



HAL
open science

Interprétation et croyance : le sens de la religion chez Ludwig Feuerbach

Mélanie Zita Dioba

► **To cite this version:**

Mélanie Zita Dioba. Interprétation et croyance : le sens de la religion chez Ludwig Feuerbach. Philosophie. Université de Lille, 2018. Français. NNT : 2018LILUH019 . tel-01975797

HAL Id: tel-01975797

<https://theses.hal.science/tel-01975797>

Submitted on 9 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UNIVERSITE LILLE
ECOLE DOCTORALE
SCIENCE DE L'HOMME ET DE LA SOCIETE
UNIVERSITE LILLE NORD DE FRANCE**

**Savoir-Textes-Langage UMR 8163-CNRS
THESE**

pour obtenir le grade de docteur de l'Université de Lille

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Mélanie Zita DIOBA

Le 22 octobre 2018

INTERPRETATION ET CROYANCE

Le sens de la religion chez Ludwig Feuerbach

Sous la direction de :

Philippe SABOT, Professeur à l'Université de Lille

Christian BERNER, Professeur à l'Université Paris-Ouest-Nanterre

Jury:

Christian BERNER, Professeur à l'Université Paris-Ouest-Nanterre

Antonia BIRNBAUM, Professeure à l'Université Paris 8

Vincent DELECROIX, Directeur d'étude à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

Philippe SABOT, Professeur à l'Université de Lille

*Définissez-moi d'abord ce que vous entendez par Dieu
et je vous dirai si j'y crois.*

Albert Einstein

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à l'endroit de mes directeurs de thèse Philippe SABOT et Christian BERNER qui ont, volontiers, accepté de reprendre ce travail et surtout de le mener à terme, en dépit du temps que cela a pris.

Ce travail n'aurait pu se faire sans le soutien indéfectible de mon époux BOUKOKA Aymard, qui a toujours eu à cœur de me guider et m'encourager dans cette aventure intellectuelle.

Merci à mon père, DIOBA Alphonse – qui m'a donnée le goût de la culture et des études – et à ma mère BOUYOU Georgina, qui n'a cessé d'être près de moi malgré la distance géographique en me soutenant affectueusement.

Ma reconnaissance va également à l'endroit de mes frères, sœurs, belles-sœurs, beaux-frères et amis DIOBA Booz Arnaud, MAVEGA DIOBA Dex Farrell, NGOMBI MAVOUNGOU Larissa, IKAMBAT Lalitha, MBOUMA DIOBA Ursule, Noéline et Fernand IMOUMBY et METOCKO Loetitia, qui m'ont épaulée et portée toutes les fois que la nécessité de le faire s'est imposée.

Enfin, mes tantes et oncle, DJANIVENDA Laure Patricia, ELLA PEKE Nicole, NGUEMA Laetitia, Magalie et Michael COLPIN ne sauraient être oubliés car ils ont toujours été présents et m'ont apporté un soutien sans faille.

Interprétation et croyance. Le sens de la religion chez Ludwig Feuerbach.

RESUME :

Cette thèse porte sur la critique feuerbachienne de la religion. Nous proposons d'envisager cette critique à partir des concepts d'interprétation et de croyance. L'analyse rend compte des divers rapports réels ou imaginaires (mais parfois nécessaires) que la conscience entretient avec soi, avec les autres et avec le monde environnant. Il s'agit par-là de mettre en avant la méthode génético-critique, développée par Feuerbach, qui se veut une herméneutique du sens, comme direction et signification, qui se donne pour but de dévoiler, c'est-à-dire de mettre au jour et à jour la vraie signification de la religion, qui est une signification anthropologique (et non théologique).

Expression naturelle et intrinsèque de l'essence humaine, fonction éternelle de l'esprit humain, la structure de la conscience religieuse se doit d'être réinterprétée selon Feuerbach – afin de sonner le glas de la *fausse* religion – qui se caractérise par un rapport faussé au réel – et de revenir à la *vraie* religion, la religion de et pour l'homme, dans laquelle ce dernier peut s'accomplir en tant qu'être libre et communautaire. Il s'agit donc pour Feuerbach non pas de supprimer ou d'oublier la religion, mais de la restaurer et peut-être de la réinventer.

Pour réaliser cet objectif, Feuerbach s'est proposé de lire anthropologiquement la religion – plutôt que religieusement ou théologiquement. Il a ainsi fallu déplacer la critique vers un terrain séculier ; le but n'étant pas de contester la valeur, ni même la valeur historique du donné religieux, mais de rétablir le sens qui concorde avec la réalité humaine. C'est d'ailleurs sur cette base que Feuerbach propose sa philosophie de l'avenir en rapport avec cette nouvelle religion de l'homme qui exige un retour au sensible.

On voit alors apparaître – à partir de cette nécessité de faire valoir le sens à travers les diverses expériences de conscience du sujet – un humanisme qui se présente à la fois comme athée et religieux. Mais ce qui semble relever du paradoxe mérite d'être analysé comme une possibilité de redéfinition des concepts d'*athée* et de *religieux*, de telle sorte qu'il n'apparaît pas nécessairement oxymorique – d'un point de vue général, mais surtout feuerbachien – de parler d'un athéisme religieux. Cela rejoint d'ailleurs le développement de thèmes plus actuels qui ne cessent d'accorder de la valeur et de faire place à cette possibilité de vivre le religieux ou la spiritualité autrement qu'en rapport avec des dogmes ou des pratiques codifiées.

Notre thèse se propose ainsi de saisir l'intention, la valeur, l'envergure de la pensée de Feuerbach et surtout l'influence qu'elle a eu sur d'autres pensées philosophiques.

MOTS-CLES : religion, interprétation, croyance, aliénation, imagination, anthropologie.

Interpretation and belief. The meaning of religion in Feuerbach' works.

ABSTRACT:

Our work deals with Feuerbachian criticism of religion. We consider that criticism from an articulation between interpretation and belief. This analysis reports on various, real or imaginary (but sometime necessary) relationship that consciousness has with itself, with others and the surrounding world. That is to highlight the genetics and critical method which claims to be a hermeneutics of meaning – as direction and meaning – which aims to unveil or uncover and update the true meaning of religion, which is an anthropological (and not theological) meaning.

As natural and intrinsic expression of human essence, eternal function of human mind, the structure of religious consciousness must be reinterpreted, according to Feuerbach, in order to spell the end of /sound the death knell for false religion – which is characterized by a distorted relationship to the real – and return to the true religion, the religion of Man in which the latter can be fulfilled as a free and communal being. For Feuerbach, therefore, it is not a question of suppressing or forgetting religion, but of restoring it and perhaps reinventing it.

To achieve this goal, Feuerbach proposed to anthropologically read religion - rather than religiously or theologically. For that it was necessary to move that criticism to a secular ground/field. Disputing the value, nor the historical value of religious data, is not the objective. Feuerbach wants to restore the meaning which aligns with human reality. It is on this basis that Feuerbach proposes his philosophy of the future in relation to this new religion of man which requires a feedback to the sensible.

Then we can see – from the need and the urgency to let the meaning appears through the various experiences of subject consciousness – a humanism which is both atheistic and religious. But what seems to be the paradox deserves to be analyzed as a possibility for redefinition of the concepts of atheist and religious, in such a way that it is not necessarily oxymoronic – from a general point of view, but especially Feuerbachian one – to talk about a religious atheism. It also joins the development of more current topics/contemporary themes which, more and more, value and make room for this possibility of living religion or spirituality otherwise than in connection with dogmas or codified practices.

Our thesis thus intends to grasp the intention, the value, the scale of Feuerbach's thought and especially the influence he had on other philosophical thoughts.

KEY WORDS: religion, interpretation, belief, alienation, imagination, anthropology.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	11
PARTIE 1 : CONSCIENCE ET CONNAISSANCE DE SOI	25
1 LES BASES DE LA CRITIQUE FEUERBACHIEENNE DE HEGEL ET LA QUESTION DE LA CONSCIENCE	27
1.1 CHAPITRE I-CRITIQUE DE LA CERTITUDE SENSIBLE	29
1.2 CHAPITRE II-CRITIQUE DU RENVERSEMENT ENTRE Pensee ET ETRE	39
1.3 CHAPITRE III -REFUTATION DE L'IDENTITE DE L'ETRE ET DU NEANT	51
1.3.4 Conclusion partielle :	59
2 CONSCIENCE : STRUCTURE ET DIFFERENTS RAPPORTS A SOI	61
2.1 LA STRUCTURE DE LA CONSCIENCE	63
2.1.5 Conclusion partielle :	78
3 IMAGINATION : SON ROLE DANS LA LECTURE FEUERBACHIEENNE DE LA RELIGION	79
3.1 CHAPITRE I- LE SENTIMENT	81
3.2 CHAPITRE II- L'IMAGINATION COMME ACTIVITE.....	91
3.3 CHAPITRE III- RESULTAT DU TRAVAIL DE L'IMAGINATION	99
3.3.4 Conclusion partielle :	109
4 LA QUESTION DU BONHEUR ET LE PROBLEME DE LA MORT CHEZ FEUERBACH	111
4.1 CHAPITRE I- DU DESIR AU BONHEUR : FEUERBACH ET EPICURE	113
4.2 CHAPITRE II- LE PROBLEME DE LA MORT DANS LA Pensee DE FEUERBACH	125
4.2.6 Conclusion partielle :	141
PARTIE 2 : RELIGION CHRETIENNE ET RELIGION GRECQUE DE L'ART	143
5 LA RELIGION DE L'ART	145
5.1 CHAPITRE I-LA RELIGION ETHIQUE	147
5.2 CHAPITRE II-LA PERTE DE SOI DE L'HOMME	157
5.3 CHAPITRE III-LA PRISE DE CONSCIENCE DE L'HOMME GREC.....	163
5.3.4 Conclusion partielle :	172
6 INTERPRETATION FEUERBACHIEENNE DE LA RELIGION CHRETIENNE : UNE RELECTURE DE L'INTERPRETATION HEGELIENNE DE LA RELIGION DE L'ART	173
6.1 CHAPITRE I-LA RELIGION CHRETIENNE : LA LECTURE FEUERBACHIEENNE.....	175
6.2 CHAPITRE II- L'ECLECTISME RELIGIEUX DE FEUERBACH	193

6.2.3	Conclusion partielle :	198
PARTIE 3 : CRITIQUE ET REINTERPRETATION DE LA RELIGION CHEZ FEUERBACH		201
7	LA RELIGION	203
7.1	CHAPITRE I- SAISIR LE SENS DE LA RELIGION	205
7.2	CHAPITRE II-CARACTERISATION DU CONCEPT DE RELIGION	213
7.2.4	Conclusion partielle :	224
8	ANALYSE CRITIQUE DE LA THEOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE SPECULATIVE.....	227
8.1	CHAPITRE I : ANALYSE DU CONCEPT DE THEOLOGIE	229
8.2	CHAPITRE II-LA THEOLOGIE DANS SON RAPPORT A LA PHILOSOPHIE SPECULATIVE	241
8.2.4	Conclusion partielle :	248
9	DE L'ANTHROPOLOGIE A LA PHILOSOPHIE DE L'AVENIR	251
9.1	CHAPITRE I- LE RAPPORT ENTRE ANTHROPOLOGIE ET RELIGION CHEZ FEUERBACH.....	253
9.2	CHAPITRE II-RESULTAT DU TRAVAIL DE L'ANTHROPOLOGIE	259
9.2.4	Conclusion partielle :	274
10	L'HUMANISME FEUERBACHIEEN	277
10.1	CHAPITRE I- SENS ET CONSEQUENCE DE L'HUMANISME FEUERBACHIEEN	279
10.2	CHAPITRE II. PENSEE D'UNE ARTICULATION ENTRE TRANSCENDANCE ET IMMANENCE.....	291
10.2.4	Conclusion partielle :	296
11	LA RECEPTION DE LA PENSEE DE FEUERBACH.....	299
11.1	CHAPITRE I- ARTICULER L'INTERPRETATION ET LA CROYANCE DANS LA PENSEE DE FEUERBACH 301	
11.2	CHAPITRE II- LUDWIG FEUERBACH ET SON TEMPS	307
11.3	CHAPITRE III- L'ACTUALITE DE FEUERBACH	325
11.3.4	Conclusion partielle :	337
CONCLUSION GENERALE		339
BIBLIOGRAPHIE.....		345
TABLE DES MATIERES.....		351

INTRODUCTION

Notre thèse s'intéresse à la manière dont peuvent s'articuler l'interprétation et la croyance dans une certaine analyse du religieux. Il s'agit de mettre en avant la construction d'une problématique d'analyse de la manière dont peuvent se déployer et s'imbriquer ces deux concepts dans une lecture du religieux d'un nouveau genre. L'objectif est d'explicitier et de montrer de façon pragmatique comment, en ayant recours à des éléments d'études anciens ou récents, fiables et concrets, a été mise au point une réflexion sur le religieux qui fait l'objet de notre étude actuelle. Il n'est toutefois pas question d'imposer ou d'absolutiser notre lecture de cette articulation entre interprétation et croyance, mais de proposer une analyse pouvant servir, nous l'espérons, à l'histoire de la philosophie. Et c'est dans cette optique que nous nous sommes intéressés à cette question, en tentant d'y répondre d'un point de vue feuerbachien.

Critique de la religion et de la philosophie, Feuerbach a ouvert la voie à un nouveau type de lecture du religieux. Sans faire une exégèse ou un commentaire détaillé des religions et de leurs textes, il procède à une approche à la fois diachronique et synchronique de la religion. Diachronique, parce qu'il tente de rendre compte – mais non pas en tant qu'historien – de l'évolution et de la caractérisation de la structure de la religion dans le temps ; et synchronique car il s'intéresse à l'influence et au rôle de la religion à l'époque moderne.

Sans se cantonner aux textes – à la manière d'Origène, par exemple – la religion devient, chez lui, un texte en lui-même, qu'il faut désarticuler, analyser et comprendre à partir de son moment de formation. A la manière d'une archéologie, la méthode génético-critique qu'il développe et défend se veut dévoilement, mais dévoilement du sens généralement admis de la religion. En d'autres termes, cette opération critique consistera à montrer que le discours religieux signifie autre chose que ce qu'il énonce. Ainsi, la religion étant son objet d'étude, Feuerbach détruit cet objet, dans un certain sens, pour mieux le reconstruire. En fait, cette fouille, cette nature destructrice finit par être à l'origine d'une nouvelle approche philosophique et par-dessus tout d'une nouvelle religion, dont il faudra exposer le véritable sens.

Il faudra, en éclaircissant ce qui ressort du concept de religion, discuter de la possibilité et surtout de la nécessité d'une réinterprétation du religieux. Avant tout, le problème de l'analyse feuerbachienne concerne l'origine ou l'originaire. Il est question de tenter de pénétrer en

profondeur le phénomène religieux dans ce qu'il présente dans son moment primordial. L'accent est donc mis sur *le sens*, plus que sur autre chose, de sorte que ce n'est que par la saisie de ce sens originaire de la religion qu'on peut parvenir à cerner, plus ou moins le lien existant entre interprétation et croyance, dans le contexte qui est le nôtre. L'essence est à l'honneur dans cette réinterprétation feuerbachienne, étant donné qu'il est question pour lui de tenter d'établir la généalogie de la religion à partir de sa structure projective, cela afin de retrouver l'homme véritable.

C'est ainsi que se justifie notre thème : « Interprétation et croyance. Le sens de la religion chez Ludwig Feuerbach ». Sans se targuer d'être le seul ni le premier à avoir opéré une critique de la religion¹, Feuerbach apporte une originalité que l'on pourra découvrir à partir d'un ensemble de questionnements de sa pensée tout au long de notre réflexion. De même, conscients nous sommes du fait que d'autres ont déjà défloré le sujet et donc que notre tâche est de faire avancer la question en apportant des éléments nouveaux à partir d'une argumentation bien définie.

Nous tentons de répondre aux sous-entendus de notre sujet à partir d'un ensemble d'interrogations et d'hypothèses, qui constituent le fond-même d'où l'on peut saisir l'ensemble de notre travail. D'abord, disons que Feuerbach ne cherche pas à faire l'histoire de la religion. Il désire en réalité mettre à nu les bases structurelles de l'objectivation religieuse, mais d'un point de vue purement pré-discursif ou anté-logique. Et c'est donc seulement à cette condition qu'on peut se permettre de présenter, en tenant compte des limites que nous impose notre thème, une certaine direction à notre réflexion, à l'intérieur de ce cadre théorique que représente la pensée religieuse de Feuerbach.

Au début de notre recherche, nous avons émis un certains nombres d'hypothèses et d'interrogations qui, au fur et à mesure, se sont affinées et ont clairement fait ressortir une problématique générale du rapport entre l'interprétation et la croyance chez Feuerbach. « Interprétation et croyance ». Dans quelle mesure leur imbrication caractérise-t-elle un thème privilégié dans la pensée de Ludwig Feuerbach, au point qu'il constitue un socle à la saisie-

¹ Nous avons, avant lui, des penseurs comme Epicure, Lucrèce ou Leibniz. Comme contemporains œuvrant dans la même bataille intellectuelle que lui il y a des penseurs comme David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Karl Marx, Stirner.

même du sens qu'il donne à la religion ? Ainsi, de quelle manière ces deux concepts, qui s'opposent à première vue et semblent appartenir à des niveaux de discours différents, arrivent-ils à fonctionner ensemble ? Dans quelle mesure la religion est-elle un mode de liaison de l'interprétation et de la croyance ? Vouloir répondre à ces questions c'est se rendre à l'évidence d'un ensemble d'interrogations que cela suscite et auxquelles il faut aussi tenter d'apporter des réponses. Notamment qu'est-ce-qu'interpréter ? Qu'est-ce-que croire ? Dès lors que, dans un certain sens, il faut déjà une croyance sur laquelle l'interprétation puisse travailler, doit-on considérer l'interprétation comme une défiance à l'égard de la croyance, c'est-à-dire comme une désillusion ? L'interprétation se présente alors ici comme un discours critique permettant de délimiter le rationnel de l'imaginaire. Pourtant et paradoxalement, la croyance peut aussi se lire comme le résultat du processus interprétatif. Ce qui rend plus difficile la lecture de leur spécificité propre. En d'autres termes, le mouvement interprétatif, ne donne-t-il pas lui aussi, lieu à une croyance autre que celle qu'elle se donne pour tâche de défaire ? Cela soulève alors la question de la réelle valeur critique de l'interprétation feuerbachienne de la religion et par conséquent le flou dans lequel Feuerbach place son lecteur. Nous avons essayé d'identifier des réponses concrètes à ces questions afin de pouvoir être en mesure d'aborder avec plus ou moins de clarté la réalité complexe que présente le lien entre l'interprétation et la croyance dans la pensée de Feuerbach.

Nous posons un regard sur la question du sens que revêt la religion, afin de déterminer dans quelles circonstances et de quelles manières on peut arriver à penser un rapport entre l'interprétation et la croyance chez Feuerbach. Et surtout nous tentons de répondre aux conséquences qu'ont pu avoir ses théories d'un point de vue philosophique, religieux, anthropologique et même peut-être phénoménologique.

Pour arriver à cette réflexion il y a bien entendu un long cheminement qu'il va falloir éclairer. Car analyser la pensée de Feuerbach ne nous place pas dans un terrain vierge, même si peu nombreux sont les intellectuels qui s'y attardent. Il y a tout de même que bon nombre de travaux ont été réalisés à partir des problèmes que nous soulevons – à partir des analyses de Feuerbach – mais dans une vision complètement différente la plupart du temps. Sans avoir des certitudes toutes faites, et sans non plus avoir laissé notre pensée errer dans toutes les directions, nous avons choisi de délimiter notre propos à partir d'un ensemble d'ouvrages, d'articles ou de

compte-rendu, qui ont servi de base à l'élaboration de notre recherche. C'est ainsi que nous sommes naturellement partis du rapport que Feuerbach entretient avec Hegel, notamment à partir de la *Phénoménologie de l'Esprit* et de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques. I La science de la logique*. Après être passée au crible des pensées de Marx et Engels – par qui d'ailleurs sa pensée a pu être exposée dans une large mesure, quoique parfois maladroitement –, l'œuvre de Feuerbach a quelque peu été oubliée à tel point qu'on y fait très souvent référence qu'en rapport à la pensée de Hegel ou celle de Marx. Elle n'est pas souvent analysée en profondeur pour elle-même, pour ce qu'elle a à offrir à l'histoire de la philosophie. Pour cette raison, on peut peut-être la considérer comme un terrain dont le champ d'exploitation offre d'énormes potentialité et possibilité de réflexion à la recherche philosophique. Et pour tenter de dévoiler plus ou moins, quelques-unes de ces ressources il faut déjà partir de la base-même d'où a pris forme sa réflexion: Hegel.

