NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 Nº 4 1969

Le mystère de l'Esprit d'amour. À propos de l'athéisme de Feuerbach (II)

Simon DECLOUX (s.j.)

p. 347 - 369

https://www.nrt.be/es/articulos/le-mystere-de-l-esprit-d-amour-a-propos-de-l-atheisme-de-feuerbach-ii-1398

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le mystère de l'Esprit d'amour

A PROPOS DE L'ATHEISME DE FEUERBACH (II)

On se souvient de l'argumentation suivie par Feuerbach pour identifier à l'« essence humaine », c'est-à-dire à l'homme tel qu'il est et doit être, la nature habituellement attribuée à Dieu [1]. « L'être dont l'homme se sent *scindé* doit nécessairement être un être *inné* à l'homme » (153). Comment l'homme pourrait-il être préoccupé de Dieu, comme de l'être transcendant doué d'une perfection infinie, s'il n'éprouvait pas en soi la « place » même de cette perfection ? L'infini ne peut être perçu que par un être infini ; Dieu ne peut exister que pour un être divin. « Si Dieu est réellement un *autre être,* en quoi m'inquiète sa perfection ? » (*ibid.*).

Toutefois, si ce Dieu apparaît transcendant à l'homme, autre que lui, c'est que l'homme doit en même temps s'éprouver à distance de l'infini que cependant il projette. « L'être dont l'homme se sent *scindé* doit... au même moment être doué d'une *nature différente de l'être* ou de la *force* qui lui donne le sentiment, la conscience de la *réconciliation,* de l'*unité* avec Dieu, ou ce qui revient au même avec lui-même » (*ibid.*).

Il doit donc y avoir une dualité inhérente à l'expérience humaine, dualité qui explique le dédoublement de l'âme religieuse. Scindé de lui-même, l'homme transpose sa propre unité en une unité ou en une réconciliation de deux êtres distincts.

C'est cela qu'il faut à présent essayer de mieux comprendre et de mieux cerner. Nous avons, après Feuerbach, renvoyé déjà à la double dimension de l'être individuel et de l'être générique, ou de l'essence humaine. Il faut expliciter quelque peu cette première division et voir comment elle retentit en chaque homme, faisant de lui en quelque sorte un être exilé de soi-même et obligé, pour se récupérer en vérité, de faire appel à tout un monde transcendant. La première partie de *L'essence du christianisme,* après la longue introduction qui nous a guidé dans notre premier article, s'attache à mettre en lumière « l'essence authentique, c'est-à-dire anthropologique, de la religion ». Elle précède la seconde partie qui, elle, prend pour objet « l'essence inauthentique, c'est-à-dire théologique, de la religion ».

1. Cfr notre article précédent sur Feuerbach : « Théologie et anthropologie » (*N.R.Th.,* 1969, pp. 6-22). Nous continuons à renvoyer, par les chiffres entre parenthèses, à la traduction de *L'essence du christianisme* par J. P. Osier (Paris, Maspéro, 1968).

C'est donc la religion qui est en cause, et plus précisément le christianisme. Mais on peut l'aborder de deux biais différents : à partir de l'essence humaine, qui permet d'en comprendre la nature réelle ; à partir de l'essence divine, qui en fonde la nature illusoire. Dans cet article nous commencerons à dégager, avec Feuerbach, ce qui doit être reconnu comme l'essence anthropologique de la religion. Nous verrons à nouveau se poser quelques questions fondamentales, qu'il faudra dès lors élucider.

1. L'essence authentique, c'est-à-dire anthropologique, de la religion

Cette première partie est divisée en une série de 17 paragraphes, dont il est malaisé, au premier abord, de saisir la suite organique : 1. Dieu comme être de l'entendement ; 2. Dieu comme être moral ou comme loi ; 3. Le mystère de l'incarnation ou Dieu comme être du cœur ; 4. Le mystère du Dieu souffrant ; 5. Le mystère de la Trinité et de la mère de Dieu ; 6. Le mystère du Logos et de l'image divine ; 7. Le mystère du principe créateur du monde en Dieu ; 8. Le mystère du mysticisme ou le mystère de la Nature en Dieu ; 9. Le mystère de la providence et la création ex nihilo ; 10. La signification de la création dans le judaïsme ; 11. La toute-puissance du sentiment ou le mystère de la prière ; 12. Le mystère de la foi, le mystère du miracle ; 13. Le mystère de la résurrection et de la naissance surnaturelle ; 14. Le mystère du Christ chrétien ou du Dieu personnel ; 15. La distinction entre christianisme et paganisme ; 16. La signification chrétienne du célibat volontaire et du monachisme ; 17. Le ciel chrétien ou l'immortalité personnelle.

Si on essaie de suivre, dans toute la mesure du possible, le mouvement de réflexion de Feuerbach, on peut indiquer, de manière assez libre, quelques étapes du développement de sa pensée. Dès l'abord on semble assister à l'évocation de Dieu à partir de la complexité humaine (§§ 1 à 6) ; puis, dans un second moment, semble s'opérer un retour à l'homme à partir de Dieu tel que le propose l'affirmation juive et chrétienne de la création (§§ 7 à 10) ; dans le prolongement de ce retour à l'homme se présentent dès lors les questions anthropocentriques (selon Feuerbach) de la prière, du miracle, de la résurrection (§§ 11 à 13) ; et un effort pour situer la particularité propre au christianisme (§§ 14 à 17).

Nous nous proposons, dans cet article, de parcourir les deux premiers moments de cet itinéraire : Dieu comme être de l'entendement, comme être moral, comme être du cœur, comme Dieu trinitaire ; puis la question de la création.

Dieu comme être de l'entendement, être moral, être du cœur.

L'ouverture infinie sur le genre, c'est-à-dire sur la totalité, Feuerbach l'identifie à l'entendement humain, ou à la raison humaine, dans la mesure où cette raison s'exerce à travers une objectivation de sa propre essence. L'entendement, en effet, est impassible aux désirs, aux passions, aux besoins ; il se laisse donc guider par l'objectivité même de ce qui est. « En nous l'entendement est l'essence neutre, indifférente, incorruptible, incapable d'aveuglement — la lumière pure, impassible de l'intelligence. Il est la conscience catégorique, impartiale de la *chose en tant que chose...* » (154). Grâce à l'entendement l'homme est fidèle au réel, quoi que lui coûte cette fidélité. Etre doué d'entendement, c'est se référer à une essence objective que n'entament pas toutes les souffrances du cœur.

Mais l'homme n'est pas qu'entendement ou raison. Les deux pôles de la conscience religieuse (Dieu et l'homme), puis, après la transposition anthropologique de la religion, la tension entre l'être individuel et l'essence humaine, renvoient à une dualité de facultés. L'homme est entendement *et* sensibilité, il est objectivité *et* subjectivité, il est universel *et* particulier. L'universel, l'objectif, tel est le domaine de l'entendement, et c'est lui qui, dans la perspective de Feuerbach, projette en avant de soi la réalité divine infinie. « L'entendement est la faculté générique proprement dite » (155). Par contre, « le cœur représente les faits particuliers, les individus » (*ibid.*) ; il est la seconde partie, subjective, particulière et sensible de l'homme.

C'est parce que le sujet individuel ne coïncide pas avec l'essence universelle, qu'il projette un Dieu égal à l'amplitude de l'entendement universel. Mais, s'il en est ainsi, ce Dieu, qui est l'objet de la religion, se présente donc d'abord comme l'être en général ; il n'est autre, en termes scolastiques, que l'objet formel de l'intelligence.

Un Dieu pensé de manière personnelle et subjective, un Dieu doué d'affections à la manière humaine, ne fait donc que contredire l'exigence de l'entendement en tant que celui-ci manifeste l'ouverture infinie de l'homme. Dieu, en tant que Dieu, c'est l'objet de l'entendement, « l'être abstrait, négatif » (155). « L'esprit infini... n'est donc rien d'autre que l'intelligence séparée des limites de l'individualité et de la corporéité — individualité et corporéité sont en effet inséparables — l'intelligence posée ou pensée pour elle-même » (155).

