

Introduction :

La critique des Lumières sur la religion s'est déployée au nom de deux causes classiques et complémentaires : la quête de vérité et l'émancipation individuelle. Critique qui était déjà celle de Socrate mise à mort pour insulte envers les dieux d'Athènes. Si l'enjeu de la critique des Lumières reste, dans son fond, le même, il trouve néanmoins une spécificité dans son articulation avec l'Histoire. En effet, la question de l'Histoire s'agite à partir du XVIIIème siècle (idée de progrès, de providence, bref d'un sens de l'histoire qui s'articule avec la question religieuse)

Les Lumières n'ignorent pas la dimension historique de la religion mais cherchent précisément à l'écartier pour n'en retenir que la pertinence éthique et rationnelle. S'affranchir de l'historicité consiste pour les Lumières à *épurer* la religion de sa dimension particulière et plurielle, qui inclut du même coup sa dimension *cultuelle* ou *rituelle*, mais aussi sa dimension *sociale* et *politique*. Du point de vue des Lumières, la religion se serait compromise dans l'histoire contredisant ainsi son message ou sa vocation : « *La religion ne sert que de masque à l'intérêt, et le culte sacré de sauvegarde à l'hypocrisie* » (*Profession de foi du vicaire savoyard*). C'est pour sortir d'une telle compromission *historique* que les Lumières posent la notion de religion *naturelle*. Lumières poseront donc nature contre l'histoire, la nature en réponse à l'histoire.

Hegel et Nietzsche vont prendre le contre-pied de la philosophie des Lumières. Pour l'un comme pour l'autre, l'historicité de la religion ne constitue pas la dévaluation d'un message anhistorique ayant une validité universelle, pas plus qu'elle ne constituerait une compromission du fait religieux dans les sociétés et dans l'Histoire. L'historicité de la religion constitue bien pour l'un comme pour l'autre sa pertinence, c'est-à-dire la logique de son déploiement (Hegel) ou de son emprise (Nietzsche), mais dans tous les cas de sa rationalité.

S'opposant ainsi à la philosophie des Lumières, la critique de Hegel et de Nietzsche ne retient pas le double grief classiquement adressé à la religion : celui de l'irrationalisme et celui de la domination des individus et des peuples, le premier étant la condition de possibilité du second. Même si Hegel et Nietzsche n'écartent pas complètement ces deux aspects, ils les *exploiteront* de façon, non à discréditer les religions traditionnelles, mais plutôt à comprendre la logique de leur déploiement.

- Pour Hegel, s'il y a bien une forme d'irrationalité religieuse, il l'attribue davantage au *sentiment religieux*, irréductiblement subjectif et particulier, qu'au *fait religieux*, c'est-à-dire au contenu doctrinal et à son implication dans ce qu'il appelle la « *Sittlichkeit* », la vie éthique, c'est-à-dire la vie d'un peuple. La religion, chez Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, sera un élément central qui trouvera un sens chaque fois plus large et plus rationnel.
- Pour Nietzsche, s'il y a bien une soumission à la religion, elle est, selon lui, révélatrice d'une soumission et d'un sentiment plus larges qui la justifie, à ce qu'il appelle un « *besoin de croyances* » (*Gai Savoir*). Le sens de la religion trouvera donc chez lui un élargissement conceptuel pour mieux comprendre l'emprise religieuse sur l'Homme et, par conséquent, pour mieux s'en libérer.

La lecture croisée de Hegel et de Nietzsche, à partir de cet échec de la critique des Lumières, amène donc un *élargissement du concept de religion* qui peut se comprendre de manière indéterminée comme la relation de la conscience humaine (individuelle et collective) à Dieu. Cet élargissement procède de la *logique strictement inverse* qu'avaient cherché à amorcer la philosophie des Lumières à travers le concept de religion naturelle. Autrement dit, là où les Lumières, avec la religion naturelle, *appauvrissent* le sens de la religion, avec l'historicité, Hegel et Nietzsche se chargeront de l'*enrichir*.

Deux grands moments de cet exposé : le moment hégélien qui traitera de la rationalité des Lumières et de la rationalité de la religion. Le moment nietzschéen qui traitera de la critique et de la reprise du flambeau des Lumières.

Point de méthode : sachant que les Lumières ne parlent pas toutes d'une même voix, nous nous concentrerons sur les approches de Rousseau et, dans une moindre mesure de Voltaire, concernant la religion et sa critique. La *Profession de foi du vicaire savoyard* répondant à l'exigence de synthèse sur la religion naturelle constituera le fil rouge de cet exposé.

Première partie : la victoire des Lumières et la vérité de la religion, approche hégélienne. Enjeu : montrer comment le conflit entre la foi et les Lumières débouchera sur une victoire paradoxale des Lumières. Victoire car les lumières auront effectivement triomphé de la foi religieuse mais paradoxale car elle trouvera sa conséquence catastrophique dans la terreur révolutionnaire. Ce qui nous permettra dès lors d'envisager une vérité de la religion que les Lumières n'avaient pas vue.

I. Combat entre la foi et les Lumières.

Histoire chez Hegel : Histoire de l'Esprit, c'est-à-dire histoire de son savoir aussi bien qu'histoire de sa manifestation, l'Esprit a donc une Histoire mais puisque l'Esprit n'est pas séparable du savoir progressif de sa vérité, l'Esprit est l'Histoire.

