

SUR LA CONSTITUTION ET LE SENS DE LA CRITIQUE MARXISTE DE LA RELIGION ¹

Un exposé en forme de la théorie marxiste de la religion n'aurait guère de sens dans l'espace dont nous disposons et peut-être, cette théorie elle-même n'est-elle pas "en forme"...J'embrasserai donc peu pour êtreindre mieux. Je vais courir le risque de limiter un vaste propos à quelques propositions, dans l'espoir de ne pas trop manquer l'essentiel de ce que nous disent Marx et Engels, d'éviter peut-être certains contre-sens et d'avancer quelques concepts utiles pour nos travaux.

J'ajoute encore que la tâche est moins facile qu'il ne paraît. A cause du matériau dont nous disposons. L'ouvrage le plus commode et le plus familier, vous le savez, est le recueil Marx/Engels, *Sur la religion*², qui a pris, en France, le relais du choix de Lucien Henry (Charles Hainchelin), paru aux éditions sociales internationales en 1936. L'actuel recueil est plus complet que son prédécesseur, mais il souffre du même défaut que son original allemand : l'omission de textes importants, notamment d'Engels, que Henri Desroche a eu le mérite de faire connaître au lecteur francophone dans un livre complémentaire du précédent, *Socialisme et sociologie religieuse*³. En incorporant à cet ensemble *La question juive* de Marx et quelques extraits de *Grundrisse*, on approcherait, sans l'atteindre, l'exhaustivité. Voilà un premier fait : la dispersion, sur une longue durée, de 1841 à 1894. Une seconde difficulté est attenante à la nature des textes, eux aussi disparates : tantôt polémiques et tantôt pédagogiques, de théorie générale ou de critique historique ; rarement systématiques, ou complets. Notons enfin que les contributions de Marx et d'Engels sont inégales ; le premier cesse très tôt, à quelques allusions près, de s'intéresser aux questions d'ordre religieux, le second s'en préoccupe sa vie durant, des *Lettres aux frères Gräber*, qui datent de son adolescence à la *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*, qu'il laisse inachevée un an avant sa mort.

J'emprunte directement à Marx ma première proposition : "la critique de la religion est la condition préliminaire (*die voraussetzung*) de toute critique". Ainsi commence le manuscrit de 1843, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*⁴.

Cette proposition ne me paraît pas seulement parler dans un texte de jeunesse, mais présenter, chez Marx, une constante, en ce qu'elle vient comme sous-tendre l'entreprise critique, sous le signe de laquelle Marx a placé toute son œuvre, de *La Sainte Famille*, "critique de la critique" au *Capital*, "Critique de l'économie politique". N'y insistons pas. Attachons nous au sens du jugement.

Il vaut d'abord pour l'Allemagne des années 40, l'Allemagne de Frédéric-Guillaume IV, si durement fustigée par Marx et Engels, et qui fait figure, auprès de la France et surtout de la Grande-Bretagne de l'époque, de pays sous-développé : théocratie, censure, police, "retards" dans tous les domaines, etc. Dans un tel contexte, la critique de la religion prend une importance particulière. Elle est le premier moteur de la critique, son inauguration dans le silence conformiste (*Biedermeyer*) ; la matrice aussi de toute critique puisqu'elle se substitue de fait aux mises en questions politiques et sociales que la situation rend impraticables. Ce dénuement allemand est tel, il est si exquis, qu'il offre à une intelligentsia – Jeune

1 PUBLIÉ DANS JACQUES MAÎTRE (DIR.), *L'APPORT DE LA THÉORIE ET DE LA MÉTHODE MARXISTE À L'ÉTUDE DES RELIGIONS*, TRAVAUX ET DOCUMENTS, VI, CENTRE D'ÉTUDES SOCIOLOGIQUES, PARIS, 1978, 1-15.

2 Paris, Ed. Sociales, 1960, trad. : Badia, Bange et Bottigelli.

3 Paris, Cujas, 1965.

4 Paris, Aubier, 1971 (éd. bilingue) ; dans *Sur la religion*, P. 41. Cet ouvrage nous servira désormais de référence et sera mentionné directement dans notre texte.

Allemagne, Gauche hegelienne ; Heine, Hess, les Bauer et tous les amis de Marx et Engels – la chance de percevoir, en quelque sorte sous le plus fort grossissement, des réalités davantage cachées ailleurs : ainsi de l'"émancipation", annoncée à la fin de notre texte, dont la nécessité concerne "l'homme" et point le seul Allemand⁵.