On voit l'orientation abstraite de la pensée de Feuerbach lorsqu'elle cherche à cerner l'infini. Si toute particularité apparaît comme déterminée et finie, l'infini que projette l'entendement ne peut se définir que comme indéterminé, à la manière vide et abstraite d'une **essence impersonnelle. Telle serait donc l'essence de la divinité.**

Mais, comme l'ajoute Feuerbach, dans le recours ultime et fondateur de l'entendement à l'infini, on n'a plus affaire, si cet infini est abstrait et négatif, qu'à l'entendement lui-même et à sa puissance propre. C'est donc cet entendement, c'est la raison de l'homme qui prescrit à l'infini ses propres déterminations et sa réalité effective. L'homme, en croyant être devant Dieu, ne se trouve plus qu'en face de lui-même. « Dieu est ce que l'entendement pense comme suprême » (158). Mais « l'être pensé sans limites, n'est-il pas l'essence de l'entendement qui congédie de la pensée toutes limites ? » (159).

L'être divin, qui répond à l'ouverture de l'entendement, ne peut que renvoyer à une essence unique infinie, puisque l'entendement est lui-même cette essence infinie. Sujet absolu, l'entendement « fait de tous les objets des êtres objectifs, des prédicats de lui-même, lui qui embrasse en lui-même toutes choses, parce qu'il n'est pas une chose, libre qu'il est à l'égard de toutes choses » (161).

Dans cette première démarche d'approche de l'objet religieux, dans cette première découverte, dès lors, de l'infini de l'homme, on a vu Feuerbach partir d'une expérience de la raison, comme faculté transcendantale ouverte sur l'infini. Mais, cet infini, dans lequel l'homme a voulu représenter son Dieu, n'est encore perçu à ce stade que selon l'ouverture abstraite à l'être qui fait abstraction de toutes limites parce qu'il fait abstraction aussi de toute détermination et de toute réalité positive. Ce moment de l'entendement consiste donc plutôt dans une sorte d'arrachement à la particularité du sensible. Mais l'infini ainsi découvert ne peut être qu'une sorte de forme vide tant qu'il n'assume pas les dimensions particulières de la sensibilité.

Que le rapport du fini à l'infini soit pensé à partir des déterminations sensibles d'une part et de l'ouverture vide de l'entendement d'autre part, voilà qui oriente définitivement la pensée de Feuerbach dans une impasse et l'empêche finalement de penser un infini véritable. Mais il nous faudra revenir encore sur ce point déjà souligné dans notre précédent article. Gardons pour l'instant les termes de la dialectique de Feuerbach, et voyons comment, grâce à eux, peut se poursuivre la découverte de la religion et de son objet propre, lequel en définitive n'est autre que l'homme.

L'entendement ne livre encore à l'âme religieuse qu'une sorte de « point mathématique » (165), sorte de principe général offert à la « science » de Dieu.

Il s'agit en fait de réintégrer tout l'homme, toute la positivité humaine, dans ce qui n'apparaît encore à ce point que comme la forme vide de l'infini. Ce dernier ne peut pas se contenter de nier le fini, d'affirmer la « nullité humaine », sous peine de nous enfermer dans le scepticisme, le matérialisme, le naturalisme, le panthéisme. « La religion s'attache tout aussi peu ... à la nullité de l'homme qu'à cet

être abstrait auquel est liée la conscience de cette nullité. La religion ne s'attache qu'aux déterminations qui objectivent l'homme à lui-même. Nier l'homme, c'est nier la religion » (165).

Si la religion voit en Dieu l'*autre* de l'homme, encore s'agit-il, pour elle, de le reconnaître comme l'autre *de l'homme*. Si elle affirme une dualité existentielle, l'altérité des personnes, elle le fait sur le fond d'une unité essentielle. « L'homme n'éprouve la paix en Dieu que parce que Dieu est sa véritable essence, parce que en lui il est *auprès de lui-même*, parce que toute chose, où jusque-là il cherchait la paix, et que jusque-là il prenait pour son essence, était une essence *autre, étrangère*. Et si donc l'homme doit et veut se satisfaire en Dieu, c'est nécessairement *soi-même* qu'il doit trouver en Dieu » (166).

Dès lors, la religion consistera à découvrir en Dieu, non plus l'être universel et objectif, mais « un être subjectivement humain » (169). A l'être infini elle accorde donc un cœur qui aime, une sensibilité.

Cette exigence posée à la religion apparaît plus clairement encore dans l'ordre moral, à l'intérieur de l'action humaine. Car, dans l'action comme dans la connaissance, l'homme se découvre ouvert abstraitement sur l'infini, qui est ici l'infini de la loi. Telle est l'expérience évoquée par Kant dans la *Critique de la raison pratique*. Une telle découverte de Dieu comme législateur, ou plutôt comme loi personnifiée, ne peut que laisser l'homme « froid et vide » ; bien plus, elle ne peut que l'assurer de sa scission intérieure, de sa désunion d'avec lui-même..., tant que Dieu n'est pas découvert comme doué d'un cœur, comme un être aimant.

L'amour doit être reconnu au nœud de l'attitude religieuse, et au cœur de la foi : en lui se rejoignent les deux pôles opposés et désunis ; il réintègre dans l'infini de l'entendement et de la raison morale, dans l'être parfait mais défini de manière abstraite et vide, toute la réalité positive du sensible. Telle est au moins l'interprétation qu'en propose Feuerbach. L'amour, c'est pour lui le lien et le lieu de communion entre l'homme et Dieu. « L'amour divinise l'homme et humanise Dieu. L'amour renforce ce qui est faible et affaiblit ce qui est fort, abaisse ce qui est haut et élève ce qui est bas, idéalise la matière et matérialise l'esprit. L'amour est la véritable unité de Dieu et de l'homme, de l'esprit et de la nature... » (169).

Toute la dialectique de Feuerbach semble donc reposer sur l'opposition, un peu formelle, de deux pôles : sujet-objet, matière-esprit... Et de ces oppositions trop hâtivement rapprochées et quasi identifiées, l'amour semble opérer l'unité et la réconciliation.

Si l'homme est un être double, et cependant promis et appelé à une unification de lui-même, c'est par l'amour seul qu'il y accédera. Et, dans le domaine religieux, l'amour ou le cœur se manifestent à travers la figure sensible du Dieu incarné. « L'incarnation n'est

rien d'autre que l'apparition sensible, effective, de la nature humaine de Dieu... » (173). L'unité qui par elle se réalise entre l'homme et Dieu doit être lue et comprise comme une unité entre les deux parties de l'homme : sa partie finie et sa partie infinie.

Dans la seconde personne présentée comme le Dieu-homme, Feuerbach voit donc la réconciliation des deux pôles opposés, dont l'homme, encore exilé de soi-même, et Dieu, le Dieu abstrait de la figure paternelle, sont les représentants.

Question extrêmement importante que celle-là, et que reprennent aujourd'hui presque toutes les tendances de l'humanisme athée. La figure paternelle y est définie comme aliénante, et on voit s'y substituer une image du Fils où l'homme ne découvre plus que son propre visage. A ce point le mystère de l'amour, dont Feuerbach déclare qu'il doit pouvoir dépasser Dieu autant que l'homme, puisque c'est lui qui prescrit à Dieu de s'incarner, ce mystère de l'amour en arrive à refermer l'homme sur lui-même, au lieu de le vider de soi. « Fondement et centre de la religion, l'*amour de Dieu pour l'homme* n'est-il point l'*amour de l'homme pour lui-même*, objectivé, intuitionné comme la vérité suprême, comme l'être suprême de l'homme ? » (181-182).

Interprétant l'amour en termes de cœur et de sensibilité, Feuerbach voit dans le mystère du Dieu souffrant comme l'image émouvante de l'amour, à savoir comme la révélation même de la sensibilité et de tous les sentiments cordiaux de l'homme. « Parce que l'histoire des souffrances de l'amour est l'histoire humaine la plus prenante pour le cœur humain et pour le cœur en général..., il s'ensuit de la manière la plus irréfutable qu'elle n'exprime ni n'objective rien d'autre que l'essence du cœur... » (183). N'est-ce pas par là toute la faiblesse de l'homme qui se trouve assumée jusque dans l'infini ? N'est-ce pas la sensibilité de l'homme qui se trouve promue et comme consacrée ?

