NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 Nº 9 1976

Marx, Nitzsche, Freud et la Bible

Tomoaki FUKAI

p. 784 - 798

https://www.nrt.be/it/articoli/marx-nitzsche-freud-et-la-bible-1140

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Marx, Nietzsche, Freud et la Bible

Pour aucun des trois auteurs qui nous concernent ici, les Ecritures judéo-chrétiennes ne sont l'objet d'un intérêt primordial ou d'études majeures. Ni exégètes de métier, ni critiques rationalistes de ces textes, à la différence de leurs devanciers de l'époque des Lumières, ils abordent les Livres saints du judéo-christianisme à partir de préoccupations qui sont étrangères à ceux-ci. Et même lorsqu'ils traitent de religion, c'est le phénomène religieux dans toute son amplitude et dans la diversité de ses manifestations qu'ils envisagent, pas seulement des Ecrits, considérés comme un aspect seulement de ce phénomène global. Leur approche de la Bible est seconde et intérieure à leur problématique critique de la religion, et elle ne trouve son sens qu'à être située dans la logique de celle-ci.

Or ici déjà, les différences apparaissent ; car la diversité doit être soulignée alors que l'on serait tenté de confondre, sous une seule accolade, ces trois « maîtres du soupçon ». Aucun d'eux ne parle dans le même contexte ou selon des problématiques assimilables ; si tous trois peuvent, à bon droit, être tenus pour « critiques de la religion », il faut aussitôt, ceci étant dit, affirmer l'irréductibilité et l'originalité de leurs vues les unes par rapport aux autres. A lui seul, l'enracinement personnel de chacun d'eux fait apparaître les différences : Marx et Freud sont juifs par tradition familiale, et si Marx n'eut pratiquement aucune formation religieuse et ne manifesta jamais aucun intérêt pour la religion, Freud n'eut pas non plus, par sa famille, un contact sérieux avec la religion juive. Mais déjà lecteur de la Bible à l'âge de sept ans [1], il s'intéresse aussi aux religions égyptiennes, grecques et romaines en se documentant sur elles. Si l'un et l'autre peuvent être dits « athées naturels », il n'en est pas de même de Nietzsche, qui reçut de sa famille protestante (son père, son grand-père et son arrière-grand-père maternels étaient pasteurs) une solide éducation piétiste à laquelle le jeune Friedrich adhéra jusque vers sa vingtième année. Connaissant bien sa Bible — il gardera toujours une vive admiration pour l'Ancien Testament —, c'est entre autres le contact avec les

1. On trouvera dans Ern. JONES, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, t. I : *La jeunesse* (1856-1900), Paris, PUF, 1958, p. 21-22, le texte de la dédicace tracée en hébreu par le père de Freud sur la Bible que lisait le jeune Sigmund et qu'il lui donna pour son trente-cinquième anniversaire.

théologiens et les exégètes libéraux rencontrés à Bonn au cours de ses études universitaires qui accélérera et finira par consacrer son détachement du christianisme. Ainsi, alors que les deux premiers, d'origine juive, n'ont jamais adhéré à une religion, ni vécu en son sein et ne s'y intéressent qu'indirectement, Nietzsche, par ses origines autant que par son évolution, ne cesse, sa vie durant, de polémiquer contre le judéo-christianisme et, par exemple, de s'informer de l'évolution de l'exégèse, comme en témoignent ses lectures de Julius Wellhausen ou d'Ernest Renan, dans les dernières années.

I. — DES INTERPRÉTATIONS EN CONFLIT UN AUTRE LIVRE À DÉCHIFFRER

Interpréter

L'affirmation de la diversité irréductible de nos trois auteurs interdit l'assimilation facile qui fait violence aux approches contrastées. Et cependant les divergences jaillissent avec d'autant plus de force qu'une communauté de vue a aussi été saisie. Si aucun des trois ne dit la même chose et ne vise le même but à propos de la Bible, si aucun des trois ne met la Bible au centre de ses analyses comme le ferait un technicien de ce texte, on peut à bon droit les considérer comme *des hommes* visant au déploiement d'une *interprétation du réel assimilé à un texte*. Tout se passe en effet comme si, pour eux, la réalité historique et économique (Marx), culturelle et morale (Nietzsche), psychologique et historique-individuelle (Freud), devait être traitée comme un texte à déchiffrer, comme un ensemble de signes ou de hiéroglyphes. Le sens n'est point contenu en des vérités essentielles, recueillies à partir de la diversité de ses traces dispersées, mais il doit être dévoilé dans l'organisation même de ces signes, à même la trace. Pour aucun d'eux, la réalité ne s'offre dans une évidence de soi telle que sa découverte supposerait seulement une purification ou une adaptation du sujet à la chose ; elle est problématique, illisible en l'évidence faussée où elle se donne, non pas apparence voilant un fond secret ou un noyau de vérités accessible par la mise à l'écart de l'apparence, mais *illusion*, déformation.

