

## Interventions

### **Antonia Birnbaum**

Antonia Birnbaum vit et travaille à Toulouse et à Paris.

Elle a publié *Nietzsche, les aventures de l'héroïsme*, Paris, Payot, collection critique de la politique, 2000, ainsi que *Le Vertige d'une pensée. Descartes corps et âme*, Lyon, Horlieu 2003.

Elle prépare actuellement un livre, *La Sédition du héros tragique*.

## Feuerbach excentrique ou comment il traversa le ruisseau de feu

*De Marx à Althusser en passant par Debord, l'analyse feuerbachienne de l'apparence religieuse sert quasi exclusivement de prolégomènes à l'élaboration du concept moderne d'idéologie. Entre-temps, les pérégrinations et les bifurcations de la critique feuerbachienne au cœur même du problème de la représentation ont été édulcorées. La lecture entreprise ici tente d'inverser cette tendance: elle surligne l'ébauche d'une réflexion sur la puissance émancipatrice des apparences au cœur de sa pensée de l'aliénation.*

### **Andreas Ludwig Feuerbach (1804-1872) occupe aujourd'hui une place dans la philosophie**

quasiment identifiée au rôle de passeur qu'il joua dans les conflits des jeunes hégéliens. L'accent ne porte jamais sur son propre parcours, mais sur la nécessité de le traverser pour arriver jusqu'au matérialisme. D'où la célèbre expression d'Engels, pour qui Feuerbach est le « ruisseau de feu » qui procure une cure de rajeunissement aux hégéliens.

### **Contre les théories de l'aliénation : Marx, Debord, Althusser**

La traversée du ruisseau de feu se résume à peu près comme suit. Le renversement feuerbachien du christianisme – ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, mais les hommes qui s'objectivent dans une représentation qui leur apparaît extérieure à eux-mêmes – vaut comme la formule élémentaire d'une nouvelle conception de l'aliénation. Celle-ci ne désigne plus, comme chez Hegel, l'expérience contradictoire de la conscience avec elle-même qui la fait devenir autre que soi. Chez Feuerbach, l'aliénation désigne l'asservissement des hommes à leurs propres représentations, le retournement de leur conscience en fausse conscience. En mettant inlassablement l'accent, dans ce qui paraît être la substance originaire du monde, sur ce qui relève de l'homme, l'anthropologie de Feuerbach provoque le divorce entre théologie et philosophie. Il ouvre la voie au matérialisme marxiste comme à une critique des conditions de production historiques qui constituent la société humaine.

Cette lecture dominante du rôle de Feuerbach dans les reconfigurations de l'hégélianisme comporte un inconvénient majeur. Lorsque la pensée d'un passeur est inscrite de cette manière entre des figures déterminées de ce qui précède (Hegel) et de ce qui suit (Marx), sa philosophie tend à se confondre avec l'élément d'une séquence dont on connaît déjà la fin. Dans le cas de Feuerbach, cette surdétermination se cristallise dans une assimilation massive de l'apparence religieuse à une aliénation. De Marx à Althusser en passant par Debord, l'analyse feuerbachienne de l'apparence religieuse sert quasi exclusivement de prolégomènes à l'élaboration du concept moderne d'idéologie et de sa défiance à l'égard de tout régime de représentation.

Or, paradoxalement, les lectures qui font ainsi l'amalgame entre représentation et aliénation tendent à reconduire silencieusement l'opération hégélienne du négatif à l'endroit même où elles prétendent s'inspirer de son renversement anthropologique. En effet, après avoir établi la fausse conscience comme étant la vérité déterminante de toute représentation, les penseurs contemporains de la société du spectacle ou de l'idéologie s'en remettent presque exclusivement à la négation pour révéler l'emprise de l'illusion.