Contexte de cette opposition : le monde de la culture, c'est-à-dire le monde de l'esprit déchiré (il sera vu par deux consciences de lui-même, il aura deux consciences). Deux consciences de l'esprit donc vont incarner ce déchirement la conscience de la foi et la conscience des lumières. Ce déchirement vient de ce que les deux partis visent le *même contenu* à savoir l'esprit mais sous une forme différente. Le conflit opposant foi et Lumières reposera sur un malentendu, chaque parti portant la négation de ce que l'autre affirme sans retenir la vérité dans la position adverse. Le conflit dans la *Phénoménologie de l'esprit*, se tiendra sur trois points : l'identité de Dieu, les garanties de son identité, l'attitude à avoir envers Dieu.

• L'identité de Dieu.

Le point de litige entre la foi et les Lumières concerne ici la question de savoir ce qui est honoré dans le rite religieux des fidèles.

« Elle (l’Aufklärung) dit donc de la foi que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de bois (...) – ou quelque autre forme selon laquelle la foi a coutume d’anthropomorphiser l’essence, de se la rendre objective »

- Le point central est ici l’anthropomorphisme : la raison des Lumières critique la foi en ce qu’elle l’accuse de n’honorer qu’elle-même à travers un objet qui soit sien, autrement de se projeter elle-même une idée qu’elle se fait de Dieu. Ce à quoi les Lumières réduisent la foi est donc ici une forme de fétichisme.
- Caricature des Lumières à l’égard de la religion : caricature au sens où d’abord (1) il s’agit pour les Lumières, de *prendre à la lettre* ce que dit la religion, (lorsque le prêtre dit « ceci est mon corps » en montrant l’ostie, les Lumières prennent cela à la lettre pour mieux en souligner l’absurdité/elle réduit le spirituel à du sensible, à l’image de st Thomas, elles ne croient que ce qu’elles voient), et du même coup (2) elle *ignore l’essentiel de ce qui est dit* (le contenu vrai sous forme représentative) en plaçant cet essentiel là où il n’est pas (dans le détail sensible).

Lumières ne comprennent pas ce que dit la religion : Dieu n’est pas le pain, Dieu n’est pas l’objet sensible, mais la manifestation de Dieu peut se faire dans un objet particulier situé ici sur le plan symbolique/métaphorique. Lumières ne comprennent pas peut-être parce qu’elles ne veulent pas comprendre (mauvaise foi), car il est clair que du point de vue religieux, **« ce que la foi vénère n’est pour elle assurément ni pierre, ni bois, ni pain, ni quelque autre chose sensible et temporelle »**. Ce à quoi les Lumières s’attaquent en premier point c’est donc l’identité de Dieu dévoyée par sa dimension rituelle, en ne voyant que du sensible, là où la foi ne voit que du spirituel. L’Aufklärung a raison de voir le sensible, mais elle a tort de ne voir que du sensible :

« L’Aufklärung, de son côté, isole l’effectivité de la même façon, comme une essence délaissée par l’esprit ; elle isole la déterminabilité comme une fixité inamovible, comme si elle n’était pas un moment dans le mouvement spirituel de l’essence, non pas rien, non pas non plus un quelque chose étant en-soi et pour-soi, mais un disparaissant ».

Pour Hegel, Dieu est le résultat d’une opération de la conscience pour la conscience, Dieu est une projection (Aufklärung a raison). Le problème est que si elle a raison dans ce qu’elle affirme, elle a tort dans ce qu’elle nie : la foi a raison elle de considérer que Dieu existe en soi. Résumons :

- Foi : Dieu/Substance/En-soi
- Aufklärung : Dieu/Sujet ou résultat d’une projection de la conscience/Pour-soi

La vérité des deux : Dieu est l’en-soi/substance qui se produit pour-soi/sujet à travers la conscience humaine. Dieu est une projection de la conscience humaine en ce que c’est lui-même qui se projette à travers mon esprit.

- **Les garanties de l’existence de Dieu.** Il ne s’agit plus du contenu de la foi mais de ses garanties prophétiques, scripturaires, testimoniales, institutionnelles, en un mot de tous les éléments qui font *l’histoire* d’une religion. La foi n’est pas à proprement

parler historique, elle est d'abord de l'ordre d'un sentiment subjectif, particulier, mais auquel se rajoutent, à titre de garanties, des éléments historiques. En effet, Dieu ne se manifeste pas directement aux croyants par la foi (sauf dans le mysticisme) : il passe par des intermédiaires : prophètes / écritures / traduction / prêtres. En un mot, du point de vue des Lumières, il y a beaucoup trop d'autorités extérieures à Dieu, contingentes (historiquement) qui viennent discréditer le contenu de la religion, en faisant écran entre les hommes et le contenu religieux essentiel.

« Dans les livres. Et qui a fait ces livres ? (...) Toujours des témoignages humains ! que d'hommes entre Dieu et moi. (...) distinguer les pièces authentiques des pièces supposées : comparer les objections aux réponses, les traductions aux originaux, juger de l'impartialité des témoins. » Profession de foi du vicaire savoyard.

Ce que les Lumières reprochent à la religion c'est, d'abord d'opérer une médiation entre l'Homme et Dieu, une médiation toujours particulière entre le singulier (moi) et l'universel (Dieu). Par ailleurs, 2) cette médiation pose un problème d'ordre logique et épistémologique : la religion doit toujours justifier la véracité de l'Écriture, et de sa traduction, elles-mêmes attestant la véracité/vérité de ce que la religion professe ou enseigne : la doctrine a besoin d'une matière testamentaire qu'elle atteste en même temps qu'elle l'atteste :

« si vos miracles, faits pour prouver votre doctrine, ont eux-mêmes besoin d'être prouvés, de quoi servent-ils ? » Pétition de principe

« après avoir prouvé la doctrine par le miracle, il faut prouver le miracle par la doctrine » Cercle logique

« L'Église décide que l'Église a droit de décider. » (Profession de foi du vicaire savoyard) Faute logique qui se clôture par un argument d'autorité, mais d'une autorité qui se pose elle-même comme telle.