Feuerbach se pose en quelque sorte la question de savoir comment renverser le système hégélien en redonnant à la sensibilité la place qui est la sienne, en permettant à l'homme de devenir son propre maître. Hégélien avant de se raviser, le but de Feuerbach dans sa critique est de déconstruire la dialectique de son maître qui, selon lui, a alimenté ou davantage creusé la séparation de l'homme avec lui-même, avec le réel, séparation qu'avait déjà installée la théologie. Sa critique est ainsi orientée par la notion d'aliénation chère à Hegel, et dont il va renouveler le contenu. Lorsque l'aliénation représente chez Hegel un concept positif dans le sens où elle est un ensemble d'enrichissement incessant de l'esprit (comme on le voit dans la *Phénoménologie de l'esprit*), ou encore la réception de l'esprit par le sensible, elle est chez Feuerbach un appauvrissement, dans la mesure où elle spolie l'homme de son essence de sorte qu'il oublie ce qu'il est foncièrement. Il faut donc rétablir les vrais rapports et la vérité de manière à ce que l'homme ait une réelle connaissance de ce qu'il est, de ce dont il est capable, plutôt que de se laisser porter par des illusions.

On sait la place et l'influence de Hegel dans le milieu intellectuel et politique allemand du XIXe siècle. Ce qui dénote clairement du courage dont a dû faire preuve Feuerbach pour inscrire son interprétation de la religion dans une optique qui clairement invite et surtout incite à une émancipation de l'homme vis-à-vis de la religion et, partant, des institutions qui la maintiennent pour toujours plus et mieux asservir les consciences.

Partant de l'idée selon laquelle la religion repose sur une dépossession de soi de l'homme – tel qu'il le souligne dans *L'Essence du christianisme* (1843)² – Feuerbach va ainsi essayer de dépasser son maître en faisant de la religion et de son contenu des productions strictement humaines. De ce fait, il veut d'abord mettre en avant le fait que la critique de la religion est et doit être le socle de toutes les autres critiques chez l'homme – comme on le voit dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843). C'est dans ce sens qu'il s'attaque, non pas à la religion en tant que telle – car il ne faut jamais perdre de vue que sa critique (aussi radicale soit-elle), ne s'oppose pas à la religion ou au fait religieux – mais veut mettre en lumière ce qu'elle signifie et par conséquent montrer ce que doit être la vraie religion : la religion de l'homme.

Pour Feuerbach, la religion n'est pas seulement le moyen par lequel l'homme peut échapper à la vie réelle et prétendre à une vie meilleure dans un ailleurs illusoire. Il n'est pas uniquement question de critiquer la religion en affirmant sa négativité pour l'homme dans la société – d'ailleurs la religion constitue pour lui une étape primordiale dans la prise de conscience de l'homme de ce qu'il est. Il s'agit, chez lui, d'aller à la racine même du fait religieux, de faire une sorte d'ontologie de la manifestation de la religion. Car, loin d'être (de son point de vue) un objet extérieur, la religion est l'objet le plus proche, le plus intime de l'homme, qui définit son essence : l'homme est un être religieux par essence. Mais la question qui lui vient à l'esprit c'est celle de savoir comment l'homme parvient à l'objectiver en tant qu'essence imaginaire et à se l'imposer comme Dieu ? En d'autres termes comment se manifeste originellement le processus de formation de l'aliénation religieuse, sa structure ou manifestation intérieure ? Comment parvenir à saisir les structures du vécu religieux de l'homme ?

Pour répondre à ces interrogations, nous nous servons d'un ensemble d'écrits – ayant un rapport étroit ou non avec notre sujet de recherche –, et qui nous permettront de formaliser des objectifs scientifiques et spécifiques qui doivent être bien entendu le propre d'un travail dit scientifique. Plusieurs auteurs se sont penchés sur la question de la religion, sur son origine, sa signification, son influence sur l'homme, ses diverses manifestations et le rôle ou la place qu'elle a encore dans la société aujourd'hui. Tous, d'une manière ou d'une autre, en optant pour des

² La première édition date de 1841 ; celle de 1843 apporte quelques précisions, notamment dans la Préface, sur le but visé par Feuerbach dans son œuvre et surtout à certaines critiques auxquelles il semblait s'attendre. Ce livre a été traduit pour la première fois en français en 1864 par Joseph Roy.

stratégies différentes, rendent compte de la nécessité de redéfinir le religieux et de le ramener à une dimension purement anthropologique. Dans ce contexte, de nombreuses approches ont été exposées, parmi lesquelles celles que nous allons présenter et qui nous ont aidé dans cette recherche.

Nous sommes partis de la vision philosophico-critique que Feuerbach élabore dans *L'Essence du christianisme*. Il dénonce, à travers un développement bien organisé, le fait que, selon lui, Dieu et les dogmes religieux en général, mais du christianisme en particulier, ne sont qu'un produit des sentiments-mêmes de l'homme. Il faut donc découvrir la théologie afin de révéler qu'elle n'est qu'une anthropologie voilée. Toujours dans le même ordre d'idées, il met en évidence, dans l'ensemble des textes choisis par Althusser dans *Manifestes Philosophiques*, la nécessité de s'éloigner de la philosophie spéculative de Hegel, qui n'est en réalité qu'une théologie cachée, et de mettre en place une nouvelle philosophie de l'homme, pour l'homme et à travers laquelle se déploie la religion de l'homme. Par ailleurs, *Pensées sur ma mort et l'immortalité* (1830), *La religion. Mort-Immortalité-Religion* (1897) – recueil de textes de Feuerbach traduits par Joseph Roy –, mais aussi les *Leçons sur l'essence de la religion*³, rendent compte de l'absurdité que représente la mort pour l'homme et de la nécessité qu'il y a d'une prise de conscience de l'homme. Ces textes, dans leur ensemble, permettent de cerner plus ou moins l'essentiel de la pensée religieuse de Feuerbach et finalement de la distinguer des autres.

Si l'interprétation religieuse de Feuerbach est au centre du débat, il y a tout de même que pour cerner la pertinence et l'originalité de son point de vue il nous a fallu faire un détour par certains auteurs comme Hegel, mais aussi présenter des travaux plus ou moins récents et plus ou moins proches de la vision de Feuerbach – même si leurs opinions ne partent pas toujours des mêmes présuppositions ou qu'ils ne s'inspirent pas des mêmes auteurs – qui ont mérité qu'on y prête une attention particulière, tellement les développements de Feuerbach semblaient y faire écho.

Dans l'optique de rendre compte de la pertinence scientifique de notre travail, nous nous sommes également intéressés à la transformation feuerbachienne de l'interprétation hégélienne de la religion grecque de l'art, ainsi qu'à la lecture épicurienne de la religion en général. De

³C'est nous qui traduisons. Cet ouvrage est traduit de l'allemand en anglais par Ralph Manheim.

Hegel, nous nous centrons sur le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* consacré à la « La religion de l'art », où Feuerbach s'approprie l'idée de l'objectivation de la pensée faite sensible. Autrement dit, l'idée de l'auto-aliénation de soi de l'homme, qui n'est au final – de manière inversée ou inconsciente – que la promotion ou l'autoglorification de soi de l'homme-même. Il applique ainsi son interprétation de la religion chrétienne à la lecture de la religion de l'art de Hegel. Cela semble d'autant plus intéressant qu'on s'est demandé comment comprendre le fait que Feuerbach calque une religion de l'humanité sur une religion de l'esprit. Cela soulève donc naturellement la question de savoir si, sur le plan de la religion, on peut vraiment dire que Feuerbach est encore hégélien, dans la mesure où, on le sait, lorsqu'il écrit *L'Essence du christianisme*, sa philosophie est fortement entachée de celle de son maître.

Dans son rapport à Epicure (notamment à partir de la *Lettre à Ménécée*) – et cela complète l'idée précédemment évoqué avec Hegel – Feuerbach procède à la mise en avant d'une articulation interne des besoins humains obtenue à partir d'un questionnement sur le problème de la mort et la question du bonheur. Le problème de la mort est exploré sur la base de la signification – ce qui met en avant l'hypothèse que Feuerbach semble vouloir rendre compte d'une sorte de saisie phénoménologique du religieux. Il ne faut pas redouter la mort, pense-t-il, car elle n'est jamais une expérience subjective, mais plutôt objective ; c'est une expérience toujours intentionnée à travers la mort des autres et qu'on ne peut qu'interpréter. Mais en réalité, ce problème est intimement lié ou rend raison du phénomène religieux et explique le pourquoi et le comment du rapport entre les représentations que se fait l'homme et sa lutte pour la recherche du bonheur à travers la religion.

Bien évidemment, comme Epicure avant lui, Feuerbach fait du bonheur – comme il le dit dans ses *Leçons sur l'essence de la religion* – ce qu'il y a de fondamental et d'intime à la nature-même de l'homme. Loin de n'être que théorique, la philosophie donne ainsi les clés pour comprendre la nature du bonheur et surtout le meilleur moyen de l'atteindre. Conscient de ses capacités, même en ce qui concerne le bonheur, l'homme feuerbachien devra donc, à la manière de l'homme épicurien, faire une classification des désirs et opter pour ceux qui ne surpassent pas sa nature d'homme, qui prennent naissance dans la vie réelle (plutôt que dans l'imaginaire), notamment dans de réels besoins qui trouvent leur réalisation dans l'histoire.

Pour rester dans le droit fil de notre analyse et des idées précédentes, nous avons aussi tenté de mettre en avant l'humanisme feuerbachien tel qu'il se donne dans sa particularité et son originalité. Contre l'idée d'un Dieu transcendant, mais optant pour l'idée de l'homme comme seul et vrai Dieu de l'homme, Feuerbach se présente à la fois comme un humaniste et/ou un athée religieux. Mais comment comprendre et justifier cette association de concepts qui, *a priori* semblent contradictoires ? Comment se caractérise l'humanisme athée de Feuerbach ? Et surtout, comment penser la possibilité d'un athéisme religieux chez lui ? Un examen profond de la pensée humaniste de Feuerbach permet de saisir et de comprendre – en faisant un parallèle avec des travaux plus ou moins récents – la nécessité de traiter de la question de la possibilité de l'articulation de ces concepts. Cela exigera une analyse du religieux en dehors des dogmes et de la foi. Il est question de décharger métaphysiquement le religieux et de l'analyser pour lui-même dans le cadre d'une expérience purement anthropologique.

Dans un article – « Echange sur le religieux et la religion » – qu'il a publié conjointement avec Michael Singleton dans la *Revue du Mauss*, Alain Caillé définit le religieux comme étant un ensemble de relations créées et entretenues par les hommes, dans la société. Ce qui est assez proche de Feuerbach qui définit le religieux comme un ensemble de rapports des hommes les uns vers les autres pour réaliser l'essence. Nous sommes, ici, bien loin des considérations d'Emile Durkheim qui, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912)*, définissait la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent »⁴. L'homme ne s'enferme plus dans une communauté avec Dieu, mais s'ouvre à une communauté avec l'homme. C'est la raison pour laquelle le religieux est dorénavant perçu comme une expérience personnelle, indépendante de tout contenu dogmatique. C'est une expérience qui, ainsi que le met en évidence Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion (1985)*, fonctionne pour elle-même et n'appartient ainsi pas à une sphère privée. Ce n'est, en effet, qu'un mode

⁴ Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p.65.

d'appréhension du réel, qui se suffit dans « le plus strict athéisme »⁵ et c'est d'ailleurs, selon lui, ce qui peut expliquer l'avènement de nouveaux types de sphères religieuses et spirituelles.

Ce qu'il y a de remarquable c'est de constater que cela fait écho à la pensée même de Feuerbach – même si (et nous insistons sur ce fait) ils ne partent pas des mêmes sources de pensées –, qui est, dans un certain sens aussi, un athéisme religieux. Et d'autres penseurs tels que Ronald Dworkin (1931-2013) ou encore André Comte-Sponville ont su, dans leur travaux – même s'ils ne se seraient pas intéressés directement aux travaux de Feuerbach, et nous voulons être prudents là-dessus – rendre raison de cet athéisme religieux. Ce qui montre que Feuerbach avait déjà, sans le savoir, anticipé sur des problématiques contemporaines. Selon Dworkin, il n'est pas illogique de parler en termes d'athéisme religieux⁶, car le religieux ne se réduit pas au théisme. Il faut donc être capable de séparer la religion de Dieu, pour pouvoir l'analyser d'une manière objective. Le religieux devient alors, avec lui, un ensemble vaste dans lequel vont s'inscrire les idées de Dieu, de la croyance, la foi, etc. C'est pourquoi il faut vraiment marquer la séparation, afin d'éviter les amalgames et ainsi pouvoir justifier de cette possibilité de parler d'un athéisme religieux.

Tout ce qui précède montre bien la pertinence de notre travail. Et surtout qu'il s'inscrit dans un vaste ensemble de travaux qui, pour certains, reprennent les thèmes déjà développés par Feuerbach et montrent son actualité. Cette recherche est d'une utilité pratique pour l'histoire de la philosophie car, on l'espère, elle propose une nouvelles lecture de ce philosophe oublié et dont la pensée est très mal comprise dans son ensemble. Nous ne prétendons pas avoir une compréhension parfaite de la pensée de Feuerbach, mais espérons juste que la lecture que nous avons faite de lui sera une voie ouverte pour lui donner la place qu'il mérite, tant il a été fécond intellectuellement au point que – quoique beaucoup ne veulent pas le reconnaître – de nombreux philosophes ont hérité de sa pensée d'une manière ou d'une autre.

⁵ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* Editions Gallimard, 1985, p.194.

⁶ De nombreux intellectuels théorisent sur la question de l'articulation de l'athéisme et du religieux. Nous nous sommes intéressés à ces deux auteurs pour des choix personnels, et parce que la proximité de leur pensée est assez explicite. Nous n'affirmons pas que leur pensée soit étroitement liée à celle de Feuerbach, nous voulons juste mettre en avant cette redéfinition du religieux du religieux qui n'est pas un thématique nouvelle de la réflexion philosophique.

Un point qui nous paraît aussi important à relever c'est le fait qu'il semble qu'avec Feuerbach, nous nous retrouvons à la croisée d'un processus à la fois de type phénoménologique et anthropologique, qui prend finalement son fondement dans l'articulation entre l'interprétation et la croyance, qui constitue le nœud de notre travail. Althusser a fait un travail admirable avec son *Ecrits philosophiques et politiques* dans lequel il évoque la présence, chez Feuerbach, d'une pensée phénoménologique dont même lui-même ignorait éventuellement le développement et de surcroît n'en mesurait pas la portée

Selon Althusser, au-delà des problèmes de son temps en effet, ce théoricien aurait anticipé – sans le savoir, car c'est bien Husserl qui systématise le concept de phénoménologie en tant que telle – sur des problématiques n'appartenant pas à son époque, notamment à travers la portée phénoménologique de sa critique qui, à la base, est anthropologie philosophique. Ouvrir la voie à la possibilité d'une réflexion phénoménologique sur la religion et du sens vrai qu'elle recèle en elle permet d'élargir le champ étroit d'analyse dans laquelle la tradition philosophique a placé Feuerbach et surtout de comprendre que sa pensée est beaucoup plus vaste qu'on ne le pense souvent ou qu'on ne veut bien l'avouer. Cela donne en même temps l'occasion d'entrer plus en profondeur dans la pensée de cet auteur, de comprendre ses intentions et motivations sans pour autant manquer au passage, de balayer quelques critiques qui ont été formulées à son encontre.

Mettre en lumière la possibilité d'une anticipation phénoménologique de Feuerbach c'est aussi une occasion de participer au fait qu'on lui reconnaisse un jour l'incontournable bien-fondé de sa pensée et qu'on lui donne la place qu'il mérite dans l'histoire de la philosophie. Sa critique de la religion se centre sur le religieux dans ce qu'il est fondamentalement. En d'autres termes, c'est une analyse du fait religieux dans sa manifestation prélinguistique⁷ et dans les divers rapports de l'homme au monde qu'il conditionne. Car au final, la critique que fait Feuerbach est une manière de décrire la religion dans son antériorité par rapport au langage, par rapport à l'histoire – d'ailleurs ceux qui lui reprochent d'être resté dans la spéculation sans jamais pénétrer l'expérience réelle ou sans avoir pris en compte les rapports concrets de l'homme dans la société,

⁷ Ce n'est pas seulement question du prélinguistique. Certes, le processus est prélinguistique (étant fondé sur le sentiment) mais il y a ensuite une révélation qui doit persister et s'écrire (La parole de Dieu). C'est donc le processus dans son ensemble qui intéresse Feuerbach.

ont peut-être eu tort, dans la mesure où il voulait plutôt faire une analyse de la projection religieuse telle qu'elle se donne avant l'histoire.

Il formule ainsi une sorte d'ontologie du religieux qui permet de voir que la conscience est toujours et d'abord orientée ou ouverte à une expérience de croyance et prélogique⁸. Il est question de « scruter plus profondément l'essence et la structure de l'expérience »⁹ religieuse. Mais la question que nous devons nous poser est objectivement celle de savoir si on peut le considérer comme un phénoménologue, ainsi que le prétend Althusser. Autrement dit, même s'il semble faire une sorte de généalogie phénoménologique¹⁰ de la logique de l'expérience religieuse, doit-on pour autant qualifier ce processus de phénoménologique ? L'anthropologie philosophique de Feuerbach rend-elle compte phénoménologiquement de la structure du vécu du fait religieux qui précède toute relation, toute connaissance, qui précède et rend compte d'une certaine manière de l'articulation entre l'interprétation et la croyance ?

Nous n'épuiserons certainement pas la question de la religion chez Feuerbach, mais nous avons la possibilité de mettre en lumière son actualité, surtout dans des sociétés où le fait religieux revient en force dicter la conduite des hommes – qu'ils soient croyants ou pas, qu'ils soient laïcs ou non –, allant même jusqu'à obliger la mise en place de nouvelles normes sécuritaires pour lutter contre cette montée parfois dangereuse. Là n'est pas notre propos. Nous voulons montrer combien le problème du religieux est inépuisable, peu importe l'angle d'attaque, peu importe non plus l'époque. Nous avons donc tenté d'exposer la signification qu'a prise le concept de religion avec Feuerbach et le contexte original de cette pensée qui, pour nous, continue de faire échos aujourd'hui, d'une manière ou d'une autre. Ainsi, pour répondre à la question de savoir qu'elle est le sens de la religion chez Feuerbach, à partir du rapport entre l'interprétation et la croyance, nous avons articulé notre travail en trois grandes parties.

La première partie est consacrée à la conscience et à la connaissance de soi. D'abord, nous jetons les bases de la critique feuerbachienne de la religion à partir de sa critique de la certitude sensible, de l'être et de la pensée, ainsi que de l'identité de l'être et du néant développé par Hegel. Cela pour mettre en avant la nécessité et l'urgence d'un retour au sensible. Ensuite,

⁸ Nous empruntons cette notion, avec tout son sens, à Husserl.

⁹ Husserl, *Expérience et jugement, Recherche en vue d'une généalogie de la logique*, Traduit de l'allemand par Denise Souche-Dagues, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, p.32.

¹⁰ *Ibid.*

vient l'analyse de la structure de la conscience et de ses différents rapports à soi, qui met en lumière les diverses facettes du moi vis-à-vis de soi et du monde qui l'entoure. Puis, nous montrons le rôle de l'imagination dans la religion et dans la lecture feuerbachienne de la religion en particulier, notamment son rapport au sentiment, son activité et le résultat de cette dernière qui rend compte du rapport de l'homme au réel. Enfin, la question du bonheur et de la mort chez Feuerbach clôture cette partie en mettant en évidence la récupération feuerbachienne de la pensée épicurienne du désir, du bonheur et de la mort, sans pour autant manquer de définir l'originalité de la relecture de cet auteur.

La deuxième partie quant à elle est axée sur l'analyse de l'interprétation feuerbachienne de la religion chrétienne à partir de la lecture hégélienne de la religion grecque de l'art. Cela nous a donc d'abord obligé à faire un tableau de la religion de l'art telle qu'examinée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, afin de mieux saisir en quoi Feuerbach a calqué son interprétation sur cette lecture de Hegel. Aussi, dans un deuxième point, nous voyons comment, pour constituer le corps de sa doctrine religieuse, Feuerbach rapproche premièrement la religion chrétienne de la religion de l'art, et ensuite, récupère à la fois des éléments de l'une et de l'autre pour mettre en place sa religion de l'homme qui, finalement, n'est ni vraiment chrétienne et ni vraiment proche de la religion de l'art. C'est ici tout le paradoxe de la lecture d'une religion spirituelle sur la base d'une religion de l'humanité et finalement l'ambiguïté qui ressort du rapport complexe de Feuerbach vis-à-vis de la pensée de Hegel.

La troisième partie présente le lien entre la religion, la théologie et la philosophie spéculative ainsi que la mise en place de la philosophie de l'avenir tout en les détaillant particulièrement afin de les saisir dans leur spécificité propre. Nous exposerons ainsi la définition feuerbachienne de la religion, son but et ses caractéristiques, en n'oubliant pas d'énoncer les éléments qui constituent des justificatifs à l'objectivation religieuse qui fonde la transcendance et enferment l'homme dans l'imaginaire religieux.

