

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

11/10/2006

Idéologie : le mot, l'idée, la chose (3)

Un modèle pour l'analyse de l'idéologie ?

L'essence du christianisme de Feurbach

Pourquoi Feuerbach s'intéresse-t-il à ce point, de manière quasiment obsessionnelle, à la religion, dont il fait l'objet philosophique par excellence sur lequel il cible l'essentiel de ses analyses ? Tout d'abord parce qu'il voit en elle le moyen d'initier une réforme de la philosophie, en référence au problème qui, dans les années 1840, est au centre de l'attention des jeunes philosophes allemands formés dans le cadre de l'hégélianisme et qui ont conçu la nécessité d'en finir avec lui, c'est-à-dire de sortir du champ qu'il avait prescrit aux investigations de la philosophie, ce dont la conséquence avait été à leur point de vue la chute de celle-ci dans le dogmatisme et l'impossibilité d'articuler ses démarches à une transformation réelle de l'homme et du monde, selon le programme imparti à une philosophie pratique, à une philosophie authentique de l'action. Que faut-il entendre alors par « réforme de la philosophie » ? Quelque chose qui est en rapport avec le projet de « réaliser » la philosophie, ou d'en effectuer le « devenir-réel », en l'épurant de sa dimension spéculative pure, comme réflexion de l'esprit en lui-même ou savoir absolu au sens que Hegel avait donné à ces termes en vue de définir les contours de son système. Or, selon Feuerbach, la religion est justement ce qui, si on la prend au sérieux, doit permettre à la philosophie de détourner son regard de la considération d'objets spirituels désincarnés, entités conceptuelles vidées de tout contenu réel immédiat, faites pour être contemplées ou conçues dans l'abstrait mais non pour être aimées ou désirées : en tant qu'elle met par exemple en pratique le schème de l'incarnation, - celui-ci joue un rôle central dans l'interprétation feurbachienne de la religion : il permet en particulier de comprendre en quoi le christianisme réalise de façon concentrée l'essence de la religion, qui existe de manière dispersée dans toutes les autres religions -, la religion est ce qui, du même coup, conduit à réincarner la philosophie, en restituant à son discours une inscription dans un réel indépendant de la pensée négative d'entendement, qui reste prisonnière de ces cercles, et en en faisant une philosophie en chair et en os, pour ici et pour maintenant, tout à l'opposé d'une spéculation se tenant à distance de la réalité et des aspirations concrètes qui en émanent. Comme nous le verrons, la vérité de la religion se trouve au point de vue de Feuerbach dans les désirs humains et la religion constitue, sur un plan mental, la pulsion humaine par excellence : en se préoccupant la religion, la philosophie s'ouvre une voie qui la ramène vers la considération de ces désirs, et lui permet de se les réapproprier, et ainsi de devenir philosophie humaine, en échappant à l'inhumanité et à l'impersonnalité de la spéculation pure et désincarnée.

De ce point de vue, il importe moins à Feuerbach de critiquer la religion, en en dénonçant les insuffisances et les limites, comme l'avaient fait avant lui David Strauss ou Bruno Bauer, qui avaient mis l'accent sur ses déficiences rationnelles, et, de ce point de vue, restaient proches de la manière de considérer la religion propre au XVIIIe siècle, que de critiquer la philosophie, en attaquant sa prétention à s'installer à distance du monde en vue de garantir son autonomie rationnelle, dans la forme d'une spéculation idéale tirant entièrement son contenu d'elle-même et rejetant la considération de tout dehors, en vue de se soustraire

aux dérivées de l'imagination, réputée impure et condamnée au nom de ce soupçon : tant qu'à faire, avec ses épais mystères, qui résultent de l'effort à donner à tout ce qu'elle appréhende une figure, donc à le rendre sensible, et, plus précisément encore, visible, en le traduisant en images, la religion, avec ses convictions naïves, qui tirent la pensée vers ses origines, les aspirations humaines fondamentales, entretient peut-être avec la vérité, si fallacieux que soient ses mythes, un rapport plus fort que ne le fait la philosophie sous sa forme spéculative, dans la mesure où celle-ci, en dépouillant ses objets de ce qui pourrait rappeler la nature, le monde réel, les désirs humains, dénature la vérité en la dénaturisant, c'est-à-dire en l'irréalisant. Au lieu de philosopher contre la religion, à la manière des rationalistes des Lumières, ou de tenter de la dépasser pour élever la pensée à un stade supérieur, comme avait prétendu le faire Hegel, le mieux serait donc de philosopher avec la religion, dans sa proximité et à sa hauteur, en vue de tenter d'en pénétrer les mécanismes intimes, avec l'espoir de retrouver par le biais de cette analyse un accès au monde réel de l'homme et aux intérêts qui s'y rapportent, au lieu de laisser la pensée s'emporter dans les nuées de l'illusion.

Ce raisonnement paraît à première vue paradoxal, voire même aberrant : la religion, ramenée à son esprit le plus général, ne prescrit-elle pas une rupture avec ce monde-ci donné, en vue d'assurer la prééminence d'un autre ordre de réalité, transcendant par rapport à l'expérience immédiate et à ses nécessités ordinaires ? N'a-t-elle pas pour caractéristique essentielle le mouvement qui élève de la terre vers le ciel, en quittant la terre ? N'est-elle pas en conséquence génératrice d'illusions ? En faire la pierre de touche des vérités les plus tangibles, les moins éthérées, les moins étrangères à l'homme, n'est-ce pas lui faire dire exactement le contraire de ce qu'elle exprime littéralement ? C'est pourquoi, en vue de répondre à cette objection qui ne peut manquer de lui être opposée, Feuerbach doit s'engager dans une présentation du phénomène religieux qui montre que, contrairement aux apparences, celui-ci correspond aussi à un effort, non seulement en vue de s'éloigner du monde de la réalité immédiate, mais, à l'inverse, en vue d'y revenir de manière à s'y enraciner, indiquant ainsi à la philosophie la voie de ce qui vient d'être appelé son devenir-réel. Autrement dit, la religion n'est pas ce qu'on croit : avant de dénoncer les illusions propagées par la religion, il faudrait se débarrasser des illusions qu'on se fait à propos de la religion elle-même, illusions qu'il faut soumettre à une critique radicale afin d'atteindre le contenu effectif de l'attitude religieuse, qui postule un mouvement de retour à la vie et à ses nécessités concrètes, dont elle propose une image réfléchie, et non exclusivement dans une sortie hors de la réalité. Dans une telle perspective, la philosophie ne peut viser d'autre vérité que celle de la religion, dont elle doit faire sa vérité propre, en se l'appropriant et non en la dépassant, au sens où Hegel avait prétendu faire sortir la philosophie du dépassement de la religion.