C'est cette illusion (celle de la conscience bourgeoise, ou celle du ressentiment sous toutes ses formes, ou celle du langage inconscient de ce qu'il exprime) qui appelle une *interprétation* en un sens particulier. Il ne s'agit pas de remembrer le texte disjoint pour reconstituer une vérité éparse, quoique déjà là ; il faut déchiffrer ce qui se donne *dans* le texte comme son autre, comme le non-dit, et même comme l'indicible (ce qui ne peut être dit sur le mode

du texte). L'interprétation, selon le terme employé aussi bien par Nietzsche que par Freud, ne vise pas à dévoiler une erreur et à la séparer de la vérité, mais à faire apparaître la vérité *de* l'illusion ou *de* la fiction, l'illusion comme (lieu de) la vérité. La mystification idéaliste de l'idéologie n'est pas une erreur corrigible par le respect des règles d'une méthode logique ; elle est l'illusion insurmontable de la conscience elle-même en une situation historique donnée : « si dans toute idéologie, écrit Marx, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique » [2]. « Tout se passe comme si le texte même ne pouvait faire l'objet d'une saisie directe, écrit un bon connaisseur de Freud et un praticien de la psychanalyse [3], le discours conscient ne le livre jamais que dans la distorsion et la déformation. C'est dans cette perspective fondamentale pour l'interprétation freudienne de la religion et aussi des Ecritures, que Freud élabore *Totem et Tabou* en 1913 et qu'il écrira plus tard *Moïse et le Monothéisme* ». C'est à la philologie que Nietzsche, philologue de métier, emprunte la notion d'interprétation en la transposant à la totalité des phénomènes moraux et culturels. « Il n'existe pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes » [4].

Ainsi, chez les uns comme chez les autres, joue le même principe fondamental : la réalité est à lire comme un texte, elle est à déchiffrer, non pour référer cette réalité signifiante à autre chose qu'elle-même, mais pour y déceler ce qui y est tacitement à l'œuvre. Leur lecture ne porte plus sur un texte écrit (la Bible) ; mais *ils assimilent la réalité historique*, individuelle et collective, *à un texte déchiffrable*. Par cette extension, le concept d'interprétation se transforme ainsi profondément, même si, au moins jusqu'à un certain point, se poursuit la volonté interprétative.

Jusqu'à un certain point seulement, à partir duquel apparaissent à nouveau des différences insurmontables. Certes, pour aucun d'eux, la tâche d'interprétation n'a sa fin en elle-même. Dans la célèbre 11e thèse sur Feuerbach, Marx affirme l'insuffisance d'une interprétation (en même temps que sa nécessité), si elle ne fait pas corps dialectiquement avec la transformation du monde, interprétation et transformation constituant les deux faces inséparables et dynamiquement liées de la « praxis ». Le souci thérapeutique

2. K. MARX - F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, Ed. sociales, 1968, p. 50-51 (édit. DIETZ, Berlin, 1953, p. 22-23).
3. L. BEIRNAERT, *Introduction à la psychanalyse freudienne de la religion*, dans *Etudes*, févr. 1968, 208.
4. F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 108.

reste évidemment prédominant chez Freud ; sans la volonté de permettre au patient de retrouver les voies de l'« arbeiten » et du « lieben », selon la célèbre remarque de Freud, il n'y aurait point eu les découvertes constitutives de la psychanalyse. Nietzsche ne dénonce l'idéal ascétique et ses multiples rejetons que pour ouvrir la voie à quelque chose d'autre, à une autre façon (antipodique) d'affirmer l'existence. Mais l'explicitation de ce programme souligne les clivages : la lecture n'est pas la même, parce que le diagnostic porté sur le réel à déchiffrer n'est pas identique. Nietzsche et Freud, proches ici l'un de l'autre, sans doute à cause de leur commune filiation avec Schopenhauer, parlent en termes de symptômes, donc de névroses, de maladies et de guérisons, et portent leur attention sur une volonté malade, faible, réactive. Marx, malgré quelques traces de ce vocabulaire-là, développe sa lecture en termes d'aliénation (surtout dans les œuvres dites de jeunesse), ou de réification, de chosification, de dédoublement (dans les œuvres plus tardives). Les conclusions de diagnostics différents ne peuvent être les mêmes : qui parle de maladie inscrit sa lecture sur l'horizon de la mort, toujours possible ou déjà présente, et écarte à coup sûr l'idée d'un processus *assuré* vers le mieux-être, car si la maladie est surmontable, la seule certitude ultime reste celle de la mort. Qui parle d'aliénation ou de réification laisse entendre par contre que ce qui est devenu étranger ou opaque, divisé ou contradictoire, peut retrouver son unité ou sa transparence, au prix, certes, de « révolutions » radicales, mais dans la perspective que l'achèvement de ce qui est déformé est possible, voire certain. Car la réalité aliénée est là, quoique sous un mode détourné de son sens ; elle peut et donc devra être réappropriée. La révolution n'est pas une guérison toujours chanceuse et par principe précaire, elle est l'accomplissement inéluctable et bénéfique d'un processus engagé.

Un autre livre

Ce qui précède laisse entendre que le conflit ne porte pas seulement sur les méthodes et sur les conclusions des interprétations. Il porte aussi, et essentiellement, sur le *texte même* à déchiffrer. La certitude commune est que quelque chose est à déchiffrer, mais que le lieu du sens n'est plus un livre saint, voire même qu'en la référence à un lieu propre du sens se tient l'illusion la plus redoutable.

