas pour autant tout-puissant; il doit plutôt accepter son impuissance et sa vulnérabilité dans un monde indifférent à son existence. Les questions sur le sens de l'existence restent énigmatiques et sont condamnées à le demeurer, entraînant par là même un certain épuisement psychique. Ainsi, si Gauchet semble partager avec Feuerbach certains présupposés rationalistes quant au développement de l'humain, il se distingue cependant de Feuerbach en ce qui a trait à la condition humaine sans la religion. Une béance de sens persiste sans pour autant qu'elle soit due à l'aliénation de l'homme par l'homme. Le « défaut de réconciliation » de l'homme avec lui-même, son incapacité à coïncider totalement avec son être réel sont des caractéristiques irréductibles de sa constitution psychique.

Chez Freud, cette irréductibilité du caractère conflictuel de la psyché humaine est reconnue. D'abord, il faut voir que le développement de l'humanité est, chez ce dernier, parallèle à celui de l'enfant vers l'âge adulte. En cela, il rejoint Feuerbach puisque la religion pure se situe au départ de l'histoire humaine et est imputable à l'incapacité de l'homme à s'assumer lui-même. Comme chez Feuerbach et Gauchet, l'être humain dénie d'abord son être réel. Il préfère se constituer un monde imaginaire, un au-delà meilleur où

ses désirs seront réalisés. Il prête donc sa volonté à un dieu tout-puissant qui, à l'image de la figure paternelle, console l'homme de sa condition misérable et répond à ses désirs. Cela a des conséquences néfastes car l'homme fuit ainsi la réalité et ne travaille pas à solutionner ses propres conflits internes, ce qui lui permettrait d'acquérir un certain équilibre psychique. Comme chez Gauchet, l'homme choisit inconsciemment la religion pour échapper à la lourde responsabilité d'être soi. Pour Freud, le christianisme est aussi « la religion de la sortie de la religion » puisqu'il amène l'individu à prendre conscience de son désir démesuré d'être protégé par un Dieu qui n'est en fait qu'un fantasme de son esprit. Mais, chez Freud comme chez Gauchet, l'homme qui se reprend en main ne devient pas totalement maître de lui-même; il découvre plutôt en lui une part étrangère, un *autre* qui le constitue et le dirige. On trouve donc chez ces deux auteurs le même paradoxe, à savoir que plus l'homme prend conscience de lui-même et abandonne la religion, plus il se retrouve étranger à lui-même. Il est amené à reconnaître l'inconscient, dont l'appréhension échappait au primitif, un inconscient qui l'habite et le dirige. Cette part inconsciente était d'une certaine façon reconnue par Feuerbach, mais l'inconscient témoignait plutôt chez lui des secrets intimes que l'homme tarde à reconnaître et à assumer comme siens, alors que, pour Freud comme pour Gauchet, c'est par l'observation des pathologies mentales que l'on peut observer un inconscient psychique irréductible.

Il y a une vérité, selon Feuerbach, Freud et Nietzsche, qui nous échappe et que l'on peut atteindre par le travail de la raison. Mais cet espoir rationaliste ira en s'atténuant chez Freud et Gauchet. Si tous les deux ont pu croire d'abord que la raison pouvait à elle seule pallier à l'absence du religieux, bientôt se posera à eux la question de la survie de

l'homme et celle d'une société viable en l'absence de tout sens stable partagé par une collectivité. La perte de sens oblige l'homme à se constituer lui-même sans repères fixes, sur un fond de sens mouvant, ce qui est psychologiquement épuisant et l'oblige à faire ce travail d'assomption de soi sans raison apparente.