Ici trouvent place, dans la réflexion de Feuerbach, quelques pages sur le mystère de la Trinité. Il est fort dommageable à cette réflexion de laisser de côté la personne de l'Esprit. Lorsque Feuerbach parle, comme il le fait abondamment, de l'amour, le chrétien traduit cette expérience en termes qui évoquent l'action de l'Esprit. N'est-ce pas à lui, à cet Esprit, qu'il attribue l'œuvre d'unité dont nous avons vu que Feuerbach, lui aussi, faisait un fruit de l'amour ? Toutefois, la dialectique d'opposition dont nous avons parlé plus haut semble constamment limiter la pensée à deux termes antithétiques. Cette limite importante éclate lorsque, dans le paragraphe consacré au mystère de la Trinité, il n'est pas question de l'Esprit Saint, ou plutôt lorsque cet Esprit s'y trouve explicitement exclu de la pensée **religieuse à la recherche de son objet véritable.**

La Trinité, c'est en effet, pour Feuerbach, le Père et le Fils. C'est aussi, à l'intérieur du rapport qui les unit et les distingue, la place réservée à la Mère de Dieu.

Dieu, dans un premier moment, comme être hors du monde, comme être de l'homme retiré du monde en lui-même, Dieu en tant que Dieu, « en tant qu'être simple, est l'être absolument seul, le solitaire » (192). Ce Je du Père, c'est l'entendement, dont nous avons vu qu'il n'incluait aucune différence, parce qu'il faisait abstraction de toutes les déterminations particulières au profit d'une universalité abstraite. Quant au Tu du Fils, c'est celui de l'amour, de la sensibilité. Par ce rapport du Je au Tu, on retrouve, dans le mystère divin, la réalité propre à la communauté humaine, dans laquelle seule s'accomplit l'unité de l'homme et de son essence.

... Et c'est ici que se présente, à la pensée de Feuerbach, la place réservée à la troisième personne dans la Trinité : mais, énonce-t-il, l'Esprit n'est autre chose que l'objectivation « absurde » du « concept de communauté » (193), la position de ce concept sous les traits d'un être personnel particulier. Or l'unité, dans la dialectique de Feuerbach, c'est un mot et rien qu'un mot ; seuls sont réels les termes à unifier. « Le Saint-Esprit n'est redevable de son existence personnelle qu'à un nom, qu'à un mot » (193).

On se contentera donc, au-delà de la Personne du Père, suscitée par l'infini de l'entendement, de reconnaître la figure du Fils, comme « auto-affirmation du cœur humain » (194). Dans la personne du Fils, dans sa dépendance du Père, Feuerbach croit pouvoir reconnaître « la négation de Dieu en Dieu » — ce qui peut s'interpréter sans doute, dans la perspective d'une théologie de la kénose, capable de lire l'« abnégation » de Dieu jusque dans les rapports du Fils au Père ; mais ce qui peut aussi se lire, dans une perspective beaucoup plus plate, dans le sens d'une évacuation du mystère même de Dieu. La dialectique de Feuerbach, et la pauvreté qui lui est inhérente en vertu de l'absence d'un troisième terme vraiment médiateur, conduit à une telle lecture et à l'athéisme qui s'ensuit nécessairement.

Si le Père répond à l'entendement et le Fils au cœur, dans l'exploration qu'a proposée Feuerbach de ces facultés humaines, on est conduit à voir dans le Père l'objectivation de l'essence de l'entendement et dans le Fils la projection du cœur humain. En Dieu, dès lors, c'est l'homme que l'on retrouve. Et, puisque le rapport paternel et filial est la transposition des relations les plus intimes qui unissent les individus humains au sein de la famille, l'image même de cette famille n'impose-t-elle pas d'ajouter au Père et au Fils « la personne féminine de Marie » (196) ? Certes le sentiment chrétien ne fait pas de la Vierge l'épouse du Père, mais « nécessairement la pensée de la mère de Dieu est liée à la pensée du Fils de Dieu » (197). De

part et d'autre, pour Feuerbach, il s'agit de l'univers du cœur ; et le cœur, avec l'entendement, est à la source de tout l'univers religieux, puisque l'homme est lui-même entendement et cœur, dans une dualité qui suscite l'objectivation religieuse, et dans une unité qui permet à l'homme de se réapproprier l'univers divin [2].

Le Dieu créateur.

Le chemin accompli par les six premiers paragraphes trouvait plutôt son origine dans les facultés humaines (entendement et cœur), et conduisait à leur transposition hypostasiée dans l'univers religieux. Les paragraphes suivants sont davantage consacrés à marquer l'unité et l'identité de Dieu et de l'homme en partant de l'affirmation chrétienne de la création. Si Dieu n'est que la projection de l'homme et de ses facultés, il faut évidemment renverser le rapport que l'âme religieuse établit entre le créateur et la créature. C'est ce renversement qu'il nous faut à présent quelque peu expliciter.

Ce qui vient d'être dit sur la deuxième personne de la Trinité est la transition obligée à une réflexion sur la création inspirée du christianisme. « En tant que le Dieu qui se révèle, s'extériorise, s'exprime (*Deus se dicit*), la seconde personne est le *principe créateur* du monde en Dieu » (209). « L'*autodifférenciation* de Dieu est le *fondement* de ce qui est différent de lui » (*ibid.*).

Mais, si on se rappelle que la seconde personne figure, comme objet du cœur humain, la nature même de la sensibilité, c'est dans l'homme que doit être finalement enraciné le monde : « la conscience de soi est donc l'origine du monde » (*ibid.*).

A ce point de sa réflexion, Feuerbach s'inspire beaucoup plus explicitement de la pensée hégélienne, à laquelle il emprunte les références de son interprétation de la création. Il s'agit en effet, à ses yeux, de « l'objectivation de l'unité de la conscience et de la conscience de soi ». « Dieu se pense — ainsi il est conscient de soi —, Dieu est la conscience de soi posée comme objet, comme être ; mais en se sachant, en se pensant, par là même il pense du même coup un Autre que lui-même ; car *se savoir* c'est *se séparer* d'un autre, qu'il soit possible, ou seulement représenté, ou réel » (209).

2. Que le Fils soit désigné par la tradition chrétienne sous les termes de Verbe et d'image, c'est là, pour Feuerbach, une confirmation de sa nature. Et le christianisme se distingue précisément des autres religions, en affirmant, au-delà du Dieu purement transcendant et étranger à l'homme, l'existence de ce Dieu revêtu de la nature humaine et égal à chacun de nous. L'image ne s'adresse-t-elle pas en nous à la sensibilité, à l'imagination ? Image de Dieu, la seconde personne est l'essence objective de l'imagination ; non pas un être seulement pensé, un être purement métaphysique c'est-à-dire au-delà de la nature. Quant au mot « verbe », il n'est autre chose que l'« image abstraite », ou « la pensée faite image ».

Quelle que soit l'authenticité hégélienne de ce développement de Feuerbach, il pose la question tout à fait fondamentale de la nature de la dialectique et de la place qu'y tiennent la négativité et l'altérité. Saisit-on en vérité le mystère de Dieu lorsqu'on fait apparaître, dans le rapport du Père au Fils, une altérité et une distance qui sont propres à notre expérience de finitude, toujours obligée de s'exprimer dans une objectivation où s'opposent le sujet et l'objet ?

Cette question est au cœur de toute une problématique actuelle d'inspiration phénoménologique autant que dialectique. Seuls quelques penseurs semblent affirmer encore paisiblement, dans l'univers philosophique qui est le nôtre, l'« antériorité » de la plénitude absolue sur la distance et l'altérité. Nous devrons revenir plus loin sur ce point.