Hegel n'aurait aucun mal à accorder aux Lumières qu'il y a un vice logique dans les arguments avancés par la foi sur les garanties de l'existence de Dieu. Et il n'aurait aucun mal, du même coup à s'accorder avec les Lumières sur le dogmatisme religieux qui pose toujours comme déjà existant ce qu'il s'agit de démontrer. Son point de désaccord avec les Lumières se situera en revanche sur la notion de médiation. Pour lui, loin d'être une objection, il s'agit bien là d'une condition de la vérité de la religion. Les lumières prennent l'historicité de la religion (prophétie, écrits, traductions, enseignements, concile) pour une faille alors que Hegel y voit la condition même de sa vérité, c'est-à-dire du fait qu'elle est l'esprit (c'est parce que l'esprit se propage dans l'Histoire qu'il est l'esprit, l'esprit n'apparaît pas par les lumières naturelles). Le problème que souligne Hegel dans cette lecture des Lumières est qu'elles considèrent le contenu de la foi comme un contenu « classique » purement historique (comme un événement) alors que pour Hegel, elle est le témoignage de l'esprit à lui-même dans la religion.

« Dans sa certitude la foi est relation naïve à son objet absolu, un pur savoir de cet objet qui ne mélange pas dans sa conscience de l'essence absolue lettres, documents, copistes, et

ne se médiatise pas avec elle par le moyen de pareilles choses ; mais cette conscience est le fondement médiateur de son savoir ; c'est l'esprit lui-même qui rend témoignage de soi, soit à l'intérieur de la conscience singulière (protestantisme) soit à la présence universelle de la foi de tous en lui (Église) ».

Si la foi devient historienne, philologue, critique, elle se perd dans la logique de l'Aufklärung. *Aufklärung reprochait à la foi sa médiation (l'Écriture)*, mais ignore que cette **médiation va de Dieu à Dieu.**

« Aufklärung (...) pense seulement à la médiation qui passe par un tiers étranger (prêtre/écriture), non à la médiation dans laquelle l'immédiat est à soi-même le tiers, au moyen duquel il se médiatise avec l'autre, c'est-à-dire avec soi-même ».

Elle pense l'Histoire extérieure à Dieu, alors que l'Histoire c'est Dieu.

- **L'attitude à l'égard de Dieu.** Ascétisme et libertinage.

Il y a une observance et une attitude religieuse que les Lumières fustigent.

Ascétisme : attitude qui repose sur double négation : celui de la nature et celui de la particularité, en vertu du fait que chacune m'entrave dans mon accès à l'absolu, à Dieu. Ce qu'il s'agit dès lors de faire pour l'ascète c'est de nier ce qui le relie à sa particularité naturelle : jouissance (« vœu de chasteté »), propriété (vœu de pauvreté), libre-arbitre (obéissance). Les Lumières vont dès lors fustiger cette attitude que l'on peut qualifier sans mal de « contre-nature » :

« On a beau nous défendre ceci ou cela, le remords nous reproche toujours faiblement ce que nous permet la nature bien ordonnée, à plus forte raison ce qu'elle nous prescrit. »

Profession de foi du vicaire savoyard

Face à l'ascétisme sera apportée par l'Aufklärung, ou en tous cas leurs héritiers : les libertins (type XVIIIème). Le libertin est celui qui jouit et pose la jouissance comme mode de vie. L'essence absolue qu'est Dieu n'étant rien d'humain, et l'humain n'ayant pas accès à cet absolu, il lui faut donc se ramener à sa sensibilité naturelle

« Puisqu'elle (Aufklärung) conçoit en général toute déterminabilité, c'est-à-dire tout contenu et son remplissement, comme une finité, comme une essence humaine l'essence absolue devient pour elle un vacuum auquel ne peuvent être attribués ni déterminations ni prédicats. »

Aufklärung rappelle au croyant qu'il est sensible, et donc qu'il est impossible pour lui de s'arracher à sa particularité et à sa naturalité. Impossible pour le croyant d'être à la hauteur de son ambition qui dépasse sa nature propre. D'où un sensualisme et un édenisme des Lumières.

Limite : sensibilité naturelle est elle-même évanescence. Attitude de pure jouissance est donc une activité qui tourne à vide, où le libertin se perd dans le néant de la jouissance. Néant déjà du maître hégélien.

Contradiction : Voir dans la figure de Valmont ce libertin conscient de cette vanité et qui du libertinage devient ascète dans son libertinage même (**mimétisme de l'ascétisme par le libertin alors que le fond est différent, reprendre Roger Vaillant**).

L'ascète (fidèle/prêtre) au moins lui essaie. Bien trop ambitieux dans son projet, certes, mais cohérent dans sa démarche, alors que le libertin, jouissant tout en reconnaissant le néant de la jouissance, est incohérent avec lui-même, incohérence allant jusqu'au mimétisme de l'ascète par le libertin.

Contre l'historicité de la religion, les Lumières posent donc *religion naturelle*. Naturelle au sens où il s'agira de voir Dieu 1° comme le maître/organisateur de la nature (identité de Dieu), 2° de ne voir les garanties de son existence que dans les « lumières naturelles » et 3° que l'attitude idoine à son égard ne saurait être autre que naturelle. En raison de cette naturalité, la religion naturelle et les Lumières vont donc briser la condition même d'existence de la foi : la séparation d'un ici-bas et d'un au-delà en ramenant celui-ci à celui-là.