Pour faire vite. Chez Debord, la promesse d'émancipation contenue dans la négation de l'immédiateté s'est retournée en un éloignement perpétuel. La

présence elle-même n'est plus désormais que la représentation factice de la présence, et chacun s'efforce de faire ressembler sa vie à une image de la vie. La furie du négatif atteint toutes les sphères de l'existence, l'autonomisation des images a transformé les rapports des hommes entre eux en rapport des images entre elles. Chez Althusser, l'expérience subjective du combat ouvrier est incapable de coïncider avec les conditions objectives de son aliénation. De par sa subjectivité même, la lutte ne parvient jamais à ressaisir sa propre secondarité et se trouve toujours en retard sur les conditions historiques nécessaires qui déterminent la possibilité de l'émancipation. Ainsi, la science révolutionnaire de la classe ouvrière est condamnée à lui rester extérieure.

Évidemment, les lectures que font Debord et Althusser de Feuerbach diffèrent radicalement, et cette façon de les présenter ne leur rend pas justice : mais ce qui importe ici est de signaler que dans les deux cas, la critique analytique de l'aliénation religieuse sert avant tout ceux qui s'en emparent pour jeter l'opprobre sur les apparences. Que peut être une apparence, sinon une aliénation ? Le soupçon s'étend, il englobe tous les régimes de la représentation, si bien que la discipline du vrai exige nécessairement de s'en méfier, de s'employer à les dépasser, à les traiter en symptômes, à passer derrière, bref à les nier.

Que ces pensées soulignent inlassablement en quoi le travail du négatif est désormais irrémédiablement coupé de sa destination soit en raison de sa contamination par le fétichisme de la marchandise, soit en raison d'une lacune irréparable dans la conscience de soi de la classe ouvrière n'y change pas grand-chose. Dès lors que s'affranchir des entraves de l'aliénation et nier les représentations sont devenus des opérations quasi synonymes, la négativité renvoie, sous une version bien plus faible, pour ne pas dire parfois caricaturale, au statut qu'elle occupe dans le processus de vérité conçu par Hegel. Rappelons que chez ce dernier, la représentation est à chaque fois une figure historique déterminée dont la négation engendre une nouvelle figure. La dialectique ne nie pas la représentation comme telle, mais sa part contingente. La téléologie affirmée désigne le processus de négation, de conservation, d'élévation, moyennant lequel chacune de ses figures historiques entre dans le noyau temporel du vrai.

Alors que chez les penseurs contemporains de l'aliénation, toute représentation est tendanciellement identifiée à la figure obsessionnelle d'un mensonge ou d'un symptôme qui, à peine débusqué, ne tardera pas à retisser sa toile. L'aliénation peut alors être révélée sous sa figure destinale : l'impossibilité de sortir de la représentation assigne la théorie au travail perpétuel de révéler dans les apparences ce qu'elles méconnaissent d'elles-mêmes. Ne pas être dupe, telle est la tâche infinie de la pensée. Entre-temps, les pérégrinations et les bifurcations de la critique feuerbachienne au cœur même du problème de la

représentation ont été complètement édulcorées, voire recouvertes. Feuerbach peut tranquillement tomber dans l'oubli.

La lecture entreprise ici prend le contre-pied de l'image d'un Feuerbach qui n'aurait été qu'un théoricien de l'aliénation occupé à interpréter les représentations du monde là où il s'agirait de le transformer. L'interrogation se concentre bien plutôt sur l'excentricité de sa critique vis-à-vis de ces catégories. Quels éléments obligent à revoir l'image d'un renversement qui ne ferait rien de plus que remettre la dialectique sur ses « pieds » sans toucher à la structure du haut et du bas ? L'hypothèse défendue est que l'on trouve dans ces excentricités l'ébauche d'une pensée nouvelle sur les possibilités d'émancipation que charrie l'instabilité des apparences. En effet, ce qui frappe chez Feuerbach est avant tout la difficulté qu'il éprouve à cerner le statut de la représentation. Quelle est la tâche de la critique anthropologique ? Émanciper l'homme des apparences religieuses, ou émanciper ces apparences elles-mêmes de l'illusion qu'elles désignent une réalité de nature transcendante ? Restituer l'incarnation concrète du genre humain, ou restituer la puissance de représentation comme logique infinie du genre, comme le trait qui arrache notre existence à sa naturalité ? Cette hésitation traverse toute l'œuvre de Feuerbach, à tel point que c'est elle qui semble en être le moteur.