Une fois identifiée l'altérité des personnes trinitaires à celle que nous éprouvons entre nous, le monde de pensée de Feuerbach voit dans le rapport interpersonnel du Je au Tu la référence normative pour comprendre à la fois le mystère trinitaire et l'acte créateur. Le moyen terme, le milieu médiateur, par lequel doit passer l'expérience humaine du monde créé, c'est, aux yeux de Feuerbach, l'unité de l'essence humaine ; là, dans cette unité, se dégage la présence de l'autre, et s'ouvre la voie vers l'altérité plus totale du monde. « La pensée d'un Autre en général, d'un essentiellement Autre naît pour moi, par l'intermédiaire de la pensée d'un autre qui m'est semblable par essence... Le Je commence par tremper son regard dans l'œil d'un Tu avant de supporter l'intuition d'un être qui ne lui renvoie pas sa propre image. L'*autre* homme est le lien entre moi et le monde » (210).

C'est donc, pourrait-on dire, par la médiation d'autrui que je m'universalise et me rapporte au monde créé. Le Tu n'est pas encore le terme de cette universalisation, puisqu'il est à son tour limité par la particularité. Mais, en se présentant à moi comme autre, il commence déjà à m'arracher à ma particularité propre. C'est en m'ouvrant à l'humanité à laquelle je ne m'identifie pas qu'il me conduit sur le chemin de l'être total, c'est-à-dire du monde. « Pour le Je, la conscience du monde est médiatisée par la conscience du Tu. Ainsi *l'homme est le Dieu de l'homme.* Qu'il *soit,* il en est redevable à la *nature* ; qu'il soit *homme,* il en est redevable à l'*homme* » (211).

Dans cette constatation, il s'agit de beaucoup plus qu'une notation occasionnelle ; il y va au contraire de l'essence même du réel. Si le christianisme, selon Feuerbach, pense Dieu comme incluant la différence, ne conduit-il pas à reconnaître que celle-ci est inscrite au plus profond de l'être ; n'impose-t-il pas de comprendre que la réalité, loin d'être identité pure, est totalité universelle rassemblant des êtres particuliers et déterminés ?

On se souvient que, dans notre article précédent, nous avions, en opposant le faux infini à l'infini véritable, insisté sur la nature de l'universel reconnu et décrit par Feuerbach. Une fois encore nous sommes affrontés ici à cette question. Mais, ce qui est neuf par rapport à ce que nous avons pu écrire plus haut, c'est que nous voyons l'origine d'une telle compréhension dans un certain type de réflexion sur le mystère trinitaire, ainsi que dans une certaine manière d'interpréter le rapport interpersonnel et la situation réciproque du Je et du Tu, dans le tout du réel. Comment, en d'autres termes, faut-il comprendre cette affirmation de Feuerbach qui clôt le paragraphe 7 de cette première partie : « Si j'éloigne de Dieu la différence, il ne me donne plus de matière à penser ; il cesse d'être un objet de pensée ; car la différence est un *principe essentiel de la pensée*. Par suite en posant la *différence* en Dieu, qu'est-ce que je fonde et objective sinon la vérité et la nécessité de ce principe de la pensée ? » (214).

C'est à toute la tradition de la mystique allemande, et plus particulièrement à Jacob Böhme et à Schelling, que Feuerbach renvoie explicitement pour fonder sa compréhension d'une telle existence de la différence depuis l'origine.

Conformément à l'option positiviste et matérialiste qui oriente sa pensée philosophique, il interprète cependant les termes Dieu et non-Dieu en les transposant dans une opposition assez immédiate entre l'intelligence et la nature ou la matière. « La nuit en Dieu n'exprime rien d'autre que ceci : Dieu n'est pas seulement un être spirituel, mais il est aussi un être *matériel, corporel, charnel* ; de même que l'homme est homme et reçoit ce nom non par sa chair, mais par son esprit, de même aussi Dieu » (218).

Puisque telle est l'opposition finalement éclairante pour saisir la différence comme ce dont vit la totalité universelle, Feuerbach conduit sa pensée jusqu'au lieu où la relation interpersonnelle, présentée plus haut comme l'entrée dans la différence, se fait elle-même non plus seulement esprit, mais corps, c'est-à-dire jusqu'au lieu où la rencontre entre les personnes s'exprime dans la réalité charnelle de l'union sexuelle. « La différence du Je et du Tu, la condition fondamentale de toute personnalité n'est *réelle, vivante et ardente* qu'en tant que *différence de l'homme et de la femme*. Le Tu entre homme et femme a un tout autre retentissement que le monotone Tu entre amis » (220).

Il faudra à nouveau revenir sur ce moment de la pensée de Feuerbach, pour situer dans une réflexion chrétienne la différence entre les sexes et le rapport entre l'homme et la femme. A ce point de l'exposé, *L'essence du christianisme* nous invite à penser l'authenticité humaine dans la reprise de toute différence à l'intérieur de la

relation vécue. Dieu une fois assimilé à l'homme, la différence du Je et du Tu, se combinant avec l'opposition entre le corps et l'esprit, conduit à penser la vérité de l'identité humaine dans le rapport sexuel entre l'homme et la femme. Cette option est assez lucide et cohérente chez Feuerbach pour aboutir à une condamnation sans appel de toute recherche pour vivre authentiquement selon l'idéal du « monachisme » [3]. Mais, puisque tel est le lieu du débat, il nous est défendu de l'éviter ; et nous ne pourrons l'affronter en faisant l'économie d'une authentique réflexion sur le mariage et sur son sens « absolu ». Que dit le christianisme lorsqu'il consacre sacramentellement l'union de l'homme et de la femme ?

Revenant au problème de la création, Feuerbach signale fort justement la dimension volontaire à laquelle celle-ci nécessairement se rapporte. Si la réflexion sur Dieu et sur la Trinité pouvait se contenter d'un enracinement dans la raison et dans le cœur de l'homme, c'est à une autre faculté que renvoie l'action créatrice : créer, pour Dieu, c'est vouloir le monde. Il s'agit donc, pour l'homme qui affirme l'existence d'un Dieu créateur, d'affirmer « la divinité de la volonté ». Cela est manifeste si on prête attention au concept même de création. Créer, c'est créer de rien (ex nihilo) ; et c'est la force de la volonté de faire surgir le réel à partir du néant. Cette volonté, cependant, précise Feuerbach, n'est autre chose que la subjectivité même, dont la toute-puissance s'affirme indépendante de toutes les déterminations et de toutes les limitations objectives [4].

---

3. Nous renvoyons plus loin à la dimension « humaniste » d'un athéisme comme celui de F. Jeanson. Pour ce penseur, tout compte fait fort proche de Feuerbach, si la grâce est pour nous le don de l'autre, elle nous vient de façon privilégiée par le biais de la rencontre sexuelle : « ... Je crois qu'il faut accueillir le bonheur lorsqu'il se présente et jouir de cette vie qui nous est donnée ; qu'il est absurde d'opposer les joies de l'esprit à celles des corps, car ni le corps ni l'esprit ne sauraient être joyeux séparément, et que l'une de nos plus réelles sources de joie réside dans cette compréhension charnelle qu'est la sexualité pleinement assumée, dans cette amoureuse tendresse où le désir le plus vif et la plus réelle amitié se renforcent l'un l'autre indéfiniment. » (*La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963, p. 182.) — Nous reviendrons dans un prochain article sur la question du « monachisme ».

4. L'arbitraire d'une telle volonté, qui s'affirme en deçà et au-delà des nécessités naturelles, en fait une faculté identique à l'imagination. Et ce dont la volonté et l'imagination disposent, en créant, c'est aussi ce dont elles disposent en accomplissant des miracles ou en s'identifiant à la providence divine.

Feuerbach insiste quelque peu sur la nature proprement humaine de la providence : seul l'homme est objet de la providence divine ; seul il possède une valeur capable de susciter l'engagement de la divinité. Mais une telle affirmation de la supériorité unique de l'homme sur l'univers renvoie précisément à la divinité de l'homme. Si l'homme seul est digne de la providence divine, n'est-ce pas que cette providence lui appartient en propre, et que finalement il est à même de l'exercer ? Affirmer que Dieu exerce sa providence envers l'homme, c'est, dans une certaine mesure, subordonner son action au bien de l'homme et au désir de celui-ci. « La croyance à la providence est la *croyance en la valeur propre* de l'homme, la croyance de l'homme *en lui-même*... Dieu se soucie de

La seule différence que, dans le contexte de la création, la religion maintient entre l'homme et Dieu, est celle qui affirme l'immersion de l'homme dans le monde et l'indépendance de Dieu à l'égard du monde. Mais c'est ainsi que la doctrine créationniste, qui a triomphé en Israël, manifeste, selon Feuerbach, son ambiguïté fondamentale. Vouloir évacuer toutes les limites de l'imagination, du sentiment, de la volonté, en supprimant la réalité en soi du monde et l'éternité de la matière (que reconnaissaient les philosophes grecs), c'est faire de la subjectivité une réalité « absolument illimitée ». Cette affirmation de la création ex nihilo coupe dès lors « toute racine à la véritable spéculation, en ôtant à la pensée, à la théorie tout point d'appui » (249).