D'où une nouvelle question : pourquoi la vérité de la religion a-t-elle été dénaturée ? Pourquoi ce qui peut s'interpréter comme un mouvement de retour a-t-il été travesti en un mouvement de départ ? Parce que la religion, comme par ailleurs la philosophie, a été arbitrairement vidée de son contenu réel, et par là dépouillée de sa force de vérité, ce qui est l'œuvre propre de la théologie, discours fallacieux tenu à propos de la religion dans lequel Feuerbach diagnostique la démarche irréligieuse par excellence, celle qui retourne la religion en son contraire, en en détournant le contenu réel dont elle donne une présentation inversée, et en conséquence déréalisée. Est ainsi mis en place un schéma quadripolaire qui met en parallèle le rapport que la philosophie réelle entretient avec la philosophie spéculative et celui que la religion entretient avec la théologie : ce que la philosophie spéculative est au regard de la philosophie réelle, la théologie l'est au regard de la religion, dont elle constitue proprement la dénaturation. C'est pourquoi, en dépouillant la religion de son enveloppe théologique de manière à mettre à nu son noyau concret de réalité, en la dé-théologisant, par là même on se donne une chance de dépouiller la philosophie de son enveloppe spéculative et de redonner libre essor à sa force de vérité, dont l'emprise ne s'exerce pas sur le seul esprit, mais doit

justement donner à l'esprit le moyen de sortir de lui-même et de rejoindre le monde réel dont il s'est artificiellement coupé : en s'intéressant à la religion, la philosophie récupère ce qui lui fait le plus souvent défaut, une matière sensible et vivante, un enracinement ; elle reprend goût aux données concrètes de l'expérience naturelle première ; si étonnant que cela puisse paraître, elle s'engage sur la voie qui la fait redescendre du ciel sur la terre, alors même que la religion paraît indiquer le chemin qui fait monter de la terre vers le ciel.

S'intéresser à la religion de la manière dont le fait Feuerbach, c'est donc en prendre à bras le corps les ambiguïtés, et donner celles-ci comme matière d'investigation à la philosophie : alors celle-ci, au lieu de s'arroger abusivement les lumières d'une clarté factice, se risque dans l'exploration des zones les plus obscures et les plus profondes de la pensée humaine, avec la conviction que résident là des vérités essentielles que la philosophie spéculative, rebutée par leur impureté et leur complexité, laisse par manque d'audace échapper sans retour.

L'idée d'associer étroitement les démarches de la philosophie à celles de la religion n'est pas, à cette époque, absolument originale. Elle était déjà à l'œuvre chez Schelling, qui, lui aussi, avait prétendu prendre appui sur la religion en vue de réformer la philosophie, en la faisant passer de l'état de philosophie dogmatique, dont le modèle était constitué à ses yeux par la doctrine fichtéenne de la science, à celui de philosophie réelle, ou, comme il le disait dans son langage, « positive », c'est-à-dire appuyée non sur la considération exclusive de principes rationnels mais sur des faits. L'année 1841, où a paru la première édition de *L'essence du christianisme*, a aussi été celle de l'installation de Schelling, alors âgé de soixante-six ans, à l'Université de Berlin, où il succédait à Gans qui avait lui-même succédé à Hegel : à cette occasion, en vue de résumer et de justifier son projet philosophique, il a prononcé une leçon inaugurale, qui a eu un écho considérable, devant un public où se trouvaient, entre autres, les jeunes Bakounine, Engels, Kierkegaard, Burckhardt. A l'opposé de la tentative de rationaliser la religion en présentant de celle-ci une explication réductrice, et en dernière instance négative, Schelling se proposait en quelque sorte de religioser la raison, c'est-à-dire de tirer de l'esprit de la religion un enseignement positif, ayant force de révélation, et donnant à cette révélation la forme irrésistible d'un fait, fait sur lequel la philosophie puisse prendre appui en vue de sortir de son sommeil dogmatique qui l'arrime à des principes *a priori* tirés de la seule raison ratiocinante ; pour y parvenir, il faut ramener la pensée à ses origines premières, au fait primordial qui conditionne son authenticité : l'enseignement que délivre ce fait concerne la nature comme principe de vie, auquel les convictions religieuses, configurées sous forme de mythes, donnent intuitivement, subjectivement, un accès direct refusé à la science et à ses arides constructions formelles qui prétendent à l'objectivité. Le positivisme schellingien, qui anticipe à certains égards sur le bergsonisme, et a bénéficié à son époque d'un engouement comparable, entendait ainsi substituer au règne du concept celui des faits immédiatement attestés par le témoignage intérieur de la conscience religieuse à travers les âges, qui assure la persistance d'une vérité fondamentale, absolue, dont la pensée sous sa forme spéculative abstraite aurait effectué le travestissement, en pratiquant une métaphysique rationnelle appuyée sur l'oubli de l'être et de ses positivités immédiates. C'est en vue de réfuter cette manière de voir que Hegel avait composé, en 1807, sa *Préface de la Phénoménologie*, où, en opposition aux philosophes de l'absolu et à leur tentative de raisonner « à coup de pistolet » en exploitant les fallacieux prestiges de l'immédiat et de ses positivités, était préconisée la « patience du concept », l'endurance nécessaire à l'accomplissement du « travail du négatif ».

Sur le moment, le programme philosophique de Schelling a fait sensation, et son influence s'est propagée en dehors même des frontières de l'Allemagne, comme l'explique Marx dans une lettre qu'il a adressée à Feuerbach le 3 octobre 1843 :

« Avec quelle habileté Monsieur Schelling a su appâter les Français, à commencer par le faible, l'éclectique Cousin ; plus tard, même le génial Leroux. Pour Pierre Leroux et ses pareils, Schelling continue en effet de passer pour l'homme qui a substitué à l'idéalisme transcendantal le réalisme raisonnable, à la pensée abstraite une pensée de chair et de sang, à la philosophie des philosophes la philosophie du monde ! Aux romantiques et aux mystiques français il crie : « Moi qui ai concilié la philosophie et la théologie » ; aux matérialistes français : « Moi qui ai concilié la chair et l'idée » ; aux sceptiques français : « Moi le destructeur du dogmatisme », en un mot « Moi... Schelling ! » »

Pierre Leroux, qui est peut-être l'inventeur du mot « socialisme », et dont les idées ont joué un rôle important en 1848, - il a alors cherché en vain à faire inscrire le dogme de la Trinité dans la constitution de la République française, ce qui correspondait à l'effort de refonder la société en lui donnant pour assise un fait attesté par le sentiment religieux, un fait positif au sens schellingien -, avait en effet publié en 1842 dans la *Revue indépendante* une traduction de la leçon inaugurale de Schelling à Berlin, qu'il avait fait suivre d'une analyse enthousiaste du cours d'après un résumé qu'en avait publié la Gazette d'Augsbourg, puis d'un texte intitulé « Du christianisme » qui tirait toutes les conséquences de la formule attribuée à Schelling, « Expliquer le christianisme sans détruire ce qu'il y a de divin en lui » (l'ensemble de ces textes de Leroux a été republié, précédé d'une note de présentation de J. F. Courtine, dans un volume de la série Vrin-Reprise en 1982).

Marx avait écrit à Feuerbach pour lui demander, en vue d'une publication dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher* dont il avait alors le projet, et dont paraîtra l'année suivante l'unique numéro réalisé, qui comprend, entre autres, l'*Introduction à la critique du droit hégélien*, les deux articles sur *La question juive* et la *Critique de la Nationalökonomie* d'Engels (ces textes ont été étudiés au cours des séances des 16/1, 23/1, 30/1, 27/2, 6/3, 15/5 et 22/5 2002 de « La philosophie au sens large »), de composer un article sur Schelling ou plutôt contre Schelling et la néfaste influence que celui-ci exerçait sur le mouvement socialiste en France, proposition qu'il justifiait ainsi :

« Vous êtes exactement l'homme qu'il faut pour cela parce que vous êtes l'inverse de Schelling. La pensée sincère de Schelling dans sa jeunesse – pourquoi ne pas croire ce qui parle en faveur de notre adversaire ?-, pour la réalisation de laquelle il ne possédait cependant d'autre outil que l'imagination, d'autre source d'énergie que la vanité, d'autre moteur que l'opium, d'autre organe que l'irritabilité d'une réceptivité féminine, cette pensée sincère de la jeunesse, restée chez lui un rêve fantastique, a pris chez vous figure de vérité, de réalité, de virile gravité. Schelling est donc votre caricature anticipée, et dès que la caricature est confrontée avec la réalité, elle se dissout et se dissipe en fumée. Je vous tiens par suite pour l'adversaire élu par Leurs Majestés la Nature et l'Histoire. Votre combat contre Schelling, c'est celui de la philosophie imaginaire contre la philosophie véritable. » (Marx voulait sans doute dire, à l'inverse : le combat de la philosophie véritable contre la philosophie imaginaire ».)