### Un arrachement à Hegel

Chez ce penseur, l'apparence religieuse n'est jamais simplement assimilée à une objectivation aliénée qui reflète notre réalité présente, à une conscience seconde dans le lexique de Marx et d'Althusser. L'illusion divine renferme également le schème de la relation à l'irréalité dont procède notre humanité. Rappelons que pour Feuerbach, être homme, c'est d'abord exister sous le rapport de ce qui n'existe pas encore, sous le rapport de l'avenir, comme en témoigne un de ses propres textes programmatiques : *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843)<sup>1</sup>. Pour discerner la part supplétive de la représentation que recèle sa critique de l'illusion religieuse, il suffirait donc de prendre au sérieux ce programme. Au lieu de considérer l'œuvre de Feuerbach dans un horizon téléologique, comme le ruisseau de feu qui traverse l'histoire des jeunes hégéliens, il faut s'intéresser de plus près à l'épreuve du feu que constitue pour Feuerbach lui-même son arrachement à Hegel.

La philosophie de Feuerbach est une philosophie de l'avenir au double sens de ce terme. L'avenir n'est pas seulement ce qui est visé par une transformation des modalités de la pensée, la préfiguration d'un accomplissement, c'est aussi, beaucoup plus radicalement, une césure dans le processus téléologique de concept. L'avenir est certes causé par ce qui précède, comme une pensée se déploie à partir d'une situation déterminée. Mais cela n'annule pas pour autant

son aspect strictement imprévisible. L'extase du futur tient en réserve une part d'inconnu dont l'irruption disperse la progression raisonnée et ouvre la réflexion sur ce qu'elle ne peut ni présupposer ni déduire d'elle-même.

Le souci de faire droit à cette réserve est proprement ce qui sépare Feuerbach de Hegel. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler les termes par lesquels il critique la philosophie de Hegel, notamment dans sa *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne* (1839), ainsi que dans quelques autres manifestes programmatiques.

Ce qu'il lui reproche avant tout est de poser un commencement absolu de la pensée, qui existe antérieurement à son exposition et que l'exposition ne ferait alors que rejoindre. Cette circularité systématique de la fin et du commencement ne tient pas réellement compte de l'autre de la pensée, même là où elle prétend le faire, par exemple dans la figure de la conscience sensible immédiate qui ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*. Pour Hegel, l'expression par le langage de l'être sensible réfute nécessairement celui-ci : l'universel de l'expression « maintenant » est plus vrai que le singulier visé dans le « maintenant » d'une certitude sensible. À cet endroit Feuerbach s'interpose : « A-t-on par ce moyen prouvé l'universel comme étant le réel ? Oui, bien sûr, pour qui est d'avance certain que l'universel est le réel ; mais non pour la conscience sensible [...]. Pour la conscience sensible, le langage est justement l'irréel, le nul. Comment donc la conscience sensible peut-elle trouver ou voir sa réfutation dans l'impossibilité de dire l'être singulier ? C'est une réfutation du langage que la conscience trouve justement dans ce fait, et non pas une réfutation de la certitude sensible<sup>2</sup>. »

Cette tentative de vraiment partir du point de vue de la conscience sensible, comme l'exigerait le processus phénoménologique hégélien, ne condamnerait-il pas Feuerbach à situer la pensée dans une nuit où toutes les vaches sont noires ? Ici encore, le philosophe ne contredit pas tant l'opération hégélienne du négatif qu'il ne s'emploie à la détraquer : « Mon frère s'appelle Jean, Adolphe ; mais en dehors de lui il existe une infinité d'autres hommes qui s'appellent aussi Jean, Adolphe. S'ensuit-il que mon Jean n'est pas une réalité ? S'ensuit-il que la Johannité est une vérité ? Pour la conscience sensible, tous les mots sont des noms propres, *Nomina propria* ; ils sont en soi indifférents à l'égard du même être, ils ne sont pour la conscience sensible que des signes lui permettant d'atteindre son but par la voie la plus courte<sup>3</sup>. »