De plus, nous présentons la théologie dans ce qu'elle a de plus fondamental et qui constitue la raison d'être même de son activité séparatrice. Par conséquent, on n'oubliera pas de mettre en évidence en quoi théologie et philosophie spéculative sont, selon Feuerbach une seule et même chose. D'où la nécessité d'une double critique qui dénonce une double abstraction et donc une double interprétation erronée du réel. En outre, nous mettrons tout en œuvre afin de

montrer aussi en quoi, chez Feuerbach, il y a urgence de passer à l'anthropologie et de définir une philosophie de l'avenir qui refonde simultanément philosophie et religion, puisqu'étant à la fois une philosophie et une religion de l'humanité. Elle appelle à un retour impératif au sensible, retour qui met en avant l'amour et la communauté comme étant les véritables lieux des rapports concrets des hommes entre eux, cela dans la réalisation et l'accomplissement de l'essence véritable de l'homme.

Nous avons, pour finir, analysé le matérialisme de Feuerbach, à travers son rapport critique à Marx. C'était aussi une opportunité pour nous de répondre, avec Feuerbach lui-même, aux objections portées contre certaines de ses thèses. Nous voulions aussi montrer la richesse de la pensée de ce philosophe à travers la réception de sa philosophie par d'autres penseurs, en ce qui concerne notamment son athéisme.

Tout cela a naturellement conduit à donner une réponse au problème posé dans notre thème, notamment l'articulation entre l'interprétation et la croyance, ces deux concepts qui peuvent s'exclure ou s'inclure mutuellement. Tout dépend de l'angle d'analyse. Saisir la manière dont ces concepts s'articulent est aussi en fin de compte une occasion donnée pour essayer de lever quelque peu le doute sur ce que Feuerbach semble réellement viser dans son analyse de la religion dans son ensemble.

PARTIE 1 : CONSCIENCE ET CONNAISSANCE DE SOI

Qu'est-ce qui fonde la critique feuerbachienne de la religion ? Telle est la question à laquelle nous tentons d'apporter une réponse dans cette partie. Il est certain qu'y répondre permettra de saisir non seulement le point de vue feuerbachien de la religion en général, mais aussi présentera quelque peu les pistes sur l'étude que nous nous proposons de faire dans notre recherche.

En partant d'un examen du rapport de Feuerbach à Hegel, en passant par une analyse du rôle de l'imagination et de la signification de la mort en rapport au bonheur, nous essayons de présenter ou d'expliquer la structure de la religion à partir des différents rapports à soi du sujet, selon la manière dont il appréhende le monde qui l'entoure.

Cela trouve son importance effectivement dans le fait de l'urgence pour le sujet de se connaître et de retrouver son essence véritable. Ainsi, comment se définit la conscience chez Feuerbach ? Comment sa structure rend-t-elle compte d'une relecture du religieux dont le fondement et la réponse sont à chercher du côté de l'homme intérieur-même ?

1 LES BASES DE LA CRITIQUE FEUERBACHIENNE DE HEGEL ET LA QUESTION DE LA CONSCIENCE

Ludwig Feuerbach opère une critique de la religion et lui donne une orientation bien particulière. Ce philosophe est directement lié à la philosophie classique allemande, ce d'autant plus qu'il a été disciple de Hegel et a forgé d'une manière générale sa philosophie à partir des critiques qu'il lui adresse. Le projet de Feuerbach n'est donc pas allé de soi. La philosophie spéculative, et plus particulièrement celle de Hegel, lui a servi en quelque sorte de point de départ, de présupposition. Et c'est la raison pour laquelle il est important pour nous de jeter un regard vers ce philosophe pour mieux comprendre l'interprétation feuerbachienne de la religion.

C'est en effet la mise en évidence des contradictions que Feuerbach pense trouver dans la philosophie de Hegel et les solutions qu'il propose pour les surmonter qui déterminent le socle de sa pensée et la manière dont il la module. Cela pour montrer le caractère humain de la religion et l'inexistence de Dieu, pensé en termes d'être transcendant et différent de l'homme. Feuerbach se sert ainsi des failles qu'il croit déceler dans la pensée hégélienne pour critiquer la philosophie spéculative.

Spécifions toutefois qu'il n'est pas question pour nous de faire une énumération de tous les éléments ou de tous les points que critique Feuerbach dans la philosophie de Hegel. Nous ne nous intéresserons qu'à certains qui nous permettront de mieux saisir son interprétation de la religion, notamment le problème du primat entre l'être et la pensée, l'inversion de leur rapport ainsi que leur identité. Cela parce que la critique que fait Feuerbach de la religion est aussi parallèlement une critique faite à l'encontre de la philosophie spéculative de Hegel. C'est donc à partir d'elle qu'il développe sa théorie de la religion humaine parfaite.

Ainsi, nous limiterons l'étude des textes de Hegel au premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* – « La certitude sensible ou le ceci et le point de vue intime » –, puis au « concept préliminaire » et à « la théorie de l'être » de *La science de la logique* (éditions de 1817, de 1830 et de 1827¹¹). A partir d'une analyse de ces textes, nous mettrons en lumière la

¹¹ Feuerbach avait suivi les cours de logique et connaissait tant la grande que la petite logique.

manière dont Feuerbach critique Hegel et, par conséquent, comment il rehausse l'être et le penser dans une volonté de redonner au sensible sa place et son sens véritable.

1.1 CHAPITRE I-CRITIQUE DE LA CERTITUDE SENSIBLE

1.1.1 De la dialectique de la « certitude sensible »

Partir de la *Phénoménologie de l'esprit* pour analyser la philosophie spéculative dans son versant hégélien, avec Feuerbach, est quelque chose de primordial. Cela parce que cet ouvrage se présente comme une introduction à la pensée de Hegel et surtout, nous donne les clés qui nous permettent de saisir plus ou moins la critique que lui adresse Feuerbach, que ce soit sur un plan épistémologique ou encore religieux. Hegel y décrit, en effet, les possibilités cognitives de l'homme et la manière dont il expérimente le monde par sa conscience. La phénoménologie étant la science du mode d'apparaître des objets à la conscience, la *Phénoménologie de l'esprit* est donc « la science de l'expérience de la conscience ». Ce qui rend raison de l'analyse de la « certitude sensible » qu'y évoque Hegel.

La certitude sensible immédiate constitue, du point de vue de Hegel, le premier moment du savoir de l'homme, mais aussi et surtout une introduction au système de la science. Et le chapitre sur la « certitude sensible » se présente comme une analyse de la dialectique du savoir. En un sens elle permet de montrer la manière dont rentre en scène la figure de la conscience de soi, cette figure du savoir du soi et du non soi. C'est donc la forme première de la conscience qu'un sujet pensant peut avoir du monde extérieur qui l'environne et qui se donne subjectivement et loin de toute réflexion, la forme pré-perceptive de la conscience qui apparaît dans un mouvement d'immédiateté.

La certitude sensible, ainsi que la met en avant Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, analyse ce qui « est », c'est-à-dire ce qui est immédiat. Il dit lui-même que la connaissance ou le savoir c'est d'abord la connaissance ou le savoir de ce qui est ou savoir de l'immédiat ; or, ce qui est, pour lui, autrement dit, ce qui est immédiat c'est l'universel. La certitude sensible se découvre pour ainsi dire à l'extérieur de moi. Elle ne dit que l'être de la chose : « c'est » ; et sa vérité contient uniquement l'être de la chose qui l'occupe »¹².

¹² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et annexes par Jean-Pierre Lefèvre, Paris, GF Flammarion, 2012, p.129.

Il y a bien une relation entre la conscience pure et la chose dans la « certitude sensible », mais une relation pure immédiate, non réfléchie. Il ne s'agit pas, il faut toutefois le noter, de saisir la chose dans un mouvement de réflexion, en tant que sujet pensant capable d'appréhender la chose simplement en l'interrogeant, ou prétendant saisir la chose grâce à son réseau de relation avec d'autres choses. C'est le simple fait que la chose soit qui constitue la vérité de la « certitude sensible ». Dans son premier mouvement, la conscience n'y est qu'un « pur Je » ou qu'un « pur *celui-ci* » et l'objet un « *pur ceci* ».

Je, ce Je ci, ne suis pas certain de cette chose parce que je me suis développée en la circonstance comme conscience (...) Ni Je ni la chose n'y ont la signification d'une médiation multiple de représentation et de pensée, et la chose n'y a pas celle d'une multiplicité de caractéristiques ; mais simplement, la chose *est* ; et elle *est* uniquement parce qu'elle *est* ; elle *est*, c'est là l'essentiel pour le savoir sensible, et c'est ce pur fait d'être ou cette immédiateté simple qui constitue sa *vérité*.¹³

Hegel met en évidence la nature de l'objet de la « certitude sensible » comme un « pur » être, un pur objet. Et c'est ce pur être de la chose qui est sa vérité, c'est-à-dire qui la constitue dans son essentialité cognitive. Mais il est essentiel de se demander qu'est-ce que réellement l'« être pur » pour Hegel ? Quelle est sa nature ? Est-ce un objet sensible, comme on pourrait en déduire, *a priori*, du concept de « certitude sensible », ou bien est-ce un objet d'une nature autre que sensible ? Nous y répondrons en examinant la manière dont se déploie la dialectique de cette certitude sensible.

La *Phénoménologie de l'esprit* est la réalisation du mouvement dialectique de la conscience, mouvement à l'intérieur duquel l'expérience se présente comme une dynamique incessant de négation et de position. Dans cette expérience de la conscience sensible, l'objet (objet sensible visé) se donne d'abord dans son immédiateté pure, comme quelque chose d'essentiel, un objet en soi qui fait dépendre la connaissance ou le sujet de lui. « Tandis que l'objet *est*, le vrai, et l'essence ; il est, indifférent au fait d'être quelque chose qu'on sait ou qu'on ne sait pas »¹⁴. Mais cette visée de la conscience aboutit à une non-vérité d'un tel objet, opposé à la conscience.

Dans un deuxième mouvement, mouvement de négation, le « Je », qui antérieurement était l'inessentiel par rapport à l'objet, devient essentiel et détermine désormais la saisie de

¹³ *Ibid.*, p.130.

¹⁴ *Ibid.*, p.131.

l'objet pour devenir l'immédiateté pure de telle sorte que « Sa vérité est dans l'objet en tant qu'il est *mon* objet, ou dans l'*opinion intime qui est la mienne* »¹⁵. La connaissance de l'objet dépend désormais de ce que le sujet dit et pense de la chose. La certitude sensible est donc chassée de l'objet sensible pour être refoulée dans le sujet qui décide de la signification à donner à l'objet : « Le maintenant est jour parce que « Je » vois le jour ; l'ici est un arbre pour la même raison »¹⁶. « Je », devient en ce moment un « Je » universel.

Mais la vérité ne pouvant se déduire ni d'un objet pur immédiat, ni des opinions intimes d'un sujet, survient la négation de la négation qui fera accéder à l'essence véritable de la certitude sensible. En effet, la certitude sensible n'est pas en soi les moments singuliers que sont l'immédiateté de l'objet et l'immédiateté du sujet. Parce qu'inessentielle, l'immédiateté de l'objet a été refoulée dans celle du sujet ; et de même l'immédiateté du sujet est inessentielle, parce que relevant de sa propre opinion. Quelle est finalement l'objet et la nature de l'objet de la certitude sensible ?

La certitude sensible est un tout comportant des moments. Son essence est le tout que constituent ces moments, et qui exclut toute opposition pour faire place à l'être pur, à l'universel.

L'*Ici*, par exemple, est l'arbre. Si je me retourne, cette vérité a disparue, s'est renversée en la vérité opposée : *l'Ici n'est pas un arbre, mais au contraire une maison*. L'*Ici* proprement dit ne disparaît pas ; il perdure au contraire dans la disparition de la maison, de l'arbre, etc., et il est indifférent au fait d'être maison, arbre.¹⁷

L'expérience de la certitude sensible se présente comme un mouvement dans lequel les moments de cette même certitude se succèdent et s'abolissent. Tel qu'on peut le voir à travers l'*Ici* qui est un arbre et l'*Ici* qui est une maison ; mais cet arbre et cette maison s'abolissent mutuellement, sans pour autant affecter le *Ici*. Ainsi, on peut comprendre la dialectique de la certitude sensible comme ce mouvement qui se donne dans une immédiateté de mouvements évanescents, de telle sorte que le moment qui vient d'être montré n'est déjà plus et donc a été aboli par le moment qui lui succède. Seul se conserve l'*Ici*, l'être pur abstrait, le discours, qui demeure et se montre indifférent à la disparition de l'arbre et de la maison.

¹⁵*Ibid.*, p.133.

¹⁶*Ibid.*, p.134.

¹⁷*Ibid.*, p.133.

On saisit dès lors que l'objet, l'être pur de la certitude sensible, n'est pas l'être de la représentation sensible, mais l'être du discours apparaissant comme un être pour qui sont essentielles la médiation et la négation.

Dès lors, donc, que cette certitude sensible avère chez elle-même l'universel comme la vérité de son objet, le *pur être* demeure comme son essence, mais point cependant comme être immédiat : mais comme un être auquel la médiation et la négation sont essentielles ». ¹⁸

L'objet de la certitude sensible est l'être avec la détermination d'être abstrait ou purement universel. L'essence c'est ce qui est, se conserve, demeure et qui n'est nullement affecté par le changement d'être qui est son propre. Ainsi, l'expérience de la certitude sensible se donne toute entière dans une immédiateté pure qui évince l'opposition du sujet et de l'objet. Comme nous l'avons évoqué plus haut, l'objet de la certitude sensible et sa vérité, c'est l'universel. Ce n'est pas l'être qui demeure comme immédiat, mais auquel la médiation et la négation sont essentielles. L'abolition de la première abolition porte ainsi à un retour à l'être, mais cette fois-ci réfléchi en soi, un être enrichi des différents moments du déploiement du mouvement dialectique de la conscience.

1.1.2 Du paradoxe de la certitude sensible ou de la rupture avec la sensibilité

Olivier Tinland met bien en évidence, dans son article « Science de l'expérience et expérience de la science dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel », que l'objet auquel on aboutit dans l'expérience de la certitude sensible, ce n'est pas, comme on pourrait le penser au début ou rien qu'en lisant le titre de l'œuvre de Hegel, un objet de la représentation sensible. C'est plutôt l'universel, le discours.

C'est ainsi que la « Certitude sensible », qui est la modalité du savoir consistant pour la conscience à se donner pour vérité un objet sensible *singulier* (un « ceci »), va déboucher sur l'expérience déceptive de la non-vérité d'un tel objet. ¹⁹

¹⁸Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.133.

¹⁹ Olivier Tinland, « Science de l'expérience et expérience de la science dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel », in *L'Expérience*, sous la direction de Laurent Perreau, Paris, Vrin, 2010, p.98.

Dans la certitude sensible, la conscience se donne pour objet premier et originaire un objet sensible singulier, un « ceci » sensible. Mais cela aboutit sur ce qu'Olivier Tinland appelle une « expérience déceptive ». La conscience fait, en effet, l'expérience de l'objet comme quelque chose qui lui est contradictoire et qui est non-vérité. Mais ce « ceci » devient non vérité car il est détaché et séparé d'une expérience réellement sensible pour une expérience de pensée, comme l'atteste la position de l'être pur comme véritable objet de la certitude sensible. Cet être pur qui finit par être présenté par Hegel comme un objet réel est le véritable objet visé. Et c'est d'ailleurs, en accord avec la position d'Olivier Tinland, ce que réfute Feuerbach, pour qui, Hegel opère une rupture non médiatisée avec le sensible.

A travers la *Phénoménologie de l'esprit*, notamment le chapitre sur la « certitude sensible » qui nous intéresse particulièrement, on peut voir comment Hegel fait de l'expérience le point de départ et le point stratégique de sa nouvelle conception de la science. Ludwig Feuerbach s'intéresse à ce chapitre et marque une certaine rupture avec Hegel à qui il reproche de rompre avec l'intuition sensible. Il dira d'ailleurs, dans la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* :

L'être logique constitue une contradiction directe, non médiatisée, frappante, avec l'être de l'intuition intellectuelle empirico-concrète (...). Je ne pénètre donc dans la Logique, tout comme dans l'intuition intellectuelle, que par un coup de force, par un acte transcendant, par une rupture immédiate avec l'intuition réelle.²⁰

Et c'est cette rupture et ce désaccord entre l'expérience et la pensée que souhaite résoudre Feuerbach. Cette certitude sensible désigne, comme l'affirme Feuerbach, ce moment où la conscience, dans sa visée de l'objet singulier, évince ce dernier pour aussitôt poser l'être universel, qui devient sa vérité. Dans les moments de cette expérience de la conscience, l'être sensible apparaît donc pour tout de suite disparaître et être remplacé par un « ici » et « un maintenant », qui persistent dans la disparition de l'être sensible. « Le premier chapitre, dit-il, a pour contenu : « *La certitude sensible*, ou le ceci de l'opinion". Il désigne le moment de la conscience où l'être sensible et singulier a pour elle valeur d'être vrai et réel, mais pour se révéler tout de suite à l'usage un être universel »²¹.

²⁰ Ludwig Feuerbach, *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, in *Les manifestes philosophiques*, traduit de l'allemand par Louis Althusser, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p.50-51.

²¹ *Ibid.*, p.51.

D'un ton déjà provocateur, Feuerbach met en évidence ce qui, en quelque sorte, constituera les prémisses de sa propre pensée et va ainsi le démarquer de son maître Hegel. On pourrait se dire qu'il se pose certainement la question de savoir comment Hegel peut partir d'un concept comme celui de la « certitude sensible », pour faire de son objet non par un objet sensible réel, concret, mais un être universel, abstrait, un être de pensée ?

Il apparaît ainsi, de l'analyse qu'opère Feuerbach, qu'il est impossible d'exprimer le singulier dans la certitude sensible, dans la mesure où sa vérité se trouve dans l'universel, autrement dit dans le langage qui exprime le vrai. Il ajoutera un peu après : « C'est le langage qui est le plus vrai ; en lui nous réfutons nous-mêmes immédiatement notre opinion, et comme c'est l'universel qui est le vrai de la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, il est absolument impossible de jamais dire un être sensible que nous visons »²².

Feuerbach montre de ce fait que lorsque Hegel fait du langage l'objet de la certitude sensible, il ne s'agit pas, dans le sens où il faut le prouver, d'une « réfutation dialectique de la réalité de la conscience sensible »²³, ou encore une preuve de la réalité de l'universel. Le langage, ainsi qu'il l'écrit, « n'a absolument rien à voir avec la chose »²⁴. En quelque sorte, Feuerbach met en évidence que, si le langage peut dire des choses – il en va comme tel également des choses qui sont imaginaires –, le langage ne « montre »²⁵ pas toujours les choses. Il insiste donc sur cette idée pour faire comprendre que le langage, la pensée c'est l'irréel²⁶, ce qu'on ne peut jamais voir sensiblement. Il souligne d'ailleurs :

Comment donc la conscience sensible peut-elle trouver ou voir sa réfutation dans l'impossibilité de dire l'être singulier ? C'est une réfutation du langage de la conscience sensible justement dans ce fait, et non pas une réfutation de la certitude sensible. Et elle a, dans son domaine, parfaitement raison sur ce point ; sinon, dans la vie nous nous paierions de mots au lieu de choses. C'est pourquoi le contenu du premier chapitre de la Phénoménologie tout entier n'est rien d'autre pour la conscience sensible (...) qu'un jeu de mots de la pensée déjà sûre de soi-même comme vérité, jeu de mot sur le dos de la conscience naturelle.²⁷

²² *Ibid.*, p.52.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, pp.52-53.

Dans cette exposition de l'être pur comme objet de la certitude sensible, cet être, pourtant abstrait, est saisi par Hegel comme un être réel et non pas comme un être de pensée, du discours. Feuerbach met d'ailleurs en évidence que Hegel réfute dialectiquement la réalité de la conscience sensible, pour poser l'universel comme étant un être réel. Or, pour la conscience sensible, l'universel, le langage, n'est pas le réel.

Hegel inverse donc les rapports à tel point qu'il tient l'être sensible comme irréel et la pensée comme réelle. C'est la raison pour laquelle Feuerbach estime que la « certitude sensible » n'est qu'un jeu de mots de la pensée »²⁸. Et dans son article cité précédemment Olivier Tinland appuie bien cette idée.

L'objet sensible est aliéné, il n'est alors qu'un « fantôme empirique », parce que finalement pris pour une illusion ou imagination de l'esprit, ou encore un « simulacre de donné », parce que cet objet premièrement visé finit par se présenter comme une apparence, l'apparence de ce qu'il prétend être.

Le pur « ici » n'est ainsi qu'une abstraction prélevée sur l'expérience concrète de la juxtaposition spatiale, le pur « maintenant » qu'un point irréel isolé de la continuité du devenir temporel : c'est pourquoi « ici » et « maintenant » ne sont que des locutions universelles indéterminées qui visent le réel « à vide », sans pouvoir se remplir d'un contenu empirique assignable.²⁹

L'« ici » et le « maintenant », objets réellement visés dans la certitude sensible, semblent être tirés de l'expérience sensible. Pourtant ce sont des purs êtres, c'est-à-dire irréels et isolés du temps et de l'espace. Ce qui justifie l'idée qu'il ne s'agit que de locutions universelles indéterminées, qui ne visent véritablement pas le réel, et qui sont vides de contenus empiriques, puisque hors du cadre spatio-temporel. En effet, la certitude sensible avec qui on pensait avoir une plaine saisie de la réalité empirique se présente finalement comme « la vérité la plus abstraite et la plus pauvre »³⁰ de la conscience puisque la visée de l'objet sensible n'est qu'« une expérience tronquée », c'est-à-dire éloignée de l'origine, autrement dit éloignée de la réalité sensible même.