« Aufklärung illumine ce monde céleste avec les représentations du monde sensible, et lui fait voir cette finité que la foi ne peut renier »

Victoire paradoxale des Lumières : du paradis à l'enfer sur terre.

Cause de cette victoire : mouvement irrésistible de la raison, chose du monde la mieux partagée. Les Lumières ont gagné : il n'y a plus qu'un seul monde puisque l'au-delà a été ramené à l'ici-bas. L'universel est ici-bas sous la forme de l'abstraction : celle de l'être suprême.

« L'au-delà de cette effectivité sienne plane sur le cadavre de l'indépendance évanouie de l'être réel ou cru par la foi, seulement comme l'exhalaison d'un gaz fade, du vide « Être suprême »

Les religions traditionnelles ont donc été vaincues et avec elles, toutes les structures traditionnelles qui faisaient la société, en l'occurrence l'ancien régime. L'individu, ce moi (à la fois singulier, il n'y a que moi qui sois moi, et en même temps universel car tout le monde peut dire moi) se retrouve avec l'universel, au sens où il en fait directement partie. C'est donc au nom de cette universel abstrait que singularité va agir et exister. L'Être suprême sera l'autre nom de Dieu, c'est-à-dire essence absolue, et sera étalée dans différents mots propres au lexique des Lumières et au lexique révolutionnaire : volonté générale, droits de l'Homme, culte de l'être suprême. Tout le monde ne peut qu'y adhérer puisque tout le monde y appartient. Le problème est qu'il faudra toujours supprimer les particularités (religieuse, sociale, politique) comme autant d'obstacles à l'accès à l'universel (programme des Lumières), et du même coup supprimer les individus, irréductiblement particuliers comme autant de suspect à la cause/œuvre universelle (programme révolutionnaire de la terreur)

« L'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc la mort, et, plus exactement, une mort qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien, car ce qui est nié, c'est le point vide de contenu, le point du Soi absolument libre. C'est ainsi la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une feuille de chou

ou d'engloutir une gorgée d'eau ». On guillotine tout le monde pour que seule survive l'universalité abstraite de l'intérêt général.

Processus des Lumières :

- Religion naturelle/déisme. Épuration des particularités, toujours d'ordre historique.
- Abstraction et culte de l'être suprême (Raison)
- Terreur

Transition vers le second temps hégélien

Philosophie de l'esprit : « il faut regarder seulement comme une sottise des temps modernes, de changer un système d'une éthique corrompu, la constitution politique et la législation liée à elle, sans modifier la religion », d'avoir fait une révolution sans une réforme.

Ce que Hegel reproche aux Lumières et à la Révolution Française s'est d'avoir substitué aux religions traditionnelles le culte de l'être suprême qui n'est qu'un universel abstrait. Ce qui a été éludé c'est donc bien ce caractère particulier et historique de la religion, se traduisant par le fait qu'une religion est toujours ce qu'il appelle « esprit d'un peuple ». La religion n'est pas dissociable de son peuple, sa particularité n'est donc pas un défaut mais une condition de sa rationalité et de son effectivité.

II. Rationalité du religieux comme prélude au « Savoir absolu ». Sa validité et sa limite.

Nécessité de la religion.

Nécessité de la religion en vertu de la nécessité de l'esprit de se manifester à lui-même. Mais comme Dieu est l'infini, il ne saurait être représenté par autre chose que lui-même : la religion est donc nécessairement automanifestation du divin. Sens processuel de cette manifestation qui en constitue l'historicité. La religion n'advient pas d'emblée en sa vérité, elle la conquiert progressivement à mesure que l'esprit parvient à la conscience de lui-même. Tout savoir doit être conquis, d'où une histoire de l'esprit, ou plutôt l'histoire qu'est l'esprit. Avec cette historicité va la pluralité et la particularité des religions. Il y a une nécessité rationnelle de la particularisation (comme médiation) que n'avaient pas vue les Lumières.

La pluralité n'est pas une objection mais une confirmation de la rationalité de la religion. Contre l'abstraction de la religion naturelle (essence absolue : essence vide), il faut faire droit à la pluralité des représentations que l'esprit a de lui-même (et qui viennent remplir cette essence), pluralité présente dans l'Histoire. Toute religion est une perspective sur la vérité à savoir que l'esprit est Tout. Que toute religion soit une perspective sur la vérité, ne veut pas dire que toute religion est au même degré par rapport au vrai.

Limite de la religion.

La limite de la religion ne réside pas dans son fond mais dans sa forme (le fond de la religion n'est pas seulement vrai, son fond est *le vrai*, mais le vrai qui n'est pas encore exprimé sous la forme adéquate du concept). La forme de la religion, qui en constitue aussi sa limite, est la **représentation**.

Le problème de la représentation est qu'elle pose une *extériorité* entre elle et ce qu'elle représente, c'est-à-dire une différenciation là où il doit y avoir une identité (de forme et de contenu).