Si Marx voyait en Feuerbach « l'inverse de Schelling », c'est donc parce qu'il considérait qu'il était le mieux placé pour reprendre le projet que Schelling avait initié dans sa jeunesse, projet dont Marx en 1843 semble implicitement reconnaître la validité, mais que Schelling avait ensuite dévoyé ou qu'il n'avait pas su mener à terme : et ceci légitimait implicitement l'entreprise d'un rapprochement entre philosophie et religion. Feuerbach déclina la proposition de Marx tout en déclarant partager ses réserves concernant la démarche de Schelling.

Qu'est-ce qui distingue Feuerbach de Schelling, tout en maintenant avec lui une parenté de fond, celle qui lie une doctrine authentique à ce que Marx désigne comme étant sa « caricature anticipée », c'est-à-dire son amorce avortée, détournée de sa destination initiale ? C'est le fait qu'il cible son interprétation philosophique de la religion, non sur la nature en général, considérée comme force primordiale et unanime de vie, ce qui conduit inévitablement à la dérive panthéiste dont il tenait par-dessus tout à se démarquer, et à

laquelle la philosophie de la nature de Schelling, hantée par les figures de Bruno et de Spinoza, avait selon lui bien du mal à échapper, mais sur une nature bien particulière : la nature humaine, dont la religion est directement l'expression et d'où elle tire son extraordinaire pouvoir de révélation qui intéresse au plus haut point la philosophie à laquelle elle montre la voie de son devenir-réel en la détournant des dérives de la spéculation abstraite. Si l'*homo religiosus* est l'homme vrai, dont en conséquence la philosophie a le plus à apprendre, c'est parce qu'il est l'homme même, qui, à travers l'expérience religieuse, celle-ci étant le fait humain par excellence, appréhende sa propre nature, c'est-à-dire ce qui le fait homme essentiellement et dans son genre : dans la religion, l'homme saisit sa propre nature comme nature propre, en tant qu'elle est irréductible à toute détermination extérieure, à la manière d'un empire dans un empire, ou plutôt à la manière de l'être qui à soi seul constitue mentalement toute une nature, ou une nature à part entière, valant pour la nature même. Par sa conscience religieuse, l'homme réussit le tour de force de se représenter à lui-même, à travers les images que lui renvoie la religion et dont il constitue l'objet, comme un être autosuffisant, atteignant en soi, sans passer par une médiation extérieure, la perfection. C'est pourquoi ce qui est visé par cette conscience, à savoir l'être divin, est, et n'est rien d'autre que la relation superlative que l'homme, rentré complètement en lui-même et ne voyant plus rien d'autre, entretient avec soi, non comme individu particulier, composante d'une totalité qui le dépasse, que cette totalité soit naturelle ou sociale, mais comme essence humaine en général, posée dans sa radicale autonomie, en tant qu'essence à nulle autre pareille, en dehors même de la relation qu'elle pourrait continuer à entretenir avec d'autres êtres : la religion est, au sens fort, humaine, parce qu'elle est, pour l'homme, l'expression privilégiée de son humanité, de sa relation essentielle et inconditionnée à soi, de son « pour soi » érigé en valeur absolue et en conséquence divinisé. C'est pourquoi, à l'équation fichtéenne « Moi = Moi », qui peut au fond s'appliquer à n'importe quel être, qu'il soit ou non humain, car elle peut toujours s'interpréter dans la forme impersonnelle du principe d'identité, « A = A » ou « ça = ça », il faut substituer celle « Moi = Dieu », qui ne peut être que le fait de l'homme même, et ceci personnellement. Dieu est le Dieu de l'homme pour autant que l'homme est Dieu à lui-même, ou du moins se voit tel à travers l'image que la religion lui renvoie obliquement dans son miroir, qu'il tend devant soi pour s'y contempler, pour s'y admirer : Dieu est humain parce qu'il est l'humain en tant que tel absolutisé et devenu objet de culte. Ceci veut dire que l'esprit religieux est foncièrement anthropomorphe : dans une de ses lettres à Hugo Boxel, Spinoza avait écrit que, si le triangle pouvait parler, il dirait que Dieu est triangulaire ; Feuerbach reprend à son compte cette manière de voir en soutenant que lorsque l'homme parle de Dieu, il ne parle de rien d'autre que de lui-même : et c'est ce qui rend le discours religieux profondément intéressant, dans la mesure où il indique, même si c'est de manière indirecte et détournée, une certaine vérité de l'homme.

Appréhendée de cette manière, la religion montre bien à la philosophie la voie qui la reconduit du ciel des idées, objets d'une contemplation indifférente, à la réalité humaine qui doit la préoccuper au plus haut point dans la mesure où elle constitue simultanément le sujet et le point d'application de sa réflexion : elle la ramène sur le terrain de l'anthropologie, étude des besoins et des aspirations propres à l'homme, qui lui offre une matière vivante et concrète.

On comprend alors par quel cheminement de pensée, en vue de révéler quelle est l'essence de la religion, ou en vue de lui arracher son secret qui est d'être la réalisation d'un intérêt essentiel à l'homme, intérêt qui le définit comme homme, c'est-à-dire qui fait de lui l'Homme qu'il est et qu'il se sent être, et non seulement un être particulier contraint à s'allier à d'autres êtres humains ou non humains pour pérenniser une existence qui ne dépend pas seulement de lui, Feuerbach a été amené à écrire une « Essence du christianisme » (*Das Wesen des Christentums, L'essence du christianisme*, 1^e édition 1841, 2^e édition 1843, dont

une première traduction française réalisée par Joseph Roy, qui sera aussi le traducteur du premier livre du *Capital*, avait paru en 1864, sera cité ici dans la traduction de J. P. Osier, éd. Maspero, coll. Théorie « Textes », 1968). Le christianisme, à ses yeux, mène en effet à son terme et vérifie, authentifie de manière parfaite, l'aspiration qui, sous une forme plus ou moins nette ou confuse, se trouve au fond de la conscience religieuse en général, quelles que soient les figures à travers lesquelles elle s'est exprimée historiquement, à savoir le désir de se sentir, en tant qu'homme, au plus près de soi, au sens où « soi » est son être générique d'homme, son humanité, le fait d'être Homme, avec une majuscule, et non seulement un homme parmi d'autres au sein d'une nature qui l'englobe, à l'intérieur de laquelle une situation limitée lui est assignée :