Il y a, d'autre part, une portée théorique considérable qui tient de la thématique de l'*Introduction* et qu'on peut résumer dans les formules suivantes : quand on cesse de s'occuper du Ciel, on passe à la Terre ; quand on cesse de s'occuper de Dieu, on passe à l'Homme ; quand on cesse de s'occuper de la Religion, on passe au droit. Marx écrit : "La critique du ciel se transforme par là en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique" (p. 42). Voyons bien cependant que nous ne sommes là qu'au commencement de la critique, à la mise en route. Car la critique de la religion une fois faite et bien faite, ainsi que le reconnaît Marx, par les Strauss, Feuerbach et Bauer, qui pour l'Allemagne, conduisent à son terme le processus engagé par le XVIII^e siècle français, on ne se trouve qu'au niveau de la critique philosophique, on ne se trouve très exactement qu'au niveau de l'anthropologie (donc encore à celui de Feuerbach). Autrement dit : la critique de la religion comporte une valorisation de la philosophie. Les preuves ne manquent pas. L'"Editorial de la Gazette de Cologne" oppose à "la sagesse de l'autre monde, la religion", "la sagesse de ce monde, la philosophie", qualifiée, quant à elle, de "quintessence intellectuelle de son époque" et "d'âme vivante de la culture" (sur la religion, P. 30, 35). L'*Introduction* affirme que "la preuve évidente du radicalisme de la théorie allemande, donc de son énergie pratique, est qu'elle a pour point de départ l'abolition résolue et *positive* de la religion. La critique de la religion aboutit à cet enseignement que *l'homme est l'être suprême pour l'homme* (p. 50). Il faudra effectivement plusieurs années à Marx pour renoncer à cette première conséquence de la "condition préliminaire", pour prendre un nouveau départ et proprement sortir de l'anthropologie vers la *critique*. C'est le temps de la distance prise par rapport à la gauche hegelienne, ce temps que jalonnent la *Sainte Famille*, d'où Feuerbach sort encore grandi, et surtout la *Question juive* à laquelle il convient que nous nous arrêtions un instant. Parce que cet ouvrage va nous faire saisir, dans son acte, la façon dont travaille Marx. Le contexte est connu ; il s'agissait pour les intellectuels de gauche de mener campagne afin que les juifs obtiennent les droits civiques qui leur étaient refusés à cause de leur religion. Bruno Bauer intervient le premier en publiant sa *Question juive* et c'est à lui que répond Marx par un livre du même titre. Or l'analogie des titres masque deux objets profondément différents. Lorsque B. Bauer traite de la question juive, il aborde une série de problèmes de théologie à partir d'une démarche anthropologique, tandis que, de Marx s'attaquant en apparence à la même question, on peut dire qu'il traite de tout sauf de la "question juive" qui, en tant que telle, ne l'intéresse pas. Conformément à son analyse dans l'*Introduction*⁶, il remplace la question religieuse par ce qu'elle avait précisément pour fonction de tenir à l'écart, la question sociale, la question politique, en l'occurrence la question de l'Etat. L'émancipation du juif n'a nullement sa fin en elle-même, elle est conditionnée par une émancipation combien plus radicale, celle que Marx appelle alors "l'émancipation humaine". L'erreur de Bauer est là : non seulement il ne renverse pas la position théologique du problème, mais, en s'y enfermant, il en vient, bien à son

⁵ Pour la période historique, on consultera l'irremplaçable *K. Marx et F. Engels* de A. CORNU, ici t. 1, Paris, P.U.F. 1955 ; aussi J. DROZ, *Histoire générale du socialisme*, Paris, P.U.F., 1972, t. 1, *Des origines à 1875*.

⁶ Je rappelle que la *Question juive* et l'*Introduction* ont paru dans le même et unique numéro des *Annales franco-allemandes*.

insu, à cautionner la politique prussienne de ségrégation, puisqu'il montre que le particularisme juif, par opposition à l'universalité catholique, est inhérent à la judaïté : différence donc "d'essence. Le Marx de la *question juive* en reste toutefois à l'humanisme feuerbachien : la philosophie renforce bien son prestige du discrédit où elle jette la religion.

Un second moment sera nécessaire pour spécifier le véritable sens de la "condition préliminaire", car, je le répète, Marx ne fera pas la critique de la religion. Il estime qu'elle a été faite de manière satisfaisante. En quoi consiste ce second moment ? La critique de la religion fait découvrir le statut de l'idéologie. Voici comment se passent les choses : où l'on avait une dualité, c'est une identification que l'on est contraint de reconnaître, identification entre la philosophie et la religion. La première n'est que le versant laïc de la seconde ; elles ont toutes deux semblable nature. La critique de la philosophie a permis ce constat : la philosophie c'est idéologie ; c'est *aussi* idéologie *comme* la religion, et point son antidote. Quant à l'idéologie, ce personnage ne joue qu'un unique rôle, se faire passer pour ce qu'il n'est pas. En clair : l'idéologie usurpe les titres de l'histoire ; elle est an-historique et, en ce sens, l'irréel. La religion a révélé ce statut de l'idéologie, mais l'on n'a pas vu tout de suite qu'il était celui-là même de la philosophie, au contraire. Et l'affaire a pris du temps ; tout ce temps qui court jusqu'à 1846/47, pendant lequel ni Marx, ni Engels ne chôment. Nous ne pouvons entrer dans le détail d'un tel itinéraire, ni reprendre les œuvres charnières. Contentons-nous d'un regard superficiel. D'abord écoutons ce que disent les mots "idéologie allemande" : rupture avec la philosophie allemande (à tout le moins), c'est-à-dire avec cela dont, face à la religion, on avait attendu le salut ; "règlement de comptes" avec l'ancienne conscience ; "sortie" (Ausgang) de Feuerbach, de Hegel, de tout un mode de pensée déclaré caduc et falsificateur. Pensons aussi aux métaphores à l'œuvre dans l'*Idéologie allemande* et qui donnent à cet ouvrage un caractère assez exceptionnel, parce que la charge théorique s'y trouve constamment investie. La plupart sont d'origine religieuse : saints, concile, testament, esprit, canonisation, apocalypse, etc. Parcourez simplement la table des matières et vous vous convaincrez de l'intime liaison entre la philosophie et la religion, confondues ensemble pour leur impuissance⁷. La *Sainte Famille* demeure le paradigme de la spéculation.