Ne faut-il pas, pour revenir à une juste considération des choses, reconnaître la réalité positive et indépendante du monde, objet de l'activité théorique où l'homme s'accomplit en vérité ? — Mais la toute-puissance de la subjectivité qu'exprime la doctrine créationniste se retrouve en d'autres domaines de la religion (en particulier prière, miracle, résurrection), qui feront l'objet d'un prochain article davantage centré sur la particularité du christianisme.

2. Remarques critiques

Plusieurs points nous ont arrêté au cours de notre exposé. Nous voyons se dessiner surtout deux lignes importantes de pensée. La première consiste à réfléchir le rapport interpersonnel, tel qu'il se manifeste dans le mariage autant que dans l'amitié. La seconde consiste à questionner la dialectique de Feuerbach à partir d'une intelligence du mystère trinitaire.

Ces deux points sont liés dans la pensée de Feuerbach. D'une part, Dieu est pensé essentiellement comme Père et Fils, l'Esprit n'étant rien d'autre qu'un « mot ». Père, il est réalité transcendante, abstraite, infinie, projection en fait de l'entendement humain. Fils, il intègre la particularité concrète de l'homme, son imagination et son cœur. En lui, comme réalité divine et infinie, semblent donc se réconcilier l'infini de l'essence et la particularité concrète de l'individu.

Mais la nécessité de refaire l'unité entre les dimensions séparées de l'homme est précisément à la base de la réflexion instaurée par Feuerbach sur le rapport interpersonnel. Etre individuel, je puis

---

moi ; il a en vue mon bonheur, mon salut ; *il veut que je sois heureux, mais c'est ce que je veux moi-même ; mon propre intérêt est donc l'intérêt de Dieu, ma propre volonté la volonté de Dieu,* mon but final le but de Dieu — *l'amour de Dieu pour moi n'est que mon amour de moi-même divinisé* » (235-236).

m'ouvrir à l'universalité du genre et de la réalité totale, dans la mesure où je ne m'identifie pas purement et simplement à ma particularité limitée. Or l'autre, le Tu, est précisément le chemin d'un élargissement qui va au-delà de cette particularité ; par lui passe la réconciliation de l'homme avec lui-même, l'unification de ses deux pôles dissociés. C'est donc l'amour qui, lieu de la religion, est aussi le lieu d'unification de l'homme. Mais, pour Feuerbach, un tel amour reste incapable d'accomplir cette unité si en lui restent dissociés l'entendement et la sensibilité, s'il se pose uniquement au niveau de l'universalité abstraite et idéale sans se traduire au niveau sensible de la réalité sexuelle. La réconciliation de l'homme avec lui-même, qui passe par le rapport du Je au Tu, n'est une réconciliation véritable que dans la mesure où ce rapport intègre la sensibilité, dans la mesure où il est rapport de l'homme et de la femme. N'étions-nous pas invités à introduire, jusque dans la réflexion sur la Trinité, une considération de la maternité divine ?

Entendement — cœur (sensibilité), essence générique — individu particulier : ces deux oppositions, ramenées l'une à l'autre et constamment imbriquées, sont chez Feuerbach les repères d'une interprétation anthropologique de la religion chrétienne. L'amour joue dans chacun des deux rapports le rôle unificateur et réconciliateur.

L'amour interpersonnel.

C'est dans l'Esprit Saint que se trouvent la source et la réalité de tout amour. Mais, puisque la perspective de Feuerbach se veut anthropologique, nous porterons d'abord notre attention sur la manifestation humaine de l'amour. Ici nous nous trouvons en face de deux exigences posées par la philosophie de Feuerbach : être homme, cela se comprend dans une réciprocité ; cette réciprocité, à son tour, englobe la totalité des existences, non seulement les esprits mais aussi les corps. Il nous faut donc, dans la perspective qui est la nôtre et qui répond à *L'essence du christianisme* en indiquant la portée chrétienne des dimensions mises à jour par la réflexion de Feuerbach, dire quelques mots du rapport interpersonnel, puis du mariage.

Le rapport entre les personnes, c'est, selon Feuerbach, le lieu où chacun est appelé à s'ouvrir au-delà de sa particularité individuelle, découvrant ainsi l'essence et la totalité universelle.

Il est clair que, pour le chrétien, autrui est à la fois lieu de révélation et d'accomplissement. Il m'apprend en même temps qui je suis et que je ne suis pas tout : je suis par, avec, et pour autrui. Il réalise mon existence en me posant moi-même et en sollicitant l'engagement de ma liberté. Dans le rapport interpersonnel, l'homme découvre donc et atteint sa vérité.

Toutefois, il faut ajouter que, pour le chrétien que je suis, autrui, étant toujours en même temps lui-même et plus que lui-même, éveille en moi, à travers ma propre personne, Celui qui se trouve au plus profond de mon propre mystère.

L'individu humain n'est pas enfermé dans sa particularité individuelle ; il est, depuis l'origine, ouvert sur son semblable. Mais, de cette ouverture, pas plus que de leur réalité personnelle, ni l'un ni l'autre ne peut rendre raison. Un don se livre à travers eux, qui est à la fois au fondement de chacun et à la source de leur unité. Tel est donc bien le mystère de l'homme, mais dans la mesure où, depuis toujours, l'homme passe l'homme, où chacun est plus que soi-même, et où ce surplus, rendu présent dans l'autre, inspire, à la manière d'une communion exigeante, les rapports interpersonnels.

Par le biais du rapport interpersonnel, il faut reconnaître que Feuerbach se dirige sur la voie d'un véritable dépassement de l'universel abstrait (ou du faux infini conçu comme la somme des particularités). Se comporter l'un envers l'autre comme Je et Tu, ce n'est pas seulement s'inscrire à l'intérieur d'une humanité universelle, dont chacun serait comme une application individuelle et particulière : tel est le rapport des êtres matériels au genre qui les réunit, dans une logique fondée sur l'abstraction universalisante de la raison et du langage. Parler de Je et de Tu, c'est normalement être au-delà de cette vision des choses, dans une sphère nouvelle qui accorde à la particularité une valeur propre et strictement irremplaçable. Seule une nouvelle considération de ce type peut faire pénétrer dans une relation véritable de réciprocité. Pour qu'il y ait rapport réciproque entre des personnes, il ne suffit pas que chacune d'entre elles s'inscrive abstraitement dans l'humanité universelle ; il faut que chacune puisse être l'origine et le terme d'un rapport authentique, dont l'humanité n'est plus que l'horizon dernier, horizon que chacune vise finalement dans l'autre, à partir d'elle et au-delà d'elle.

Il semblerait donc qu'il faille corriger notre lecture de Feuerbach, et cela de manière tout à fait fondamentale. L'univers de notre philosophe semble bien être un univers de personnes ; l'humanité dont il parle, et qui est sa référence fondamentale, puisqu'elle est le lieu où, selon lui, se fait l'expérience de l'infini, n'est pas une totalité abstraite (un faux infini), mais au contraire un univers concret de libertés rassemblées et rapportées les unes aux autres. Le terme d'essence (« essence humaine ») ne doit pas donner le change : on est bien à un niveau où s'échangent existentiellement les libertés et non pas à un niveau de considération abstraite se référant à un moment du réel antérieur au surgissement de celles-ci.