C'est chez Nietzsche que cette préoccupation profonde pour l'avenir de l'homme après la mort de Dieu se pose avec le plus d'acuité. Nietzsche affirme clairement la gravité de l'expérience humaine dépouillée de la foi consolatrice en un Dieu tout-puissant. On a déjà souligné de nombreuses parentés entre la thèse de Gauchet et la critique nietzschéenne de la religion, parentés que Gauchet passe étrangement sous silence. Pour Gauchet comme pour Nietzsche, c'est dans le judaïsme que s'est d'abord opéré le « renversement des valeurs » par un peuple faible et opprimé qui a développé une religion par opposition aux dieux de l'empire. Le christianisme a repris ces valeurs judaïques en parvenant à les imposer aux puissants eux-mêmes. Le christianisme est encore une fois « la religion de la sortie de la religion » puisque, aussi bien pour Nietzsche que pour Gauchet, il a inculqué des valeurs d'authenticité et de probité toutes intérieures qui ont conduit l'individu à reconnaître le mensonge de la religion avec lequel il s'est lui-même dupé.

Mais si Gauchet reconnaît la lourde tâche d'être soi maintenant dévolue à l'homme dans un monde sans repères, Nietzsche semble aller encore plus loin puisqu'il met sérieusement en question l'avenir de l'humanité sans dieu. L'homme, aux prises avec le nihilisme, est plongé au cœur de l'absurde, et sa lutte acharnée pour se construire un sens sur un sol instable peut le mener au désespoir et à la folie. Il doit donc se faire créateur de

sens même s'il sait qu'il est condamné à l'apparence, qu'aucune vérité ne peut être atteinte. Ainsi si un doute sur l'avenir de l'homme après la religion subsiste chez Freud et Gauchet, on peut dire que la vision nietzschéenne est beaucoup plus sombre encore. Nietzsche reconnaît tout le tragique de cette situation où l'homme doit fonder son existence sur des valeurs issues de ses seules forces alors qu'il ne peut plus croire en aucune vérité.

Bibliographie

- ARVON, Henri. *Feuerbach*, Paris, PUF, coll. « Philosophes », 1964.
- Dictionnaire encyclopédique universel*, dir. par Raoul Mortier, Paris et Montréal, Quillet-Grollier, 1962, 3116 p.
- FERRY, Luc, et Marcel GAUCHET. *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2004.
- FEUERBACH, Ludwig. *L'essence du christianisme*, Paris, F. Maspero, 1968, 528 p.
- FEUERBACH, Ludwig. *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. par Louis Althusser, Paris, PUF, 1960, 237 p.
- FREUD, Sigmund. *L'avenir d'une illusion*, Paris, Quadrige/PUF, 1995, 61 p.
- FREUD, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, coll. Bibliothèque de psychanalyse, 1971, 107 p.
- FREUD, Sigmund. *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, coll. Les Essais, 1948, 199 p.
- FREUD, Sigmund. *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, Paris, Gallimard, 1993, 351 p.
- GAUCHET, Marcel. *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, 353 p.
- GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2002, 385 p.
- GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p.
- GAUCHET, Marcel. *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, trad. par Oscar Burge, Princeton, University Press, 1997.
- GAUCHET, Marcel. *Un monde désenchanté?*, Paris, De l'Atelier/ éd. Ouvrières, 2004, 252 p.
- GRANIER, Jean. *Nietzsche. Vie et vérité*, Paris, PUF, 1971, 232 p.

- JACCARD, Roland. *Freud*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1983, 127 p.
- JASPERS, Karl. *Origine et sens de l'histoire*, « La période axiale », Paris, Plon, 1954.
- LÉVI-STAUSS, Claude. *Entretiens avec Charbonnier [1959]*, Paris, UGE, coll. 10/18, 1969, p. 37 à 65.
- MONTAGU, Ashley. *Les premiers âges de l'homme. Les peuples primitifs des origines à aujourd'hui*, dir. par J.-J. Schellens et J. Mayer, Belgique, Gérard et Co, coll. Marabout université, 1964, 249 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de Georges-Arthur Goldschmidt, Librairie Générale Française, 1983, 410 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le gai savoir*, trad. de Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, 379 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La généalogie de la morale*, trad. de Henri Albert, Paris, Gallimard, 1964, 250 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le nihilisme européen*, trad. de Angèle Kremer-Marietti, Paris, Union Générale d'Édition, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Par delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, 1971, 399 p.