Par là devient visible toute la portée théorique de notre première proposition. La nature même de la critique de la religion est ici en jeu. Pourquoi ? Son extension à la philosophie, à son tour comme précipitée par-dessus bord, ne l'avait-elle pas justement achevée et consacrée ? Eh bien non. Et l'extension restera pure circularité, renvoi du même au même aussi longtemps que n'aura pas été discerné et cerné le lieu, à partir duquel la critique philosophique, aux deux sens de critique *par* la philosophie et de critique *de* la philosophie, a précisément été possible. Montrer la sortie ne suffit plus, il faut passer la porte. La démarche de la critique de la religion a en effet été bien effectuée, elle a fait toucher sa propre limite, un point de non retour. Feuerbach et Bauer en se trompant de place se sont acquis un grand mérite ; ils ont permis la découverte de l'histoire en tant que vérité de l'idéologie, qu'il s'agisse de *reflet* religieux ou de *reflet* anthropo-logico-philosophique. Écoutons encore le message des mots : *Misère de la philosophie*. On sait désormais d'où vient la critique de la religion. Et l'on se trouve à une frontière, car, une fois que l'on a refermé l'*Idéologie allemande*, on sait tout ce que l'on n'a plus, de l'avoir répudié, mais on ne sait pas encore ce que l'on possède dans la mesure où les concepts qui devraient se

⁷ Sur ce thème interviennent, moins nombreuses, d'autres métaphores, sexuelles ou empruntées au Don Quichotte de Cervantès (ce dernier déjà invoqué dans *La Sainte Famille*).

substituer aux prétentions déclarées illégitimes de la philosophie par rapport à son objet ne sont pas produits ou n'ont encore qu'un statut incertain. Cependant on est déjà assuré que le développement du matérialisme rendra possible une autre critique de la religion. La 4^{ème} des *thèses sur Feuerbach* le donnait explicitement à entendre : "Feuerbach part du fait de l'aliénation religieuse de soi, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde profane. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base profane. Mais le fait que la base profane se détache d'elle-même pour aller se constituer dans les nuages en royaume autonome ne peut s'appliquer que par le déchirement intime et la contradiction interne de cette base profane. Il faut donc tout à la fois comprendre celle-ci dans sa contradiction et la révolutionner pratiquement. Ainsi, une fois qu'on a découvert par exemple que la famille terrestre est le secret de la sainte famille, c'est la première elle-même qu'il faut alors réduire théoriquement et pratiquement à néant"⁸. D'où produira-t-on cette *autre* critique, sinon sur le fondement de la science historique à constituer ? Il est significatif de constater qu'à l'autre bout de la chaîne, si l'on peut ainsi parler, lorsqu'ont été forgés les concepts du matérialisme historique (concernant l'objet de Marx, soit le mode de production capitaliste ou "société bourgeoise"), le même programme est réaffirmé : "l'histoire de la religion elle-même – écrit Marx, dans le *Capital*⁹ -, si l'on fait abstraction de cette base matérielle, manque de critérium. Il est, en effet, bien plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique". Retenons : le "facile", c'était Feuerbach ; c'est "l'inverse" (als umgekehrt) qu'il faut faire ; qui reste encore à faire, après le *Capital*.

Le jugement, en un autre sens, de l'*Introduction* de 1843 revêt enfin une considérable portée historique. Je ne la signale qu'à grands traits. La critique de la religion n'assure pas seulement les conditions de possibilité d'une révolution théorique analogue à celle, dont je viens de retracer le double mouvement chez Marx. Souvenons-nous qu'elle assure, qu'elle a assuré, *in concreto* cette fois, les conditions de possibilité idéologiques d'une révolution sociale, la Révolution de 89 en France. Cela veut dire que l'histoire française l'a placée sous une lumière crue, que la "condition préliminaire" est assurément caractéristique de la transition du mode de production féodal au mode de production capitaliste, du moins quant à la bataille d'idées. C'est, me semble-t-il, ce qui donne tout leur intérêt aux exposés de critique historique d'Engels, en particulier quand il montre par quelle préparation la classe montante est amenée à rompre avec l'idéologie dominante : la Révolution française fut, dit-il, le premier soulèvement "qui rejetât totalement l'accoutrement religieux et livrât toutes ses batailles sur le terrain ouvertement politique" (p. 298). Et Engels d'ajouter : elle (la Révolution française) "fut une rupture complète avec les traditions du passé, elle balaya les derniers vestiges du féodalisme, et créa, avec le *Code civil*, une magistrale adaptation de l'ancien droit romain aux conditions du capitalisme moderne" (p. 299). Ce qui nous confirme bien que, dans la pratique révolutionnaire aussi, la critique de la religion sert d'antichambre à la critique du droit.