Il y a bien un langage capable de rendre compte de la contingence singulière : cette dernière se marque dans l'écart entre une chose et le nom qui fait circuler sa présence hors d'elle-même. Réellement commencer du point de vue de la conscience sensible exige d'affirmer l'universalité selon laquelle un nom n'exprime pas l'être de la chose, mais re-présente la possibilité pour toute chose de

se dédoubler en un corps sensible et en un corps signifiant. Ce report de l'universalité générale vers la loi intrinsèquement plurielle de la nomination conduit Feuerbach à se différencier de Hegel sur deux plans. D'une part, le recours à la logique du nom propre contre l'expression conceptuelle de la nécessité lui permet de soutenir que le langage n'appartient pas à la chose ; d'autre part, cette mise en jeu d'un autre mode du signifier permet de montrer que l'universalité du concept n'est qu'un régime de représentation parmi d'autres : ce n'est jamais « pour soi » que la conscience sensible est réfutée dans la perception du général, c'est dans le régime spécifique de l'universel général que la contingence appartient toujours déjà au néant, avant même d'avoir été niée.

En effet, pour une pensée comme celle de Hegel, qui pose l'identité contradictoire entre l'être et la pensée, la contradiction entre l'être sensible et l'être logique est inconsistante. Mais pour la conscience sensible, cette inconsistance est la consistance même sur laquelle elle vient buter, un moment qui n'est pas à son actif, mais qui prend effet en elle sans lui être homogène, sans être à son initiative. En conséquence, l'*impetus* de l'autre de la pensée est dans la rencontre fortuite avec le sensible, dans ce qui constitue une pierre d'achoppement pour la logique intelligible. Selon Feuerbach, une pensée à l'épreuve des phénomènes naît de ce qui la fait trébucher, elle est contrainte par l'inadéquation de la perception sensible aux principes de la conscience.

Ainsi, le premier renversement de Feuerbach fait tout autre chose que ramener l'intelligibilité de la conscience sensible sur « la terre » de l'incarnation concrète. Il transpose la question de la présupposition du concept dans la nécessité de rapporter le commencement de la pensée à la non-philosophie. Dans *Quelques remarques sur « Le commencement de la philosophie » du Dr J. F. Reiff (1841)*, le philosophe écrit : « La transition de l'empirie à la philosophie est nécessaire, la transition de la philosophie à l'empirie un luxe arbitraire. La philosophie qui commence avec l'empirie demeure éternellement jeune, mais la philosophie qui conclut avec l'empirie devient finalement sénile, sans vie, dégoûtée d'elle-même. Car si nous commençons avec la réalité et restons en elle, la philosophie nous est un besoin perpétuel, l'empirie nous laisse tomber à chaque pas et ainsi ne cesse de nous ramener à la pensée<sup>4</sup> ». Cette critique de la *Phénoménologie de l'esprit* montre que le commencement de la pensée est redevable à une contrariété effective, et non à une insatisfaction de la conscience avec ses propres limites.

Pour interroger le statut qu'a la représentation chez Feuerbach, il faut poursuivre dans le sens de cette contrariété, demander en quoi le geste de Feuerbach dérègle l'idée systématique de la vérité comme d'un rapport à soi. Il s'agit de retrouver dans la conception du renversement ce qui est étranger au contexte et à l'idiome hégélien dans lequel Feuerbach la formule.

L'enquête a alors pour première tâche de se distancier de toute théorie générale de l'aliénation pour déchiffrer la spécificité de la critique de l'illusion religieuse et théologique élaborée par Feuerbach. Le choix du christianisme comme objet privilégié de toute réflexion sur la religion ne sera pas commenté ici. Notons simplement que ce choix n'en est pas vraiment un. La spéculation idéaliste est chrétienne : Feuerbach situe d'emblée sa critique sur le même terrain.

Le protocole opératoire de *L'Essence du christianisme (1841-1845)* repose sur une distinction entre le religieux et le théologique. Sa critique comporte une analyse génétique de l'objectivation qui fait apparaître la religion comme strictement indépendante de l'humain. À celle-ci s'ajoute un élément polémique qui vise le redoublement spéculatif de cette objectivation.