« Dans le christianisme l'homme ne s'est concentré que sur lui-même, il s'est délié de la connexion de l'univers et s'est érigé en totalité autarcique, en être absolu hors et au-dessus du monde. Précisément parce qu'il ne se voyait plus en tant qu'être appartenant au monde, ayant rompu toute connexion avec lui, il se sentait comme un être illimité – car c'est précisément le monde, l'objectivité qui constituent les limites de la subjectivité – et il n'avait plus de raison de mettre en doute la vérité et la validité de ses désirs et de ses sentiments subjectifs. » (*L'essence du christianisme*, I, 15, p. 289)

La religion (chrétienne) est subjective dans son essence, puisqu'elle représente la tendance à coïncider avec soi, à être soi et rien d'autre, qui est le propre de l'humain et le distingue de tous les autres êtres naturels, qui, eux, ne disposent que d'une réalité objective donnée dans le cadre du monde réel et de ses diverses connexions, ne nécessitant pas cet accord intime à soi qui fait de l'homme le sujet de lui-même, accomplissement d'une destination qui lui est propre. Les religions qui privilégient la considération objective de la nature, dans la perspective cosmique propre au paganisme sous toutes ses formes infiniment variées, ne satisfont qu'imparfaitement cette tendance propre à l'homme à se retirer en soi hors du monde, de manière à exister dans l'absolu, et non relativement à des contraintes extérieures ; alors que le christianisme, religion humaniste et non seulement humaine, religion de l'homme avec la double valeur objective et subjective du génitif puisqu'elle est la religion qui se rapporte à l'homme tout en étant son oeuvre et même sans doute sa création la plus remarquable, celle dans laquelle il accomplit sa destination, développe cette pulsion jusque dans ses dernières conséquences, en cultivant en l'homme, jusqu'à l'absurde, le sentiment de sa non appartenance au monde et à ses liaisons en extériorité : il est en ce sens la religion de l'intériorité, expression qui est au fond tautologique, puisque la religion, ramenée à son esprit profond, se définit tendanciellement par ce désir de rentrer en soi et d'affirmer l'autosuffisance de sa nature qui qualifie l'homme en propre dans son être, et fait de lui un être religieux, l'être qui, sans religion, ne serait pas ce qu'il est et ce qu'il aspire à être. C'est pourquoi la religion, considérée dans son essence, dont la religion chrétienne, religion du Christ qui est Dieu devenu ou plutôt redevenu homme, constitue l'expression la plus conforme, est, comme on vient de le dire, une image de l'homme même, image en miroir, image spéculaire, à travers laquelle, rendu à lui-même, il se voit comme ce qu'il est, à l'exclusion de toute autre chose. Allons même plus loin : elle ne se contente pas de représenter ce processus d'absolutisation, ce qui supposerait que celui-ci se soit déjà déroulé sans son intervention ; mais elle y prend part activement, elle en conduit à terme la réalisation qui, sans son intervention, resterait inaboutie. La religion, dans la forme accomplie que lui donne le christianisme, fait bien plus que signifier ou énoncer après coup, sur un mode purement constatif, que l'homme est Homme, c'est-à-dire conformé par son genre et les propriétés qui définissent celui-ci : c'est elle qui, par les élans mentaux qu'elle impulse, élève performativement l'homme naturel au statut d'être divin, représentant parfait de son genre qui est tout entier présent en lui, et ceci dans la forme de la conscience que lui en fait prendre la religion.

Ainsi interprété, le sentiment religieux, pour autant que, obéissant à sa logique de part en part subjective, il délie la nature humaine de tout rapport externe, repose sur une opération d'abstraction, au sens propre où abstraire c'est extraire, séparer, isoler. Et l'étonnant est que Feuerbach entend exploiter cette opération en vue d'une réforme de la philosophie allant dans le sens d'un retour aux choses mêmes, à rebours de ce que fait la pensée spéculative pure avec ses entités séparées dont il récuse l'abstraction. Pour résoudre ce paradoxe, il faut faire la distinction entre deux types d'opérations différenciantes : il y a celle qui, de manière soustractive, distingue un être d'autres êtres, qu'il n'est pas ; et il y a celle, d'un tout autre ordre, qui, sur fond d'intérêt à soi, donc d'un point de vue subjectif et non objectif, affirme ce qui pose en lui-même de manière créatrice la spécificité d'un être, sans référence à quoi que ce soit d'autre qui limiterait sa nature. C'est de ce second type d'opération que l'homme a besoin pour être et se sentir personnellement homme, c'est-à-dire pour poser et faire prévaloir son humanité dans l'absolu, religieusement, et non relativement : c'est pourquoi son auto affirmation ne peut être conduite que sur le plan propre à la religion, et non sur un plan profane, qui le réduirait à son statut d'être naturel, et en conséquence déterminerait son essence en la limitant, au sens où, selon la fameuse formule que Hegel prétendait avoir tirée de Spinoza, *omnis determinatio est negatio*, c'est-à-dire limitation extérieure par autre chose. Par sa conscience religieuse, l'homme réussit le tour de force de se représenter à lui-même comme un être distinct, ayant sa réalité en propre, en donnant à cette représentation le caractère universel d'une affirmation absolue de soi qui ne fasse référence à aucune négativité particularisante : plutôt que différent des autres êtres, ce qui affecterait son être d'une dimension restrictive et en relativiserait la conscience, il se reconnaît et se fait reconnaître, religieusement s'entend, comme l'être par excellence, disposant dans les limites de sa propre nature finie des propriétés de l'être infini que Dieu par lui-même est, et ainsi unique en son genre qui est lui-même unique : la religion, qui, à travers toutes ses formes, est tendanciellement monothéiste, est la pensée que l'homme a de lui-même comme être se suffisant absolument à soi, idéalement cause de soi, de manière inconditionnée et illimitée, ce qui exclut la possibilité qu'il puisse être comparé à d'autres êtres, fût-ce pour être présenté comme leur étant supérieur, ce qui fait toute la différence entre une pensée superlative, du type de celle que promeut la religion, et une pensée simplement comparative, du type de celle que promeut la connaissance scientifique. Vu ainsi, l'homme est « le » différent comme tel, dans l'absolu, qui n'a pas besoin d'être ou d'entrer en relation à autre chose pour se reconnaître et se faire reconnaître comme différent. C'est pourquoi, comme on l'a dit, l'homme n'est Homme qu'en tant qu'*homo religiosus*, qui appréhende sa propre essence et se reconnaît en elle sans rien voir d'autre, de manière exclusive quoique non ségrégative : et au fond ceci résume tous les mystères de la religion, qui rend possible de se distinguer sans se mettre à part, de se spécifier sans s'isoler, d'atteindre le concret, la chose même, en empruntant la voie de l'abstraction, celle tout au moins de l'abstraction religieuse qui, en tant qu'abstraction positive concrète consistant dans l'affirmation d'une essence singulière, n'a rien à voir en principe avec l'abstraction spéculative, abstraction négative abstraite, qui ne fait qu'installer relativement des limites, et se révèle en conséquence incapable d'atteindre l'infinité véritable. Penser et se penser dans l'absolu comme étant homme infiniment : tel est le miracle accompli par la religion, qui trouve le chemin conduisant à la chose telle qu'elle est en soi, c'est-à-dire l'homme même, qui n'est pas seulement dans le monde en tant qu'être fini participant à celui-ci, puisqu'il fait à soi seul monde, monde bien sûr subjectif, dont la connaissance appropriée est l'anthropologie. On pourrait montrer dans ce sens comment Feuerbach récupère la conception spinoziste d'une science intuitive, connaissance des essences singulières saisies dans leur plénitude positive qui marque la présence du divin en elle, en la rabattant sur une perspective anthropologique, qui fait de l'homme l'être qui a la

capacité de se reconnaître en Dieu, comme Dieu, en rechargeant sa nature d'une dimension d'infinité qui la sépare de celle de tous les autres êtres finis.