Marx. Pour Marx, il n'y a pas d'histoire privilégiée à interpréter qui serait symbolique pour toute autre histoire, sinon celle en laquelle se déploie l'aventure inouïe et sanglante du capitalisme naissant. Cette histoire présente, tissée des contradictions que font

naître de nouvelles forces productrices, exige l'attention du philosophe et la rigueur de l'analyse scientifique, parce qu'en elle se créent de nouvelles couches de population, étrangères au produit de leur travail et cependant porteuses de la dynamique historique. « De même que le peuple élu (= le peuple juif) portait écrit sur son front qu'il était la propriété de Jéhovah, de même l'ouvrier de manufacture est marqué comme au fer rouge du sceau de la division du travail qui le revendique comme propriété du travail ». Une telle analogie, développée au livre I du *Capital* (4e section) [5], indique bien l'identité du nouveau peuple messianique, l'ouvrier moderne porteur du salut de l'humanité, et désigne aussi, dans la désappropriation du travail, un rapport avec la dépendance d'esclave du peuple juif envers son Dieu. Comparaison reprise et transformée au début de la 8e section, lorsque Marx, abordant l'étude de « l'accumulation dite primitive », indique qu'elle joue en économie politique classique le même rôle que le péché originel dans l'histoire du salut [6]. Déjà dans la 7e section, il reprenait cette analogie à son compte en décrivant dans l'ouvrier moderne l'Adam du capitalisme, produisant le capital et arbitrairement arraché à sa jouissance effective [7].

La production capitaliste des biens et des services requiert donc l'analyse et le déchiffrement des signes, d'autant plus que l'histoire réelle de cette production peut demeurer cachée. On peut en effet s'en tenir à la surface de cette histoire, à la façon des économistes libéraux, ne considérer que les signes comme tels et les prendre pour la réalité : ainsi de la monnaie, ou du salaire, ou de la marchandise. Une lecture superficielle ne rapportera pas ces effets de surface au lieu réel de leur production et ne s'apercevra pas du jeu subtil qui traverse le rapport de ces signes à la réalité qu'ils désignent de manière cachée. L'erreur d'interprétation provient de ce que Marx appelle le « fétichisme » ; et pour comprendre l'erreur qui hausse l'apparence au rang de réalité objective, il faut en effet se référer à « la région nuageuse du monde religieux ». « Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production [8]. » L'analyse n'évite la chosification fétichiste qu'en rapportant le hiéroglyphe au travail social dans son ensemble et à ses processus.

On ne comprend donc rien à l'histoire réelle des forces productives et des rapports de production du capitalisme tant qu'on ne rapporte pas le monde des signes à ce qui le produit, à celui qui en est le producteur. Et cette interprétation reste une tâche toujours difficile dans le monde divisé qui

5. K. MARX, *Le Capital* I : *Œuvres,* Pléiade, t. 1, Paris, 1965, p. 904 (édit. DIETZ, *Das Kapital,* I. Bd., *Berlin,* 1955, p. 379).
6. *Ibid.,* t. 1, p. 1167 (DIETZ, p. 751).
7. *Ibid.,* t. 1, p. 1097 (DIETZ, p. 623).

donne prise à l'illusion de la réification des signes. « En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que quand les conditions de travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur histoire. Mais cela exige dans la société un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux développement [9]. » L'histoire est donc à déchiffrer, mais ouvre le sceau de ce livre celui-là seul qui discerne le jeu à l'œuvre dans les signes de la production sociale.

Freud. C'est un tout autre livre que déchiffre la psychanalyse. Il importe de souligner fortement que sans volonté de déchiffrement, sans la supposition que dans le plus aberrant, dans le plus étrange et même dans le plus apparemment absurde, il y a encore quelque chose à lire, Freud n'eût jamais abouti aux découvertes qui révolutionnèrent l'univers de la psychologie. La passion qui traverse la vie du Docteur Freud est une passion du connaître, la volonté de jeter la lumière sur ce que justement la science instituée ou la médecine traditionnelle tiennent pour dénué d'intérêt. Si le rêve peut devenir la voie royale de l'inconscient, c'est parce que des signes comme le rêve, le cauchemar, le lapsus, le geste manqué, le mot introuvable, le jeu de mots, etc., deviennent l'objet même de l'attention du psychanalyste et le lieu de l'interprétation. Non point qu'en eux-mêmes ces « déchets » de la normalité aient un sens qu'une bonne lecture parviendrait à déchiffrer et à étaler au clair dans un autre discours plus cohérent. Ils sont à considérer dans leur étrangeté même ; ils intéressent dans la mesure où ils surgissent sans raison apparente ou assignable.

Cette attention soutenue, enracinée dans une volonté de rationalité, explique l'extraordinaire aptitude de l'inventeur de la psychanalyse à renouveler son approche, à transformer l'appréhension conceptuelle de la réalité psychologique, à remettre sans cesse sur le métier les conclusions antérieures, à accepter que de nouvelles données perturbent ce qui, jusque-là, avait pourtant fourni ses preuves. Elle rend en même temps difficile, voire impossible, la réduction de la psychanalyse à l'une des étapes de ses découvertes, fût-ce la dernière. Que la genèse des découvertes et du déchiffrement indéfinis fasse corps avec l'essentiel de la psychanalyse, cela apparaît dans le fait que, lorsque Freud veut présenter en quelques pages une « synthèse » de ses découvertes, il retrace les grandes étapes de ses travaux [10]. Des textes tardifs comme *Moïse et le Monothéisme* portent la trace de reprises, de premières hypothèses corrigées ou devenues suspectes ; des pages aussi célèbres que *l'Avenir d'une Illusion* ou

9. *Le Capital* I, t. 1, p. 614 (DIETZ, p. 84).

10. P.ex. le texte publié en 1923 dans le *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft*, édit. MARCUSE, Bonn, p. 377-383, et reproduit dans *Gesammelte Schriften*, t. XVII, p. 211-219 (= Standard Edition, t. XVIII, p. 235-254).