La représentation est un mode de conscience dans lequel un sujet saisit un contenu comme ce qui se trouve devant, qui fait face, un objet, bref comme son autre. L'objet de la religion est Dieu, c'est-à-dire ce qui est en soi et pour soi infini. Le problème est qu'il *perd son infinité en vertu de la forme représentative qui lui est donnée*. Par son caractère représentatif, la forme religieuse *déforme* son contenu. Alors que Dieu est absolu donc le tout, la religion se représente l'infini *dans son opposition* au fini, et donc pose le fini comme ce qui est extérieur/délié/indépendant de l'infini, et donc pose l'infini comme ce qui n'est pas infini. Le véritable infini n'est pas l'autre du fini mais le contient ; il pose le fini comme un moment de lui-même dans lequel il se reconnaît. Dans la religion, l'infini est posé à l'extérieur du fini, comme autre du fini, donc comme n'étant pas lui-même car l'infini contient le fini). Déformant ainsi l'infini, elle n'honore pas le contenu/objet qu'elle vise. ***La religion est infidèle à son propre contenu dans la mesure où elle est fidèle à sa propre forme. La fidélité à la religion conduit à l'infidèle à l'absolu.***

Exemple de la représentation religieuse qui déforme son objet : poser Dieu comme créateur transcendant. Elle le pose comme extérieur, inconnaissable, secret. Étant extérieur à ma capacité de connaître, je vais chercher Dieu dans une intériorité qui serait la mienne. Attitude de repli sur soi du croyant et opacité du divin, alors que le divin, l'absolu, doivent être absolument manifeste.

Dépassement par la philosophie.

Ce qu'il s'agit d'opérer, dans le dépassement philosophique du religieux, c'est un changement de forme qui soit adéquate au fond. Quel est le contenu ? Dieu, l'absolu. (Identique en religion et en philosophie :

« Religion et philosophie sont identiques quant à leur contenu, différentes quant à leur forme », Encyclopédie, §573 Remarque).

Quel serait donc le mode d'expression adéquat de ce contenu ? Réponse : le **concept, le langage philosophique**. En quel sens ? Le **concept assure l'infinité de son objet au sens où il le révèle**.

Exemples : la religion comprend comme amour divin ce que la philosophie pense comme différenciation de soi-même et suppression de cette différence, différence reconduite à l'unité. Le sens vrai de la représentation religieuse de l'amour divin est donc la différenciation de Dieu en lui-même, de sa propre identité première immédiate (Incarnation), puis la suppression de cette autodifférenciation (crucifixion), retour à soi après avoir reconnu cette différenciation comme sienne (résurrection).

Religion : langage humain pour dire le divin. Philosophie : auto-diction de Dieu à lui-même.

L'élévation de la représentation au concept est la reconnaissance de ce qu'il y a de vrai dans la représentation ainsi que l'épuration de ce qu'il n'y a pas de vrai dans la représentation religieuse. Le mystique n'est plus mystérieux mais transparent grâce au concept. Il s'agit du coup d'*épurer* le religieux de sa forme pour en *préserver* le contenu et l'*élever* à sa clarté totale. Pour Hegel, philosophie n'est pas un renversement de la religion, mais une confirmation de la vérité de la religion tout en même temps que son dépassement (Aufhebung : suppression/conservation : dépassement/confirmation).

Seconde partie : Critique et reprise du flambeau des Lumières.

Contexte historique de la pensée de Nietzsche, comment pense-t-il la logique de l'Histoire ? Pour lui l'*Histoire est l'Histoire des valeurs*, c'est-à-dire de l'incorporation des valeurs. Une valeur est une structure de sens que la vie se donne pour répondre à l'absence de sens qui la caractérise. L'institution et l'incorporation de ses valeurs ne constituera donc en rien d'autre que dans l'éducation et l'obéissance de ceux qui s'y soumettent

Nietzsche coupe l'Histoire arrivée jusqu'ici en deux. De l'aristocratique à la transvaluation sacerdotale (1^{er} nihilisme, passif – vie se raccroche à un arrière-monde), de la transvaluation sacerdotale jusqu'à la restauration de la hiérarchie (renversement qui implique un second nihilisme, cette fois actif). On voit donc que l'élément dialectique (à la fois logique et temporel) de l'histoire nietzschéenne est le nihilisme, au sens où c'est lui qui permet le renversement d'une ère historique à une autre, renversement chaque fois axiologique. Si le renversement est d'ordre axiologique, c'est-à-dire de ce qui a trait aux valeurs, alors la structure qui va permettre un tel renversement sera chaque fois d'ordre religieux (ce qui veut dire que le nihilisme sera chaque fois religieux). On voit donc avec Nietzsche comment la religion a partie liée avec l'historicité dans la mesure où elle constitue le foyer du mouvement de l'Histoire. La réciproque est vraie dans la mesure où les valeurs religieuses doivent elles-mêmes s'*adapter* au changement historique afin de perdurer. Si elles s'adaptent, dans leur forme, à des contextes différents, c'est donc que les valeurs doivent être considérées comme plastiques, cette plasticité leur permettant de se maintenir alors même que les individus croient s'en être affranchis.

La lecture nietzschéenne de la philosophie des Lumières se fera en trois temps : bien-fondé des Lumières, échec et contradiction des Lumières, nouvelles Lumières.

- Bien-fondé de la philosophie des Lumières : l'idéal de l'esprit libre contre les prêtres et le troupeau

Justification de ce bien fondé de la philosophie des Lumières : dédicace de Nietzsche à Voltaire au début d'*HTH* : « *Hommage personnel à l'un des plus grands libérateurs de l'esprit* ».

Ce que Nietzsche reconnaît aux Lumières s'est d'avoir amorcé, dans leur principe, une libération de l'esprit, une émancipation individuelle à l'égard des préjugés, de l'éducation et des valeurs. Ce que Nietzsche reconnaît aux Lumières c'est donc d'avoir entamé la sortie du

troupeau. Le troupeau est le peuple en tant qu'il obéit aux valeurs, posées par les « prêtres », les créateurs de valeur. L'esprit libre apparaît comme la figure qui va perturber l'ordre du troupeau :

« On appelle esprit libre celui qui pense autrement qu'on ne s'y attend de sa part en raison de son origine, de son milieu, de son état et de sa fonction, ou en raison des opinions régnautes de son temps. Il est l'exception, les esprits asservis sont la règle. » §225

Ce n'est pas le rapport à la vérité qui distingue l'esprit libre. Celui-ci apparaît dans **l'opposition entre lui-même et les esprits assujettis**. Le propre de l'esprit libre ce n'est pas sa proximité avec la vérité, mais de **s'être délié de la tradition** et se faisant de s'être rapproché, non de la vérité mais de sa recherche.