Mais Feuerbach va plus loin encore dans son identification de l'esprit religieux en général au dispositif mental propre au christianisme, dans la présentation très particulière qu'il en donne, qui est peu soucieuse d'orthodoxie théologique : non seulement ce dispositif permet de concevoir l'homme comme l'être qui fait monde par lui-même, sans entretenir aucun rapport avec le monde extérieur dont il aurait besoin pour subsister, mais il a aussi pour conséquence de réaliser une identification complète et immédiate de l'individu, c'est-à-dire l'homme particulier, au genre, c'est-à-dire l'essence humaine considérée dans sa généralité, dans laquelle viennent se fondre tous les aspects de la vie humaine sans exception, au nombre desquels, par exemple, les relations personnelles que les hommes entretiennent entre eux dans leur travail et dans tout ce qui sert à la reproduction de l'espèce humaine. Ceci veut dire que l'homme, de par sa conscience religieuse, dans la forme définitive que lui donne le christianisme, pose son essence comme indépendante de toute relation matérielle à une communauté humaine, quelle qu'en soit la forme. L'individu singulier n'a pas besoin de la médiation conditionnelle des autres individus participant au même genre que lui pour se réaliser en esprit comme représentant en soi seul de son genre, parce qu'il est, en tant qu'individu dans lequel les traits de l'être divin sont incarnés, tout ce qui le détermine dans son genre :

« Chez les Chrétiens Dieu n'est autre que l'intuition de l'unité immédiate du genre et de l'individualité, de l'être universel et particulier. Dieu est le concept du genre en tant qu'individu, le concept ou l'essence du genre qui, comme essence universelle, comme somme de toutes les perfections, de toutes les propriétés affranchies des limites réelles ou conjecturales de l'individu, est dans le même temps à son tour un être individuel. » (*L'essence du christianisme*, I, 15, p. 293)

De ceci, Feuerbach trouve confirmation dans le dogme du péché originel, qui fait indifféremment de n'importe quel être humain, en tant que membre idéal de la cité céleste, le porteur de tous les traits distinctifs de l'humanité, y compris cette faillibilité qui, si étonnant que cela puisse paraître, constitue le signe irrécusable de sa perfection : car si l'essence humaine ne portait pas en soi la marque de la perfection, elle ne pourrait d'aucune manière être exposée à faillir ; en elle, promesse de salut et inéluctabilité de la chute se conjoignent, indépendamment de tout calcul ou évaluation qui donnerait à cette conjonction un caractère relatif et permettrait d'en pondérer et d'en modérer les conséquences sur un mode progressif susceptible de rationalisation. Le sentiment religieux exclut que la personne qui y est en proie soit considérée comme partie d'un ensemble à l'intérieur duquel elle puisse négocier sa place à l'aide d'arrangements eux-mêmes particuliers avec d'autres membres du même ensemble, mais il fait porter directement sur elle, en tant qu'être singulier, le poids de l'universel, que, quoi qu'elle fasse, elle doit assumer de manière illimitée, sans mesure.

Autrement dit, le dialogue que le chrétien mène directement avec son Dieu face auquel il se tient, et qui n'est rien d'autre que sa nature même transcendée, court-circuite toutes les possibilités d'échange qu'il pourrait avoir avec d'autres personnes, en vue d'une répartition de leurs compétences et de leurs responsabilités respectives : il n'y a plus d'autre pour lui que l'Autre, avec un grand A, qui est en dernière instance le garant de son autonomie. La relation « Je-Tu » se trouve ainsi transportée d'un plan horizontal, où elle joue comme une relation entre des êtres différents appelés à collaborer dans l'accomplissement d'une tâche déterminée, sur un plan vertical où elle devient la reconnaissance de l'identité immédiate de soi au genre incarnée dans la confrontation intérieure avec l'être divin, que l'*homo religiosus* tutoie directement en tant que témoin de la présence de l'Homme en l'homme, en chaque homme quel qu'il soit, et ceci quelle que soit sa condition matérielle et quels que soient les rapports en extériorité qu'il entretient avec ses semblables :

« Parce que l'unité immédiate du genre et de l'individu dépasse les bornes de la raison et de la nature, il était aussi tout à fait naturel et nécessaire d'interpréter cet individu universel et idéal comme étant un être transcendant, surnaturel, céleste. » (id., p. 295)

L'*homo religiosus*, dans la figure qu'en propose le Christianisme, est seul en prière devant son Dieu, sur le modèle de Job que son dénuement extrême élève au plan du divin, en lequel il a concentré toutes ses raisons d'aimer, tous ses élans, qui, ainsi contenus, le ramènent à lui-même, à cette splendeur intérieure dont il a fait sans réserve, en lui sacrifiant le reste, son idéal, son absolu, son tout.

En mettant au jour cet aspect très particulier du sentiment religieux, Feuerbach, qui a pu jusqu'ici donner l'impression d'en exalter sans réserve le pouvoir de révélation, en tant qu'accomplissement sur un plan représentatif de l'idéal humain, se dirige implicitement vers une approche critique de la religion, et des limitations que, sous forme de sacrifices et de frustrations, elle impose à la vie humaine, en la spoliant d'une part importante de ses potentialités, ce qui correspond à un retour de la mauvaise abstraction, celle qui fait référence à la négation. Le préoccupe surtout le fait que le genre dont le phénomène religieux effectue la sacralisation en posant qu'il est entièrement donné et présent dans la personne individuelle, est asexué, et n'est, en tant que genre, ni masculin ni féminin :

« Je ne suis être humain qu'en tant qu'être masculin ou féminin. Ou bien ou bien – ou bien lumière ou bien ténèbre, ou bien mâle ou bien femelle – tel est le mot créateur de la nature. Mais pour le chrétien, l'homme réel, mâle ou femelle, est « l'homme animal » ; son idéal, son essence, c'est le castrat, l'homme générique asexué, car l'homme générique n'est rien d'autre que la personnification asexuée de l'homme distinct du mâle et de la femelle puisque tous les deux sont hommes. » (*L'essence du christianisme*, I, 15, note p. 294-295).