²⁸ *Ibid.*, p.53.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

Feuerbach est au moins d'accord avec Hegel sur le fait de l'abolition continuel des êtres sensibles. L'être sensible passe certes, mais pour tout de suite être remplacé par un autre être sensible et non par un être de pensée comme l'être de la certitude sensible.

Le ici (pourquoi pas l'existant-ici ?), le maintenant (pourquoi pas l'existant-maintenant ?), ne peuvent jamais *de cette façon* devenir pour la conscience (...) un ici médiatisé et universel, un maintenant médiatisé et universel. Aujourd'hui est maintenant, mais demain est de nouveau maintenant, et c'est encore exactement le même maintenant qu'hier, sans changement ni amélioration. Ici est un arbre, là-bas une maison, mais là-bas je dis aussi de nouveau : ici ; le ici reste toujours l'éternel partout et nulle part. L'être sensible, le ceci, passe ; mais un autre être le remplace, qui est aussi un ceci.³¹

Feuerbach commence ainsi par redéfinir les termes que Hegel pose comme l'universel, l'être pur. Il ramène le « ici » et le « maintenant » à la sensibilité en faisant d'eux non plus des éléments du discours ou le discours lui-même, comme Hegel, mais des éléments de l'intuition sensible. En lieu et place de l'« ici », il propose « l'existant-ici »³², qu'il pose dans l'espace ; et à la place du « maintenant », il propose « l'existant-maintenant »³³, qu'il pose dans le temps. On peut donc lire ici le souci pour Feuerbach de poser l'être concret et réel non par en dehors, mais dans le temps et l'espace, car, ainsi qu'il le dit, la conscience tient ferme à la réalité des choses singulières.

L'« ici » et le « maintenant » ne sont plus un « ici » et un « maintenant » médiatisés et universels, mais ils se donnent dans l'immédiateté de la réalité sensible : l'« ici » et le « maintenant ». C'est-à-dire que le « maintenant aujourd'hui » est un maintenant qui se fera remplacer par un autre, le « maintenant demain ». Dans tous les cas, c'est toujours maintenant, sans tout à fait être le même maintenant. De même, l'« ici arbre » est différent de l'« ici maison », qui était peut-être au départ un là-bas. Il s'agit toujours d'ici, mais d'un ici qui finit par se faire réfuter par un autre ici. En fait, « ici » et « maintenant » ne changent pas ; ce sont juste les éléments sensibles qui sont à l'instant déterminés comme un « ici » ou un « maintenant » qui changent de dénomination spatio-temporelle selon la position de la conscience qui tend vers eux. Cela permet donc à Feuerbach de mettre en évidence que le « ceci » ou l'être sensible est un être qui passe, mais qui est aussitôt remplacé par un autre être sensible et non par une abstraction, tel que cela se voit chez Hegel.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

On voit donc comment Feuerbach rehausse en quelque sorte le sensible en faisant de son objet, c'est-à-dire l'objet sensible en tant que tel, l'élément immuable, car permanent pour la conscience. On pourrait, néanmoins, aussi lire dans cette exposition une récupération de l'idée de négation, chère à la dialectique hégélienne. Tout comme chez Hegel, en effet, il y a des réfutations incessantes des objets entre eux dans le sensible. Toutefois, cela ne se déploie pas dans un ensemble de moments qui finissent par former un tout, un système qui se donne, au terme du mouvement dialectique, comme réflexion en soi de l'objet de la certitude sensible. Cette dialectique ne se présente pas dans la structure : position, négation, négation de la négation pour poser l'être qui dépasse les contradictions.

La nature réfute bien aussi *ce* singulier-ci, mais aussitôt elle se corrige elle-même à nouveau ; elle réfute la réfutation, en remplaçant ce singulier-ci par un *autre* singulier. Et c'est pourquoi c'est l'être sensible qui est l'être permanent et immuable pour la conscience sensible ». ³⁴

Il y a, de façon incessante, toujours des négations et des réfutations des « ceci » sensible. Lorsque la nature elle-même réfute un « singulier-ci », c'est pour ensuite le remplacer par un « singulier-ci », mais qui est un nouveau et un autre singulier. L'être sensible est remplacé par un autre être sensible, de telle sorte qu'il n'y a pas un moment où l'être n'est pas. La réalité sensible est toujours pleine de l'être, et non pas de la pensée prise finalement comme la réalité de la certitude sensible en évinçant le sensible.

On saisit alors la différence entre le « ici » ou le « maintenant » phénoménologique et le « ici » ou le « maintenant » réel.

Le ici phénoménologique ne se distingue en rien d'un autre ici, que je fixe ; s'il se révèle être aussi un ici universel, c'est qu'en fait il est déjà un ici universel. L'ici réel au contraire, se distingue justement d'un autre ici d'une façon réelle, il est un ici exclusif. « Le ici est par exemple l'arbre. Je fais demi-tour, cette vérité a disparu. » Oui, évidemment, dans la Phénoménologie, où le demi-tour ne coûte rien qu'un petit mot ; mais dans la réalité, où je dois faire pivoter mon corps pesant, l'ici se révèle à moi, même derrière mon dos, doué d'une existence très réelle. L'arbre limite mon dos ; il m'évince de la place qu'il occupe déjà. ³⁵

Feuerbach souligne que Hegel ne fait que réfuter le ici et le maintenant logique, mais pas le ici et le maintenant qui sont des objets de la conscience sensible et, parallèlement, objets pour nous. Le « ici » et le « maintenant » phénoménologiques sont inclusifs. C'est-à-dire qu'ils sont

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p.54.

universels et toujours les mêmes partout. Ils ne changent ni ne se renouvellent, puisque n'étant affectés par rien. Ils ne se distinguent d'aucun autre « ici » ou « maintenant », dans la mesure où c'est le même « ici » et le même « maintenant » qui se montrent partout, pour ne jamais se situer dans la conscience sensible et au final pour faire place à une « rupture absolue »³⁶ avec cette même conscience sensible.

A l'inverse, le « ici » et le « maintenant » réels sont exclusifs. Ils réfutent les autres « ici » et les autres « maintenant », sans pour autant cesser d'être des ici et des maintenant sensibles, singuliers. Ce ne sont donc jamais les mêmes. Ils ne sont pas permanents, mais disparaissent pour laisser l'être sensible être immuable, puisque ne disparaissant jamais, dans le sens où ils sont toujours aussitôt remplacés par d'autres « ici » et « maintenant ».

³⁶ *Ibid.*, p.55.

1.2 CHAPITRE II-CRITIQUE DU RENVERSEMENT ENTRE PENSEE ET ETRE

1.2.1 Inversion du rapport pensée/être et problème épistémologique

L'objet de la certitude sensible, comme on a pu le voir à travers l'analyse précédente, ce n'est pas l'objet de la représentation sensible, mais plutôt l'universel, l'être pur et abstrait. Elle atteste effectivement en elle-même que l'universel est la vérité de son objet. Cependant, une telle position a pour conséquence immédiate une inversion des termes. On a pu noter à travers le déploiement de la dialectique de l'expérience phénoménologique de la certitude sensible, que l'objet de cette certitude sensible n'était pas l'objet sensible visé, mais plutôt l'universel. L'immédiateté de l'objet et du sujet se présentant comme inessentielle, Hegel cherche un nouvel objet qui incarnera la nouvelle norme de la connaissance et donc de la vérité. Car, ainsi que l'écrit Olivier Tinland, pour Hegel la vérité suppose un changement d'objet, un changement dans la conception du savoir mais aussi de « renoncer à l'évidence originaire du primat épistémologique de la conscience »³⁷.

Dans sa recherche de l'essence de la vérité, Hegel doit renoncer à l'objet de l'intuition sensible qui est en réalité l'objet premier, l'originaire, pour faire de l'universel le primat par rapport à l'objet sensible. La conscience tend alors vers le « ceci » sensible, pour tout de suite prouver sa non-vérité et donc la vérité de l'être pur, c'est-à-dire l'« ici » ou le « maintenant », qui devient l'objet réel vers lequel cette conscience tend. On assiste donc à une inversion du rapport réel entre l'être et la pensée, c'est-à-dire le « ceci » sensible et l'« être pur », le langage, de telle sorte que le « ceci » sensible, qui est premier dans le rapport originaire, devient second et le pur être devient premier. Cela entraîne plusieurs conséquences directes, parmi lesquelles les deux que nous allons évoquer et qui nous intéressent particulièrement : l'aliénation du sensible, ainsi que la renonciation au sensible comme primat épistémologique de la connaissance et de la vérité.

Le renversement du « ceci » sensible en énoncé universel, c'est-à-dire en « ici » et en « maintenant », est la marque d'une aliénation de l'objet ou du sensible par la pensée.

³⁷ Olivier Tinland, *art. cit.*, p.103.

C'est ainsi que dans la configuration de la « certitude sensible » (premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*), le renversement du ceci sensible en énoncé universel (« ici », « maintenant ») marque la faillite de la pure visée sensible déployée dans l'immédiateté illusoire d'un contact avec un objet sensible singulier.³⁸

Dans son déploiement dialectique, autrement dit dans sa visée épistémologique, la certitude sensible fait abstraction de l'objet sensible vers lequel elle tend premièrement. Elle fait de l'universel, c'est-à-dire de la vérité abstraite sur laquelle elle aboutit, son objet, qu'elle considère par la suite comme objet réel. Mais le fait pour Hegel de faire de l'être pur le véritable objet de la certitude sensible évince le sensible et fait de l'objet sensible vers lequel elle tend premièrement quelque chose d'illusoire ou n'étant pas à l'origine. L'objet sensible s'en trouve complètement aliéné vu qu'il n'est pas ce qui est visé et devient donc l'abstrait. Effectivement, on croit être dans une relation avec le réel, mais ce n'est pas le cas, puisque finalement le réel, l'objet sensible est dissout dès qu'apparaît l'universel comme vérité de la certitude sensible.

Hegel montre donc la non-vérité de l'être singulier ou être réel. Et cela a pour conséquence qu'il commence non pas par l'être (l'être singulier) mais par la pensée de l'être, et finit par identifier l'être et la pensée. Il fait donc abstraction de l'être concret ainsi que de sa signification. Car il commence, « non par l'être-autre de la pensée, mais par la pensée de l'être-autre de la pensée »³⁹, écrit Feuerbach.

Feuerbach, qui se pose en adversaire de Hegel, pense comprendre les raisons de cette inversion des rapports. Il souligne que « Hegel commence par l'être, c'est-à-dire par le concept de l'être, ou par l'être abstrait »⁴⁰, et donc que les choses se présentent ainsi parce que ce dernier conçoit dogmatiquement l'objet donné par la représentation sensible. La philosophie de Hegel est certes critique, mais sa critique ne va pas jusqu'à la source, à l'origine de l'objet, à l'être concret. Feuerbach oppose donc à Hegel, la philosophie génético-critique qui, pour lui, ne conçoit pas l'objet de manière dogmatique. Elle étudie l'origine de l'objet tout en cherchant à savoir si c'est vraiment un objet réel ou une pure représentation de l'esprit. Cette philosophie fait une distinction nette entre ce qui est objectif et ce qui est subjectif. Or, Hegel a pris les représentations, qui n'expriment en fait que des « besoins subjectifs », pour une vérité objective;

³⁸ *Ibid.*, p.94.

³⁹ Ludwig Feuerbach, « Critique de la philosophie de Hegel », *op. cit* , p.55.

⁴⁰ *Ibid.*, p.29.

il n'est donc pas remonté à la genèse de l'objet, afin de comprendre ce qui engendrait ces représentations. Ce qui lui a valu d'inverser le rapport premièrement vrai.

C'est ainsi que Hegel, lui aussi, a vraiment conçu comme vérité objective, des représentations qui n'exprimaient que des besoins subjectifs, et que, pour n'être pas remonté jusqu'à la source, jusqu'au *besoin* qui engendraient ces représentations, il les a prises pour argent comptant ; c'est ainsi qu'il a fait entrer en ligne de compte ce qui, vu au grand jour, est pour le moins d'une nature extrêmement douteuse ; qu'il a fait du secondaire le primordial, et, ou bien n'a pas pris en considération ce qui est vraiment primordial, ou bien l'a rejeté comme subordonné.⁴¹

1.2.2 Vers une théorie de la science

Comme on le sait maintenant, l'universel est l'objet de la certitude sensible. Mais si cet universel est un « objet » pour Hegel, il n'est pas un objet concret, au sens d'un objet sensible comme le conçoit Feuerbach. Il ne reste que dans la subjectivité, en tant que pensée pure. Hegel ne s'est donc limité qu'aux représentations et n'a pas visé ce qui était leur cause, c'est-à-dire ce qui engendrait ces représentations : l'objet sensible en tant que tel.

On saisit déjà, à ce niveau, la manière dont Feuerbach présente son point de vue comme celui d'un matérialiste sensualiste, qui veut un retour au sensible, car c'est par lui que s'engendrent les représentations, les pensées. Pour lui, effectivement, Hegel a, sans présupposer quoi que ce soit, posé l'être pur comme vérité et comme être réellement concret. C'est la raison pour laquelle Feuerbach parle en termes d'être ayant « une nature extrêmement douteuse ». En effet, il semble déjà assez contradictoire de faire de l'objet de la certitude sensible un être pur, c'est-à-dire un être universel ; mais faire en plus de cet être de pensée un être réel pose davantage de problèmes. Et ce problème est aussi visible au niveau de la théorie de la connaissance hégélienne. En posant l'être pur, Hegel fait de lui l'être premier, le point de départ de la connaissance et le garant de la vérité absolu.

En tant que matérialiste Feuerbach pose l'expérience, le sensible comme ce qui est primordial et donc ce par quoi l'on doit partir pour atteindre la vérité. Si Hegel commence par le concept de l'être, qu'il tient comme l'être réel, Feuerbach, lui, commence par l'être réel. Il se

⁴¹ *Ibid.*, p.65.

pose lui-même cette question : « Pourquoi ne puis-je commencer par l'être même, c'est-à-dire par l'être réel ? »⁴²

On sait le point de vue de Hegel quant aux critiques qu'il adresse à l'empirisme⁴³, à la métaphysique⁴⁴ ou encore à la philosophie critique⁴⁵ dont il dit qu'ils procèdent de la même manière. Il leur reproche de partir de l'expérience pour poser la vérité ou de la prendre comme la vérité même, l'universel ; autrement dit de prendre l'expérience comme fondement des contenus théoriques ou abstraits ; cette expérience étant donc à la fois fondement et preuve de la vérité. Mais la pensée immédiate ou l'expérience n'est que, ainsi que l'affirme Hegel dans « La science de la logique », la première et plus simple apparition de l'esprit et constitue l'être formel de la simple conscience⁴⁶. Ce n'est donc pas l'expérience qui donne à l'entendement « la matière de sa détermination ou le fondement de sa démonstration »⁴⁷.

Or, l'empirisme, la métaphysique et la philosophie critique cherchent le vrai dans le sensible et non pas dans la pensée, pensée objective, qui désigne la vérité, le but visé et l'objet absolu de la philosophie. Ainsi que le montre Feuerbach, Hegel part de la pensée et fait d'elle le fondement. Hegel lui-même le dit dans sa Logique. Tout a un fondement, une raison d'être peut

⁴² *Ibid.*, p.29.

⁴³ L'empirisme cherche la vérité dans l'expérience. Pour lui, ce sont les contenus concrets qui fondent les théories abstraites et qui les prouvent. L'empirisme élève le contenu de la perception dans « la forme de représentations, propositions et lois, etc., universelles ». Mais ces déterminations n'ont de validité et de significations que si elles sont tirées de l'expérience. Cf. Encyclopédie des sciences philosophiques. T.1, *La science de la logique*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Editions 1830 et 1827, §37-38. Hegel reproche donc à l'empirisme de n'en rester qu'à ce qui est et d'oublier le devoir-être. L'empirisme est donc non seulement limité dans la mesure où elle ne tient pas compte de ce qui peut être au-delà de ce que l'on peut voir, mais il se contredit car il utilise certaines catégories métaphysiques comme la matière, la force, le multiple ou l'universel. L'empirisme ignore donc qu'elle contient en elle et pratique une métaphysique sans le savoir.

⁴⁴ En ce qui concerne la métaphysique, celle-ci a besoin, pour prouver et confirmer ses définitions, de se fonder sur les représentations, c'est-à-dire sur un contenu provenant d'abord de l'expérience.

⁴⁵ Kant est le philosophe visé ici par Hegel. Tout comme dans l'empirisme, l'expérience est pour la philosophie critique le seul et unique fondement de la connaissance. On ne peut connaître que dans l'expérience, c'est-à-dire qu'on ne peut connaître que les phénomènes est non les noumènes. Pour Kant donc, on ne peut connaître la chose-en-soi. Or, du point de vue de Hegel, cette chose-en soi est même la chose la plus aisée à connaître. Ainsi, les catégories de Kant apparaissent comme portant des limites dans la mesure où elles ne trouvent leur application et leur emploi que grâce, par et dans l'expérience. Elles sont incapables d'être des déterminations de l'absolu, en tant que celui-ci n'est pas donnée dans la perception. Pour Hegel, la chose-en-soi constitue l'objet, vidé de toutes ses déterminations sensibles, en un mot de toutes déterminations.

⁴⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, Edition de 1817, §73, p.281.

⁴⁷ *Ibid.*, p.299.

être avancée pour tout. Et pour cette raison, Hegel fait de l'être pur, c'est-à-dire de l'essence (qui deviendra plus tard et est en même temps l'idée) le fondement, le commencement de tout.

La proposition du fondement s'énonce : « Tout a son fondement suffisant », c'est-à-dire que ce n'est pas la détermination de quelque chose comme [un] identique à soi, ni comme [un] divers, ni comme simple positif ou comme simple négatif, qui est l'essentialité vraie de ce quelque chose, mais le fait qu'il a son être dans un Autre, qui, en tant qu'il est l'identique à soi, est l'essence. Cependant, celle-ci est tout autant non pas abstraite réflexion en soi, mais en autre chose. Le fondement est l'essence qui est dans elle-même, mais elle est essentiellement fondement, et fondement, elle ne l'est que pour autant qu'elle est fondement de quelque chose, d'un Autre.⁴⁸

Selon Hegel, tout a bien un fondement. Aucune chose ne trouve son fondement ou sa signification dans ses déterminations propres. Ces déterminations ne sont pas sa vérité. Toute chose trouve sa vérité, son essentialité dans le fait d'être le produit d'un autre être. Mais la particularité de cet être, qui est au fondement de toute chose est qu'il est infondé. Cet être est « l'identique à soi », il est l' « essence », qui se déploie à l'intérieure des choses. L'essence est donc fondement, en tant qu'elle est à la fois réfléchie en elle-même, mais aussi en son autre qu'elle pose comme son produit. Le fondement ne peut être comme tel (c'est-à-dire fondement) que pour autant qu'il fonde un autre.

C'est ici qu'intervient l'idée de l'absolu ou de la pensée comme ce qui incarnera désormais la nouvelle norme de la connaissance. En effet, la philosophie hégélienne se présente comme la philosophie en soi, qui est dénuée de toute présupposition. Or toute philosophie commence bien en tant qu'événement temporel déterminé et donc présupposé⁴⁹. L'être pur de la philosophie hégélienne ne débute par aucun commencement particulier⁵⁰ et apparaît donc comme sa propre présupposition. Etant l'esprit absolu et l'expression même de la vérité, il se présente comme une loi universelle qui fait abstraction du sujet pensant et de la réalité sensible qui devraient en toute norme, être son fondement. Feuerbach va donc à l'encontre de la position hégélienne, qui rend l'intelligence captive de son système, car la pensée y est aliénée de sorte que disparaît toute auto-activité du sujet⁵¹.

Mais c'est précisément pour cela qu'il a lui aussi transformé (...) la forme en essence, l'être de la pensée pour autrui en être en soi, la fin relative en fin absolue. Il voulait anticiper et tenir captive dans

⁴⁸ *Ibid.*, p.221.

⁴⁹ Ludwig Feuerbach, *Critique de la philosophie de Hegel*, op. cit. p.28.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p.38.

l'exposition l'intelligence elle-même, il voulait la faire entrer de force dans le système. Le système devait être pour ainsi dire la raison même, l'activité immédiate devait purement et simplement se réduire à l'activité médiante, l'exposition devait ne rien présupposer, c'est-à-dire ne laisser en nous aucun résidu, nous vider et nous épuiser totalement.⁵²

On voit que pour Feuerbach le système se présente comme une aliénation absolue de la raison car, ainsi qu'il le dit, il fait abstraction même de la préexistence de la raison ou de l'intelligence chez le sujet. Et c'est concrètement ici l'un des reproches qu'il adresse à Hegel qui, selon lui, méprise la subjectivité. L'exposition de la pensée absolue, dit-il, fait abstraction du savoir qui lui est antérieur⁵³ et c'est à ce niveau que se lit d'ailleurs, pour Feuerbach, sa limite dans la mesure où elle feint d'ignorer que « la pensée existe antérieurement à l'exposition de la pensée »⁵⁴. Or, la pensée est première, antérieure et indépendante de toute philosophie qui s'expose et s'explique temporellement. « L'idée absolue (l'idée de l'absolu), écrit Feuerbach, est infailliblement certaine d'être-même la vérité absolue ; elle se présuppose elle-même comme vraie ; ce qu'elle pose comme autre présuppose déjà par essence l'idée »⁵⁵.