Malaise dans la civilisation sont ponctuées des hésitations et des prudences de l'auteur (même si des jugements faussement assurés viennent parfois infirmer ce refus du dogmatisme).

Aucun signe du texte ne doit donc être négligé, et peut-être même faut-il attribuer une importance particulière à ce qu'on est spontanément tenté de repousser. Car un non-dit caché, redouté, inaccessible comme tel, s'exprime dans le dit. La maladie ou la névrose ne sont pas seulement des signes entre autres : ils sont eux-mêmes un langage, le seul langage possible en certains cas par lequel l'individu se répète à lui-même son drame personnel et transpersonnel. En lui surgit à nouveau sous une forme voilée un passé archaïque, refoulé au plus profond mais non réellement assumé comme part avouable de soi. Ce passé inconscient, structuré par la relation de l'Oedipe, permet de déchiffrer l'économie du désir qui investit certains objets ou certains fantasmes, et c'est en rapportant ce fantasme à la totalité de l'histoire du sujet, plus particulièrement à l'archéologie de son histoire, que ce signe peut livrer son message. Ce qui est vrai de l'individu (et redisons-le : qui ne fut approché par Freud qu'à travers mille tâtonnements et au prix de reformulations théoriques profondes) vaut aussi pour l'histoire de l'humanité, notamment pour les Livres Saints, qui portent en quelque sorte jusque dans le présent la trace de ce passé. Ainsi dans *Moïse et le Monothéisme,* Freud explicite son approche des Ecritures : « les récits si poétiquement enjolivés attribués au Jahviste et à son concurrent ultérieur, l'Elohiste, étaient des sortes de monuments funéraires sous lesquels les récits authentiques de ces choses passées, de la nature de la religion mosaïque et de l'avènement par la violence du grand homme (Moïse), devaient être soustraits à la connaissance des générations futures et, pour ainsi dire, trouver eux-mêmes un repos éternel » [11]. Une telle approche ne se veut pas d'ailleurs « réductrice » : elle tient à prendre en compte l'expression religieuse, les mythes et les grands symboles en tant qu'ils expliquent la maladie, et non l'inverse. Ce sont les mythes et le langage religieux, lus dans leur visibilité, qui sont sources de sens et révélateurs de leur message. « On démontrera plus tard, lit-on dans l'article déjà cité de 1923, que l'usage linguistique, la mythologie et le folklore fournissent les analogies les plus abondantes aux symboles du rêve. Les symboles, soulevant les problèmes les plus intéressants et donc non résolus, semblent être un fragment d'un patrimoine psychique immémorial. La communauté de symbole va beaucoup plus loin que la communauté linguistique. »

Nietzsche. Avec Nietzsche, il s'agit bien aussi de déchiffrer un autre livre que les Livres Saints. Mais selon lui une telle lecture est impossible, ou elle sera à nouveau faussée et suscitera de nouvelles idoles voilées derrière les « idées modernes » (égalité, démocratie, promotion des masses, etc.), tant que ne sera pas guérie la volonté de se donner la vérité en un lieu, et particulièrement en une Ecriture. Ainsi sa critique peut être développée selon un double mouvement : de la volonté qui veut se donner un Livre au Livre lui-même, et du Livre constitué à la volonté qui le veut.

Dans la ligne du premier mouvement, est déjà suspecte la volonté qui désire détenir le vrai, comme si la vérité avait un lieu assignable ou désignable, mais plus encore suspecte la volonté qui identifie la vérité à une

11. S. FREUD, *Moïse et le Monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 85.

Ecriture, ou qui tient une Ecriture pour révélation de la vérité. Que signifie, pour la volonté elle-même, la volonté de fixer la vérité, de la circonscrire ? N'est-ce pas en vouloir la mort que de l'enfermer en un espace où elle se signifie de manière sûre ? La vérité, comme l'éternelle vitalité, n'est-elle pas au contraire ce qui échappe à toute assignation, étant au principe de tout mouvement et de toute vie, création et surabondance de ce qui surgit de manière inopinée (volonté de puissance) ? Ni Socrate, ni Jésus, exemplaires au moins sur ce point, n'ont voulu inclure la vérité en un texte. Le message de Jésus en particulier est tout « pratique », en ce qu'il tend à détourner les hommes de s'enfermer derrière les apparences où ils prétendent enclore la réalité (institutions sociales, tradition sacerdotale, livre révélé) ; il les appelle très simplement à dire un oui filial à ce qui est et qui se donne paternellement à qui y acquiesce ; il les invite à *faire* la vérité en s'y livrant, non à s'assurer d'un salut par Messie ou sacerdoce interposés. La volonté (sacerdotale) de se donner des livres comme lieux privilégiés du sens ou de la Révélation témoigne, en contradiction avec la praxis de Jésus, d'une fatigue dans l'affirmation et d'un désir de délimiter le lieu (humain) de la recherche. Redoutable processus, puisqu'il manifeste la dangereuse tentation de rendre humaine la vérité, de la réduire à l'appréhension (livresque) de l'homme, et, forcément, de l'homme moyen. Ainsi le livre témoigne de la volonté qui le veut : notamment de la volonté de mort ou de néant qui prétend, non seulement prononcer sur le vrai, mais détenir en ce prononcer l'Inconditionné. Le livre témoigne déjà de la mort de Dieu : de l'enfermement de l'abîme en un ensemble de signes déchiffrables par le prêtre.