De notre proposition de départ et de la caractérisation, à la fois généalogique et théorique, à laquelle nous venons de nous livrer, dérivent un certain nombre de propositions, que j'appellerai donc consécutives et que, par commodité,

⁸ Paris, Ed. Sociales, 1972, p. 24-25 ; il s'agit du texte de Marx ; on notera que cette thèse a été, de toutes, la plus explicitée par Engels.

⁹ *Capital*, Paris, Ed. Sociales, I, 1, XV, p. 59, note ; dans *sur la religion*, p. 138.

j'enregistrerai sous deux rubriques : un niveau abstrait et un niveau opératoire (je précise que je n'utilise ces termes que pour nous éviter les apories auxquelles voue à mon sens la distinction théorie/pratique, aussi classique que fallacieuse et bien inadéquate pour penser le travail de Marx).

Au niveau abstrait, nous avons d'abord un énoncé qui ne provoquera plus de grande surprise, savoir que la religion relève de l'idéologie, qu'elle est idéologie. La spécification de la religion dans le champ de l'idéologie est celle d'un *reflet fantastique* de la réalité. Ici encore, force est bien de constater –et je n'y insiste que parce que nous touchons là l'objet même de Marx concernant ce domaine – la répétition dans le texte de Marx et comme elle est exceptionnelle. On peut en effet trouver dans l'œuvre toutes les "ruptures" que l'on voudra, je crois en particulier qu'il y a une rupture avec l'*Idéologie allemande* – je le crois d'autant plus volontiers que Marx l'a dit et répété, et Engels après lui – mais, s'agissant de la religion, nous saisissons des propositions qui sont exprimées dans des problématiques de jeunesse qui vont s'écrouler et qui se retrouvent en train de structurer des problématiques qui, terme à terme, ont remplacé les précédentes. C'est le cas pour cette expression de "reflet fantastique". Nous la trouvons en propres lettres dans le texte de 1843, d'où je suis parti (cf. p. 41) ; et lorsqu'en 1888, 45 ans plus tard, Engels rédige son *Ludwig Feuerbach*, il utilise la même expression de "reflet fantastique"? Ce "fantastique" ainsi que la question de savoir où situer la religion dans l'ordre générale de l'idéologie ont fait couler beaucoup d'encre. Pour peu de résultat, à mon sens, car à voir les textes que trouve-t-on ? On trouve que s'agissant de l'*Idéologie*, ou des *formes de la conscience*, ou de la *superstructure* –termes qui, sans être exactement synonymes, sont parfois donnés comme tels, à tel ou tel endroit –il convient d'admettre une sorte de hiérarchie selon laquelle on aurait l'*instance* du juridique, du juridico-politique, l'instance artistique, l'instance philosophique, l'instance religieuse, cette dernière étant parfois nommée avant la philosophique. Evidemment une telle indication pourrait, dans le cadre d'une approche des phénomènes religieux, présenter – comme on l'a cru et point tout à fait à tort – l'avantage d'un fil conducteur. On dirait, par exemple, que la région religion, dans le champ de l'idéologie, ne peut être abordée qu'à travers la considération d'autres régions de l'idéologie, soit au moyen de ces "médiations" que sont les régions antérieures, philosophique, politique, juridique. Mais il n'est pas sûr du tout que les choses soient aussi simples, ne serait-ce que parce que les hiérarchies elles-mêmes varient de l'*Idéologie allemande* à la *Contribution* et à la correspondance du vieil Engels (voir le recueil *Sur la religion*) et que leur présentation, chez Marx comme chez Engels, est chaque fois métaphorique¹⁰. Sans entrer dans un débat fort complexe, bornons-nous à noter que la question du statut de la religion dépend de la question du statut de l'idéologie dans la pratique sociale, donc une théorie de l'idéologie dont il n'est plus possible d'admettre, comme on l'a fait longtemps, qu'elle est contenue dans la demi-page de l'Introduction à la *Contribution à la critique de l'économie politique* et qu'elle se ramène à un problème d'étages et de circulation d'ascenseur¹¹. On se demandera même si une telle théorie de l'idéologie, à supposer qu'elle soit possible et qu'elle conditionne bien le statut de la religion, peut produire autre chose que des énoncés parfaitement abstraits, peu déterminés ou métaphoriques – après tout Marx n'en a pas trouvé d'autres et Engels non plus – des

¹⁰ Il s'agit presque toujours, comme c'est le cas dans la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, de métaphores spatiales ; cf. *Sur la religion*, p. 277.