L'idée se prouve donc elle-même comme une certitude absolue et une vérité immédiate, dont le processus présuppose déjà « l'être et l'essence, mais de façon telle qu'ils présupposent déjà en vérité l'idée même »⁵⁶. En cela Hegel n'est pas critique pour Feuerbach. En effet, le commencement de sa philosophie doit être le même que celui de la philosophie en général, sinon c'est demeurer dans un simple formalisme dans la mesure où l'être n'est pas le terme premier. Or, l'idée se prouve elle-même, se soustrait des limites de l'intuition intellectuelle subjective et devient pour autrui⁵⁷. Il faut que l'idée se prouve dans une relation, non pas à soi, mais avec autrui, ou avec son contraire qui témoignera d'une pensée qui ne s'appuie pas que sur soi-même pour s'auto-attester.

C'est justement pourquoi, je le répète, la preuve, la médiation de l'idée absolue, n'est que formelle. L'idée se produit et s'atteste, non par le moyen d'un terme réellement autre (autre qui ne pourrait être que l'intuition intellectuelle empirico-concrète), elle se produit à partir d'un contraire formel et apparent. En soi l'être est l'idée. Si l'être est prouvé, l'idée aussi est prouvée. Mais prouver ne veut

⁵² *Ibid.*, p.40.

⁵³ *Ibid.*, p.41.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p.48.

⁵⁶ *Ibid.*, p.49.

⁵⁷ *Ibid.*

rien dire d'autre qu'amener autrui (possible ou réel) à ma conviction. La vérité ne réside que dans l'union du moi et du toi.⁵⁸

Ce qu'il faut que la pensée pure fasse, c'est de s'éprouver avec l'intelligence sensible. La philosophie hégélienne doit donc surmonter la contradiction existant entre la pensée et le sensible, en faisant en sorte que la pensée soit vraie à la fois pour soi et pour son contraire qu'est le sensible, c'est-à-dire qu'elle ne doit plus se penser « transcendant à toute critique et à tout scepticisme »⁵⁹.

1.2.3 Problème d'un primat de l'essence sur l'existence

Hegel fait de l'essence le fondement de l'existence, ce qui n'est qu'une conséquence directe de l'inversion du rapport entre la pensée et l'être. En effet, si pour lui, le fondement n'a en lui aucun contenu déterminé en soi et pour soi, il y a quand même que l'existence – ou l'autre de l'essence – provient du fondement. Celle-ci étant l'unité de la réflexion en soi de l'essence et de sa réflexion en une autre chose que soi de cette même essence. Les existences sont donc des réalités fondées, mais fondées par l'être pur – dans le sens de fondement et commencement.

Dans l'existence, en effet, l'essence se supprime en tant que médiation, pour tendre vers l'immédiateté ou pour devenir son autre, qui est pleine d'un contenu (la matière) et d'une forme. L'essence est ainsi ce qui pose l'existence, mais elle continue à se déployer dans celle-ci de telle sorte que l'existence n'est qu'une apparition de l'essence, elle n'est que l'essence objectivée.

Feuerbach se dresse contre cette philosophie spéculative qui fait dépendre l'existence de l'essence, l'être réel de la pensée. Pour lui effectivement, c'est de l'être que provient le concept d'être et non pas le contraire. « C'est de l'être même que je tiens le concept d'être »⁶⁰. Autrement dit, ce n'est que de la chose sensible que je tiens une représentation mentale de cette chose sensible et non pas de cette représentation que je tiens la chose sensible. On peut alors comprendre pourquoi il écrit dans ses *Thèses provisoires* :

⁵⁸ *Ibid.*, p.50.

⁵⁹ *Ibid.*, p.55.

⁶⁰ *Ibid.*, p.44.

On ne peut déduire l'être de la pensée qu'à condition d'avoir d'abord rompu l'unité vraie de la pensée et de l'être, d'avoir d'abord, par l'abstraction, ôté à l'être son âme et son essence, pour retrouver ensuite après coup dans cette essence abstraite de l'être le sens et le principe de cet être vide pour lui-même.⁶¹

En un sens, ce philosophe veut montrer que c'est l'essence qui tient son être de l'existence. Mais il ira encore plus loin en montrant que ce n'est pas l'existence elle-même qui pose son rapport à la pensée – quand bien même ce rapport est quelque chose qui demeure – ou qui se prouve elle-même, mais ce troisième terme qu'est autrui est indispensable. Et il le montre bien dans les *Principes de la philosophie de l'avenir*.

Prouver qu'une chose *existe* signifie seulement : cette chose n'est pas une *chose purement pensée*. Mais cette preuve *ne peut pas être tirée de la pensée elle-même*. Pour que l'*existence* vienne s'ajouter à un objet de la pensée, il faut que quelque chose de différent *de la pensée* vienne *s'ajouter à la pensée elle-même*.⁶²

Ludwig Feuerbach réfléchit sur le fait de pouvoir prouver l'existence d'une chose. Prouver l'existence d'une chose c'est déjà écarter l'idée qu'elle est une « chose purement pensée ». La preuve de l'existence d'une chose ne dépend donc pas seulement de la pensée qu'on en a – quoi qu'on ne puisse penser que ce qui est –, nous, en tant que sujet singulier. Car selon lui, prouver exige une médiation ; non pas seulement une médiation à soi mais aussi une médiation à autrui, et c'est d'ailleurs ce que Feuerbach exige de la philosophie de Hegel : qu'elle ne s'auto-démontre pas, mais qu'elle passe par l'examen d'une médiation avec autrui. Pour prouver qu'une chose existe il faut qu'un autre moi s'ajoute ou s'allie à la pensée que j'ai de la chose, pour qu'elle puisse être tenue comme une chose qui existe. Il faut donc un moi différent de mon moi pour prouver, car prouver c'est toujours, selon cet auteur, se mettre en rapport avec d'autres. Feuerbach poursuit son argumentaire en reprenant pour son compte l'exemple des cent thalers de Kant afin d'appuyer davantage cette idée. Mais pour mieux saisir sa position reprenons tout d'abord le point de vue de Kant lui-même, mentionné dans la *Critique de la raison pure*.

Dans un souci de démontrer toute l'absurdité de la preuve ontologique – de Descartes, qui « affirme que le concept de Dieu en tant qu'être parfait et tout puissant inclut nécessairement l'existence, cette existence étant impliquée nécessairement par cette perfection et enveloppée

⁶¹ Feuerbach, *Thèses provisoires*, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p.162.

⁶² Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p.219.

dans sa définition même »⁶³ – de l'existence de Dieu Kant écrit : « L'effectivement réel ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels ne contiennent pas le moindre élément de plus que cent thalers possibles »⁶⁴. C'est ici une expression de l'opposition et de la différence entre la pensée et le réel, mais davantage la preuve, pour Kant que la pensée a pour fondement l'expérience sensible, ou, ce qui revient au même, qu'on ne saurait reconnaître, par définition, de réalité au prédicat de l'existence, « prédicat dont on a alors simplement posé, sans le démontrer, qu'il était inclus analytiquement dans l'essence »⁶⁵. En effet, les objets appartenant à la réalité effective ne sont pas simplement des contenus analytiques des concepts ; ils s'ajoutent de manière synthétique auxdits concepts⁶⁶. Ce n'est pas le fait d'énoncer – ce qui nous pose dans l'ordre du possible – l'existence d'une chose, qui fera d'elle une existence réelle. Kant écrit que « si je me forge donc la pensée d'un être que je considère comme la suprême réalité (...), la question demeure toujours de savoir s'il existe ou non »⁶⁷.

On comprend ainsi que si tout concept a un objet, la question est de savoir si tous les objets auxquels renvoient ces concepts existent réellement ou s'ils n'existent que dans la pensée, en tant que possibilités. Donc si un objet est possible a priori, il est également nécessaire que « la connaissance de cet objet soit aussi possible a posteriori »⁶⁸. On ne saurait alors confondre, lorsqu'il s'agit d'objet de sens, la chose avec son concept. Car le concept s'accorde avec les « conditions universelles d'une connaissance possible en général, alors qu'à travers l'existence il se trouve pensé comme faisant partie du contexte de l'expérience dans sa totalité »⁶⁹ même.

Kant montre qu'il ne faut pas penser l'existence à partir des catégories pures sinon il y aurait une impossibilité de fournir des critères permettant de la distinguer du concept ou de la pensée. Si, en effet, on a des concepts d'objets, il faut pourvoir en sortir pour les confronter à leur contenu empirique. C'est pourquoi il ajoute :

Pour ce qui est des objets des sens, cela s'opère en articulant ce contenu à quelque-une de mes perceptions conformément à des lois empiriques ; mais pour des objets de la pensée pure, il n'y a

⁶³ Isabelle Garo, « Dieu et les cent thalers chez Kant, Hegel, Marx et Feuerbach », Article paru dans « Héritage de Feuerbach », Dirigé par Philippe Sabot, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p.52.

⁶⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, GF- Flammarion, 2006, p.534.

⁶⁵ Isabelle Garo, *art. cit.*, p.52.

⁶⁶ Kant *Critique de la raison pure, op. cit.*, p.534.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p.535.

⁶⁹ *Ibid.*

absolument aucun moyen de connaître leur existence, puisqu'il faudrait la connaître totalement a priori.⁷⁰

C'est ici la réfutation kantienne de l'idée de Dieu qui, pour lui, ne nous instruit sur rien, dans la mesure où il est impossible de la prouver empiriquement. En effet, la conscience que l'on peut avoir ou que l'on a de l'existence s'accorde intégralement à l'unité de l'expérience, des phénomènes, de sorte que si conceptuellement on a l'idée d'une existence qui sort de ce cadre spatio-temporel, on ne saurait absolument rien en dire. S'il est utile de se faire l'idée d'un être suprême, cela ne reste donc que de l'ordre de l'idée, une idée incapable d'étendre, à elle seule, notre connaissance par rapport à ce qui existe réellement⁷¹. « Le critère de la possibilité de connaissance synthétique ne [pouvant] jamais être cherché que dans l'expérience », Kant conclut : « Nul être humain ne saurait davantage devenir plus riche de connaissance à partir de simples Idées qu'un marchand ne le deviendrait en argent, si, pour améliorer l'état de sa fortune, il voulait ajouter quelques zéros à son relevé de caisse »⁷².

Feuerbach, reprend donc à son compte, mais avec une nuance, cet exemple de cent thalers de Kant :

L'exemple de la différence entre les cent thalers représentés et les cent thalers réels, exemple choisi par Kant dans la critique de la preuve ontologique pour illustrer la différence de la pensée et de l'être, mais tourné en dérision par Hegel⁷³, cet exemple est pour l'essentiel parfaitement juste. Car ces cent thalers, les uns je ne les ai que dans la tête, mais j'ai les autres dans les mains ; les uns n'existent que *pour moi*, les autres existent aussi pour d'autres – ils peuvent être sentis et vus ; or seul existe ce qui existe en même temps pour moi et pour autrui, ce dont autrui et moi convenons, ce qui n'est pas seulement mien, mais *universel*.⁷⁴

Feuerbach procède à une analyse des cent thalers et en donne une nouvelle orientation. Il revient en partie sur le point de vue kantien. Kant a raison et voit juste quand il dit qu'on ne peut déduire l'existence d'un concept. Autrement dit, on ne peut déduire de la pensée d'une chose son existence réelle. Cent thalers réels sont différents de cent thalers représentés ou possibles. Les

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p.536.

⁷³ Hegel s'insurge contre l'idée kantienne d'une opposition entre l'être et le connaître, c'est-à-dire entre l'être et la pensée. C'est là la marque la caractéristique séparatrice de l'entendement. L'exemple des cent thalers paraît comme un exemple mal choisi pour Hegel car les éléments qui font l'objet de la comparaison ne sont pas de même nature. La représentation de l'existence des cent thalers n'est pas de même nature que celle de l'existence de Dieu, car les cent thalers ne sont pas de même nature que Dieu.

⁷⁴ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.219.

cents thalers réels, je les vois concrètement, c'est-à-dire que je les ai dans ma main. Par contre, les cent thalers représentés, je les ai aussi bien, mais seulement dans ma tête, dans ma pensée. Ainsi, tandis que les cent thalers représentés n'existent que pour moi, ceux réels existent aussi pour d'autres que moi, c'est-à-dire qu'ils n'existent seulement que parce que d'autres que moi peuvent le voir et ainsi prouver de la vérité et de la réalité d'une telle chose. Or pour Feuerbach, n'existent que ce qui existe pour moi et pour autrui. Il met ainsi en valeur les sensations, dans la mesure où, ainsi que l'examine Isabelle Garo : « Seuls les sens certifient l'existence des thalers. Dès lors, l'existence est une détermination qui suppose deux conditions : que les sensations des autres concordent avec les miennes et les confirment d'une part ; que la cause objective de ces sensations soit donnée extérieurement à moi »⁷⁵.

Chez Feuerbach, et cela concorde avec ce que nous avons analysé un peu plus haut, la vérité et l'universel ne sont pas le résultat de la subjectivité, mais d'une intersubjectivité entre moi et autrui. L'existence suppose donc comme conditions que mes sensations concordent avec celles des autres – qui viennent les confirmer –, dans la mesure où ils sont témoins, avec moi, de ce qui se donne dans les sens, ensuite, que la chose qui existe soit bien distincte de moi et de la pensée que j'en ai.

Feuerbach pousse son analyse encore plus loin, ainsi que l'analyse si bien Isabelle Garo dans son article, en mettant le sujet pensant à la place de l'objet, en tant qu'objet. C'est-à-dire qu'il opère un déplacement du sujet qui juge de l'existence. Elle souligne le fait que « Feuerbach envisage aussitôt le cas d'une représentation qui serait strictement subjective et individuelle et qu'il serait impossible de rapporter avec certitude à un objet extérieur déterminé »⁷⁶ :

Dans l'existence je ne suis pas seul en cause, mais aussi les autres, et aussi avant tout l'objet lui-même. Exister veut dire être sujet, veut dire être pour soi. Et c'est vraiment toute autre chose d'être sujet ou de n'être qu'objet, d'être un être pour moi-même ou d'être seulement un être pour un autre être, c'est-à-dire une simple pensée.⁷⁷

Ainsi, les trois termes qui représentent le cadre et la condition de possibilité de vérité et de connaissance changent. En effet, si exister signifie se donner dans les sens, cela peut signifier aussi se donner dans les sens en tant que sujet pensant capable d'être pris comme objet de

⁷⁵ Isabelle Garo, *art. cit.*, pp.59-60.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir, op. cit.*, p.220.

pensée, d'être pris comme représentation. On assiste à une seconde forme de représentation aliénée et aliénante – car le sujet vivant devient l'objet –, qui appartient à ces deux sujets qui se font une idée à la fois de l'objet – en tant que sujet mort – et réciproquement l'un de l'autre – en tant que sujets vivants. Il y a donc un « jeu de reflet » et une « réciprocité active et constructrice »⁷⁸ entre eux. Toutefois, cela ne dissipe pas, selon Feuerbach, l'ombre sur la possibilité de se faire une connaissance ou une représentation exacte de l'autre. En effet, il y a un réel faussé entre « la représentation qu'il se fait de moi et le moi réel que je suis, entre le moi qu'il a pour objet, et le sujet que je suis »⁷⁹.

On comprend alors que pour Feuerbach, seule est connaissable – mais à la condition que l'élément à connaître se donne de manière sensible et qu'il y ait autrui pour appuyer ce que je perçois sensiblement – qu'un objet des sens et jamais un sujet pensant, même pris pour objet de représentation. Il apparaît alors qu'on tombe dans une sorte d'impasse pour ce qui est de la possibilité de connaître le sujet, l'autre. Il semble seulement possible, comme il le note, de tenter d'en faire une caricature par une représentation, sans jamais atteindre le moi réel.

⁷⁸ Isabelle Garo, *art. cit.*, p.61.

⁷⁹ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, *op. cit.*, p.220.

1.3 CHAPITRE III -REFUTATION DE L'IDENTITE DE L'ETRE ET DU NEANT

1.3.1 Hegel : l'identité de l'être et du néant

Toujours dans le but de récuser certaines positions de la philosophie spéculatives de Hegel, Feuerbach s'en est également pris – suivant la logique de ce qui a été énoncé précédemment – à l'identité de l'être et du néant, identité propre à la l'idéalisme et plus particulièrement à la philosophie spéculative de Hegel. La dialectique de Hegel refuse le principe d'identité comme instance absolue ; principe qui veut qu'une chose soit seulement ce qu'elle est et pas autre chose. Mais comme l'explique Jacques D'Hondt, pour Hegel on ne peut contester ce principe, mais il est quand même d'une portée limité, dans la mesure où il étouffe la pensée du changement et du devenir.

Hegel est le philosophe du changement, qui allie les contraires. Ainsi, le contraire de l'être c'est le néant ; mais en même temps être et néant sont une seule et même chose. En effet, en chaque être est déjà contenu son contraire. De ce fait, le néant est déjà contenu dans l'être ; mais en même temps être et néant sont une seule et même chose. Ils trouvent leur unité dans le devenir. Hegel le dit lui-même dans l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*, t.1 : « Être et néant sont l'opposition dans toute son immédiateté, c'est-à-dire sans que dans l'un d'eux ait déjà été posée une détermination qui contiendrait sa relation à l'autre.⁸⁰ ». Mais en même temps, « Le néant, en tant que ce néant immédiat, égal à soi-même, est de même inversement, *la même chose* que l'être. La vérité de l'être ainsi que du néant est par suite l'unité des deux ; cette unité est le devenir »⁸¹.

Dire l'être c'est la même chose que dire le néant. L'être et le néant sont une seule et même chose. Et ils trouvent leur vérité dans le devenir. Le passage de l'être au néant signifie en effet la même chose que le devenir, de telle sorte qu'évoquer l'être et le néant c'est le faire immédiatement pour le devenir. Il n'y a pas d'être et de néant sans devenir, car le devenir contient en lui la détermination de l'être et de son autre absolu, le néant.

⁸⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t.1, *op. cit.*, p.351.

⁸¹ *Ibid.*

Le devenir permet donc de mettre en évidence l'idée que la dialectique hégélienne est une logique de l'unité des contraires. En effet, associer ou unir être et néant apparaît contradictoire pour l'entendement, mais cette contradiction est dépassée dans la dialectique. Si l'entendement met en évidence les contradictions, la dialectique, grâce aux changements ou au renversement qui est en œuvre en elle, lève ces contradictions.

Si le devenir est l'unité de l'être et du néant, l'être-là est ou représente cette unité. L'être-là est fini, c'est comme si l'opposition disparaissait pour être contenue « en soi » et non pas posée dans l'unité⁸². L'être-là est donc le résultat du devenir, en d'autres termes, le devenir, qui est le fondement, finit par tomber dans l'être-là, unité dans laquelle la contradiction ou les termes se suppriment pour n'être plus que des moments. L'être-là se donne alors comme un être ; avec la négation, mais en même temps il a une réalité en tant que le fini qui se détermine dans la réalité, en tant qu'existence.

Toutefois, si l'être et le néant constituent une seule et même chose et qu'ils sont unis dans le devenir, cette unité ne se donne pas moins dans la différence. Effectivement, l'être et le néant, quand bien même signifiant la même chose, sont tout aussi différents l'un de l'autre. Ils sont cette chose se présentant dans ses déterminations diverses. Hegel affirme : «Mais tout aussi juste qu'est l'unité de l'être et du néant, il l'est également qu'ils sont *absolument divers*, – que l'un n'est pas ce que l'autre est»⁸³. Il montre donc que dans le devenir l'être et le néant se donnent dans une différence absolue et qui interdit de les confondre, quand bien même ils sont une même chose. Ainsi, l'être et le néant apparaissent comme des moments distincts contenus dans ce troisième moment qu'est le devenir. Jacques D'Hondt en donne une idée bien claire.

L'Unité, dont l'être et le néant sont des moments inséparables, diffère elle-même de ces moments et représente, par rapport à eux, un *troisième* moment qui est, sous sa forme la plus particulière, le *devenir*. Le passage de l'un à l'autre est la même chose que le devenir, à la différence près que, dans le passage, les deux termes, le terme initial et le terme final, sont en repos et distants l'un de l'autre, le passage s'effectuant pour ainsi dire entre les deux.⁸⁴

L'être et le néant apparaissent comme des moments, des moments inséparables, appartenant à ce troisième moment qu'est le devenir. Partir de l'être pour le néant c'est cela

⁸² *Ibid.*, p.354.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Jacques D'Hondt, *Hegel, sa vie, son œuvre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p.92.

même la signification du devenir. Cependant, l'être et le néant, quand bien même étant la même chose se présentant sous ses diverses formes, sont distants. Cela, dans la mesure où lorsque l'un *est*, l'autre est *au repos*, c'est-à-dire *n'est pas*. Autrement dit, le terme initial ne croise jamais le terme final. Le passage se fait donc entre les deux, sans que ces deux moments soient en même temps. Chaque chose sensible finit par devenir son contraire.