Mais le mouvement inverse est possible : procéder à une sémiotique du vouloir à partir du livre. Une volonté qui veut une vérité révélée est une volonté lasse de la recherche et du mouvement par lequel elle est appelée à l'incessante métamorphose de soi, laquelle refuse de se reposer en quelque lieu définitif que ce soit, pour affirmer toujours à nouveau le retour éternel du même. Une telle volonté est fatiguée, et son propre rétrécissement, sa propre dénaturation entraîne une dénaturation du réel lui-même : vouloir fixer le vrai en une Ecriture, trahit une volonté qui veut savoir à quoi s'en tenir quant au vrai, mais qui du coup « sort l'existence de ses gonds ». Si le vrai est en un lieu, tous les autres « lieux » sont sans importance ; et si l'essentiel est dit ailleurs, le présent de l'histoire, l'instant au cours duquel doit (peut) être accueillie l'éternelle vitalité est a priori dévalorisé. La valorisation d'un lieu du sens dévalorise tout autre lieu, et l'assimile à l'erreur, ou à la tentation, ou à la vanité. Une telle position théorique a évidemment des effets pratiques immédiats : celui en particulier de détourner le croyant de l'attitude créatrice (libre) du sens présent. Il a à témoigner d'une vérité donnée quant à l'essentiel ; pour lui l'histoire, désormais sans importance constitutive, n'est que l'espace d'une nostalgie vers le passé ou bien d'une attente d'un au-delà. « Si la Bonne Nouvelle de votre Bible était écrite sur votre visage, vous n'auriez pas besoin d'exiger aussi obstinément la foi en l'autorité de ce Livre : vos œuvres, vos actions devraient sans cesse rendre la Bible superflue, une Bible nouvelle devrait par vous sans cesse surgir [12] ! » Mais on ne peut à la fois fixer la vérité et la créer jour après jour. La référence au livre détourne de la création, parce que la volonté du livre est déjà une négation de la troublante et inédite réalité.

Marx, Nietzsche et Freud peuvent être considérés comme des interprètes d'un texte qui ne livre pas immédiatement son sens.

12. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, § 98.

Ce texte interdit la référence privilégiée à un Livre d'Ecriture, contenant une Révélation ou son signe. Et, dans cette ligne, c'est sans doute Nietzsche qui va le plus loin dans la dénonciation de ce qu'on pourrait appeler la maladie interprétative : attitude qui, malgré son manque d'intérêt pour la lecture de la Bible, transposerait sur la nature ou sur l'histoire une interprétation de type exégétique. « La métaphysique explique aussi pneumatiquement l'écrit de la Nature, que l'Eglise et ses docteurs faisaient autrefois pour la Bible. Il faut beaucoup d'intelligence pour appliquer à la nature le même genre d'interprétation rigoureuse que les philologues ont désormais établi pour tous les livres : en vue de comprendre ce que l'écrit veut dire, mais sans y flairer, ni même y *supposer* un double sens [13]. » Car selon Nietzsche l'interprétation généalogique de la volonté faible qui veut les textes n'a de sens qu'en tant qu'elle vise à guérir la volonté de chercher un double sens, un sens de derrière les signes, une vérité plus vraie que ce qui est donné. La guérison consisterait à lâcher prise, non pour s'abandonner au non-sens, mais pour pouvoir, tel l'enfant, acquiescer à ce qui advient. Du point de vue nietzschéen, n'apparaît-il pas alors que faute de se dégager d'une transposition de l'exégèse à l'histoire individuelle ou collective, Marx comme Freud restent prisonniers d'une volonté de sens qui identifie celui-ci, soit à une eschatologie de sens (la transparence finale supprimant les médiations réifiantes), soit à une archéologie du sens (les relations perturbées dans le complexe d'Oedipe) ? A supposer cette hypothèse vérifiée, Nietzsche serait en droit de dénoncer chez Marx comme chez Freud ce rationalisme qui caractérise, selon lui, le juif moderne, même non croyant, et d'y soupçonner la volonté esclave désirant se donner l'illusion de la maîtrise. La critique nietzschéenne porte en effet autant sur la volonté qui veut le livre, que sur celle qui prétend se donner une interprétation scientifique du réel. Mais en ce conflit des interprétations qui porte en l'espèce sur la volonté même d'interpréter, est-il sensé de désigner le plus radical ?

II. — DES CRITIQUES DU LIVRE

Aucun de nos auteurs ne s'intéresse à la Bible pour l'interpréter elle-même en son texte, ou pour proposer immédiatement et directement des règles exégétiques. Leur intérêt est ailleurs, et l'on vient de voir que, d'une façon ou d'une autre, leur tâche d'interprétation transformatrice du réel dans l'actualité de l'histoire s'inscrit sur

13. *Ibid.*, I, § 8. Dans ce contexte, la référence à la métaphysique est péjorative, comme est ironique l'allusion à « beaucoup (= trop) d'intelligence ».

un fond de refus de déchiffrer dans le Livre un sens donné. Mais c'est à partir de leur interprétation propre, et en fonction d'elle, qu'ils en viennent aussi à parler de la Bible elle-même. Approche indirecte surtout pour Marx, ou tardive dans le cas de Freud, parcellaire et limitée chez Nietzsche.