En est-il bien ainsi ? Et ne faut-il pas voir plutôt, dans la façon dont Feuerbach pense l'humanité (et en dernier ressort dans tout hu-

manisme négateur de Dieu) le cœur du débat le plus important peut-être auquel invite sa philosophie ? Si nous l'affrontons ici très directement, c'est parce qu'un tel débat n'est pas seulement éclairant pour l'interprétation de Feuerbach lui-même, mais qu'il est, beaucoup plus globalement, au centre de bien des recherches philosophiques sur le sens de l'« humanisme ». Aujourd'hui encore l'« humanité » reste, pour bien des philosophes athées, la référence dernière, le lieu dans lequel culmine la pensée autant que l'action. C'est à une ouverture universelle, vécue dans le rapport des libertés, que semblent inviter ces penseurs, désormais assez lucides pour ne plus chercher dans un absolu transcendant l'ultime soutien et l'ultime recours de l'homme. Qu'on songe, par exemple, à « *La foi d'un incroyant* » de F. Jeanson. Pour ce penseur d'aujourd'hui, autrui reçoit la mission de représenter auprès de nous la présence d'un don à recevoir et l'appel d'un don à accomplir. Mais qu'on se garde bien de grandir au-delà de ce que nous en livre notre expérience mortelle les dimensions d'une telle rencontre ! Si chaque homme est appelé à conférer à l'autre la grâce de son sourire, de sa délicatesse et de son cœur, une telle grâce commence et s'achève en celui qui donne comme en celui qui reçoit.

Telle est bien aussi la façon de penser de Feuerbach. Tu m'es utile et nécessaire, parce que tu élargis ma vie au-delà de sa particularité, parce qu'ainsi tu élargis mon expérience aux dimensions du genre et de la totalité. Mais cette totalité, il faut se refuser à la penser en des termes autres qu'humains : cette totalité, c'est toi et moi, ce sont les autres, ceux qui furent hier, qui sont aujourd'hui et qui seront demain.

Ici nous retrouvons le centre du débat — ce débat que nous avons défini en termes de « faux infini » et d'« infini véritable », et que nous pouvons évoquer ici sous l'opposition des termes « universel abstrait » et « universel concret ». Nous pourrions poser la question comme suit : L'option de Feuerbach pour une essence humaine qui soit depuis toujours et à jamais le tout du réel peut-elle nous conduire réellement dans l'univers concret des libertés, ou n'est-elle pas condamnée, quoi qu'elle veuille et se propose, à nous enfermer finalement dans un univers où toute particularité individuelle s'efface devant le tout de l'espèce, où, au lieu d'être consacrées, elles apparaissent toutes comme de trop tant qu'elles ne s'égalent pas purement et simplement, en s'absolvant elles-mêmes, à la totalité qu'ensemble elles composent ?

Certes, nous l'avons vu, le positivisme de Feuerbach prétend bien refuser l'abstraction au profit de ce qui est le plus immédiatement réel et concret. Mais la particularité sensible qui est pour lui l'exemple de l'univers concret à promouvoir au terme de la démystification religieuse, est-elle autre chose que la réalité contemplée, abstraitement

contemplée et conceptualisée par la raison, et dès lors finalement rapportée par elle à l'unité conceptuelle de l'être (et de l'essence humaine) ?

Il est une autre connaissance de la particularité ; c'est celle que donne la conscience intérieure de chacun, dans la mesure où celle-ci s'identifie avec l'élan même de la liberté, où chacun d'entre nous peut articuler le Je et le Tu qui les posent dans l'être comme personnes inaliénables.

Qu'est-ce que le concret, sinon cette expérience intérieure, cette immédiate conscience de soi-même, sans laquelle personne jamais ne serait personne ? A ce concret, la pensée positiviste de Feuerbach reste délibérément fermée ; et elle ne fait que lui substituer les épaves d'un univers que finalement totalise la raison objectivante.

Sans être toujours facile à saisir, l'opposition que nous traçons ici est des plus importantes, non seulement dans l'affrontement avec l'humanisme athée de Feuerbach, mais encore avec bien des représentants des courants de pensée existentialiste, phénoménologique et structuraliste. Il faudrait, pour le montrer, développer ce point beaucoup plus qu'il ne nous est ici possible. Disons seulement que tout se joue dans la réduction de la subjectivité à un élément du monde ou, au mieux, dans certains cas, à un vide antérieur à ce monde mais par le fait même déclaré à jamais inaccessible ou même purement identifié au néant.

Sera-t-il plus concret, finalement, d'identifier l'homme à son destin mortel, de lui accorder une place fixée dans le monde et dans l'humanité conçue comme un tout, de faire de l'individu un « moment » de ce tout ; ou au contraire de reconnaître, dans ce lieu intime où chacun d'entre nous peut dire « je », une source d'une richesse inépuisable et que rien dans l'univers jamais ne pourra combler, de voir, dans ce « je » qui n'est pas un élément du monde et qui, par soi-même, possède une valeur infinie, le véritable point où chacun d'entre nous subsiste, en deçà et au-delà de ses apparitions et de ses apparences provisoires et toujours changeantes ; un point, certes, qui n'est pas un vide — le « néant » de la subjectivité — mais une plénitude pleine de promesse et dont l'espérance transgresse toutes les figures qui passent ?

Comment pourrait-on évacuer cette question lorsqu'on a découvert le rapport de réciprocité du Je et du Tu ? Et comment pourrait-on croire qu'on a conservé l'expérience de ce rapport lorsqu'on pense à nouveau à une humanité globale, où la seule constance n'appartient plus qu'à l'abstraction du mot qui la désigne ? Entre l'expérience du rapport interpersonnel et la pensée de Feuerbach, il y a toute la distance qui sépare le concret de l'abstraction finalement la plus formelle.

Peut-être cherchera-t-on à nous retourner ce reproche en rappelant la préoccupation délibérément concrète de Feuerbach, lorsqu'il ne se contente pas de parler des rapports « intérieurs » entre les personnes, mais veut y intégrer toute la positivité la plus charnelle. N'est-ce pas l'image même de l'amour humain, où tout est intégré, esprit et corps, qui devra décider du concret même de la pensée ?

Acceptons au départ la portée de cette remarque. Une pensée ne peut être concrète si elle laisse échapper des dimensions essentielles de l'homme et de l'humanité. Or il ne suffit pas de dire que l'homme est esprit et corps ; il faut voir que cette dualité humaine retentit dans l'univers des relations interpersonnelles, et que le corps de l'homme est depuis toujours un corps sexué.

Une telle remarque n'a pas de quoi décontenancer la pensée chrétienne. Certes le « monachisme » a depuis toujours trouvé place en climat chrétien. Il nous faudra donc en chercher le sens concret, et totalement concret à partir de toute la réalité humaine, lorsque nous rencontrerons (dans un prochain article) la condamnation portée par Feuerbach contre la virginité. Ce qu'il nous faut plutôt comprendre ici, c'est le sens chrétien du mariage. Le christianisme est tellement persuadé de la réalité absolue et proprement divine de tout ce qui est humain, qu'il voit dans l'union de l'homme et de la femme un sacrement, c'est-à-dire une manifestation de la présence de Dieu en Jésus-Christ et la foi dans l'efficacité de cette présence. En d'autres termes, comme le remarque d'ailleurs Feuerbach lorsqu'il cherche à préciser la nouveauté du christianisme par rapport aux autres religions, une fois que Dieu lui-même a pris corps, c'est le corps tout entier qui est promis au salut et devient le réceptacle de la grâce.

Dire que le mariage est un sacrement, c'est reconnaître que, dans l'union à la fois charnelle et spirituelle des époux, se joue l'accueil de Dieu et de sa grâce. Dans le don et l'abandon réciproques des esprits et des corps, c'est l'unité divine de tout l'être qui manifeste et réalise sa force de salut et de communion. Certes, parce qu'il s'agit d'un mystère spirituel en même temps que charnel, l'union sexuelle est chez l'homme une union absolue, et c'est cet absolu qui se révèle, dans l'unicité et l'indissolubilité du don réciproque. Loin de mépriser la réalité charnelle, la foi chrétienne l'élève donc au-delà d'elle-même ; elle annonce l'éternité bienheureuse des corps tout autant que des esprits, dans une communion sans faille, et elle nous fait découvrir l'anticipation de cette communion dans le devenir historique où les personnes humaines, homme et femme, se livrent à la fois à l'emprise de l'amour et à la générosité créatrice de Dieu.