¹¹ Paris, Editions Sociales, 1957, p. 4 ; j'ai risqué ailleurs une explication : "Pour une approche critique du concept d'idéologie", *Tiers-Monde* (57), janvier-mars 1974, p. 31-45.

énoncés, à la limite, idéologiques. A cet égard, un contraste réel existe entre les propositions dites de "théorie générale" que l'on rencontre chez Engels, en particulier dans le dernier Engels, et la richesse, chez le même, des analyses historiques, quand sont abordées des questions portant sur la composition de l'Evangile ou sur le christianisme primitif. La logique interne de la théorie du reflet ne nous condamne-t-elle pas à l'abstraction précisément ? En tous cas, aussi longtemps qu'on abstrait ce reflet, qu'on ne dit pas : telle instance, telle structure dans des conditions déterminées est le reflet de telles conditions de production historiquement données, c'est-à-dire aussi longtemps qu'on pense le reflet dans une optique que, faute de mieux, il faut continuer à appeler philosophique. La logique interne du reflet est piégée ; elle est hors d'état de nous faire échapper à la "dialectique" de l'opacité et de la transparence. Dans l'exposé, plutôt le survol, que Marx et Engels dans *l'Idéologie allemande* consacrent à l'histoire de la division du travail, ils semblent indiquer qu'à un moment donné la division entre le travail manuel et le travail intellectuel, qui est une étape dans la division du travail, donne naissance à l'idéologie et que l'idéologie sera exprimée dans la structure sociale par un certain nombre d'individus qui rempliront, pour une classe donnée, la fonction d'idéologues. Ce qui signifie qu'il y eut une époque, dans l'histoire de l'humanité, où l'idéologie n'existait pas, où *les rapports entre les hommes étaient transparents*. Sans doute pourrait-on évoquer les incertitudes d'un texte, dont certains ont pu dire qu'il n'était pas marxiste (sic) ..., il faut pourtant tenir compte de ce que le jugement se trouve ailleurs. Dans le *Capital* : "En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature" (I, 1, p. 91 ; *Sur la religion*, p. 137). Dans *l'Anti-Dühring* : voyez les deux pages de synthèse qu'Engels consacre aux "puissances extérieures" (p. 355-356 ; *Sur la religion*, p. 148-149) et comme elles sont significatives de la même thématique¹². Or, Engels ne sait-il pas à quel point "dans les *choses sociales*, le reflet (est) encore plus difficile" (p. 151) ?

A ce niveau d'abstraction, nous n'échapperons donc pas à la logique interne de la théorie du reflet. Quoi qu'il en soit de cette problématique – et je n'ai fait que l'esquisser –, encore fallait-il montrer en quoi la proposition "la religion est idéologie" et "constitue un reflet fantastique", pour être une émanation directe, si l'on peut dire, du matérialisme historique, ne se laisse cependant pas gouverner, comme on peut le croire et comme on l'a cru longtemps, sous peine d'en rester au métaphorique, par une "théorie générale" de l'idéologie¹³. Aussi bien n'ai-je présenté cette proposition et souligné cette problématique que pour mieux faire entendre qu'il est une autre proposition consécutive, toujours au niveau de l'abstraction, à laquelle je me tiens pour le moment, qui va littéralement étayer la première et, sans doute, empêcher qu'on ne se perde dans la spéculation à suivre le tracé d'une excessive généralité.

¹² Voir le commentaire de ce texte par J. Bidet dans *Philosophie et religion*, Paris, Editions Sociales, 1974, p. 167 et suiv.

¹³ Si une telle théorie était possible, elle devrait être de même nature que la théorie qui est à l'œuvre dans le *Capital*, pour le mode de production, c'est-à-dire non une théorie de la production en général, mais la théorie d'une forme particulière de production, la production capitaliste ou société bourgeoise et nulle autre. Marx, qui, en 1857, vante les mérites d'Adam Smith parce que Adam Smith a été le premier à présenter le concept de travail "tout court" ou du "travail "sans phrases", Marx, dans le *Capital*, ne consacre guère, sauf erreur de ma part, qu'une page à traiter du travail "tout court" ; car le *Capital* est à l'œuvre sur un objet déterminé, le mode de production capitaliste, et nul autre. Si donc il y avait quelque possibilité pour une théorie générale de l'idéologie, ce que cette idéologie aurait de général c'est son caractère *local* – par rapport au mode de production (j'en ai tenté l'approche dans un essai intitulé "De l'égalité", paru dans les numéros 1-2 et 6 de la revue *Dialectiques*).