Marx

Les allusions aux Ecritures judéo-chrétiennes sont rares chez Marx, encore qu'une analyse précise montrerait la place et le rôle stratégique de certaines citations du Nouveau Testament dans *l'Idéologie Allemande*, ou de l'*Apocalypse* dans *Le Capital* [14]. Mais ces indices, rares et dispersés, ne peuvent cacher le fait de l'absence d'intérêt pris par Marx à la Bible dans son ensemble. Ce silence (ou cette censure) est d'ailleurs à relier à sa position personnelle en matière de religion : pour lui, la religion est une question réglée avec laquelle il n'y a même pas à s'expliquer, et la même affirmation vaut dans son œuvre quant à l'avenir de la religion pour l'humanité future. Comme l'actualité ne véhicule plus que quelques résidus d'« illusion mystique » appelés de toute façon à disparaître devant l'emprise humaine sur la nature et la transformation révolutionnaire des rapports sociaux, Marx n'a aucune raison, de son point de vue, de faire retour à la Bible. Certes, on peut toujours se demander si ce qui est ainsi refoulé n'obéit pas très subtilement à la loi du retour du refoulé, et si ce qui a été exclu comme objet précis d'analyse ne revient pas en force habiter la problématique marxiste dans le déploiement de ses grandes perspectives. Ne peut-on déceler chez Marx la reviviscence d'un messianisme, l'attente d'une terre et d'une humanité nouvelles, le passage du peuple élu par un nouvel Exode ? Bref, la « judaïcité » de la pensée de Marx n'imprègne-t-elle pas la totalité de ses vues sur l'histoire ? Reste que, pour notre propos, les textes explicites de Marx sur la Bible en tant que telle n'offrent aucun point d'appui à une enquête sérieuse et qu'il faut alors retracer l'ensemble de l'interprétation marxiste de l'histoire pour répondre de manière valable à de telles questions.

Freud

Les écrits freudiens explicitement consacrés à la religion ne sont pas à séparer, on le sait, de tous les autres. Mais c'est un fait qu'avec la progression de la recherche analytique, Freud en est progressivement venu à vouloir s'expliquer avec les textes fonda-

14. K. Marx, *Le Capital* I, t. 1, p. 602 (Dietz, p. 92).

teurs de la religion, et notamment avec ceux de sa « religion » d'appartenance, le judaïsme. *Moïse et le Monothéisme* fournit le témoignage le plus net et aussi le plus laborieux ou le plus tourmenté de cette « explication ». Ce texte est à situer dans l'approche freudienne globale du phénomène religieux. Au versant plus positiviste sur lequel s'inscrit *L'Avenir d'une illusion,* livre qui attribue l'origine de la religion à un sentiment d'abandon de type infantile en quête de protection dans une divinité providentielle de type paternel, peut être opposé un versant de l'œuvre plus intéressant parce que plus directement marqué par la recherche analytique (tout en gardant des traces de la première orientation). *Totem et Tabou* ne prétend traiter que du totémisme, et non de la religion en général [15], mais il fournit une clé d'interprétation universellement valable : car, d'une part, il opère une transposition à la conscience collective de ce qui a lieu « à l'origine » de la conscience individuelle ; et, d'autre part, il retrouve les épisodes et les séquences du complexe d'Oedipe à propos du meurtre du père primitif et dans la soumission à la Loi des frères, réinterprétant ainsi l'idée connue selon laquelle le surmoi intériorise l'interdit. *Moïse et le Monothéisme,* peut-on dire, étend les résultats de *Totem et Tabou* à la religion juive, et pose un lien intéressant entre abandon à un père (dans la ligne de *l'Avenir d'une illusion*) et spiritualisation en quoi consiste le judaïsme, c'est-à-dire : refus des images, rôle de la parole (et non de la nature ou des signes sensibles), importance du Père invisible, etc.

La séquence déployée à l'instant manifeste, sur un mode schématique, comment Freud en vient à l'étude du judaïsme et du christianisme. Il y *vient* à partir de la pratique analytique et en fonction d'une conceptualisation de la structure psychologique individuelle et collective, mais cette approche n'est pas équilibrée par l'attention minutieuse aux *textes* mêmes dans lesquels la conscience croyante a déposé sa mémoire. Ainsi « l'idée du ' retour du refoulé ' l'a dispensé d'une herméneutique qui ferait le détour d'une *exégèse des textes* et l'a précipité dans la voie courte d'une *psychologie du croyant,* bloquée dès le début sur un modèle névrotique » [16]. « Or, ajoute Ricœur vers la fin de son étude, il n'est pas possible de faire une psychanalyse de la croyance sans passer par l'interprétation et la compréhension des œuvres de culture dans lesquelles l'objet de la croyance s'annonce [17]. » Court-circuit d'autant plus étrange qu'il fait violence à la méthode analytique elle-même, qui exige la lente et patiente écoute du texte du patient, même en ce qu'il a de plus opaque...

Certes, il est à nouveau possible, ici comme dans le cas de Marx, de se demander si la « judaïcité » ne marque pas la pensée, et cela de manière d'autant plus intrinsèque que Freud s'est dispensé de l'explication requise avec les textes mêmes de la tradition judéo-chrétienne. L'importance du père,

15. Comme Freud le précise lui-même dans *L'avenir d'une illusion,* Paris, PUF, 1971, p. 31-32.
16. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris, Seuil, 1965, p. 241.
17. *Ibid.,* p. 522.