La critique génétique concerne l'apparence qui se donne directement dans l'expérience religieuse. « Telle la pensée de l'homme, tels ses sentiments, tel son Dieu : autant de valeurs possède l'homme, autant et pas plus, son Dieu<sup>5</sup>. » Feuerbach montre que ce qui semble être originaire, Dieu, est réellement second, une extériorisation par l'humanité de ce qui lui est le plus propre. La dissolution de l'illusion religieuse passe donc en premier lieu par la dissolution d'un semblant spécifique, celui de l'origine. Mettre en défaut l'homme, créature de Dieu, exige de changer de terrain, de passer de la théologie à l'anthropologie. Pour autant, le philosophe ne substitue pas l'homme, nouvel objet de la science, à la science hégélienne de l'esprit ; sa focalisation anthropologique interroge la nature composite des hommes, ce que Feuerbach appelle « la divinité de l'humain ». Pour discerner ce qu'il entend par là, il convient d'élucider la procédure de l'inversion.

Comment revenir de la représentation de Dieu comme absolu à l'homme cause de Dieu ? Pour le jeune hégélien, ce retour n'est pas un retour à une humanité originaire en adéquation parfaite avec elle-même, c'est un retour de ce qui est premier, l'humain, dans ce qui est second, l'apparence divine. Il s'agit donc de revenir à une chose qui est déjà présente, qui est active dans l'apparence, mais sous la forme d'un oubli. Ainsi, la méthode par laquelle on accède à ce qui est premier diffère nécessairement de la genèse qu'elle retrace, tout comme faire et défaire une valise procède nécessairement en un ordre doublement inversé. Il a déjà fallu emballer la valise, sinon il n'y aurait rien à déballer : le faire vient en premier. Mais lorsqu'on sort les affaires de la valise, on déballe en premier celles que l'on a mises en dernier avant que de pouvoir sortir celles par lesquelles on a commencé.

Cet écart entre méthode et genèse laisse entrevoir que Feuerbach retrace, non pas une origine humaine oubliée, mais la part de l'oubli qui constitue le rapport de l'humanité à la transcendance. La levée de cet oubli, ou l'anamnèse de la part humaine dans l'illusion religieuse, rend manifeste ce qui y agissait déjà de façon

latente. Et, comme dans l'anamnèse freudienne, ce passage du latent au manifeste ne retrouve pas une réalité oubliée, elle la transforme. Le retour est une reprise du point de départ. Pour Feuerbach, la religion est l'extériorisation objectivée de l'intériorité humaine. Le retour sur cette extériorisation la relance : l'humanité sort d'elle-même une seconde fois, mais cette fois-ci l'apparence s'émancipe de la griffe de l'absolu, elle fait signe vers sa provenance réelle. L'illusion religieuse devient manifeste comme une représentation par l'homme de sa propre part d'irréel, du désir et de l'inquiétude dont procèdent nos vies, dans les mots de Bloch, « une anthropologisation de l'apparence transcendante redevenue une fermentation de notre propre désir (*eine Wunschgärung unserer selbst*) ».

Si on prend en compte cette différence irréductible, dans la philosophie de Feuerbach, entre la genèse historique de la puissance divine et la procédure méthodique de son anthropologie, on peut soutenir que sa critique de la religion constitue l'esquisse d'une articulation inédite du rapport entre concret et apparence sensible. Récapitulons : la dissolution analytique détruit non pas l'apparence, mais l'illusion d'objectivité qui l'accompagne religieusement. En dissociant l'apparence du divin de son apparence transcendante, Feuerbach donne le nom de « divinité de l'humain » à l'entrelacs disparate de deux choses indissociables qui font l'humanité. Celle-ci est constamment renvoyée, dans tout ce qui est réellement le cas, à tout ce qui n'est pas réellement le cas. La dimension concrète de l'existence humaine est en prise avec l'indétermination du sensible, avec le régime de possibilité que charrie son caractère accidentel. Pour Feuerbach, penser ce régime hétérogène de l'humain, c'est penser l'écart entre individu et genre.