« Au demeurant, il n'entre pas dans la nature de l'esprit libre d'avoir des vues plus justes, mais bientôt de s'être affranchi des traditions, que ce soit avec bonheur ou avec insuccès. Mais d'ordinaire, il aura tout de même la vérité de son côté, ou tout au moins l'esprit de recherche de la vérité : il veut, lui, des raisons, les autres des croyances. » §225

Qu'est-ce qui caractérise esprit libre ? scepticisme. *« Les grands esprits sont des sceptiques, Zarathoustra est un sceptique »*. Il y a une forme de glorification des sceptiques en vertu de leur défiance à la croyance, l'enjeu du scepticisme n'est donc pas seulement de dire que l'on ne peut pas accéder à la vérité, mais de saper également toute confiance en ce qui est posé comme vérité, en sortant de la croyance à l'égard des valeurs, qui est vue comme la prison du troupeau (**« les natures les plus fortes maintiennent [enferment] le type, les plus faibles contribuent, elles, à le développer [régime de la culture/éducation] » HTH 224**) le sceptique n'est donc pas seulement un grand esprit, c'est aussi un esprit libre, émancipé de toute croyance, de l'idée même de croyance. Ce que l'esprit libre perçoit dans son scepticisme, c'est davantage de point de vue, de perspective. L'esprit libre est du même coup capable d'ouvrir d'autres perspectives axiologiques que celles qui avaient valu jusqu'alors. C'est-à-dire **aide le type (type est toujours type de vie à parvenir à une figure plus haute**. Esprit libre délie de la tradition et donc amorce l'émancipation à l'égard du troupeau.

PB : si le scepticisme amorcé par Lumières est *juste dans son principe*, il sera *inconséquent dans sa démarche*. C'est-à-dire qu'il n'ira pas au bout de lui-même et les Lumières ne seront dès lors pas à la hauteur de cette prétention.

Illustration du refus du scepticisme chez Rousseau :

« Comment peut-on être sceptique par système et de bonne foi ? » Profession de foi du vicaire savoyard.

N'étant pas à la hauteur de cette prétention, les Lumières vont se retrouver en contradiction avec leur propre projet.

- Échec et contradiction des Lumières.

Nietzsche est d'accord avec Hegel sur un point : l'abstraction des Lumières, en particulier en matière religieuse, ont amené la catastrophe révolutionnaire de la terreur. Enjeu : non pas étudier la conséquence catastrophique des Lumières mais plutôt ses prémisses erronées.

Prétention des Lumières.

Les Lumières prétendent à un renversement hiérarchique des structures de vie et de pensée qui avaient jusqu'alors prévalu. Il ne s'agit plus de penser via une autorité institutionnelle ou traditionnelle mais de faire usage de sa « raison seule ». Avec la raison, la philosophie va donc se substituer à la religion au sens où ce sera elle, et elle seule, qui donnera du sens à l'existence et dira ce qu'est le bien. Chez Kant par exemple Dieu n'est pas posé comme prémisses à la formulation de la morale mais comme sa conséquence ; autrement dit, ce n'est pas parce que Dieu ordonne telle ou telle chose (décalogue) que tel ou tel commandement est juste, *c'est parce que tel commandement est juste* (et dont la justice/justesse est formulée par la raison seule) que Dieu l'ordonne. La religion ne fonde pas la morale, c'est la morale, et partant la raison, qui fonde la religion. Religion et tradition devraient donc s'incliner devant le pouvoir de la raison.

Nietzsche montre que cette préséance de la raison cache, en fait, une soumission de la raison. Dans la préface d'*Aurore*, cette soumission de la raison consiste dans une obéissance à la morale

« c'est qu'en présence de la morale, comme en regard de toute autorité, il n'est pas permis de réfléchir et, encore moins, de parler : là il faut — obéir ! »

Il y a une réponse de Nietzsche à la philosophie critique de Kant qui conduit à un renversement de celle-ci. Philosophie critique : évaluation par la raison des limites de la raison. C'est donc l'instrument qui doit mesurer sa propre exactitude :

« n'était-il pas un peu singulier de demander à ce qu'un instrument se mît à critiquer sa propre perfection et sa propre aptitude ? que l'intellect lui-même « connût » sa valeur, sa force, ses limites ? n'était-ce pas un peu absurde même ? »

Si la raison, ce que Nietzsche appelle « instrument », ne peut mesurer sa propre aptitude, c'est que la philosophie n'aura jamais été libre de la morale, autrement dit, Nietzsche explique l'échec de la philosophie critique par la subordination de celle-ci à la morale. C'est la philosophie qui se tient dans l'obéissance à la morale, car **lorsque la philosophie ne reconnaît pas d'autre autorité que la raison, elle ne fait qu'obéir, elle est donc dans le cadre de la morale.** Il y a en effet une inconditionnalité de la morale qui oblige la raison à obéir. La morale est ici reconduite à son principe d'obéissance. Formellement la raison obéit à la morale (tu dois) – dans son fond, cette obéissance est justifiée par le caractère

Il y a une *hétéronomie* de la raison dans son obéissance à la morale, là est le renversement complet du sens kantien.