Ladite proposition, la mieux connue et la plus maltraitée de la théorie de la religion et peut-être de tout le marxisme assure : la religion est l'opium du peuple. Voilà qui résonne à nos oreilles. Je n'insisterai pas sur la formule elle-même, nullement propre à Marx, ni sur son isolement par rapport à son contexte, que l'on tient si fréquemment à rappeler (P. 42) – je l'ai fait ailleurs¹⁴. C'est une thèse qui nous intéresse ici ; une thèse sans doute essentiel. Et dont le sens est clair : la religion ne peut être considérée que comme un *phénomène social* et par conséquent appréhendée, quelle que soit la voie de cette appréhension, qu'en tant que phénomène social. Relevons à nouveau que cet énoncé de jeunesse traverse toute l'œuvre, qu'il est maintenu (cf. Engels, p. 306) : "il faut une religion pour le peuple". Quel est son dit ? L'interdiction du retour à l'anthropologie, l'expresse mise en garde contre les rechutes dans ce qui n'avait été que la propédeutique critique chez Marx. Voilà qui est encore abstrait, dira-t-on. Certes, mais d'une abstraction qui réfère à des choses bien concrètes, en particulier à la pensée, qui se changera en nostalgie, d'une assimilation ou d'une mise en correspondance entre le christianisme, ou telle religion, sous la forme de commencement, et le socialisme ; à la relation donc entre les formes utopiques de la pensée socialiste et son expression scientifique. A cet égard, on pourra se reporter avec fruit à la *Circulaire contre Kriege*, rédigée par Marx et Engels en 1846¹⁵ ; ils s'y élèvent, avec une véhémence sarcastique, contre toute tentative de faire de l'amour la détermination centrale d'un manifeste socialiste : "il est sans doute bien plus facile de 'répandre à flots l'amour' et 'l'abnégation' que de s'occuper du développement des conditions réelles et des questions pratiques"¹⁶. Pas de "flirt avec la religion"¹⁷, notre thèse récuse d'avance toute recherche concernant l'existence et les formes d'expression d'un sentiment dit "religieux", qui serait inhérent à la *nature* humaine. Un tel "sentiment religieux" ne serait-il pas la porte ouverte à tous les opiomanes ? "Ne pas avoir de religion, écrivait Feuerbach, veut dire ne penser qu'à soi ; avoir une religion veut dire penser à d'autres que soi. Et cette religion sera la seule permanente, du moins tant qu'il n'y aura pas sur terre l'homme unique"¹⁸. Les possibles contresens auxquels je faisais allusion, qui concernent aussi bien la critique de la religion que l'athéisme marxistes, trouvent là leur base. C'est la raison pour laquelle m'apparaît dotée d'une exemplarité particulière la façon dont Lénine, dans sa pratique politique, met en œuvre les thèses issues de Marx et Engels et notamment l'affirmation du caractère social de la religion. Car chez Lénine, il en va très simplement : l'énoncé "la religion opium du peuple" dans la fonction que je viens de rappeler et point du tout sous une acception polémique ou provocatrice, fait l'objet d'une constante *répétition* d'un bout à l'autre de l'œuvre. Invoqué une première fois en 1905, dans *Socialisme et religion*, il le sera une dernière fois en 1922 dans *La portée du matérialisme militant*. Que l'on se réfère aux appréciations portées par Lénine sur Tolstoï et sur Gorki, qui sont semblables quand il s'agit de fustiger chez l'un comme chez l'autre l'illusion d'une religion sans Eglise, une religion d'amour¹⁹. Quant aux rechutes, les théoriciens marxistes, même les plus avertis, n'en sont pas préservés ; voir du côté de Kautsky, qui, dans son ouvrage sur la religion, retourne à l'anthropologie, ou du côté de Plekhanov, ainsi que l'a montré Hainchelin, ou plus généralement du côté des philosophes, seraient-

¹⁴ *Philosophie et religion*, op. cit., p. 267-268.

¹⁵ Cf. H. Desroche, op. cit., p. 319 et suiv.

¹⁶ *Ibid.*, p. 326.

¹⁷ *Ibid.*, p. 328.

¹⁸ Cité par J. Milhau dans *Philosophie et religion*, p. 58.

¹⁹ On trouvera ces différents points développés dans mon étude "Lénine et la religion" dans *Philosophie et religion*.

ils marxistes, qu'une pente naturelle entraîne à "oublier" que la religion n'est pas simplement, dans les traits du sentiment ou d'une forme de conscience, un système de représentations, mais bel et bien un ensemble d'institutions, de rites, de pratiques et de personnes, et qu'il n'est pas possible de traiter ces deux domaines comme des entités séparées.

Que retenir de nos nouvelles propositions ? Qu'il s'agisse du reflet ou qu'il s'agisse de l'opium, on a affaire à des *démarcations* ou à des balises ouvrant la route d'une connaissance fondées. Celle qu'autorise le matérialisme historique, lui-même limité à des propositions, à ce rien d'autre à dire du moins à ce niveau d'abstraction.