### L'infinité du genre humain

Cet écart correspond à l'effraction dans l'individualité finie d'un homme (dans son existence particulière) de son rapport à l'infinité (existante seulement en pensée) de l'humanité. Sa faculté de se représenter une série qui n'existe pas dans la réalité – le genre humain – s'avère alors être l'éclat « divin » spécifique à la réalité humaine.

Feuerbach reformule en des termes nouveaux le paradoxe hégélien du genre qui ne possède qu'une seule espèce – l'humanité. Hegel pose le genre moyennant la négation universelle de toutes les particularités individuelles, une négation appelée à se réaliser dans l'Esprit du monde. Le jeune hégélien demande en quoi l'individualité de chaque homme, le fait qu'il soit celui-ci plutôt que n'importe quel autre, s'excède vers la dimension plurielle de l'humanité, vers l'appréhension d'être un homme, n'importe lequel, parmi tous les autres ayant vécu, vivant aujourd'hui ou encore à naître. Ce faisant, il ne pose pas le genre humain comme horizon absolu qui englobe l'individu. Bien au

contraire : l'extension universelle de l'humanité a pour seule réalité l'extension infiniment plurielle de sa contingence. Ce sont les possibilités de cette dernière que Feuerbach remet en jeu contre l'illusion substantielle, et donc aussi contre la construction métaphysique.

Dans ses réflexions sur le genre humain, la critique de l'essentialité objective s'accélère pour se cristalliser en une méthode véritablement polémique. Cette dernière ne concerne plus le phénomène religieux, mais s'attaque à la théologie de la spéculation philosophique. Pour Feuerbach, c'est dans celle-ci que l'inversion entre ce qui est premier, l'humain, et ce qui est second, Dieu, prend véritablement la figure d'une aliénation au sens fort de ce terme : une détermination extérieure qui objective une subordination à l'autre. En effet, alors que l'apparence religieuse traduit l'intériorité humaine en une expression sensiblement articulée, la spéculation retourne ce rapport au sensible contre lui-même et oppose la conceptualisation abstraite du divin à la capacité humaine de redoubler le sensible, de faire résonner les équivoques de la pensée dans les interstices contingents de la représentation. Au lieu d'interroger les représentations religieuses, de les faire parler, la spéculation idéaliste somme les hommes de nier ce qui d'eux-mêmes n'entre pas dans une détermination intelligible de l'au-delà et, partant, d'isoler la conscience en abstrayant de leur existence réelle, en la soumettant à un ordre absolument extérieur à eux-mêmes (ordre qui chez Hegel s'achève dans la réalité universelle de l'État prussien).

Dès que l'on tient compte du découpage précis opéré par la critique de l'aliénation théologique feuerbachienne, la question de sa procédure anthropologique prend tout son relief. Car, comme nous l'avons indiqué, l'anthropologie défendue par ce penseur n'entend ni démasquer la religion comme la pure nullité d'une illusion, ni réduire la métaphysique à une science de l'homme. Le renversement feuerbachien du spectre divin ne donne pas l'Homme dans sa plénitude évidente, mais seulement les hommes dans la démultiplication infinie de leurs différences : celles-ci dissolvent le régime homogène de la négativité, elles excèdent la continuité dont s'autorise la philosophie spéculative hégélienne lorsqu'elle pose la contradiction interne à la conscience comme principe unique aussi bien de la pensée que de la réalité.

Ainsi, l'attaque de la philosophie de l'esprit consiste à inclure directement dans la pensée tous les éléments que la réflexivité hégélienne subsume dans le concept. Pour Feuerbach, démasquer la spéculation idéaliste signifie en annuler le masque mortuaire conceptuel, c'est-à-dire rajouter à la rigidité d'une pensée de la chose, les accidents singuliers de la chose : tous les traits dont rendent compte les yeux, les bouches, les oreilles, les télescopes, les marteaux, la plume qui court sur la page, les phrases qui circulent en tous sens. Le renversement de Feuerbach entame une traversée, en sens inverse,