Le liquide, comme le montre Jacques D'Hondt, se transforme en vapeur, l'économie en avarice, etc. Le devenir, qui correspond au changement, affecte donc les formes variées de la sensibilité, tout en maintenant les deux moments qui le constituent. Le devenir maintient donc ces moments, chacun pour lui-même, distants l'un de l'autre, chacun se préservant du passage l'un de l'autre et se présentant comme *être* et *non-être*. Il y a donc une séparation entre ces moments, mais la dialectique élimine l'hypothèse de cette séparation pour mettre en évidence l'unité de l'être et du non-être dans le devenir.

1.3.2 Réfutation de Hegel : unité négative de l'être et du néant

Feuerbach s'insurge contre l'unité de l'être et du néant, qu'il trouve absurde, d'autant plus qu'elle est attribuée à un être indéterminé. La logique de Hegel, on le sait, fait abstraction de l'être déterminé ; il le remplace par l'être pur indéterminé et qu'il considère comme un être réel. Or, n'est être que ce qui est réellement et qui est déterminé. C'est-à-dire, n'est être que ce qui se trouve dans la réalité.

Le concept de l'être contient déjà en lui celui de la détermination absolue. C'est de l'être qu'on tient le concept d'être, et tout être est un être déterminé. L'être n'est pas un concept, mais quelque chose, ou toute chose. L'*être* ne peut pas être un néant, car le néant est « non-quelque chose » ; l'être est quelque chose, contrairement au non-être (néant). « L'être sensible dément l'être logique ; l'un contredit l'autre, et vice versa. Pour résoudre cette contradiction, il faudrait prouver la réalité de l'être logique, prouver qu'il n'est pas une abstraction, ce qu'il est actuellement pour l'entendement »⁸⁵.

⁸⁵ Ludwig Feuerbach, *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, op. cit., p.46.

Selon Feuerbach, le contraire de l'être ne peut pas être le néant, mais plutôt un autre être sensible et concret. L'être sensible réfute et dément l'être logique comme être réel. Et la seule façon de résoudre cette contradiction reviendrait, à gommer la différence entre pensée et réel et donc à prouver que l'être de la logique, c'est-à-dire l'être pur, est réel, qu'il n'est pas du tout abstrait.

Mais cela ne peut être possible dans la mesure où l'autre de la pensée c'est l'intuition sensible. Le seul moyen de surmonter cette contradiction c'est, comme le dit Feuerbach, de faire que la pensée soit vraie pour soi et pour son contraire. Autrement dit, il faut une adéquation entre ce qui est dans le sensible et ce que cette pensée dit du sensible, puis le point de vue d'un autre sujet pensant. Mais cette adéquation ne confond pas l'être et la pensée ; elle met juste en évidence leur rapport.

L'être pur apparaît aux yeux de cet auteur comme une contradiction non médiatisée avec l'être sensible. Il passe pour un être réel alors qu'il n'a rien d'un être sensible. Il n'est qu'abstraction, abstraction dont le point de départ et le point d'arrivée n'est qu'elle-même. « La logique ou l'être pur est la pensée qui se pense elle-même, la pensée comme conscience de soi ou « la pensée comme sujet sans prédicat, ou la pensée qui est à la fois sujet et son propre prédicat »⁸⁶.

Dans la philosophie spéculative, la pensée ne s'éloigne jamais d'elle-même, elle est toujours dans son propre élément ; elle se réalise et s'aliène dans la nature, le réel ou l'être de manière générale⁸⁷. Cela de sorte que c'est toujours la pensée elle-même qui se présente comme le réel-même, mais un réel qui n'est jamais le vrai réel, dans la mesure où « la pensée ne se dépouille du prédicat de la réalité que pour produire dans son manque de prédicat son essence vraie »⁸⁸. Cette pensée qui se pense et apparaît comme un sujet autonome, effectif et réel n'est qu'abstraction pure. Les objets des sens ne sont pour Hegel rien d'autre que des prédicats de la pensée qui se pense. Ces objets ne sont pas différents de la pensée ou l'essence de sorte qu'ils ne sont que des déterminations de la pensée et n'ont rien qui lui échappe.⁸⁹

⁸⁶ Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires*, op. cit., p.160.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.186.

C'est la raison pour laquelle Feuerbach estime que la dialectique hégélienne est un monologue de la spéculation avec soi-même, alors qu'il ne doit pas en être ainsi. Car elle doit être un dialogue de la spéculation avec le sensible. L'être pur, qui est en même temps néant pur, est un vide de toute détermination et absolument abstrait. Mais comment penser ce néant ? Est-il seulement possible de le penser ?

C'est de l'être concret et déterminé que je tiens la pensée de l'être. Cela revient à dire qu'on ne peut, d'après ce philosophe, penser que ce qui est, car penser c'est en même temps déterminer. Or, l'être pur, le néant, est un être indéterminé. Donc il est impossible de penser le néant ; de là son absurdité, et encore plus celle de son unité avec l'être (quoi qu'il s'agisse de l'être pur). On ne peut déterminer que ce qui est et non pas ce qui n'est pas. Penser le néant serait le déterminer, ce serait faire de lui un non-néant, c'est-à-dire un être.

Le non-être n'a, comme on l'a justement dit, aucun prédicat. Il n'y a pas de connaissance du non-être. Nous appelons néant ce à quoi ne correspond aucun concept. La pensée ne peut penser que de l'existant, car elle est elle-même une activité existante, réelle. (...) La pensée ne peut pas dépasser l'être, parce qu'elle ne peut se dépasser elle-même, parce que le propre de la raison est seulement de poser l'être, parce que c'est seulement de tel ou tel être, et non de l'être lui-même, qu'on peut penser la genèse. C'est précisément parce qu'elle a pour premier et dernier concept de l'être sans commencement, que l'activité de la pensée prouve qu'elle est une activité fondamentale et réelle⁹⁰.

Le prédicat constitue pour un être ce qui le détermine. C'est lui qui détermine l'existence de ce dernier, de telle façon que le non-être n'étant pas déterminé, et donc n'ayant pas de prédicat, il ne peut être possible d'en avoir une connaissance. On ne peut le connaître car il n'est rien et ne correspond à rien, à aucun concept. Le néant ne peut être saisi par la pensée, car la pensée ne pense que ce qui existe réellement ; il ne peut ainsi être conceptualisé, vu qu'il ne correspond à aucun élément empirique. On réalise alors que la pensée n'est pas une pensée du rien, mais toujours une pensée de quelque chose qui est. La pensée ne se dit que par rapport au réel ; raison pour laquelle elle est une activité réelle et qui prend donc le réel comme son fondement.

On comprend donc bien ici, la raison du rejet de l'unité de l'être et du néant, en plus de celui de l'idée même d'un néant. La pensée ne se dit pas de quelque chose qui serait au-delà de la réalité. La pensée et la raison ne se posent que dans le réel. La raison pose l'être, car penser, c'est

⁹⁰ Ludwig Feuerbach, *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, op. cit., p.66.

toujours penser dans la réalité. C'est avoir un rapport avec ce qui est et qui peut être déterminé par cette activité qu'est la pensée. Pensée et être sont certes différents, mais entretiennent un rapport de médiation. Or, l'être pur ou le néant n'entretient aucun rapport de médiation avec l'être réel. Dans un passage assez intéressant, Feuerbach met en évidence l'idée de l'impossibilité de penser le néant autrement qu'en le posant comme un non-néant, c'est-à-dire en le supprimant.

Le néant est une auto illusion-absolue, (...) le mensonge absolu en lui-même. La pensée du néant est une pensée qui se contredit elle-même. Le néant est la négation de la pensée ; c'est pourquoi l'on ne peut le penser qu'en faisant de lui un quelque chose. Mais alors, au moment où on le pense, on ne le pense pas, car c'est toujours le contraire du néant que je pense. ⁹¹

Poser le néant c'est réfuter la pensée, et poser la pensée c'est réfuter le néant. Or, le néant n'est pas un existant, donc la pensée ne peut le penser. Le néant est un vide, une absence de contenu et de détermination. Dès lors qu'on le pense on le supprime pour faire de lui quelque chose, un être. « La pensée est si bien une activité parfaitement déterminée, c'est-à-dire affirmative, que, dès qu'on le pense, le sans-détermination absolu est pensé comme un déterminé »⁹². Ce qui invalide tout de suite l'idée d'une pensée du néant. La pensée appartenant au réel, et le néant n'étant qu'un vide de pensée ou de contenu, le néant n'affecte en rien le réel, puisqu'il n'est pas.

Vouloir poser le néant c'est le nier aussitôt. Nier donc la possibilité d'un néant, c'est rejeter la légitimation de chimères⁹³, comme le dit Feuerbach. Le néant est ainsi une limite que la pensée s'impose, car dans son activité, elle ne dépasse pas l'être ou le sensible. Sur ce point également, Feuerbach est un peu kantien, car Kant estime que la raison ne peut étendre son activité au-delà du monde des phénomènes. Il y a toutefois une précision que Feuerbach semble vouloir apporter : c'est que si le néant est une limite rationnelle⁹⁴, il ne l'est que parce que c'est un vide de pensée et que la pensée ne pense que ce qui est ; il n'est donc pas une limite au sens kantien qui ferait prévaloir l'idée d'une limitation pour cette raison que le néant serait un en soi inconnaissable.

⁹¹ *Ibid.*, p.67.

⁹² *Ibid.*, .68.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

Selon Feuerbach le néant n'est donc qu'une « signification verbale »⁹⁵, c'est-à-dire qu'il a bien son être ou existe dans la pensée ou dans la représentation⁹⁶, mais il n'est pas ; c'est-à-dire que « seules la pensée ou la représentation constituent son être ». C'est, comme il le qualifie d'ailleurs, « un fantôme de l'imagination spéculative »⁹⁷. C'est une représentation qui n'en est pas une et une pensée qui n'en est pas une non plus ; tout comme le fantôme : c'est un être qui n'en est pas un et qui a un corps qui n'en est pas un non plus.

1.3.3 Unité positive de l'être et du néant

Ce qui précède a permis de saisir les raisons pour lesquelles Feuerbach est contre l'idée d'une identité de l'être et du néant, plus précisément contre l'idée de la pensée pure. Il l'est tout aussi dans un certain sens de l'idée d'une pensée de ce néant. Car pour lui, le néant est un vide de pensée, il est indéterminé et, de ce fait, ne peut être pensé. Il n'est pas le contraire de l'être, contrairement à ce qu'affirme Hegel, dans la mesure où il est indéterminé ; l'être a pour contraire un autre être déterminé comme lui.

Il est toutefois important de souligner que Feuerbach ne rejette pas totalement l'idée d'une opposition de l'être et du néant. Il la récupère d'une certaine manière à son compte.

Aussi l'opposition de l'être et du néant, comme tels, n'est, soit dit en passant (en raison précisément de la signification du néant qu'on vient de développer), nullement une opposition universelle, métaphysique ; elle appartient plutôt à une région déterminée, à la relation de l'être singulier à l'être universel, de l'individu à l'espèce, et seulement de l'individu représentant et réfléchissant.⁹⁸

Feuerbach retire donc quelque chose de positif de cette union, qu'il attribue, cependant, à la relation de l'être singulier et de l'être universel, autrement dit de l'individu et de l'espèce. C'est le seul cas pour lequel la pensée peut dépasser l'être réel et représenter le non-être. Tout comme le néant l'est à l'égard de l'être dont il est indifférent, l'espèce est un néant indifférent à l'égard de l'individu singulier. Ce dernier, en tant qu'être capable de réflexion, a en effet, en lui, la conscience de l'espèce, et peut donc dépasser son être réel à lui et le poser comme indifférent.

⁹⁵ *Ibid.*, p.69.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p.70.

⁹⁸ *Ibid.*, p.72.

Il a cette capacité, comme le dit Feuerbach, d'anticiper son propre non-être dans la représentation par opposition à son être réel.

Le non-être est ici représenté et rendu autonome (...) L'unité de l'être et du néant n'a donc de signification positive que comme *indifférence* du genre ou de la conscience de l'espèce à l'égard du singulier. Quant à l'opposition même de l'être et du néant, elle n'existe que dans la représentation ; car l'être existe bien dans la réalité, bien plus, il est le réel même ; mais le néant, le non-être n'existe que dans la représentation et la réflexion.⁹⁹

Parler de l'unité de l'être et du néant pourrait ici prêter à confusion, dans la mesure où nous avons examinés précédemment le point de vue de Feuerbach sur ce sujet: cette unité apparaît absurde. Le néant n'est pas le contraire de l'être ; en plus ni l'être ni le néant – qui sont en réalité l'être pur – ne correspondent à aucun concept de la sensibilité. N'ayant donc aucune détermination, on ne peut pas le penser. Cette unité a donc une signification négative.

Pourtant, Feuerbach finit par accorder à cette unité du néant et de l'être un sens positif, avec, toutefois, une autre signification qui lève l'absurdité de la première unité. Cette nouvelle unité renvoie dorénavant au rapport du genre ou de la conscience de l'espèce et de l'individu singulier. Cependant, l'opposition entre l'être et le néant demeure, mais seulement dans la pensée, c'est-à-dire dans la représentation. Car l'individu singulier existe bel et bien dans la réalité, il constitue l'être réel ; alors que le néant, autrement dit le genre ou l'espèce, n'existe que dans la représentation. C'est donc de cette manière que Feuerbach pose la seule possibilité de penser une unité de l'être et du néant, la seule possibilité de légitimer le dépassement de l'être par la pensée ou la pensée du néant.

⁹⁹ *Ibid.*, p.73.

1.3.4 Conclusion partielle :

Au terme de cette partie, nous avons pu ressortir des précisions sur le fondement de la critique feuerbachienne du système de Hegel et par conséquent sur les bases de sa pensée religieuse. Dans son ensemble, ce qu'il recherche, c'est un retour au sensible, une revalorisation de la sensibilité. Il a donc fallu, pour cela, qu'il s'attaque à ce qui représente le commencement de la logique hégélienne : la « certitude sensible ». En effet, ce dont il est question c'est de dévoiler le paradoxe et la fausseté dans laquelle place cette dernière. Son expérience, qui pourtant se présente *a priori* comme une expérience sensible, n'est en réalité qu'une immédiateté pure, qui ne se donne jamais dans le temps, ni même dans l'espace, mais les englobe toujours. Or, il est nécessaire, selon Feuerbach, de ramener l'« ici » et le « maintenant » à la sensibilité afin de refixer les bases de la connaissance.

En outre, à travers son analyse de la pensée et de l'être, Feuerbach a mis en avant le problème que l'inversion opérée par Hegel causait sur le plan épistémologique. En effet, cette inversion des rapports a entraîné une aliénation du sensible par la pensée. Alors si ce rapport est vrai, cela signifie, premièrement, que désormais la pensée représente ce qui incarne la nouvelle norme de la connaissance et, deuxièmement, que l'essence conditionne l'existence : d'abord la pensée, ensuite la sensibilité. Mais bien entendu, Feuerbach s'insurge contre une telle position, dans la mesure où, selon lui, toute connaissance doit prendre appui sur le sensible, mais en plus l'essence tient son être de l'existence, une existence qui ne se pose pas d'elle-même, mais qui exige une médiation concrète à soi mais aussi à autrui.

Enfin, l'analyse de l'identité hégélienne de l'être et du néant, met en évidence l'idée, chez Feuerbach, que la dialectique hégélienne est une logique qui unit les contraires. Cela revient à mettre en place une absurdité étant donné que le néant est une limite rationnelle de la pensée qui, elle, ne pense jamais que ce qui est. Par contre, le seul cas possible pour lequel la pensée peut penser autre chose que ce qui est et donc représenter le non-être c'est la relation de l'individu et de l'essence. Mais dans tous les cas, on fait une fois de plus face à la représentation.

2 CONSCIENCE : STRUCTURE ET DIFFERENTS RAPPORTS A SOI

Feuerbach part d'une remise en cause de la structure et du travail de la conscience, tel que théorisé par Hegel, pour décrire ce qu'elle est réellement et donc tenter de la restructurer concrètement – selon lui – en y associant le mécanisme de la conscience religieuse qui, au final, caractérise ce qui modèle et permet de comprendre le rapport de l'homme au monde.

C'est ici aussi une occasion de mettre en évidence les différentes déclinaisons du rapport à soi et au monde auxquels l'homme fait face lorsqu'il tente de saisir phénoménologiquement la conscience-même.

C'est dans ce contexte que Feuerbach procède à une analyse de l'imagination, afin de montrer le rôle qu'elle joue dans le processus d'objectivation aliénante de l'homme et sa perte de soi. Le travail de l'imagination enferme effectivement l'homme dans un rapport tronqué au réel, et dont il va devoir se libérer. Mais cette saisie du concept d'imagination ne va pas sans un examen du concept de sentiment qui, lui aussi, occupe une part importante dans la compréhension de la critique feuerbachienne de la religion.

Pour finir, l'analyse de la conscience, en passant par l'imagination et le sentiment, met en lumière l'illusion religieuse, mais en plus le paradoxe qui se dégage du sens même que revêt en fait l'imagination – qui est à la fois aliénation et liberté – et pour finir une tentative de cerner les rapports entre l'imagination, l'interprétation et la croyance.

2.1 LA STRUCTURE DE LA CONSCIENCE

2.1.1 La conscience comme sentiment de soi

Feuerbach débute son exposé dans *L'Essence du christianisme* par une observation générale mettant en avant ce qui, pour lui, repose sur la différence « essentielle » entre l'homme et l'animal : la religion. Et cette différence essentielle n'est autre, selon lui, que la conscience. « Quelle est donc cette différence essentielle qui distingue l'homme de l'animal, écrit-il ? A cette question, la plus simple et la plus générale des réponses, mais aussi la plus populaire est : c'est la conscience »¹⁰⁰.

Il ne s'agit pas, ici, de n'importe quelle conscience, mais plus précisément de la « conscience au sens strict », que l'auteur distingue de la conscience au sens de « sentiment de soi ». Schleiermacher, dont le point de vue sur la religion est à l'opposé de Hegel, est le philosophe directement visé ici. En effet, contrairement à Hegel qui fait de la conscience l'organe central de la religion – et c'est le schéma hégélien que reprend Feuerbach dans *L'Essence du christianisme* – Schleiermacher tient le sentiment de la dépendance absolue – constitutif de la conscience même de l'homme – pour l'essence de la religion. Le point de vue de Hegel sur la question de l'essence de la religion est bien présenté dans sa « Préface à la philosophie de la religion de Hinrich ».

Hegel ne nomme pas explicitement Schleiermacher dans cette préface, mais fait allusion à lui. Jean-Louis Georget déclare dans l'avant-propos des *Ecrits sur la religion (1822-1829)* que la « préface au livre de Hinrich (...) s'oppose assez violemment à Schleiermacher »¹⁰¹. Pour sa part, et donc pour soutenir l'idée précédente, Feuerbach va dans le même sens, car dans les *Leçons sur l'essence de la religion* – quoique ce soit un texte ultérieur à *L'essence du*

¹⁰⁰ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, « Introduction (1841) », In *Manifestes philosophiques, op. cit.*, p.80.

¹⁰¹ Jean-Louis Georget, « Avant-Propos », In *Ecrits sur la religion (1822-1829)*, Traduction de Jean-Louis GEORGET et Philippe GROSOS, Paris, Vrin, 2001, p.24.

christianisme – il met en évidence au tout début de la quatrième leçon¹⁰² cette opposition entre Hegel et Schleiermacher concernant l'élément essentiel de la religion. Les

philosophes spéculatifs ont tenu en basse estime les termes « sentiment de dépendance » depuis que Hegel, en réponse à Schleiermacher – qui, comme nous le savons, trouve l'essence de la religion dans le sentiment de la dépendance humaine – a fait remarquer qu'alors dans ce cas le chien doit également avoir une religion puisqu'il se sent dépendant de son maître¹⁰³.

Feuerbach marque là déjà une certaine critique des philosophes spéculatifs. Et on sait bien que cette critique va particulièrement à l'encontre de Hegel, qui s'oppose vivement à Schleiermacher pour qui le sentiment est l'organe essentiel de la religion, ce qui n'est pas du tout son avis, vu qu'il défend l'idée selon laquelle la conscience est ce qui caractérise l'essence de la religion. Comme Feuerbach le soulève, l'idée du sentiment de dépendance comme objet essentiel de la religion a été raillée et méprisée par Hegel. Celui-ci va jusqu'à affirmer que si le sentiment de la dépendance correspond à l'essence de la religion, dans ce cas le chien, qui a le sentiment de la dépendance de son maître, doit également être un être religieux, c'est-à-dire qu'il a aussi une religion. Il faut tout de même noter que dans *L'Essence du Christianisme* Feuerbach partage le point de vue de Hegel, puisqu'il met en avant la conscience comme ce qui constitue l'essence de la religion – la religion est le produit d'une réflexion, moins aboutie soit-il. Toutefois, dans *L'essence de la religion*, il révisé son point de vue et récupère cette fois-ci – avec une certaine nuance il faut le souligner, car c'est la dépendance à la nature qui est mise en avant –, la position de Schleiermacher en faisant du sentiment de la dépendance humaine l'essence de la religion¹⁰⁴.