Soumission de la morale héritée de la philosophie des Lumières dont Kant est le dernier représentant ainsi

« Lui aussi (Kant) avait été mordu par cette tarentule morale qu'était Rousseau, lui aussi sentait peser sur son âme le fanatisme moral, dont un autre disciple de Rousseau se croyait et se proclamait

L'exécuteur, je veux dire Robespierre, qui voulait « fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu »

Cette soumission à la morale procède, selon Nietzsche, d'un christianisme qui ne s'avoue pas comme tel :

Kant, comme tout bon Allemand, dès l'origine, était pessimiste ; il croyait en la morale, non parce qu'elle est démontrée par la nature et par l'histoire, mais malgré que la nature et l'histoire y contredisent sans cesse. Pour comprendre ce « malgré que », on pourra peut-être se souvenir de quelque chose de voisin chez Luther (...) qui (...) voulut un jour le rendre sensible à ses amis : « Si l'on pouvait comprendre par la raison combien le Dieu qui montre tant de colère et de méchanceté peut être juste et bon, à quoi servirait alors la foi ? »

Échec donc des Lumières en ce que, loin de renverser les valeurs comme elles le prétendaient (*« un beau matin, elle donne un coup de coude au camarade et patatras ! l'idole est à terre »* Neveu de Rameau) elle les maintient, et les maintiendrait sans le savoir. La critique n'a donc pas atteint le christianisme, mais l'aurait plutôt *prolongé* dans la mesure où elle n'aurait pas remis en question son fond doctrinal qu'elle en a modifié la forme. La forme de la philosophie des Lumières, c'est-à-dire la prétention de la rationalité, affermit le contenu du christianisme loin de le dévaluer et de s'en affranchir.

Pourquoi en dernier instance un tel échec ?

Ce qu'en termes nietzschéen, on appelle « valeur Dieu » demeure présent dans philosophie des Lumières :

« Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme. (...) Le dogme que je viens d'établir est obscur, il est vrai ; mais enfin il offre un sens » Profession de foi du vicaire savoyard

Et même chez Voltaire *« si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer »*.

Les Lumières quelles que soient les critiques qu'elles ont adressées à la religion restent encore prises dans ce que Nietzsche appelle *« l'ombre de Dieu »* (GS 108)

- Nietzsche reprend-il le flambeau des Lumières ? (*Gai savoir*, §125)

Texte central de la pensée nietzschéenne dans lequel il est question de la réception de la mort de Dieu et de ses conséquences. La mort de Dieu est annoncée par l'Insensé, une torche à la main : « Dieu est mort », annonce qui trouve pour seule réponse : dérision, rire, ironie de *« ceux qui ne croyaient pas en Dieu »*.

Justification de la question : en quoi Nietzsche reprend-il le flambeau des Lumières ? Usage de la métaphore. Métaphore du flambeau mais qui n'est plus celui de la raison qui éclaire les esprits mais flambeau du nihilisme venant révéler les valeurs encore présente. Si l'Insensé du §125 utilise une torche en plein midi c'est parce qu'à cette heure l'ombre est la plus faible, la moins visible, c'est donc à cette heure qu'on croit être en pleine lumière. Le texte sur la mort de Dieu n'est donc pas une apologie de l'athéisme mais plutôt une réponse à celui-ci.

L'événement de la mort de Dieu, précisément en ce qu'il nécessite d'être annoncé à **« ceux qui ne croyaient pas en Dieu »** reste fermé et opaque aux athées. S'il leur reste fermé et opaque c'est parce qu'ils sont déjà fermés à la question de l'existence même de Dieu. Le flambeau de l'Insensé apparaît donc ici, non pas comme réitération de la démarche des Lumières, mais plutôt comme dépassement. Dépassement de quoi ? Dépassement de l'ombre de Dieu.

Sens du syntagme « ombre de Dieu » : Dieu mort, les valeurs qui en procèdent demeurent cependant actives, efficaces (dans la vie sociale, politique, éthique). De même que, même morte, une étoile projette encore de la lumière ou plutôt nous percevons encore sa lumière, de même l'ombre de Dieu n'est pas encore dissipée après sa mort. Différence ombre/lumières : l'ombre ne se voit pas, surtout en plein midi. Il n'y a guère de différence entre Dieu et son ombre car aussi longtemps que son ombre n'est pas dissipée, Dieu reste la valeur sous laquelle se tiennent les hommes même si elle est dans son principe ruinée. L'illusion dans laquelle se tiennent les athées est celle qui croirait en avoir fini avec Dieu alors qu'elle se tient encore à son insu dans l'ombre de Dieu. D'où le fait que la seule réponse que les athées apportent soient l'ironie et la dérision, c'est-à-dire la marque qu'ils n'ont pas compris l'événement annoncé. Ce qui veut dire que leur absence de croyance n'est pas à la mesure de la compréhension de la mort de Dieu. Les athées ne sont pas capables de comprendre la mort de Dieu, précisément en ce qu'ils sont incapables de chercher Dieu, pour Heidegger :

« Ceux-ci ne sont pas incroyant parce que Dieu en tant que Dieu leur est devenu incroyable mais parce que, eux-mêmes ont renoncé à toute possibilité de croyance parce qu'ils ne sont plus capables de chercher Dieu. Ils ne savent plus chercher parce qu'ils ne savent plus penser. » *Chemins qui ne mènent nulle part.*

En quel sens Nietzsche vise-t-il ici la philosophie des Lumières, au-delà de la métaphore du flambeau ? Les Lumières ont substitué aux religions traditionnelles une religion naturelle (épurée des particularités et contingences historiques) mais en ont maintenu l'essentiel : la valeur Dieu.

« Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme. (...) Le dogme que je viens d'établir est obscur, il est vrai ; mais enfin il offre un sens » *Profession de foi du vicaire savoyard*

Les Lumières se placent donc la continuité de ce qu'ils avaient voulu renverser en répondant aux « croyants et à leur besoin de croyance » :

« il aime mieux se tromper que de ne rien croire », *Profession de foi du vicaire savoyard*

Que s'agit-il de comprendre dans l'événement de la mort de Dieu ? Non pas que nous ne croyons plus en Dieu (si la réponse était celle-là, l'événement n'en serait pas un). Mais que **« nous l'avons tué, vous et moi, nous sommes tous ses meurtriers »**. L'homme doit prendre conscience qu'il est le meurtrier de Dieu. Cette idée était déjà au centre du christianisme : **le meurtre du Christ avait le sens de l'acte dépassant ceux qui l'ont commis et ouvrant par le sacrifice la possibilité du salut**. Chez Nietzsche, ce meurtre prend un autre sens : ayant tué

Dieu, il faut que nous nous tenions à la hauteur de cet acte, et pour ce faire nous instituer nous-mêmes comme Dieu. Comment l'homme peut-il s'instituer lui-même comme Dieu ? En écartant non pas tant ce qu'il y a de simplement religieux en lui mais plutôt ce qu'il y a d'humain, de « trop humain ». Le meurtre de Dieu, pour être pleinement compris, achevé, accompli devra donc se clôturer par le meurtre de l'homme lui-même, le dépassement de l'homme par l'homme. Le devenir surhumain signera la sortie de l'ombre de Dieu. Pour accomplir ce devenir surhumain de l'homme, il s'agira d'opérer un renversement de toutes les valeurs ayant eu cours jusqu'alors (renversement que traduit la métaphore topographique, **« Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés ? Y a-t-il encore un en-haut et un en-bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le vide ne nous poursuit-il pas de son haleine ? »**). Il s'agit donc d'assumer la mort de Dieu jusque dans ses ultimes conséquences : par-delà le vrai et le faux, par-delà le bien et le mal, et par-delà l'humain. Ce que Nietzsche appelle « transvaluation finale » constitue donc l'événement historique où la vie n'aurait pas besoin de valeurs la raccrochant à un arrière-monde, une vie sans dieu et donc divine (Dieu ne connaît pas d'autre Dieu que lui), une vie qui n'a plus besoin ni de Dieu, ni de moral, ni de l'Homme, une vie qui aurait non pas résolu la question de son sens, mais **une vie qui ne se préoccupera même plus du problème de son sens**.

CONCLUSION.

Si la religion a été *contredite* et *compromise* par l'Histoire selon les Lumières, elle se retrouve *confirmée* par celle-ci selon Hegel et Nietzsche. Pour Hegel, la religion trouve sa vérité dans l'historicité au sens où, en elle, l'esprit (contenu de la religion) prend conscience de lui-même, c'est-à-dire que la religion montre qu'elle est un moment par lequel l'esprit doit passer pour parvenir à lui-même (**« Il peut bien y avoir une religion sans philosophie, mais non point la philosophie sans la religion »**). Pour Nietzsche, la religion se retrouve confirmée dans l'historicité dans la mesure où elle y trouve la logique et de son emprise (depuis la transvaluation sacerdotale) et de son renversement, encore à venir (nihilisme actif, nouvelles lumières). Dans les deux cas, l'historicité de la religion est fonction exacte de sa nécessité et de sa rationalité.

En guise de dernier mot, il paraît étrange que l'athéisme ne parvienne à ressortir comme position tenable ou même simplement proposée par Hegel, Nietzsche mais aussi par la philosophie des Lumières, (à l'exception notable de Diderot) alors même qu'ils sont tous trois d'accord pour refuser la transcendance. Qu'est-ce qui justifie que l'athéisme ne parviennent pas à s'imposer ou même à rivaliser avec les autres positions ?

- Soit l'athéisme est une position philosophiquement trop « faible ». L'athéisme, loin de répondre au problème Dieu/religion, semble plutôt fermé à la question. Ce serait l'hypothèse nietzschéenne et surtout heideggérienne.
- Soit il y aurait une impossibilité anthropologique.

Il y a une possibilité qui permet à l'athéisme de s'en sortir, à la fois comme position de celui qui s'engage dans le problème de la Religion et dans la question de Dieu, et qui résulte de cette approche historico-religieuse. Cette possibilité est donnée par Kojève dans *l'Introduction à la lecture de Hegel* :

« dans le christianisme la Religion se supprime elle-même en tant que Religion. (...) La théologie chrétienne est la théologie du Dieu mort en tant que Dieu. Le christianisme est déjà un athéisme inconscient, voire symbolique. Le savoir absolu, ne fait que prendre conscience de cet athéisme, ou anthropo-théisme, et l'exprimer rationnellement, par le concept ».

Cette approche a le mérite de répondre aux deux objections précédemment posées. Loin d'être fermé à la question de Dieu/Religion, l'athéisme en découlerait « conceptuellement », comme résultat du parcours de l'esprit. Par ailleurs, la position de Kojève donne une réponse anthropologique de cet athéisme comme anthropo-théisme. Identifiant Dieu et l'Homme au terme de la compréhension du Dieu chrétien (Dieu fait homme), l'athéisme posé par Kojève permet alors de mieux penser sa relation avec la religion dans l'histoire. L'athéisme ne serait donc pas une attitude polémique, qui n'aurait pour elle qu'ironie et mauvaise foi et se condamnerait à la marginalité philosophique, mais plutôt une position résultant du contenu même de la religion, de son évolution historique et de sa compréhension rationnelle ?