de la frontière érigée entre le penseur qui pense la vérité absolue et les hommes qui pensent ce qui leur arrive en commun. C'est au titre de cette tension entre individu et genre, au titre de l'écart, dans le régime sensible de l'existence, entre sa naturalité et les différentes représentations possibles de sa destination que la philosophie de Feuerbach est une anthropologie. Feuerbach lui-même précise maintes fois qu'il considère celle-ci autrement que Hegel. En tant que philosophie de l'avenir, l'anthropologie explicite le genre humain comme étant constitué par la question de son rapport à l'infinité de la pensée, ou, en d'autres termes, à l'irréalité de nos représentations. En toute conséquence, la philosophie de l'avenir accorde à toutes les questions que les hommes s'adressent entre eux sur leur avenir commun le statut habituellement réservé à la recherche en propre d'une vérité absolue.

Or dans ce double transfert des aspirations humaines retracées par Feuerbach, allant d'abord d'une intériorité vers une expression religieuse, puis de celle-ci vers une restitution de la dignité propre à l'existence profane, « le divin en l'homme » ne reste pas inchangé. Car le régime négatif de la médiation conceptuelle ne s'est révélé comme mensonge que parce qu'il s'est avéré comme participant d'une médiation humaine qui l'excède. Dans cette médiation, la représentation religieuse perd l'illusion qu'elle n'en est pas une et devient par là même capable de se vouer à l'irréel en tant que tel, d'articuler l'avenir dans le régime du semblant ; le « je » sujet de la raison, s'avère comme appartenant d'emblée à une humanité commune, relatif à un « tu » avant même que d'appartenir à la grammaire.

La vérité anthropologique de la théologie rend manifeste que celle-ci a pour réalité d'être une médiation infinie des hommes entre eux, sa seule loi étant alors que « l'autre est vis-à-vis de moi le représentant du genre humain, le suppléant des autres au pluriel, pour moi son jugement peut avoir plus de valeur que le jugement de la foule innombrable<sup>6</sup> ». Feuerbach souligne que l'autre peut satisfaire le besoin de tous les autres, parce que sa signification universelle est d'être le « député de l'humanité ». Chez ce philosophe, l'autre ne peut être autre que moi que parce qu'il tient lieu de tous les autres. Il n'y a pas à proprement parler une différence d'échelle entre le dialogue avec autrui et la dimension collective de l'interlocution, parce qu'autrui est d'emblée pensé dans sa capacité à représenter l'indénombrable, l'infinité du genre<sup>7</sup>. Cette insistance sur l'autre comme témoin du genre plutôt que comme rappel à une altérité absolue implique que la pensée de cette altérité ne trouve sa vérité que dans la dimension politique de la vie humaine, et non dans une exigence éthique.

Dans son texte sur Feuerbach, Althusser écrit : « En croyant opposer une pratique à une idéologie, Feuerbach n'a jamais opposé qu'une idéologie nouvelle à une idéologie ancienne. Et il s'est naturellement heurté au problème :

comment fonder une idéologie, sinon par une philosophie ? » Cette phrase en reprend une autre, de Marx, dans *L'Idéologie allemande* : « Ils [les jeunes hégéliens en lutte contre la phraséologie] oublient seulement qu'eux-mêmes n'opposent rien qu'une phraséologie [*Phrasen*] à cette phraséologie et qu'ils ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement, en combattant uniquement contre la phraséologie de ce monde<sup>8</sup>. »

Ces remarques décrivent parfaitement la démarche de Feuerbach, mais sous une forme renversée. Remettons-les à l'endroit. Comme à Don Quichotte, les représentations ont tourné la tête à Feuerbach. Pour ce philosophe, les apparences ne s'opposent pas à ce qui est vrai, car cette opposition elle-même est redevable à une représentation de la vérité comme objective, de l'intelligible comme réduction du sensible, de l'universel comme régime de la nécessité. Oui, il n'a pas cherché à émanciper les hommes de leur aliénation à la représentation, il a seulement cherché à émanciper de l'illusion d'objectivité les apparences religieuses et métaphysiques – l'opposition entre la substance qui revient à Dieu et la nature de l'homme, l'opposition entre ce qui relève du semblant et ce qui est absolu. Oui, il est même allé plus loin, il a décliné de s'en tenir au partage qui redistribue l'idéologie aux uns, la vérité aux autres, la substance à l'absolu, l'anthropologie aux hommes. Il a en effet, comme l'en accusent ses adversaires, refusé de prendre la circulation inassignable des phrases moins au sérieux que la réalité à laquelle ces phrases nous arrachent.