On constate aujourd'hui une certaine crise de la pratique sacramentelle. Ne peut-on pas dire, paradoxalement, que le positivisme matérialiste, tel qu'il se traduit déjà chez Feuerbach, est à la source

de cette crise ? Plutôt que de valoriser la matière et le monde des corps, une telle réduction de leur mystère en arrive à les dépouiller de toute profondeur. Certaines difficultés à penser aujourd'hui la sexualité et ses lois, tout un courant érotique par lequel notre univers semble parfois submergé, tout cela plonge ses racines dans un aplatissement des corps et du monde.

Ce qui est au cœur de la perspective chrétienne, c'est, ici comme partout, une option pour l'unité, c'est une foi dans l'unité en train de se faire et qui exige l'engagement des libertés. Que les hommes soient unis comme personnes, qu'ils réalisent cette union en embrassant toute la matière du monde et en la signifiant dans la réalité de leur corps, c'est bien la foi et l'espérance du chrétien. Le Christ, Dieu-incarné, est le signe et la source de cette double unité, Lui qui rassemble en un seul corps tous ses frères, et Lui qui, Verbe incarné, rend visible le mystère le plus intérieur et le plus divin.

Mais, dans la perspective chrétienne, celui qui opère l'unité, c'est plus précisément la personne de l'Esprit Saint. Nous avons signalé en passant la lacune que révèle ici la pensée de Feuerbach. Il nous faut y revenir en nous interrogeant sur son intelligence du mystère trinitaire.

Le mystère trinitaire.

Si nous reprenons, sous ce biais, l'ensemble des développements de Feuerbach parcourus au cours de cet article, nous sommes invités à transposer dans la personne du Père et dans celle du Fils les deux dimensions dont se composent dialectiquement l'homme et l'humanité : à savoir la raison et le cœur, l'esprit et la sensibilité.

Une telle présentation tend d'ailleurs à souligner la nouveauté du christianisme par rapport à d'autres religions moins complètes. Car la religion chrétienne est loin de se contenter d'un Dieu transcendant, n'intégrant en fait aucune réalité positive de l'homme. Ce Dieu transcendant, qu'il faut identifier au Père, c'est le terme abstrait d'un entendement qui ne projette en lui rien d'autre que les dimensions toutes formelles de son objet. L'Etre ainsi projeté, c'est l'objectivité totale à laquelle se réfère la raison ; c'est en fait la transposition et l'objectivation de cette raison elle-même, en tant que faculté de l'universel, dans une Réalité tout compte fait absolument vide. Mais le christianisme ne se contente pas d'un Dieu-Père et transcendant ; il commence au contraire par l'affirmation d'une proximité de Dieu au monde des hommes. C'est donc toute la positivité de l'univers humain, avec ses sentiments les plus anthropomorphiques, qui peut à bon droit, à ses yeux, être attribuée à Dieu. Le Dieu chrétien n'a-t-il pas, dans la passion du Seigneur, été jusqu'à subir

tout ce qui de soi semble répugner le plus aux normes idéales d'un Dieu absolu ?

Il faut remarquer, d'ailleurs, que, si le christianisme pousse ainsi jusqu'au bout la logique de l'objectivation religieuse, en faisant de Dieu lui-même un homme comme chacun d'entre nous, aucune religion ne peut se priver totalement d'une telle transposition en Dieu des sentiments humains. Un dieu qui ne serait que transçendant, à la limite ne serait plus rien de déterminé, il n'existerait plus. Logique, semble-t-il, de certaines théologies négatives, commandées par une perspective trop abstraitement rationaliste ; contre ces déviations les remarques de Feuerbach sont plus que pertinentes.

Toutefois, à partir des voies qu'il s'est fixées, il reste à Feuerbach de réfléchir la réalité totale de Dieu en tenant compte des deux perspectives qu'il vient de tracer et qui correspondent aux personnes du Père et du Fils dans la Trinité.

Une question doit ici nécessairement resurgir. La théologie chrétienne affirme depuis toujours la trinité du Dieu de l'Evangile ; et, se confiant aux paroles de Jésus, elle attribue à la personne de l'Esprit l'œuvre d'unité, aussi bien en Dieu que dans l'univers filial de la création. L'Esprit accomplit l'unité ; celle-ci est son œuvre et son don.

Or, c'est ici que toute hésitation doit tomber sur la portée réelle des relations pensées par Feuerbach dans l'univers des personnes. L'unité, et la communauté, avons-nous pu lire sous sa plume, ne sont autre chose qu'un mot. C'est donc dans l'abstraction du langage que se situe le rapport entre les individualités particulières. — Ne doit-on pas, au contraire, dans une perspective réellement concrète, affirmer radicalement et définitivement la réalité du lien, sans lequel n'existerait aucune unité vivante ? L'unité et la communauté sont autre chose qu'un mot ; elles sont plutôt ce en quoi constamment se réalisent les rapports de toute réciprocité. Feuerbach donne, à un endroit de son développement, le nom d'amour à ce qui unifie. Mais la dérision de sa pensée consiste à comprendre cet amour comme produit, à la manière sans doute d'une œuvre propre, par le sujet qui aime. Peut-il y avoir plus complète ignorance de ce qu'est aimer ? Peut-on plus facilement supprimer le mystère par des mots qui oublient l'expérience même qu'ils évoquent ?

Sur quoi, en effet, ou sur qui, reposera l'unité entre deux personnes humaines ? Sur le Je ou sur le Tu ? Et, si une identification de l'unité à l'une ou à l'autre personne apparaît impossible, si plus impossible encore serait une unité composée, à la manière d'une somme, de leurs apports complémentaires, ne faut-il pas reconnaître et révérer en cette unité ce à quoi chacun se livre et est appelé à se livrer sans même pouvoir en comprendre toute l'importance et toute la profondeur ? Et, si cette unité est finalement le lieu où s'accomplit l'infini

de l'« essence humaine », la totalisation d'un univers de personnes dont aucun d'entre nous ne dispose tout en s'y inscrivant depuis l'origine, ne faut-il pas l'adorer, cette Unité au travail en nous et entre nous ?

Car, finalement, c'est à partir de l'Esprit d'unité que peut s'explorer en vérité le mystère de l'homme. Si en nous et entre nous s'accomplit une unité dont nous ne possédons pas en nous-mêmes le secret, n'est-ce pas qu'en nous et entre nous une force agit, une vie circule, un Esprit se donne, qui est bien au-delà de nos limites et même de notre compréhension ? N'est-ce pas dès lors que nous, qui recevons en nous-mêmes cette vie, nous sommes par elle promus au-delà de ce que nous pensons être, projetés, de notre réalité propre, dans le mystère de Dieu (plutôt que projetant l'image d'un Dieu qui, venant de notre esprit, ne peut plus être que la transposition de notre réalité humaine) ?

Feuerbach attire l'attention sur l'unité humano-divine, non seulement lorsqu'il parle du mystère de Jésus, mais au moment même où il aborde la question de la création.

Mais l'action infinie par laquelle Dieu crée le monde lui semble alors devoir se réduire à l'action objectivante de notre imagination et de notre volonté. Une nouvelle fois ici le concret de l'existence et de la vie se réduisent, dans l'optique de Feuerbach, à la représentation que nous nous en donnons. Ne faut-il pas délibérément renverser les termes d'un tel rapport ? Ce n'est pas nous qui nous représentons l'infini. Mais c'est l'infini qui est en nous source d'être et d'activité, et qui nous rend capables y compris de cette « projection » par laquelle nous nous référons à lui.