Par là même est exclue toute possibilité de relation, et en particulier de relation érotique, entre l'homme et la femme, relation nucléaire dans laquelle, au point de vue de Feuerbach, se trouvent concentrés les principaux aspects de la communauté et de la solidarité humaines. En exprimant dans le langage abstrait de la religion la vocation à être Homme qui le singularise, l'être humain, qu'il soit homme ou femme, convertit toutes ses dispositions amoureuses en la fiction solitaire et désincarnée du pur amour, amour de Dieu qui, tout en se présentant comme vérité de l'amour, pourrait n'en être que la parodie ou le stérile succédané, dans la mesure où, sous les apparences du don de soi, il conduit à un repli égoïste de l'individu sur son être détaché de toute obligation extérieure. Et, de ce point de vue, le sentiment religieux apparaît comme étant le sentiment humain détourné, voire même dévoyé de sa voie normale, donc dénaturé : sa recherche d'un rapport intime à soi dégénère en pratique desséchante de renfermement. L'exaltation que provoque le miracle accompli par le processus d'absolutisation de l'essence humaine, qui place au pinacle le propre de l'homme et réalise en la donnant en spectacle son humanité, se retourne alors en méfiance, puisqu'il apparaît que ce même processus débouche, sur fond d'ascèse, sur une démarche de désappropriation. L'essence humaine, dans la représentation qu'en engendre la conscience religieuse, par laquelle elle est ramenée à une relation de soi à soi excluant toute relation de soi à l'autre ou à des autres, se trouve du même coup bloquée, privée de toute perspective de perfectionnement, comme une nature que sa perfection supposée rend potentiellement inapte à être cultivée :

« Là où l'homme supprime la distinction entre le genre et l'individu, pour poser cette unité comme son essence suprême, comme Dieu, là où il n'a donc pour objet de l'idée de l'humanité que l'idée de la divinité, le besoin de culture s'est évanoui ; l'homme possède tout en lui-même, possède tout en son Dieu, et par conséquent n'a pas besoin de se compléter par autrui, représentant du genre, par la vision du monde en général – un besoin qui repose uniquement sur la pulsion culturelle. Réduit à lui-même, l'homme atteint son but – il l'atteint en Dieu, Dieu est lui-même ce désir atteint, la réalisation de ce but suprême de l'humanité ; mais Dieu est présent pour chaque individu pris isolément. Dieu est le seul besoin du chrétien – le besoin des

autres, du genre humain, du monde, ne lui est pas nécessaire ; le besoin intime d'autrui fait défaut. » (*L'essence du christianisme*, I, 16, p. 301)

La logique de l'esprit religieux conduit à l'isolement de l'individu, siège du genre qui est tout entier présent en lui. Alors l'élévation religieuse de l'homme traité comme un absolu devient facteur d'aliénation : non cultivé, du fait de son idéalisation extrême, il est condamné à dépérir, ce dont l'exemple par excellence est fourni, selon Feuerbach, par le moine enfermé entre les murs de sa cellule où il poursuit son dialogue avec Dieu dans des conditions qui sont matériellement celles de la ségrégation, c'est-à-dire de la mauvaise abstraction qui, à nouveau, convertit le positif en négatif, à l'inverse de la pleine et entière positivité qui est par ailleurs la raison d'être présumée du sentiment religieux.

La position que Feuerbach adopte à l'égard de la religion (chrétienne) conjugue donc paradoxalement fascination et répulsion, attente et déception : la religion est à la fois le chemin qui ramène l'homme à lui-même et celui qui l'en éloigne, en écartant ou en dévalorisant les formes de conjugaison ou d'union dont la relation érotique entre l'homme et la femme constitue le type par excellence. Dans la religion, l'homme cherche à se rejoindre et à coïncider parfaitement avec soi, mais, si on peut dire, en suivant la voie qu'elle lui offre, il n'y parvient que trop, ce dont la conséquence est un mouvement inverse de déshumanisation : en se consacrant entièrement à Dieu en vue d'accomplir son essence il crée en fait les conditions d'une dépossession, d'une aliénation, et ce qu'il gagne sur le plan de l'essence, il le perd sur celui de l'existence et de ses nécessités concrètes. En prêchant le catéchisme de l'absolu et de l'unité immédiate à soi, en vue de combattre les médiations négatives de la pensée d'entendement, l'esprit religieux s'est lui-même enfermé dans un cercle d'où il ne peut sortir. Sa force de révélation, tendanciellement émancipatrice, devient alors inséparable d'une mystification qui en dévoie les conséquences : ce qu'il préconise en théorie, il est incapable de l'accomplir en pratique ; alors même qu'il se fixe pour mission d'unir absolument l'homme à lui-même pour l'éternité, il en vient à le séparer en lui refusant les conditions minimales de la vie, c'est-à-dire selon Feuerbach, qui place au-dessus de tout les valeurs de l'amour, de la vie en couple, qui est une vie de relation, et non de repli sur soi et sur le genre. C'est pourquoi la conscience religieuse est foncièrement équivoque, à la fois vraie et fausse, dans des conditions où sa vérité et sa fausseté paraissent inséparables l'une de l'autre, puisqu'elles sont issues du même mouvement de divinisation ou d'absolutisation qui, en même temps qu'il rend l'homme à lui-même, le prive, du moins en partie, des propriétés attachées à son humanité.

La question est alors posée de savoir d'où la religion tire ce caractère double, qui condamne son discours à énoncer tout et son contraire, la proximité et la distance, d'une manière qui, simultanément, enflamme et afflige, sans que cette contradiction s'offre à être résolue. La réponse proposée par Feuerbach est que la duplicité de la religion s'explique par le fait qu'elle est elle-même issue d'un dédoublement, d'une scission, dont la marque est sa tendance à s'exprimer figurativement par images qui, par nature, sont à la fois ressemblantes et dissemblantes, identiques et distinctes, réelles et fictives, rassurantes et inquiétantes, donc foncièrement troublantes en raison de cette duplicité qui est consubstantielle à leur nature et ne constitue pas seulement un accident de celle-ci. L'homme est de part en part investi dans l'ordre symbolique qui le scinde à l'intérieur de lui-même en l'assujettissant aux images de lui-même qu'il lui renvoie : de ce point de vue, certaines analyses de Lacan, qui avait sans doute lu de près *L'essence du christianisme*, étaient déjà préfigurées chez Feuerbach.

Or, si Feuerbach s'intéresse philosophiquement à la religion et à son esprit, c'est précisément en raison de cette duplicité dont elle est la manifestation et non malgré elle : car c'est par elle que la religion est le fait humain par excellence, qui traduit la nécessité dans laquelle se trouve la vie humaine de se dérouler simultanément sur deux plans, l'un profane et l'autre sacré, ce qui la distingue de toute autre forme de vie naturelle. *L'homo religiosus*, l'homme tel qu'il est pour lui-même, accédant par là à un statut dont tout autre être naturel est

incapable, c'est l'homme double, dont l'être résulte de ce dédoublement, qui l'amène à produire des images de soi dont la religion fournit l'expression concentrée, en leur conférant la force de l'évidence.

La clef de l'interprétation feuerbachienne de la religion se trouve donc dans une théorie de la nature double de l'image : celle-ci représente une réalité dont elle fournit une copie en principe conforme tout en constituant elle-même une autre réalité, différente de celle à laquelle elle se rapporte en en tenant en principe lieu, ou du moins en la faisant connaître ou reconnaître sous une forme identifiable à travers laquelle le modèle transperce, ou réapparaît, sous la copie qui en est proposée, donc dirait-on dans un autre langage à la fois une image juste et juste une image. C'est pourquoi, pour comprendre la nature de l'image, il faut la replacer dans le cadre d'une dynamique complexe qui agence deux étapes : la première projette le modèle dans sa copie qui en constitue à ce point de vue l'émanation ; et la seconde, en sens inverse, retourne de la copie vers le modèle, dont, en l'évoquant ou en le signifiant, elle atteste l'existence et la réalité, de la manière dont le fait une empreinte ou une photographie sur une carte d'identité. Ramener exclusivement la nature de l'image à l'une ou l'autre de ces étapes, c'est en trahir l'esprit profond, qui repose sur leur articulation qui les rend inséparables.