du père symbolique et invisible plus que du père empirique et réel, le rôle de la parole et de la loi comme instance constitutive de la structuration de la conscience, la place donnée à la transgression de cette même loi, la volonté de se remémorer un passé enfoui pour lui redonner sens actif dans le présent, si nette dans l'entreprise psychanalytique, sont autant d'éléments dont l'origine assignable, au plan de la culture, est bien le monde juif de l'Ancien Testament. L'organisation de la cure analytique témoigne plus encore en ce sens : le patient est le producteur de son propre texte, il en détient donc aussi le sens pluriforme et enfoui ; mais ce sens reste indéchiffrable pour lui-même sans la confrontation avec un autre, le psychanalyste. Cet autre n'est pourtant pas l'« exégète » du texte, celui qui fournirait *le* sens extrinsèque d'un texte qui n'est pas le sien. Sans lui pourtant le texte reste inintelligible et ne pourrait même pas être produit. Ainsi la psychanalyse suppose un rapport étonnant entre celui qui profère le texte sans en avoir l'intelligibilité et celui qui aide à cette lecture sans être l'origine du texte et sans prétendre non plus en posséder les clés. Le sens ne se déploie, s'il doit se déployer, que dans une coprésence productive, exigeant la présence diversifiée dans ses modes de l'un et de l'autre.

Nietzsche

Les écrits posthumes rédigés dans les dernières années de sa vie consciente (1886-1888) témoignent des lectures et de l'intérêt porté par Nietzsche aux écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. *L'Antichrist* porte la trace de ces recherches et offre la synthèse la plus complète de l'approche nietzschéenne de la Bible. On a déjà évoqué la critique formulée à une volonté désireuse de situer la vérité, et de la cerner en un livre. On peut aborder plus précisément ce que Nietzsche dit de la Bible elle-même.

Nul doute : Nietzsche admire l'Ancien Testament. « Dans l'" Ancien Testament juif ', ce livre de la justice de Dieu, on rencontre des hommes, des événements et des paroles d'un si grand style que la littérature grecque et la littérature hindoue n'offrent rien de comparable. On reste saisi d'effroi et de respect devant ces prodigieux vestiges de ce que l'homme fut jadis et on se livrera à de tristes réflexions au sujet de l'antique Asie et de sa petite péninsule avancée, l'Europe, qui prétend incarner en face d'elle le ' progrès de l'homme ' [18]. » Si l'homme de l'« Ancien Testament » est admirable, son Dieu ne l'est pas moins, car ce Dieu sait faire cause commune avec un peuple, assumer avec lui victoires et défaites ; il n'est pas le Dieu de la distance et de la séparation, le Dieu cosmopolite du christianisme qui deviendra un Dieu pour tous, et, pour cette raison, un Dieu pour personne. Dieu ombrageux toutefois, et déjà marqué par le ressentiment, car ce Dieu, en tant qu'unique, ne peut pas supporter de Dieu à côté de lui ou se doit de le détruire. En ce sens le Dieu unique du peuple juif est

18. F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 52.

le premier athée, celui qui consacre la mort des dieux par sa volonté de régner seul [19]. Ce soupçon sur Dieu conduit à soupçonner ceux qui ont esquissé les traits d'un tel Dieu : tributaire de l'exégèse de J. Wellhausen, Nietzsche admet, dans les écrits dont nous parlons, que l'interprétation sacerdotale tardive synthétise des traditions primitives et les insère dans un cadre, justificateur du sacerdoce. La relecture de la période royale opère avec la *volonté* de dénoncer l'illusion attachée à la constitution d'Israël en peuple comme les autres avec un Dieu lié au peuple ; elle exalte au contraire l'obéissance à la loi, réglée par les dispositions sacerdotales, attribue à la désobéissance les malheurs du peuple, et du coup « spiritualise » la notion de Dieu ; elle identifie Dieu au Dieu de la justice et à un Dieu lié au peuple seulement sous condition (celle de l'obéissance à la loi, c'est-à-dire, en fait, dit Nietzsche, au prêtre).

La constitution d'un corps d'Ecriture comme corpus de référence et de régulation provient donc de la volonté sacerdotale de domination, d'une volonté qui veut se substituer à la maîtrise des rois et des guerriers. La même volonté de domination joue encore dans la constitution des Ecritures spécifiquement chrétiennes. Ces Ecritures falsifient les propos de celui (Jésus) qui n'a jamais rien voulu écrire, d'abord en les fixant, ensuite en les reconstruisant autour de la justification de sa mort contre les puissances établies (victoire du faible et du pauvre contre les maîtres) et autour de la justification des « communautés d'amour » elles-mêmes, vivante protestation des laissés-pour-compte dans un Empire romain orgueilleux de sa puissance et incapable de l'assurer effectivement [20]. Cette volonté de justification de soi entraîne d'ailleurs les chrétiens à entreprendre une relecture de ce qu'ils appellent désormais l'Ancien Testament, réduit au rang d'anticipation de ce qu'ils sont eux-mêmes et d'illustration de leur croyance (d'où les procédés de falsification de la part des Pères de l'Eglise dénoncés par Nietzsche, en ce qu'en tout texte de la Bible cette relecture veut trouver une annonce du Christ, et, à ce titre, le dénature en le réinterprétant !).

Mais si la volonté de croyance et d'autojustification est à l'origine de la falsification, et même de la création des textes, si cette croyance-là a interdit jusqu'à nos jours le développement d'une exégèse réellement scientifique, on comprend aussi pourquoi Nietzsche salue avec espoir son déclin ; celui-ci ouvre enfin la voie à une philologie rigoureuse [21], celle qui, entre autres choses, ne cherchera pas de manière intempestive à prouver un dogme ou une croyance, à surcharger le texte de double sens, mais le prendra *ut jacet*. Plus encore : si la constitution d'écrits comme lieux de la vérité est liée à la volonté de « savoir à quoi s'en tenir », c'est, avec la ruine de cette volonté, toute une tradition philosophique liée à l'écriture qui s'effondre. Cette constatation va donc de pair avec l'annonce d'un nouveau style d'homme et de philosophe, comme avec la mise en œuvre d'un autre style d'écriture. Ce n'est pas l'effet du hasard ou de l'impuissance à élaborer des textes spéculatifs, si Nietzsche écrit sous forme d'aphorismes et de sentences brèves, ou si son

19. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Des renégats ».