Certes, dira-t-on, mais Feuerbach admet cette présentation des choses, puisqu'il veut mettre à l'origine de la projection infinie l'identité de l'essence humaine et de l'infini. Ici se repose la question qui concerne l'essence humaine. S'il faut comprendre sous ce terme un universel abstrait de l'entendement, on saisit suffisamment la limite d'une telle philosophie. S'il s'agit au contraire d'un universel s'identifiant aux rencontres universalisantes des libertés, tel que nous l'avons explicité plus haut en parlant des rapports interpersonnels, alors un tel universel se livre à l'expérience comme ce qui en l'homme dépasse l'homme, comme la force même qui, depuis toujours, l'aspire et l'inspire. Force de l'unité, force de l'Amour, sans quoi rien ne serait, rien ne vivrait, rien n'aimerait. Passer à l'univers concret des libertés, c'est découvrir combien l'homme est engagé dans une unité en train de se faire et dont il ne possède pas par lui-même le secret, c'est découvrir, en train de se manifester en toutes choses, la force et la puissance de l'Esprit, c'est être invité à se livrer à cet Esprit dans une confiance et une espérance que rien jamais ne pourra diminuer.

Mais si cela est vrai de l'expérience humaine, nous sommes ainsi renvoyés à une tout autre explicitation du mystère trinitaire que celle que propose Feuerbach. Qu'on se garde bien d'ailleurs de négliger ou de diminuer l'importance d'une telle explicitation, jusque dans la compréhension de l'homme et de l'univers humain. Nous avons dit en passant combien la pauvreté de la dialectique de Feuerbach, réduite en fait à deux termes antithétiques, permettait de comprendre les limites de sa philosophie. Nous avons dit aussi comment l'insertion de la négativité et de l'altérité dans l'absolu commandait, en même temps qu'une option théologique, une certaine interprétation de l'univers et de l'histoire. Il nous faut donc signaler, au moins de manière assez rapide, ce qui se joue, philosophiquement en même temps que théologiquement, dans une certaine lecture du mystère trinitaire.

Supprimer, comme le fait Feuerbach, la personne de l'Esprit, c'est être amené à projeter en Dieu une dualité véritable et tout d'abord apparemment irrécupérable. C'est donc aussi interpréter nécessairement le rapport du Père au Fils et du Fils au Père comme un rapport d'opposition et de distance. On ne voit pas, dès lors, comment ce rapport peut être réellement distingué du rapport de création : dans le Fils, devenu homme, impossible de reconnaître autre chose que le don créateur de Dieu. Les textes cités de Feuerbach nous ont suffisamment indiqué cette identification de l'altérité de l'univers et de l'altérité du Fils en face du Père. Dès lors, dans cette sorte d'affrontement qui est indistinctement celui du Fils et du Père, ou celui du monde et de Dieu, on n'a plus affaire qu'à une sorte de corrélation, de réciprocité, et finalement d'opposition à un niveau identique : Père et Fils, Dieu et création, chacun des deux termes apparaît nécessaire à l'autre ; on n'a plus qu'un univers à une dimension..., et cette dimension doit nécessairement être la dimension de l'homme, puisque, se livrant à nous dans notre expérience, elle nous apparaît irrécusable. L'être transcendant, qui correspond dès lors à notre entendement, c'est notre entendement lui-même qui en rend raison. Tout se suit et s'enchaîne avec une logique rigoureuse dans un univers aussi pauvrement dialectique que celui de Feuerbach.

Nous ne pouvons développer ici pour lui-même l'univers dialectique de Hegel. Disons cependant que, contrairement à Feuerbach, Hegel introduit réellement, dans son explicitation de l'expérience, un troisième terme médiateur : l'Esprit est ce en quoi s'unissent dans la distinction le Père et le Fils, Dieu et la création. Dès lors, l'univers de pensée hégélien respecte, beaucoup plus que l'univers de Feuerbach, certaines des requêtes les plus nécessaires de la pensée chrétienne. Toutefois, la question qu'au moins au terme nous semble continuer à poser la pensée de Hegel, c'est celle qui a trait à la distinc-

tion véritable du rapport de filiation et du rapport de création. Pensant, dans la Trinité elle-même, le rapport du Père au Fils en termes de négativité, Hegel nous semble conduire finalement, et de manière assez logique, à une identification, fût-ce indirecte, des deux rapports. Ce que nous semble exiger au contraire une pensée vraiment chrétienne, c'est une réflexion sur le mystère trinitaire où ne soit pas transposée la négativité propre à notre expérience de finitude. Entre le Père et le Fils, il y a une distinction totale ; mais, de cette distinction, c'est l'Amour et rien que l'Amour, c'est-à-dire l'Esprit, qui, de part et d'autre, et depuis toujours, est la mesure. De nous à Dieu s'inscrit une autre négativité, celle de notre finitude et de l'appropriation absolue que nous en poursuivons dans le péché. Vu à partir de Dieu, l'univers de la création doit donc être compris comme une sorte de surplus gratuit à une plénitude par elle-même totale, la plénitude infinie du Dieu vivant.

Certes, il ne nous est pas possible de nous représenter ce surplus comme une addition contingente venant s'ajouter, temporellement, à une vie divine ayant commencé à se déployer en dehors de ce don gratuit. Mais c'est notre incapacité même de nous représenter et d'imaginer l'acte créateur qui témoigne que nous n'en disposons pas et que, vu de notre côté, tout se passe sans aucune raison déterminante, sans aucun fondement que nous pourrions prescrire.

Ne sommes-nous pas précisément par là renvoyés à nouveau au mystère de l'Amour et à la personne de l'Esprit ? L'Amour est au-delà des raisons ; il est la gratuité même. Et, si nous pouvons jusqu'en nous en faire l'expérience, il nous révèle par là la bonté de Dieu qui se communique au-delà de soi pour faire participer à sa plénitude.

Jusque dans l'univers philosophique, une telle révision de la dialectique nous apparaît entraîner de très lourdes conséquences. Si Dieu est ainsi plénitude autosuffisante, s'Il est identité avec soi avant de se communiquer comme au-delà de soi, ce à quoi nous renvoie l'intimité même de notre propre expérience, cette partie de nous-mêmes qui en nous se signale comme n'étant pas de nous mais la place même occupée par le Tout-Autre, ce lieu en même temps de la subjectivité propre ne doit-il pas être éprouvé à son tour comme une plénitude de présence et d'intimité précédant toute altérité et toute distance ? Une pensée comme celle de M. Henry [5] nous semble souligner cela aujourd'hui avec beaucoup de vigueur et de pénétration. Ce que les penseurs chrétiens ont depuis toujours présenté sous les termes de réflexion totale, c'est précisément cette

5. Cfr M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963 (2 vol.). Egalement *Le concept d'âme a-t-il un sens ?*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 1966.

plénitude immanente d'une vie qui est en nous la présence même de Dieu.

Si nous reprenons rapidement la remarque esquissée plus haut sur l'évacuation de la figure paternelle de Dieu, il nous faut dire ici que la véritable question consiste à découvrir la profondeur de notre être filial, et cela non pas dans une perspective d'affrontement, telle que pourrait l'évoquer une dialectique fondée sur la négativité. Si le Fils est identique au Père, image de sa substance, totalement comblé par le don qu'il lui fait de sa vie, voici que, dans l'optique chrétienne, c'est la création tout entière qui, au-delà de son propre néant et même de son péché, est invitée à entrer dans l'action de grâces du Fils unique. Si Jésus nous révèle authentiquement le visage de Dieu, il le fait en suscitant en nous des sentiments filiaux envers son Père et notre Père. Au-delà des revendications encore adolescentes de libertés pressées de se libérer de la présence prétendument aliénante du Père, il fait naître en nous l'attitude authentique de fils qui ne cherchent pas à trouver ailleurs que dans l'amour qui leur est offert le signe et l'assurance de leur propre liberté. En ces temps où — dit-on — nous assistons au « meurtre du Père », le témoignage le plus authentique rendu par les chrétiens ne consisterait-il pas à manifester ce qu'est en vérité la grandeur de l'action de grâces ?

Le mystère eucharistique célébré chaque jour dans l'assemblée chrétienne est la participation au don que Jésus fait de lui-même à son Père, le remerciant pour son amour et s'abandonnant à Lui. Il n'y a pas, il n'y aura jamais de plus totale, de plus authentique liberté. Car l'Esprit qui anime le Fils et chacun de ses frères établit ainsi, dans leur communion vivante au don du même Père des cieux, le triomphe de l'Amour.

Namur S. DECLOUX, S.J.
61 rue de Bruxelles