Il en va différemment quand on passe au plan "opérateur". Un premier constat s'impose qui est la conséquence directe de notre analyse, depuis la "condition préliminaire", et nous vaut encore une proposition : la religion est une question subordonnée. Nulle part on ne le perçoit mieux que chez Lénine. Lequel, d'un poste d'observation pourtant privilégié, la *Sainte Russie*, ne consacre qu'une mince partie de ses interventions aux questions religieuses, encore n'aborde-t-il jamais ces dernières pour elles-mêmes, mais sous la dépendance d'autres questions. Pourquoi une telle dépendance, et constante ? Lénine répond : parce que, en Russie surtout, mettre au premier plan le problème de la religion, c'est le plus sûr moyen d'empêcher, ou de retarder, ou de compliquer "la pénétration de la lutte de classes au village". Quand, on le sait, l'alliance de la paysannerie avec le prolétariat est la condition de la révolution. Chez Engels la démarche est analogue. Et nous pouvons désormais préciser la raison de la dépendance, qui n'a rien de conjoncturel : de l'ordre de l'idéologie, la religion est placée sous la juridiction du concept de lutte de classes, nécessairement, et en deux sens : quant à la pratique politique et quant à l'entreprise critique, qui me paraissent indissociables. Pour ce qui est de l'approche scientifique, et nous savons depuis Engels, à ce niveau opératoire, attirer l'attention sur quelques indications de Marx qui méritent peut-être un sort meilleur que celui de l'incidente et qui pourrait servir d'amorce à une théorisation dans le cadre du *Manifeste du Parti Communiste* (MPC).

Je ne fais guère qu'énumérer. Dans le livre I du *Capital* où se trouve invoqué, comme un "analogue" du fétichisme de la marchandise, le reflet religieux, Marx avance que c'est surtout la forme abstraite du christianisme telle qu'elle se donne à voir dans le protestantisme et le déisme qui est la plus adéquate au phénomène du fétichisme ; encore ne s'agit-il que d'un "analogon", au sens que Sartre avait donné à ce mot il y a quelques années. Cela signifierait en tous cas que, dans le MPC, la religion n'est pas idéologie dominante ; ce qui ne serait pas sans effets pour une recherche : passage de la prééminence du juridique à la forme sujet, nouvel examen du rôle idéologique de la religion sous la féodalité (cf. ce que dit Engels : "Le grand centre international du féodalisme était l'Eglise catholique romaine ... p. 293), etc. Dans l'Introduction des *Grundrisse*, on rencontre l'idée, exprimée en termes passablement hégéliens, d'un autre "analogon" ; entre le christianisme cette fois et l'économie politique ; dans l'une la bourgeoisie parvient à la conscience de soi, comme dans l'autre devient possible la critique des religions antérieures. Çà et là encore, de la part de Marx comme d'Engels, on trouvera des jugements, de seconde main assurément, sur l'Islam (ex. p. 311-312) qui entre autres, confirmerait le programme : religion et mode de production.

Engels, d'autre part, fournit, au fil de ses études d'histoire, quelques concepts, qui ne seront peut-être que descriptifs mais dont la fonction, en tant qu'opérateurs, suscite l'intérêt ; ainsi "accoutrement", que nous avons déjà croisé (p. 298) ; "annexion" : "Le moyen-âge avait *annexé* toutes les autres formes de l'idéologie,

philosophie, politique, jurisprudence, à la théologie et en avait fait des subdivisions de celle-ci. Il obligeait ainsi chaque mouvement social et politique à prendre une forme théologique ; pour provoquer une grande tempête, il fallait présenter à l'esprit des masses, nourri exclusivement de religion, leurs propres intérêts sous un déguisement religieux... (p. 258) ; ainsi de *langue*, proche du précédent, et sans doute plus précis, dans l'explicitation qu'en livre la *Guerre des paysans* : Luther et Th. Münzer, dans la même *langue* théologique, défendent des intérêts sociaux antithétiques, ou comment la lutte de classes parle dans l'idéologie dominante²⁰ ; ainsi de la *tradition* qui, remarquons-le, peut rendre au "reflet" le service de lui éviter l'interprétation mécaniste, toujours à l'affût, et le recours aux inutiles "médiations", car tradition (s) c'est le lieu historique concret (matériel) où l'idéologie se produit comme effet de la structure économique, c'est l'angle de vue obligé des rapports sociaux, à apprécier comme tel. Voici ce qu'écrit Engels : "... la religion, une fois constituée, contient toujours une matière traditionnelle, de même que, dans tous les domaines idéologiques, la tradition est une grande force conservatrice. Mais les changements qui se produisent en cette matière découlent des rapports de classes, par conséquent des rapports économiques entre les hommes qui procèdent à ces changements" (p. 260 ; cf. aussi P. 269, 277 et suiv.)²¹.