20. Sur ce processus de falsification, cf. P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, ch. V.

21. F. NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, W. de Gruyter, VIII, 2, 11 (374).

œuvre maîtresse *Ainsi parlait Zarathoustra* peut figurer comme la nouvelle Bible de ce rapport original de l'homme à la réalité. Ce style poétique suggère qu'au lieu d'avoir à saisir la réalité, l'homme, enfin libéré (ou dans la mesure où il serait libéré) de la volonté de croyance, peut évoquer, chanter la réalité, ou simplement la désigner en la laissant à son jeu infini.

La mort du livre, ou la mort de la vérité déjà dégénérescente à partir du moment où l'on prétend la rapporter à un livre, ouvre donc la voie à un autre livre (poétique), incluant un autre langage, et supposant aussi que la vérité soit visée dans sa différence insondable, comme acte de « celui qui connaît », acte engageant à son éternel retour comme au retour de l'affirmateur. Acte de répétition qui, à ce titre, serait « perspectiviste », situé, enraciné, partiel, et toujours proféré sur un fond de silence. Un aphorisme extrait de *Par-delà bien et mal* résume bien le propos : « On peut *conclure* à l'existence d'innombrables corps obscurs près du soleil, corps que nous ne verrons jamais. C'est là, entre nous soit dit, un symbole ; et un psychologue moraliste ne lit tout le texte des étoiles que comme un langage de symboles et de signes, qui *permet de taire bien des choses* » (§ 196 ; je souligne).

Si donc la critique marxiste ou freudienne du livre procède de la certitude qu'un sens traverse l'histoire présente en direction d'un avenir sans rapport avec les convictions de la religion, ou du présupposé qu'un archaïsme se répète en tout acte de langage, la critique nietzschéenne s'enracine sur la thèse qu'aucun sens, ni final ni archaïque, n'étant préétabli ou présupposable, seul compte et vaut l'acte de liberté instauratrice de sens sur fond de néant.

III. — VERS UN RENOUVELLEMENT DE L'EXÉGÈSE ?

Une fois repérée chez Marx, Nietzsche ou Freud une même problématique visant au déchiffrement et à l'interprétation du réel, selon un statut nouveau de la vérité et du langage, une fois admises les irréductibles différences qui, de l'un à l'autre, diffractent cette problématique, une fois examinées aussi leurs critiques centrales tournées contre les Ecritures judéo-chrétiennes, reste à se demander si tout compte fait et malgré (ou à cause de) ces critiques, l'exégèse n'a pas à gagner à s'inspirer d'une analyse marxiste, freudienne ou nietzschéenne des textes.

La réponse à cette question relève de la technique exégétique elle-même : seul le praticien peut, par le fait, démontrer la validité ou l'inconséquence du propos. On ne soulignera ici, pour faire bref, que deux aspects du problème. Il est certain, d'une part, que les interprétations contrastées et irréconciliables de nos trois auteurs

ont renouvelé une certaine *sensibilité* et un certain regard sur les textes : elles ont fait saillir, au ras de l'écrit, des zones ou des reliefs inaperçus, par exemple les rapports de forces qui traversent tels épisodes ou que suppose telle sentence sapientielle, les non-dits ou les ratures, les surcharges ou les blancs qui, à travers les âges, ont « travaillé » les textes ; elles rendent le lecteur attentif à l'anthropologie, implicite ou voilée, dont témoigne telle colère prophétique ou telle condamnation sacerdotale. De ce point de vue, l'exégèse ne peut que s'enrichir par le renouvellement d'une *sensibilité,* à condition que celle-ci parvienne à découvrir sa propre méthode.

Car, d'autre part, la prétention d'emprunter au marxisme ou au freudisme leurs méthodes spécifiques pour les appliquer aux textes risque d'entraîner aux plus lourdes déconvenues : celles, en particulier, qui résulteraient de l'introduction dans le texte d'un savoir préétabli et tout fait, qui se dispenserait de la patience et de la prudence méthodologiques. En un mot, pour prendre un exemple, appliquer une méthode matérialiste et marxiste en exégèse risque bien de retrouver partout ce que l'exégète marxiste sait déjà : « Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitalisme industriel. Les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle, produisent aussi les principes, les idées, les catégories conformément à leurs rapports sociaux » [22]. Animé d'un tel schématisme, l'exégète anéantira du coup l'originalité des textes en même temps qu'il démontrera à son insu la vanité de sa méthode qui, scientifique, devrait reconnaître la limite de sa validité et de son champ d'application. Le risque est grand que, là où l'on croyait ouvrir des champs nouveaux, on n'aboutisse qu'à déployer en grand le narcissisme du moderne qui, en tout autre, retrouve sa propre image : celle du matérialiste, ou comme dirait Nietzsche, le point de vue de la grenouille qui voit tout « d'en bas . . . ».

F 75015 Paris
128, rue Blomet

Paul VALADIER, S.J.
Centre d'Etudes et de Recherches
(Centre Sèvres)

22. K. MARX, *Misère de la philosophie,* 2e observation : *Œuvres,* Pléiade, t. 1,