Si la conscience est ce qui caractérise la différence entre l'homme et l'animal, il y a tout au moins que leur nature se croise dans la conscience en tant que sentiment de soi. La conscience comme sentiment de soi est une conscience qui se limite à soi en tant qu'individu. C'est la seule conscience que possède l'animal, selon Feuerbach. Tout comme l'homme, l'animal a la capacité de percevoir le monde qui l'entoure, c'est-à-dire qu'il a cette disposition à juger les choses extérieures. Toutefois, contrairement à l'homme, l'animal est incapable de se prendre comme objet de savoir, c'est-à-dire en tant que genre ou espèce ; il ne se conçoit que comme individu.

¹⁰² Ludwig Feuerbach, *Lectures on the essence of religion*, traduction de Ralph Manheim, New York, Evanston, Londres, Editions Harper and Row, , 1967, p.25.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Cf. p.176.

Feuerbach précise d'ailleurs que « L'animal est bien lui-même objet à lui-même en tant qu'individu – c'est pourquoi il possède le sentiment de soi ». ¹⁰⁵

En effet, l'animal est capable de percevoir ce qui l'environne, mais il ne manque pas moins que sa vie ne se limite qu'à son individualité. Il peut se prendre comme objet, mais seulement en tant qu'objet faisant partie d'autres objets. Il n'a affaire qu'à des individualités comme lui. L'animal a une vie qui ne tourne qu'autour de lui-même et de la nécessité qu'il a de satisfaire ses besoins. Feuerbach affirme du reste que « La vue de l'animal ne porte pas plus loin que son besoin, ni son être plus loin que son besoin » ¹⁰⁶. Cela permet d'affirmer que la conscience de l'animal ne lui permet pas de dépasser son être, autrement dit, de s'étendre au-delà de son individualité. C'est ce qui explique qu'il soit un être dénué de toute religion. « Les animaux n'ont pas de religion » ¹⁰⁷.

Dans *L'Essence du christianisme*, – ce qui n'est pas tout à fait le cas dans *L'essence de la religion*, car la religion y est directement associée au sentiment de la dépendance de l'homme – la religion est liée à la structure de la conscience, du moins, elle repose sur cette structure même de la conscience. En effet, la conscience de l'homme fonctionne sous deux plans : un plan interne, qui le rapporte à son espèce ou son essence, et qui lui permet donc de se prendre pour objet de savoir, c'est-à-dire d'accomplir ce que Feuerbach appelle la « fonction générique », celle-ci consistant pour l'homme à se penser soi-même et à converser avec soi-même.

En ce sens, l'individu, qui est un « Je », se rapporte à un « Tu » générique (virtuel ou pensé), qui lui est interne et qui devient ainsi son objet, précisément son premier objet. Ainsi ce « Tu » générique, c'est-à-dire l'essence, parce que détenant toutes les qualités et toute la positivité que n'a pas l'individu – car celui-ci est fini, imparfait et limité –, finit par être posé comme un être extérieur, autrement dit Dieu, un être supérieur, différent de l'homme, et à même de lui donner tout ce qu'il n'a pas. L'homme a donc, par sa conscience, – mais de manière inconsciente il faut le souligner – objectivé son essence pour en faire un Dieu. D'où l'avènement

¹⁰⁵ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osier, avec la collaboration de Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 2011, p.117.

¹⁰⁶ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, « Introduction (1841) », *op. cit.*, p.89.

¹⁰⁷ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.117.

de la religion. Et c'est donc la raison pour laquelle la religion est reliée à la structure de la conscience, dans la mesure où par sa conscience l'homme s'est objectivé lui-même.

Dieu est « l'intériorité »¹⁰⁸ de l'homme et la religion est le lieu dans lequel il dévoile ses désirs les plus intimes et les plus profonds¹⁰⁹. Le plan externe se rapporte quant à lui à la vie extérieure de l'homme, à travers laquelle il saisit les choses extérieures, y compris le second « tu » que représente autrui, c'est-à-dire l'autre ou les autres consciences qui sont dans le monde avec lui. Mais, telle que la structure de la conscience comme sentiment de soi est caractérisée, elle ne peut pas permettre la formation d'un sentiment religieux et donc de la religion. Être capable de religion ou être pourvu du sens de la religiosité, c'est d'abord et déjà être capable de se prendre comme objet de savoir, c'est en un sens ne pas avoir affaire qu'à des individus, mais aussi à des espèces. Or, l'animal n'est objet pour lui-même qu'en tant qu'individu et non en tant que genre. Par conséquent, « il lui manque la conscience dont le nom dérive du savoir »¹¹⁰. En d'autres termes, l'animal n'a qu'une « vie simple » ; il est incapable de se détacher de son individualité pour tendre vers l'universel, à tel point que sa vie intérieure et sa vie extérieure ne font qu'un. Les animaux ont une conscience limitée, qu'on ne devrait même pas qualifier de conscience mais plutôt d'instinct en raison de sa limitation, de son infailibilité et de son incapacité à l'erreur, comme le dit Feuerbach.

2.1.2 La conscience subjective

A la différence de l'animal qui n'est doté que d'une conscience comme sentiment de soi, l'homme a en plus la « conscience au sens strict ». Il s'agit de cette conscience qui lui permet de se prendre comme objet, non pas seulement en tant qu'individu, mais également en tant que genre. « Être doué de conscience, c'est être doué de science. La science est la science des espèces ».¹¹¹ La conscience est assimilée, chez Feuerbach, à la science, à la connaissance que l'on peut avoir d'une chose. Être conscient, c'est donc être capable de connaissance, c'est avoir

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.130.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p.117.

¹¹¹ Ludwig Feuerbach, *Essence du christianisme*, « Introduction (1841) », *op. cit.*, p.80.

la capacité de se savoir d'un point de vue conceptuel, c'est-à-dire de la pensée ou théorique. L'homme est doué de science en ce sens qu'il peut, contrairement à l'animal, se prendre comme objet de science, c'est-à-dire en tant que genre ou espèce. Car dans la science, comme le note Feuerbach, on a affaire à des genres.

Ainsi, contrairement à l'animal qui, selon Feuerbach, a une vie simple se limitant à son extériorité, l'homme a une vie double, une vie à la fois intérieure et extérieure. Et c'est cette double vie de l'homme qui, dans cette structure subjective de la conscience, permet de mettre en évidence l'objet religieux. « La vie intérieure de l'homme, écrit Feuerbach, est celle qui le rapporte à son genre, à son essence. »¹¹² Effectivement, l'homme a la possibilité d'accomplir la fonction générique qui consiste à être à la fois « Je » et « Tu ». Il a cette capacité d'échanger avec lui-même, de se mettre à la place de l'autre, d'accomplir les fonctions génériques sans avoir besoin d'autrui : il pense et se prend comme objet de pensée, il parle et se parle. Il le peut parce qu'il a pour objet non pas seulement son individualité, mais aussi son essence.

Si l'homme a la faculté d'être en même temps « Je » et « Tu », il faut, cependant, distinguer ce « Tu » générique du « tu » saisi comme alter et par conséquent différencier leurs rapports. Le rapport qu'il entretient avec le « Tu » est celui qu'il entretient avec l'objet religieux qui est, à la différence des objets ordinaires et à la différence d'autrui, intérieur à lui. Il y a, comme le montre Jean-Pierre Osier dans sa *Préface de L'Essence du Christianisme*, une coïncidence immédiate entre la conscience et l'objet religieux. Le « Tu » dont l'homme a d'abord conscience est le « Tu » générique, l'« essence générique intériorisée », que l'homme saisit en premier avant de saisir le « tu » ou autrui en tant qu'individu extérieur à lui, ainsi que les objets extérieurs. Le commentaire que fait Jean-Pierre Osier à propos est assez intéressant et semble assez juste sur ce que vise d'abord la conscience de l'homme avant de viser son extériorité.

C'est pourquoi à l'origine, la conscience ne vise pas thématiquement la Nature, les choses, les objets, mais bien cet autre-elle-même qu'est l'homme générique. Il y a donc antériorité et priorité logique de l'homme comme objet de l'homme : elle définit en effet la condition de possibilité de l'apparition de l'objet en général.¹¹³

¹¹² *Ibid.*, p.118.

¹¹³ Jean-Pierre Osier, « *Préface* », in *L'Essence du christianisme*, p.23.

Chez Ludwig Feuerbach, la conscience se vise d'abord elle-même. Elle le fait dans le sens où le genre ou le « Tu » générique, est ce vers quoi elle se rapporte dans un premier temps. Le sujet, le « Je », a bien conscience d'autres objets, mais cela n'est possible que dans la mesure où il saisit le genre comme ce qui lui « est co-présent »¹¹⁴ et qui « précède toute thématization du ceci ou du cela »¹¹⁵. L'objet de la religion, écrit Feuerbach, « présuppose essentiellement un jugement critique »¹¹⁶. Il y a présupposition du jugement critique dans la co-présence du « Je » et du « Tu » en ce sens qu'il n'y a pas de connaissance ni de regard réflexif sur le monde extérieur avant le rapport, comme on le lit chez Feuerbach, à l'essence.

Cette saisie de l'essence ou de l'espèce est donc toujours première et devient la condition de saisie de l'extérieur. D'où l'idée d'une « antériorité » et d'une « priorité » de l'espèce, c'est-à-dire de l'homme pris comme objet à lui-même. Pour cela, nous partageons davantage le point de vue de Jean-Pierre Osier à ce propos.

Le Tu de la conscience feuerbachienne, est l'essence générique intériorisée et c'est elle que le Je saisit dans ses rapports avec l'autrui empirique, qui apparaît comme support du genre, uniquement parce que le genre, objet de la conscience, le rend possible à titre d'anticipation, d'horizon pourrait-on dire.¹¹⁷

La conscience se perçoit, dans le cadre spécifique de la pensée feuerbachienne, comme le rapport que le « Je » entretient avec le « Tu ». En d'autres termes, c'est le rapport que l'homme entretient intérieurement avec lui-même, dans la mesure où « Je » représente également « Tu ». Il y a chez cet auteur une distinction nette entre le « Tu » générique et le « tu » extérieur qui caractérise autrui comme individu.

Ainsi, la saisie du « Tu » générique conditionne celle du « tu » empirique de telle sorte que l'intimité que la conscience entretient avec l'autrui empirique et les autres objets est une intimité toujours seconde et toujours conditionnée. Feuerbach paraphrase d'ailleurs Augustin : « Dieu (...) nous est plus proche, plus apparenté et partant plus facilement connaissable que les choses sensibles, corporelles »¹¹⁸.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.129.

¹¹⁷ Jean-Pierre Osier, op. cit., 23.

¹¹⁸ *Ibid.*

Augustin le dit certainement pour des raisons différentes de celles qui animent Feuerbach, mais l'idée ici est de savoir que Dieu est le premier élément que l'homme connaît et qu'il connaît le mieux, vue leur proximité. En effet, pour ce qui est des objets extérieurs, il ne s'agit pas d'une intimité directe comme on peut l'observer avec le genre comme premier objet ; la conscience est d'abord rapport à soi de l'homme avec lui-même, avec l'objet religieux, et ensuite avec l'objet réel qu'il se représentera par la suite. La conscience subjective est donc cette conscience qui se saisit à travers la connaissance des mécanismes de l'intériorité psychique de l'homme dans son rapport à soi.

La mise en évidence de la conscience comme subjectivité semble ne pas faire de Feuerbach, il faut le noter, un philosophe de la subjectivité – on le verra dans le point suivant. Il dépassera ce moment-là de la conscience. Nous devons cependant comprendre que la conscience est d'abord conscience de soi et que cette conscience de soi est la seule condition pour saisir d'autres choses que soi. Comme le note Franck Fischbach dans son article « Conscience et conscience de soi chez Feuerbach et Marx », « la condition de l'accès à l'essence de toutes choses, c'est l'accès à sa propre essence »¹¹⁹. Et cela rejoint le point de vue de Jean-Pierre Osier précédemment cité. Le fait pour l'homme de mener à la fois une vie extérieure auprès des choses hors de lui, qui sont dans le monde et une vie intérieure auprès de lui-même, fait de lui le seul être subjectif, c'est-à-dire capable de s'élever du particulier ou de l'individualité pour le général ou l'essence.

2.1.3 La conscience objective

L'objet occupe une place primordiale dans la structure feuerbachienne de la conscience, mais ce n'est pas propre à la philosophie de ce dernier. On le voit déjà, avant lui, chez Descartes, Kant et Hegel. L'objet y est mis en avant comme quelque chose d'essentiel à la connaissance d'un être ou d'un sujet. Il définit ainsi la nature intrinsèque du sujet. Et on comprend d'ailleurs la raison

¹¹⁹ Franck Fischbach, « Conscience et conscience de soi chez Feuerbach et Marx », in *Héritages de Feuerbach*, sous la direction de Philippe Sabot, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p.101.

pour laquelle Feuerbach pense que « sans objet, l'homme n'est rien »¹²⁰. La nature d'un être est déterminée par son objet.

Par sa conscience, l'homme entretient un rapport avec toutes sortes d'objets, mais il possède un objet auquel il se rapporte nécessairement et qui révèle son essence. Et cet objet n'est autre que Dieu. « L'essence de l'homme (...) est non seulement le fondement, mais aussi l'objet de la religion »¹²¹, écrit Feuerbach. Dieu est le fondement et l'objet de la religion ; or l'essence de l'homme occupe la même place dans la religion. Par conséquent, l'essence de l'homme et l'objet de la religion ne sont qu'une seule et même chose. Dieu apparaît donc comme l'objet auquel l'homme se rapporte par essence et par nécessité.

Pour une meilleure saisie du fait que Dieu est un objet proprement humain, Feuerbach fait d'ailleurs la distinction entre ce qu'est un objet *en soi* et ce qu'est un objet *pour soi* ou *pour nous*. Cela correspond à la distinction de l'objet dans la réalité – l'*en soi* dans le sens où Feuerbach l'entend, car la définition de l'*en soi* ne va pas de soi – et de l'objet selon notre pensée et notre représentation. Mais, ainsi que le souligne Feuerbach dans *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843), Dieu est un objet seulement pour l'homme, car il n'est pensé et représenté que par lui, et non par les êtres extérieurs à lui et différents de lui. Il écrit d'ailleurs qu'il appartient à « l'essence de Dieu même de n'être objet pour aucun être extérieur à l'homme, d'être un objet spécifiquement humain, d'être un secret de l'homme »¹²². Il est l'objet essentiel de l'homme en tant qu'il est le seul objet exclusivement et essentiellement humain. Dieu est à l'origine un objet intérieur à l'homme (ce qui définit sa vie intérieure) qui, par la suite a été objectivé. En d'autres termes, l'homme a fait passer Dieu, son essence, de l'état de donnée intérieure à celui d'une réalité ou d'une donnée extérieure, c'est-à-dire de l'état d'*objet pour soi* à celui d'*objet en soi*. C'est cela le principe d'objectivation exprimé chez Feuerbach.

Chez Feuerbach, la conscience de soi se conçoit comme une conscience d'objet, elle se saisit toujours par rapport aux objets. Ce philosophe semble marquer, par-là, une certaine distance avec certains philosophes qui prônent une saisie de la conscience de soi en dehors de tout rapport aux objets ; pour ces penseurs en effet, la conscience est irréductible aux objets et se

¹²⁰ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.120.

¹²¹ *Ibid.*, p.118.

¹²² Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, *op. cit.*, p.180.

comprend d'abord par rapport à elle-même. Le cogito cartésien, par exemple, apparaît comme une affirmation forte de l'opposition entre l'objet et le sujet pensant, c'est-à-dire entre l'extériorité et le moi ou le « je pense », dont l'existence n'est garantie que par l'exercice de cette pensée sur elle-même. La conscience de soi étant la condition de possibilité de la conscience des objets. Nous ferons une analyse de la position cartésienne et kantienne sur le « sujet », pour mieux comprendre et voir s'il y a lieu de valider, de nuancer ou de marquer un certain recul par rapport à cette idée que la conscience de soi pour Feuerbach se conçoit toujours comme une conscience d'objet.

Être conscient de soi, pour l'homme, c'est être à soi-même son propre objet en tant que genre ou dans l'être de Dieu. Franck Fischbach met en évidence que la spécificité de la conscience tient à son objet, notamment au fait qu'il est l'essence même de l'être conscient de lui-même. C'est effectivement l'objet qui permet de connaître l'homme ou qui lui permet de se connaître. C'est dans la tension vers son objet que l'homme devient conscient de lui-même, plus précisément lorsqu'il prend conscience de cet objet en tant qu'essence. C'est pourquoi connaître son objet, c'est-à-dire Dieu, c'est connaître l'homme. L'essence de Dieu révèle l'essence de l'homme.

Feuerbach a, dans une certaine mesure, fondé sa pensée sur celle de Hegel. S'il le critique, il se réapproprie tout de même quelques éléments de la pensée de ce dernier afin de caractériser sa propre philosophie. C'est le cas notamment de la structure de la conscience qu'on peut lire à travers l'analyse de ce qu'on appelle communément la dialectique du maître et de l'esclave. Il reprend donc cette idée selon laquelle c'est par l'objet que l'homme devient conscient de lui-même. En effet, comme le montre Hegel – pour mettre en évidence la manière dont l'esclave prend conscience de son autonomie –, « par le travail [la conscience] parvient à elle-même »¹²³. Le travail est l'objet de l'esclave. Ainsi, à travers le travail et donc la technique effective et directe sur la nature, l'asservi parvient à une authentique certitude de la conscience de soi. Le travail devient l'essence de l'esclave et ce à travers quoi il parvient à lui-même, autrement dit à une connaissance et une reconnaissance de soi en tant que sujet autonome.

¹²³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.203.

Ainsi, nous voyons d'une part que la conscience de soi apparaît doublement comme une conscience d'objet. En effet, elle est une conscience d'objet d'abord dans le sens où elle est à elle-même son propre objet à travers le genre, l'essence. Mais elle l'est aussi dans la mesure où elle est conscience d'autres objets, cette fois-ci, extérieurs à elle. La relation que l'homme entretient avec son objet est une relation à soi-même. D'autre part, on se rend compte que Feuerbach reprend à son compte la structure hégélienne de la conscience en montrant la nécessité ou l'essentialité de l'objet dans la constitution de la conscience de soi, mais plus encore dans la saisie du fondement de la religion. Mais ce qui permet de donner un rendu global de la structure de la conscience feuerbachienne, c'est l'idée qu'il faut nécessairement passer par un autre que soi pour se connaître ou pour être reconnu comme être autonome. En d'autres termes, la conscience a toujours besoin d'un autre que soi pour se savoir et se reconnaître comme conscience libre et accomplie.

2.1.4 La conscience de soi comme reconnaissance

Dans *L'Essence du christianisme*, la structure de la conscience est mise en valeur comme ce qui permet de saisir le fondement et même le fonctionnement de la religion. Il n'y a en effet religion et Dieu que parce que l'homme n'a pas directement conscience de son essence générique comme de quelque chose qui constitue son être, c'est-à-dire qu'il n'a pas conscience que Dieu est son essence et que la religion n'est qu'un certain rapport qu'il entretient avec celle-ci. En un sens c'est parce que l'homme n'a pas conscience de soi qu'il y a religion.

Feuerbach fait valoir que « l'homme s'est objectivé, mais n'a pas reconnu l'objet comme son essence »¹²⁴. Il a posé son essence hors de lui et ne s'est pas retrouvé en elle, puisqu'il a fait d'elle un être autre et étranger à lui. Inconsciemment, l'homme s'est perdu et s'est opposé, s'est écarté de ce qu'il est en soi, c'est-à-dire de ce qu'il est dans sa nature. « L'objet de la religion nous le savons c'est l'homme ou plus exactement l'essence de l'homme en tant qu'elle apparaît à

¹²⁴ Ludwig Feuerbach, *Essence du christianisme*, op. cit., p.130.

la conscience individuelle, non comme essence du genre, mais comme étant un être autre, différent (...) »¹²⁵, souligne Feuerbach.

Tel que nous l'avons analysé dans le point concernant la conscience objective, l'objet de la religion, et qui est en même temps l'objet essentiel de l'homme, son soi objectivé, c'est Dieu. Dieu étant l'objet de la religion, l'homme devient, par voie de conséquence son propre objet. Dans la religion l'homme adore sa propre essence, qu'il a objectivée sans la reconnaître comme telle. L'essence apparaît alors comme un être autre et différent de l'homme, qu'il pose au-dessus de lui. En effet, la force ou l'influence qu'exerce le genre sur l'homme – l'homme est affecté par sa « conscience malheureuse », c'est-à-dire par son sentiment d'être fini et limité vis-à-vis du genre qui représente son opposé – l'amène à poser hors de soi sa propre essence pour en faire un être autre, un être de vénération dont il devient l'objet. C'est cela même qui justifie le processus d'aliénation.