N'est-ce pas, enfin dans cette voie que pourrait être pensée l'idée d'une *fin de la religion*, parfois si copieusement caricaturée ? Et au moins, car la fin de la religion comme la fin de l'Etat ne sont programmatiques que dans la longue durée, que cette "fin" ne saurait être ni spéculative, ni administrative. Qu'elle ne peut être que *pratique*, au sens précisément que nous emprunterons encore à Engels (cf. p. 308), soit que la véritable critique de la religion ne se produit pas dans un discours mais se trouve impliquée dans l'existence même du mouvement ouvrier, c'est-à-dire dès le moment où s'est opérée cette *fusion* entre le socialisme scientifique et le mouvement ouvrier, dont Lénine assurait qu'elle représenterait l'essentiel de l'apport de Marx et d'Engels. C'est en ce sens qu'Engels expliquait déjà, dans le cas de la Grande-Bretagne que, pour souhaitable qu'elle soit, la propagande en faveur de l'athéisme ne jouerait pas et ne pouvait pas jouer un rôle décisif. Lénine répétera cette leçon qui ne dit rien d'autre que ce que nous savons déjà : lutte de classe, concept-gouverneur.

Pour conclure, je voudrais dire un mot du problème auquel nous a conduit l'entraînement de nos démarches et que j'ai peut-être donné l'impression d'esquiver, à savoir qu'il n'existerait pas, dans le matérialisme historique, de théorie "en forme" de la religion. Il n'y a pas d'*essence* du religieux, au sens où il est légitime de parler d'une essence du mode de production capitaliste dont le *Capital* établit la théorie, dans les concepts de valeur d'échange, de plus-value, de force de travail, etc. "A moins, comme le dit Engels, de croire à une révélation surnaturelle" (p. 308), la religion a son principe hors de soi dans la vie sociale : idéologie, question seconde, dérivée. Sa fonction seule est objet de connaissance. Non *la* religion, mais telle ou

²⁰ La même idée est exprimée par Marx dans *les Luttes de classes en France*, quand il montre que c'est avec la revendication du "droit au travail" que la classe ouvrière brise avec le discours dominant (Déclaration de Droits) pour constituer le sien propre ; sur la "langue" voir aussi la première page du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*.

²¹ Ce phénomène peut être rangé sous le concept de "champ religieux" avancé par P. Bourdieu. La structure constituée/reconstituée de la religion (d'une religion) à travers les grandes scissions des luttes de classes est l'objet d'une double approche scientifique et politique (cf. les travaux d'A. Casanova sur Vatican II, notamment dans LEROY, CASANOVA, MOINE, *Les marxistes et l'évolution du monde catholique*, Paris, Editions Sociales, 1972).

telle idéologie religieuse. Tel ou tel opium et son efficace propre dans des conditions données de production et de luttes.

Il n'est pas pour autant interdit au niveau que j'ai appelé *abstraction* de procéder à certaines démarches. Encore une telle abstraction n'excèdera-t-elle guère *un* mode de production déterminé. .. C'est le cas, me semble-t-il, de ce qu'a essayé de faire Althusser, dans la deuxième partie de son étude sur les "appareils idéologiques d'Etat" où prenant comme exemple la religion catholique, il montre qu'avec la religion on a affaire avec à la relation "spéculaire" type, qui voit un Sujet, *i.e.* Dieu, constituer et interpeller les individus en sujets. Mais cette description d'un procès idéologique, pour pertinente qu'elle soit, tient-elle un autre langage que celui des "thèses" que nous avons répertoriées ? La religion y est-elle autre chose que le paradigme ou la matrice de l'idéologie ? Etait-elle autre chose dans notre propre discours ? Ce sont là questions ouvertes ; laissons-les en cet état.

Reflet, opium, propositions-guides, *démarcations*, comme disait Lénine. A répéter en effet pour s'assurer contre les prestiges des anthropologies et des œcuménismes. Car ce n'est pas évident pour tout le monde ; il n'est que de considérer l'attitude d'un bon connaisseur comme Wackenheim qui justifie son examen de la critique de la religion chez le seul Marx par le fait qu'après lui il ne se serait plus rien passé. Cet auteur évoque textuellement "la stagnation de la pensée marxiste en matière de philosophie et de religion", il constate que "les auteurs de toute obédience adoptent les thèses fondamentales énoncées par Marx" et il parle de "psittacisme doctrinaire"²². "Très juste" serait-on tenté de lui rétorquer : pas de "philosophie de la religion", mais il préfère verser une larme – de crocodile assurément – sur cette "stérilité" plutôt que d'en rechercher le pourquoi. Le pourquoi d'une telle répétition dans ce domaine.

Un dernier mot sur ce qui est induit dans cet aperçu et qui est rassurant pour nous tous, individuellement et collectivement, c'est que l'essentiel (tant pis si le vocable est impropre) reste à faire. Peut-être au niveau de l'abstraction et très certainement au niveau opératoire aussi bien pour des recherches diversifiées que pour des interventions exigées par la lutte de classes. Je vous souhaite donc bon courage.

Georges LABICA
Université de Paris X, Nanterre.

²² Cf. *La faillite de la religion selon Karl Marx*, Paris, P.U.F., 1963, Introduction.