Considérée au point de vue du premier mouvement, celui qui tire la copie du modèle qu'elle a à charge de représenter, l'image obéit à une logique purement subjective qui est celle du fantasme : pour qu'elle se forme, ce qu'elle ne peut faire toute seule, il faut l'intervention d'une conscience imaginante, c'est-à-dire en proie à l'imagination créatrice et consommatrice d'images valant pour la réalité à laquelle elles se substituent. Cette logique subjective est une logique de sentiment, d'où elle tire sa force de conviction, qui fait littéralement prendre l'image, en ce double sens qu'elle acquiert une consistance propre et qu'elle retient l'attention de manière obsessionnelle, parce qu'elle apparaît hantée par le contenu qu'elle re-présente en en répétant la présence première qui se paraît se continuer en elle :

« Le sentiment chez l'homme convertit l'actif en passif, et le passif en actif ; pour lui, ce qui pense est ce qui est pensé, et ce qui est pensé est ce qui pense. Le sentiment possède une nature onirique ; c'est pourquoi il ne connaît pas de bonheur ni de profondeur plus grandes que le rêve. Mais qu'est-ce que le rêve ? L'inversion de la conscience éveillée. Dans le rêve l'agent est patient et le patient agent ; dans le rêve je saisis mes propres déterminations comme des déterminations de l'extérieur, les mouvements de mes esprits comme des événements réels, mes représentations et sensations comme des êtres réellement extérieurs à moi ; je pâtis de ce que je produis. Le rêve réfléchit les rayons lumineux en les redoublant – d'où son charme indescriptible. Dans le rêve comme dans la veille c'est le même Je, le même être ; la seule différence est que, à l'état de veille, c'est le Je qui se détermine, alors que dans le rêve il est déterminé par lui-même comme par un autre être. Je me pense – voilà qui est dénué de sentiment, voilà qui est rationaliste ; je suis pensé par Dieu et ne me pense qu'en tant que pensé par Dieu – voilà qui est religieux, plein de sentiment. Le sentiment est le rêve les yeux ouverts ; la religion est le rêve de la conscience éveillée ; le rêve est la clef des mystères de la religion. » (*L'essence du christianisme* I, 14, p. 277)

Les figures dont se nourrit la conscience religieuse sont donc analogues aux images du rêve qui tirent leur efficacité, non de leur clarté, mais de leur opacité, de laquelle elles tirent leur paradoxale évidence, qui, en les rendant incontournables, leur confère une puissance irrésistible. En interprétant la religion, dans laquelle il voit le fait humain par excellence, Feuerbach tient, en même temps qu'il l'élucide, à en préserver le mystère, qui est la clef de son efficacité, dont témoignent les formes très particulières de conviction qui lui sont attachées. Comme toute image, l'image de soi que l'homme se donne à travers la religion est fantasmée, ce qui cependant ne lui ôte pas sa valeur de vérité, telle qu'elle est attachée à un fantasme non pas gratuit mais nécessaire, parce qu'il transcrit dans son langage propre, celui

du sentiment, une relation nécessaire, la relation de soi à soi dont se nourrit ce fantasme identitaire. La plus grande partie des chapitres de la première partie de *L'essence du christianisme*, qui est consacrée à « l'essence authentique de la religion », et par « essence authentique » il faut entendre la dimension d'authenticité qui définit primordialement la religion et fait d'elle la manifestation primordiale de l'humain comme tel, ont des titres qui font référence à des mystères, « mystère de l'incarnation », « mystère du Dieu souffrant », « mystère de la Trinité et de la mère de Dieu », etc. : la religion est authentique, non en dépit de ces mystères, mais grâce à eux, car ce sont eux qui lui permettent d'exprimer la nature divine de l'homme, cette faculté de se transcender soi-même qui est l'homme même dépouillé des aspects particuliers de son existence et ramené aux traits déterminants de son essence. Il n'y a d'essence au fond que rêvée, c'est-à-dire résultant d'une production subjective dans laquelle celui qui l'effectue, entraîné par son imagination, s'engage tout entier, corps et âme confondus.

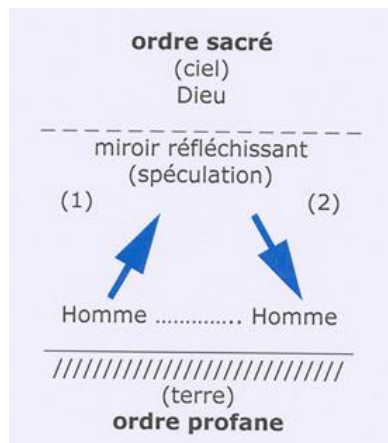
C'est pourquoi, devant ses images, le sujet fantasmant est à la fois, comme le dit Feuerbach, indissociablement, actif et passif : actif, en tant qu'il est « ce qui pense », c'est-à-dire le créateur des images qui sont en dernière instance émanées de lui, dans la mesure où elles répondent à un besoin venu du plus profond de son être ; et passif, en tant qu'il est « ce qui est pensé », pour autant qu'il est en proie à des images qui, par un certain biais, lui imposent une certaine représentation de soi à laquelle il ne peut échapper et qu'il ne peut discuter, tant son évidence lui paraît écrasante. Tel est le pouvoir exorbitant de l'image : elle métamorphose celui qui, mu par un désir intime, la projette activement en avant de lui-même en un objet de contemplation, en une image de ses images, dont les contours définis ne sont plus négociables, et qui disposent de ce fait d'une emprise irrésistible, dont les effets sont inéluctablement aliénants. *L'homo religiosus* est placé dans la position étrange d'un regardant regardé, captivé par des images qui l'obsèdent au point de lui faire oublier qu'elles sont ses images, qui, étant sorties de lui, expriment quelque chose qui est venu de l'intérieur de son être le plus profond, mais que, obnubilé par elles, il regarde, plongé dans son rêve d'essence, comme étant transcendantes à son être, figures d'un autre être que lui, auquel il donne par pure distraction le nom de Dieu. Ceci compris, les mystères de la religion sont élucidés, sans du reste perdre leur caractère mystérieux, qui leur est consubstantiel : ils relèvent d'une opération de déplacement au terme de laquelle celui qui l'accomplit inconsciemment en vient à se contempler soi-même à distance, comme s'il était un autre, sous la forme étrange d'un soi qui est miraculeusement devenu Lui : Dieu, c'est soi comme un autre, soi comme Autre, soi comme l'Autre, tel qu'il se révèle à travers son image, rien de plus. Cette transformation du sujet en objet, en prédicat de ses propres prédicats, c'est-à-dire en quelque chose qui est séparé de lui et lui fait face, est à l'origine de la pensée abstraite qui pose des essences en détachant celles-ci de ce dont elles sont les essences : les essences sont des images, et derrière leur froideur apparente de choses se dissimule la dynamique ardente des désirs qui ont présidé à leur production, à leur projection, et en l'absence desquels elles n'auraient pas lieu d'être, c'est-à-dire d'être pensées. Dieu, c'est l'essence de l'homme objectivée, dans laquelle il a concentré tous ses élans à être Homme, conforme à sa vocation d'être humain à nul autre pareil : l'étonnant est que, en s'efforçant de coller au maximum à cette essence qui est son essence, il finisse par s'éloigner de lui-même, en devenant l'objet de son objet, prisonnier de cette image qu'il a créée et à laquelle il attache une force de conviction qui l'amène à se sentir comme sa créature, par une aberration nécessaire résultant de la logique identitaire qui le possède au point de se faire oublier soi-même en soi. Et la dérive théologique de la religion n'est rien d'autre que l'exploitation jusqu'à ses ultimes conséquences de cette paradoxale entreprise de dépossession de soi dont l'être humain est à la fois le responsable et la victime consentante.