### **Promesse de la raison, vertige de l'apparence**

La tentative de retrouver le point de départ de la pensée dans les phrases que s'adressent les hommes, de chercher l'écart du réel dans le croisement imprévisible entre différentes représentations, toutes ces « naïvetés » qui adhèrent au nom de Feuerbach peuvent être lues comme une invitation radicale à abandonner l'économie tristement conjugale du couple aliénation/ prise de conscience pour traverser les méandres inattendus des apparences : là où superstructure et infrastructure s'affrontent et s'indistinguent, où la raison des philosophes rencontre celle des hommes, où l'on ne sait plus ni qui fait des rêves éveillés ni qui dort debout. Dans les retournements incessants des traits particuliers de l'existence individuelle en traits contingents de l'humanité générique, la vérité se disloque. Elle cesse alors d'être unifiée par ce qui lui est propre, disperse sa promesse sur le territoire indéterminé de la vie commune de tous.

Peu de ses lecteurs français hégéliens et marxistes se sont intéressés à la traversée de Feuerbach : le plus souvent, ils se sont contentés de traverser le ruisseau de feu. Il faut dire que la conjoncture n'était pas favorable à ceux qui ne craignent point d'être dupes ; elle ne l'est toujours pas. Il n'empêche : le renouvellement de cette promesse de vérité, hors des sentiers battus de la

dialectique, dépend de notre capacité à faire compter au monde la non-identité des apparences, bref à soutenir la vérité comme une question relative à la bataille des représentations.

- 1 Ce texte était conçu comme une suite aux *Thèses provisoires en vue d'une réforme de la philosophie* rédigées en 1842.
- 2 Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, volume IX, Berlin, édité par Werner Schuffenhauer, Akademie Verlag, 1970, p. 43 (trad. A.B.).
- 3 *Ibid.*
- 4 Ludwig Feuerbach, « Einige Bemerkungen über den "Anfang der Philosophie" von D' F. J. Reiff », in *Gesammelte Werke*, volume IX, *op. cit.*, p. 145 (trad. A.B.).
- 5 Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, traduit par Jean-Pierre Osier, éditions François Maspero, 1968, p. 129.
- 6 *Ibid.*, p. 299 (traduction modifiée).
- 7 C'est sans doute pourquoi le dialogique de Feuerbach a ouvert la voie d'une pensée politique qui n'est pas redevable à l'éthique.
- 8 Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Éditions sociales, 1976, p. 12.

## Interventions

### Isabelle Garo

Enseigne la philosophie à Lille. Elle a publié *Marx, une critique de la philosophie* (Paris, Seuil, 2000).

## Deleuze, Marx et la révolution : ce que « rester marxiste » veut dire

*Ce texte a fait l'objet d'une présentation orale partielle dans le cadre du séminaire « Marx au XXI<sup>e</sup> siècle », co-organisé à la Sorbonne par le CHSPM (dir. Jean Salem), le CERPHE (dir. Pierre-François Moreau) et la revue Contretemps. Les rapports de Deleuze à Marx et au marxisme sont complexes et multiples. D'un côté, Marx constitue l'une des références centrales de la pensée deleuzienne, notamment dans l'Anti-OEdipe et Mille Plateaux, et ce dans un esprit de résistance obstinée à l'anti-marxisme dominant des années 1960 aux années 1990. D'un autre côté, Deleuze fait partie des philosophes de sa génération qui reconsidèrent radicalement la question de l'engagement politique et les perspectives de dépassement du capitalisme. Il s'agit alors d'examiner de plus près ce rapport à Marx et au marxisme, dans les textes qui en traitent, mais aussi en les replaçant dans le contexte idéologique et politique de la période, précisément dans la mesure où la séquence historique qu'elle constitue semble aujourd'hui s'achever.*