Alors, peut-on continuer à présenter le sentiment religieux comme disposant d'une authenticité, c'est-à-dire d'un pouvoir de révélation dont l'homme ne peut se passer pour se connaître lui-même, ce qui constitue finalement l'objectif de la pensée philosophique dont les mirages de la spéculation pure ont effectué le dévoiement, de même que la théologie a effectué le dévoiement du sentiment religieux ? C'est ce que Feuerbach se propose de faire, en affirmant que la vérité de la religion se trouve dans l'anthropologie, ce qui veut dire que la religion n'est rien d'autre que la méditation que, par des voies détournées, - mais le moyen de faire autrement ?-, l'homme se consacre à lui-même. Ici intervient la seconde étape de la dynamique de l'image, cette étape que la théologie et la philosophie spéculative se paient abusivement le luxe d'ignorer, en bloquant l'activité imaginante, et en empêchant le retour à la réalité concrète dont le processus d'abstraction constitue seulement la médiation, ce qui interdit de le considérer comme une fin en soi : la faute que l'on peut imputer à la spéculation, qu'elle soit religieuse ou philosophique, est justement de prendre pour une fin ce qui n'est qu'un moyen, en interrompant artificiellement la trajectoire qui, partie du concret et allant vers l'abstrait doit finalement revenir au concret qui, étant son point de départ, est aussi son point d'arrivée. L'opération objectivante dont l'essence est le produit a conduit à traiter la copie comme étant un modèle, en retournant le rapport initial de la copie à son modèle : mais du même coup elle rend indispensable une nouvelle opération réfléchissante, dont l'interprétation, qui recharge les images de la plénitude de leur sens humain, constitue la réalisation ; celle-ci consiste à renverser en sens inverse le premier renversement, et rétablit l'identité perdue en prenant cette fois pour point de départ l'image dans le miroir, et en la traitant comme un signe qui, en sens inverse, renvoie au modèle dont elle est issue. Or cet ultime retournement, loin de prendre à contre-pied le mouvement initié par l'esprit religieux, est parfaitement fidèle à son impulsion première : en témoigne la forme accomplie qu'en propose le christianisme, religion du Christ, c'est-à-dire du Dieu redevenu homme après que l'homme se soit projeté dans l'image divine qui lui présente une représentation absolutisée de son être :

« C'est donc dans le Christ que se réalise en premier l'ultime désir de la religion et se résout le mystère du sentiment religieux – résolu pourtant dans le langage imagé propre à la religion – car ce que Dieu est dans son essence est devenu dans le Christ phénomène. Dans cette mesure on peut à bon droit appeler la religion chrétienne la religion absolue, parfaite. Que Dieu, qui en soi n'est autre que l'essence de l'homme, soit aussi réalisé en tant que tel, qu'en tant qu'homme il soit objet de la conscience, tel est le but de la religion. Et ceci la religion chrétienne l'a atteint dans l'incarnation divine. » (*L'essence du christianisme*, I, 14 ; p. 282).

Au fond de la religion, et c'est cela qui la rend philosophiquement intéressante, et donne à la philosophie une chance de redevenir par son intermédiaire humaine, il y a un désir : celui-ci est un désir d'attachement, ce dont témoigne le christianisme, qui est la religion vraie. Mais il se trouve que ce désir, pour parvenir à ses fins, doit passer par une phase intermédiaire de détachement, qui absolutise l'être de l'homme en lui prêtant provisoirement la figure abstraite du divin : allant jusqu'au bout de son mouvement, le christianisme redonne à l'essence le caractère du phénomène, c'est-à-dire de l'homme en chair et en os que l'*homo religiosus* n'a jamais cessé d'être, y compris durant la période où il a rêveusement transcendé sa nature en la projetant dans l'image d'un Dieu extérieur.

Le raisonnement suivi par Feuerbach dans *L'essence du christianisme* repose donc sur le schéma suivant :



Le mouvement ascendant qui élève l'homme à Dieu, dans lequel, comme pourrait le faire un rêveur, il regarde, de l'autre côté du miroir, son image essentialisée, appelle, de par les frustrations qu'il provoque, le mouvement descendant de réveil, qui restitue au sujet de l'opération ce qu'il avait prêté, et n'avait fait que prêter, en vue de l'accomplir : l'être humain qui, en s'emportant de la terre vers le ciel, s'était perdu provisoirement dans sa contemplation, redevient alors, redescendu du ciel sur la terre, l'homme de chair et de sang, qui a récupéré son sexe, et, sûr de son identité d'homme, peut s'engager dans la relation avec d'autres êtres humains, dont la forme primordiale est la relation sexuelle de l'homme à la femme, génératrice du couple qui est la forme originaire de la communauté humaine. Alors la religion retrouve sa vraie place à l'intérieur de l'ordre humain auquel elle n'avait semblé échapper qu'en songe, un songe que tentent vainement d'éterniser les mystifications de la théologie et de la philosophie spéculative pure. Grâce à ce réveil, dont, avec ses paradoxes qui s'expliquent par le vide intérieur ouvert au plus profond de l'être de l'homme qu'elle a scindé, la religion est le déclencheur ou le stimulant, la philosophie, s'étant mise à l'écoute de la religion et de ses messages cryptés, sort elle-même de son sommeil dogmatique : elle devient ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être, philosophie de l'homme par l'homme, anthropologie qui, tous mirages transcendants exorcisés, exalte sous toutes ses formes l'amour de l'homme et de la femme, qui est en dernière instance la vraie religion humaine, dont le culte de la divinité n'est que la figure transposée, figure qui, pour être comprise authentiquement, doit être rendue à son modèle premier, ce fond humain dont elle est l'expression, que le fait qu'elle soit exposée à être pervertie, ne doit pas conduire à négliger. C'est pourquoi il n'y a pas pour l'homme d'autre chemin que celui de la religion pour le ramener à lui-même, pourvu qu'il suive ce chemin jusqu'au bout.

Comment cette interprétation du sentiment religieux, qui joue sur ses équivoques internes, et met en évidence la duplicité de ses formations, a-t-elle pu servir de modèle pour l'analyse de l'idéologie, mot bien sûr étranger au vocabulaire de Feuerbach ? Une formule du dernier texte cité permet de le comprendre : Feuerbach parle du « langage imagé propre à la religion » : il veut dire par là que la religion, ramenée à sa vérité profonde, n'est rien d'autre que le langage dans lequel l'homme, se parlant à lui-même, parle de lui-même, et de rien d'autre ; mais ce langage est un langage « imagé », c'est-à-dire crypté, qui nécessite une opération de déchiffrement. Se trouve ainsi préparée une théorie de l'idéologie comme langage à double sens, qui conjugue le vrai et le faux en les rendant indiscernables l'un de l'autre, donc en présentant le vrai sous les auspices du faux et réciproquement, par une procédure de redoublement qui n'est pas un accident de l'existence humaine mais est inhérent à sa nature. *L'homo religiosus* préfigure l'homme idéologique, l'homme dont la conscience scindée est à la fois vraie et fautive, c'est-à-dire hantée par une contradiction qui lui est

constitutive, et dont, à défaut de pouvoir s'en défaire, il lui reste à en comprendre les mécanismes.

©Pierre Macherey