Le sens du concept d'aliénation ne va pas de soi, il faut le noter. Effectivement, Feuerbach reprend ce concept à son maître Hegel, pour lui donner un tout autre sens. Quand bien même le chapitre sur « La certitude sensible ou le ceci et le maintenant » est le point de départ du système hégélien, et donc qu'il ne détient pas encore la vérité à laquelle Hegel veut nous mener, il brosse déjà quelque peu une idée de ce que l'on doit comprendre par le concept d'aliénation. La certitude sensible est le premier moment de l'expérience de la conscience du monde extérieur. En elle, la conscience se donne dans une immédiateté de moments évanescents qui se succèdent et s'abolissent avant de revenir au premier moment.

La certitude sensible, comme nous pouvons le comprendre à travers l'idée de mouvements qui se succèdent, comporte donc plusieurs moments, qui se succèdent. Effectivement, dans un premier mouvement, l'être qui est, est aboli pour faire place au non-être. Autrement dit, l'être est nié, il devient un « a été ». Un deuxième mouvement évanescent vient nier la première négation, donc le non-être pour réaffirmer l'être¹²⁶. L'articulation de ces mouvements va du premier moment pour revenir au premier moment qui pose l'être. Mais ce premier moment n'est plus ce qu'il était au départ, à savoir un moment immédiat irréfléchi. Hegel dit de ce moment qu'il est « au contraire quelque chose de réfléchi en soi, un moment

¹²⁵ *Ibid.*, p.29.

¹²⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit, p.136.

simple qui demeure dans l'être autre ce qu'il est ; un maintenant qui est absolument un grand nombre de maintenant, et c'est là le maintenant véritable»¹²⁷.

Le concept d'aliénation se présente chez Hegel comme un mouvement à travers lequel l'être parvient à la conscience de soi et acquiert un nouveau contenu. Toutefois, l'être premier demeure le même, mais celui-ci devient réfléchi en lui-même, c'est-à-dire enrichi.

Chez Feuerbach, par contre, l'aliénation prend un sens tout autre. Ce concept se rapporte à la religion, étant donné que l'homme s'appauvrit en Dieu. L'homme, comme le note Feuerbach – et c'est cela aussi, selon lui, le mystère de la religion – « objective son essence, puis à nouveau fait de lui-même l'objet de cet être objectivé »¹²⁸. Il pose ainsi son essence comme quelque chose d'extérieur, de sensible. Mais il ne fait pas que cela : il fait d'elle un être autre – autrement dit Dieu – et il se fait l'objet de Dieu.

On assiste ici à une inversion du rapport sujet/objet, genre/individu – mais aussi de l'action que le genre et l'individu ont l'un sur l'autre. Initialement passif – parce qu'étant l'objet de l'homme – Dieu (l'essence) devient actif, c'est-à-dire sujet, à tel point que désormais c'est l'homme qui devient son objet et subit donc son action. En d'autres termes, l'homme qui, au départ est le sujet, se vide de ses qualités, s'appauvrit, pour devenir l'objet de Dieu qu'il enrichit de ses propres déterminations. L'homme nie ce qu'il est.

Franck Fischbach montre bien – dans une comparaison du déploiement du concept d'aliénation chez Hegel et Feuerbach – que chez Feuerbach l'aliénation ne se présente pas du tout comme l'activité négative que le sujet exerce sur lui-même pour s'affirmer ou sur un autre sujet pour en faire sa propriété – comme c'est le cas du maître dans la dialectique du maître et de l'esclave¹²⁹. Elle est plutôt « une situation négative dans laquelle se trouve un sujet empêché de s'affirmer »¹³⁰, « elle est la perte involontaire, non-voulue, et donc subie, d'un sujet dans un objet qui le domine »¹³¹. Franck Fischbach met en avant cette idée de la négativité – là encore il faut relativiser, car certes la perte de l'homme en Dieu, cette aliénation est à première vue négative,

¹²⁷ *Ibid.*, p.137.

¹²⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.147-148.

¹²⁹ Franck Fischbach, « Transformation du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue Germanique Internationale* [En ligne], 8/2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, URL : <http://rgi.revues.org/377>.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

mais il n'empêche que, pour Feuerbach, en même temps, cette perte dans la religion est une étape essentielle dans la prise de conscience de soi de l'homme – du concept d'aliénation dans la mesure où l'homme se laisse dominer par son objet, qu'il subit et ne s'affirme pas. N'empêche que l'auto-réappropriation de ses déterminations, la prise de conscience par l'homme de ce qu'il est, sa connaissance de soi reste une perspective bien présente. Et cela passe encore par la démystification de l'objet essentiel de l'homme même.

La conscience de soi est la prise de conscience de son objet essentiel par l'homme. Autrement dit, elle est la reconnaissance par l'homme, c'est-à-dire par l'individu, que Dieu et l'homme – l'homme doit s'entendre dans ce deuxième cas dans le sens de genre ou d'espèce – ne constituent qu'un seul et même être. Mais cette conscience de soi s'effectue, chez Feuerbach par un autre. Ainsi, avant de prendre conscience de soi et de se réapproprier ce qu'il a vénéré dans Dieu, l'homme se reconnaît d'abord en cet être qu'il a objectivé. « C'est par l'objet donc que l'homme devient conscient de lui-même »¹³².

L'objectif de Feuerbach semble évident : il veut montrer que pour se connaître et se réapproprier les attributs qu'il a affectés à Dieu, l'homme doit d'abord se perdre en cet être avant de se retrouver. De ce fait, la conscience de soi n'est jamais immédiate, mais toujours secondaire : une conscience immédiate de soi n'existe pas pour Feuerbach, l'accès immédiat à son être se faisant nécessairement et d'abord par la médiation de l'autre, en d'autres termes par la conscience de soi comme objet. Cette idée de reconnaissance de soi par un autre n'est pas propre à Feuerbach. On y lit ici l'empreinte de Hegel, notamment de son déploiement de la structure de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Effectivement, cette structure de la conscience dans laquelle la conscience revient vers soi à partir d'un être extérieur est la même qui est décrite par Hegel, toujours à travers cette dialectique du maître et de l'esclave évoquée plus haut.

Hegel instaure la dialectique de la maîtrise et de la servitude afin de montrer que la conscience n'est pas que simple nature, mais qu'elle est aussi spirituelle, et que pour parvenir à satisfaction elle doit passer par autre chose qu'elle. Comment entre en scène « la figure de la conscience de soi », cette nouvelle figure du savoir, mais cette fois-ci du savoir de nous-mêmes ? Hegel est formel : « La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre

¹³² *Ibid.*, p.121.

conscience de soi »¹³³. La conscience de soi a toujours en face d'elle une autre conscience de soi qui, tout comme elle, cherche la reconnaissance et avec qui elle entre en lutte pour triompher de la nature (l'instinct de survie). Le maître et l'esclave se présentent donc comme deux types d'hommes dont l'un (le maître) est prêt à mourir pour la reconnaissance, et l'autre (l'esclave) prêt à se laisser dominer par instinct de survie. Les deux consciences sont mises à l'épreuve de la vérité de la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes en tant qu'être pour soi. C'est la conscience de l'esclave qui fait advenir la reconnaissance du maître, en se posant elle-même comme quelque chose d'inessentiel ; premièrement dans le travail sur la nature, ensuite par sa dépendance par rapport au maître, autrement dit par rapport au fait que son existence est déterminée par celle du maître. Le maître apparaît, pour sa part, comme la conscience de soi qui se médiatise comme conscience autonome par l'intermédiaire de l'esclave, par « la médiation d'une autre conscience »¹³⁴. Mais c'est en réalité, pour le maître, « une reconnaissance unilatérale et inégale »¹³⁵, dans la mesure où il n'est pas reconnu par une conscience autonome, mais par une conscience entièrement naturel, qui n'a pas les mêmes qualités que les siennes pour le reconnaître. C'est pourquoi, comme le dit Hegel, la vérité de la conscience de soi du maître est qu'elle est une conscience inessentielle, sans activité essentielle¹³⁶ ; ce qui n'est pas le cas pour la conscience de l'esclave.

Il s'ensuit que la vérité de la conscience autonome, c'est la conscience servile de l'asservi. Certes, celle-ci apparaît d'abord hors d'elle-même et non comme la vérité de la conscience de soi. Mais de même que la domination du maître a montré que son essence était l'inverse de ce qu'elle voulait être, la servitude de l'asservi deviendra bien au contraire dans son accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement ; elle entrera en elle-même en tant que conscience refoulée en soi, et se renversera en autonomie véritable.¹³⁷

Un renversement se produit entre la conscience du maître et celle de l'esclave. Celle du maître, premièrement autonome, réalise sa non autonomie, de telle sorte que finalement la conscience servile apparaît comme la véritable conscience. La conscience servile, quant à elle, se présente d'abord à l'extérieur d'elle-même et comme inessentielle avant de se libérer. L'évocation du refoulement est assez intéressante ici. Car c'est à l'intérieur d'elle-même que la

¹³³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.194.

¹³⁴ *Ibid.*, p.201.

¹³⁵ *Ibid.*, p.202.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, p.202-203.

conscience servile se libère. Elle refoule donc cette conscience esclave en se libérant, c'est-à-dire qu'elle parvient à sa propre connaissance, à la conscience de son indépendance. La conscience non autonome acquiert le sentiment d'un pouvoir absolu, grâce à son travail. Par le travail, en effet, la conscience de soi de l'asservi parvient à elle-même. Elle façonne sa relation négative à l'objet et devient « pur être pour soi », prenant ainsi deux significations : une signification positive, en ce qu'elle s'affirme ; une signification négative, en ce qu'elle est la négation de ce qu'elle était au départ, à savoir dominée et inessentielle.

La position de Hegel et dont hérite Feuerbach est claire : l'homme ne devient conscient de lui-même que par un autre. Le processus décrit plus haut par Hegel est le même que celui de la religion chez Feuerbach. Dieu et l'homme se présentent comme deux consciences dont l'une – l'homme, au même titre que l'esclave chez Hegel – est prête à se laisser dominer par instinct de survie, pour fuir la misère du monde, et l'autre – Dieu, mais cette fois-ci à la différence du maître – se fait investir de pouvoir et finit par dominer. Le religieux passe par des relations ; il construit une image de ce qu'il veut être – Dieu – image dans laquelle il se perd dans un premier élan inconscient. Néanmoins, la constitution de cette représentation est nécessaire à la reconnaissance de soi ; en d'autres termes Dieu est essentiel au processus de prise de conscience de soi par l'homme.

Dans la religion Dieu représente donc cet autre, alors que dans la dialectique de la maîtrise et de la servitude, c'est le produit de la technique ou de la transformation de la nature qui est cet autre. Il est donc essentiel que l'homme se perde en Dieu, en cette image idéal qui le représente dans la perfection, pour ensuite se retrouver tel qu'il est dans la réalité. Si *a priori* l'homme n'a pas conscience de lui-même, il a tout de même conscience de lui, mais indirectement, puisque c'est Dieu qu'il saisit d'abord tout en ignorant que c'est sa propre essence. Ainsi, il semble apparaître que la conscience n'est pas simple nature, mais qu'elle doit être dépassée pour une conscience plus réfléchie.

2.1.5 Conclusion partielle :

Cette partie a permis de mettre quelque peu en évidence différents types de rapports à soi que la conscience peut avoir vis-à-vis d'elle-même et du monde. Nous y avons décrit quatre types de rapports. D'abord, la conscience comme sentiment de soi, qui permet de se percevoir en tant que simple individu et que l'homme a en partage avec l'animal. Aussi la conscience subjective qui, elle, permet à l'homme de se prendre comme objet : l'homme y devient à la fois sujet et objet. Et c'est là le lieu même d'avènement du sentiment et de l'objet religieux, car elle est caractérisée par la vie intérieure de l'homme. En outre, est également décrite la conscience objective, qui met en lumière l'objet religieux, en tant qu'objet que l'homme possède intrinsèquement et qui révèle de surcroît son essence : Dieu. Et pour finir, nous en sommes arrivés à la conscience comme reconnaissance et qui met en lumière cette idée que l'homme doit d'abord se perdre dans un autre – notamment Dieu – avant de se retrouver.

Cette analyse va en fait faciliter la saisie du concept d'imagination et surtout le rôle qu'elle joue dans l'interprétation feuerbachienne de la religion, car tout est question de représentation à ce niveau de notre réflexion.

3 IMAGINATION : SON ROLE DANS LA LECTURE FEUERBACHIANNE DE LA RELIGION

Examiner le concept d'imagination est intéressant dans ce travail, car elle est le moteur psychologique de tout le mécanisme religieux chez Feuerbach. Elle est ce d'où tout part et ce vers quoi tout semble revenir dans ce changement de l'état de conscience de celui qui croit. En effet, raison, sentiment, volonté, désir ne sont là que d'autres manières de nommer l'imagination, car tous la signifient d'une manière ou d'une autre.

Dans cette section, nous tenterons d'analyser plusieurs concepts pour faire plus ou moins ressortir le point de vue de Feuerbach dans son interprétation de la religion. Nous évoquerons le sentiment, comme ce qui utilise l'imagination afin de réaliser les fantasmes de l'homme, mais nous verrons également la manière dont ce dernier se caractérise dans la religion.

Nous traiterons également du travail de l'imagination, dans son rapport à d'autres concepts, c'est-à-dire nous examinerons l'imagination en tant qu'activité psychique, qui rend compte d'un certain type de relations, sans manquer de mettre en évidence son produit, en d'autres termes le rapport dans lequel elle pose l'homme face au réel.

3.1 CHAPITRE I- LE SENTIMENT

3.1.1 Le sentiment dans son rapport à la raison

Le sentiment joue un rôle très important dans la lecture feuerbachienne de l'interprétation à l'œuvre dans la religion. Le concept du sentiment fait partie, avec la volonté et la raison, des trois éléments qui caractérisent l'homme dans son humanité. Dans *L'Essence du christianisme* – et lié à la conscience – le sentiment apparaît comme l'un des éléments qui permettent de saisir le processus de formation de la religion.

Contrairement aux derniers travaux révisés de Feuerbach dans lesquels le fondement de la religion repose sur le sentiment de la dépendance, dans *L'Essence du christianisme* ce fondement repose sur la conscience. Feuerbach est en effet assez hégélien dans *L'Essence du christianisme* lorsqu'il fait reposer la religion sur la conscience réfléchie, cette dernière étant opposée au sentiment, qui exclue toute religiosité tel qu'il l'explique dans le cas des animaux.

Selon Hegel, contrairement à ce que pense Schleiermacher, la religion ne repose pas sur le sentiment. Il critique donc ce qu'il appelle le *troisième préjugé universel* selon lequel la religion se donne dans son authenticité dans le sentiment, autrement dit que le sentiment est ce sur quoi se fonde la religion. « Si la religion dans l'homme, dit-il, ne se fonde que sur le sentiment, alors ce dernier n'a justement aucune autre détermination que d'être le *sentiment de sa dépendance* »¹³⁸.

Selon Hegel, faire du sentiment l'essence de la religion, et par voie de conséquence l'essence de l'homme, c'est rabaisser l'homme au niveau de l'animalité. L'animal est déterminé par le sentiment et vit selon le sentiment. Dire donc de l'homme qu'il est déterminé par le sentiment c'est en quelque sorte faire de lui un être dénué d'esprit critique, le sentiment étant chez ce penseur opposé à la conscience. C'est la raison pour laquelle il souligne le fait que si la religion se fondait sur le sentiment, ce ne serait rien d'autre que sur le sentiment de la dépendance.

¹³⁸ Hegel, *Écrits sur la religion (1822-1829)*, traduction de Jean-Louis GEORGET et Philippe GROSOS, Paris, Vrin, 2001, p.76.

Hegel va plus loin encore dans sa réflexion en insistant sur le fait que le sentiment – implicitement opposé à la conscience – n'est pas ce sur quoi repose la religion. Selon lui, en effet, le sentiment est quelque chose de non objectif, d'indéterminé et qui peut avoir toutes sortes de significations ou de contenus. Le sentiment, comme il le dit, c'est « l'absolu indéterminité », c'est l' « arbitraire ». Donc un contenu objectif valant en soi et pour soi comme Dieu, par exemple, ne peut tenir comme contenu ou signification du sentiment. C'est plutôt le contraire qui est vrai. Le sentiment est arbitraire et rend l'homme arbitraire dans ses actions. La religion requiert déjà de l'esprit, une conscience réfléchie. C'est pourquoi le sentiment ne peut être une norme pour la religion, mais il tient son contenu et sa détermination de la religion.

Dans son premier chapitre introductif de *L'Essence du christianisme*, Feuerbach fait reposer la religion sur la conscience au sens strict, c'est-à-dire sur la conscience réfléchie. Il marque bien la différence entre la conscience réfléchie (propre à l'homme) et la conscience comme sentiment de soi (que l'homme a en partage avec l'animal. Mais cette conscience comme sentiment de soi exclut toute religiosité ou tout sentiment de religiosité. Feuerbach reprend ainsi la thèse de Hegel qui refuse de fonder la religion sur le sentiment. Il dit lui-même d'ailleurs que les animaux sont incapables de religion, puisque manquant de conscience réfléchie.

Dans *L'Essence du christianisme*, il déclare dans le premier paragraphe de « L'essence de l'homme en général », que c'est une absurdité, c'est, pour reprendre ses termes, être « dénué d'esprit » que d'attribuer à l'animal une religiosité ; l'animal n'a qu'un sentiment de soi. C'est la raison pour laquelle Feuerbach reprend l'idée hégélienne du chien en affirmant que l'éléphant, à qui certains attribuent la vertu de religiosité, a le même niveau spirituel que le chien ; celui-ci n'ayant qu'un sentiment, sentiment de dépendance vis-à-vis de son maître.

3.1.2 Le sentiment et le désir

Lorsque, dans *L'Essence du christianisme*, Feuerbach pointe le sentiment comme un élément clé dans le processus de formation de la religion, cela est toujours lié à la structure de la conscience. Il s'agit du sentiment de finitude et de nullité qu'a l'homme lorsqu'il se compare à son essence. C'est à partir du moment où l'individu réalise que l'essence et lui se présentent comme des extrêmes – l'essence est absolument positive parce qu'étant la somme de toutes les réalités et l'individu absolument négatif parce qu'étant la somme de toutes les nullités – que l'individu objective son essence dans la religion. Cette objectivation étant pour lui un moyen de dépasser sa souffrance. Feuerbach évoque, dans *L'Essence du christianisme*, la « douleur du sentiment de nullité »¹³⁹ pour caractériser l'état d'esprit dans lequel se trouve l'homme face à son essence, et qui l'incite à chercher en quelque sorte du réconfort dans et chez un être qu'il pose comme autre. Jean-Pierre Osier met justement cela en évidence dans sa « Préface » à *L'Essence du christianisme*.

L'existence finie n'est pas simplement *pensée* dans son rapport au genre infini, mais *vécue*. En effet l'homme n'est pas seulement entendement pur, il est aussi affectivité et affectivité finie puisqu'individuelle. Par la suite la finitude cesse d'être concept pour s'incarner et devenir par-là douleur d'être fini et de n'être que cela. Cette douleur conduit l'individu à confronter *ce qu'il est* avec *ce qu'est* le genre.¹⁴⁰

L'homme est un être réel caractérisé par sa finitude. Parce qu'il est un être conscient il a cette capacité de se prendre pour objet. Et le genre constitue son premier objet. L'individu entretient deux types de relations avec le genre. D'abord une relation théorique ou objective, car l'essence n'est pas quelque chose de réel mais de pensé, et que l'homme est capable de constituer son existence en pensée. Il est, comme dit Jean-Pierre Osier, « entendement pur ». Ensuite l'individu entretient une relation affective avec son essence, car l'existence est vécue, c'est-à-dire qu'elle est affectivité. Donc l'homme a cette capacité de conceptualiser ce qu'il vit et de vivre ou ressentir (les effets) de ce qu'il conceptualise.

A la différence de l'individu qui est fini et constitue la somme de toutes les nullités, le genre est infini et parfait. Ainsi, lorsque l'individu se compare au genre et se rend compte de sa

¹³⁹ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, op. cit., p.169.

¹⁴⁰ Jean-Pierre Osier, « Préface », in *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.25.

finitude ou de ses limites, cette finitude cesse d'être seulement quelque chose de pensé pour devenir quelque chose de ressenti, de vécu. Ce ressenti devient alors une douleur, la « douleur d'être fini et de n'être que cela ». Cette douleur ou souffrance amène donc l'homme à objectiver son essence et à en faire un être autre, différent de lui et par-dessus tout, capable de réaliser ses désirs. Le désir, en effet, comme dit Wartofsky, a toujours un objet et son objet c'est l'universel, mais il n'est pas conscient de la nature de cet objet qu'il prend pour un être autre que lui.¹⁴¹

Le sentiment, ainsi que l'énoncera plus tard Van A. Harvey dans *Feuerbach et l'interprétation de la religion*¹⁴², est la capacité de l'Ego de se sentir double ou de s'auto-différencier, c'est-à-dire à être lui-même et autre que lui. C'est ainsi par le désir que le sentiment désire ce que l'homme n'a pas. Le désir est en lui-même manque, c'est pourquoi « la conscience du désir est le sentiment de soi comme être incomplet, malheureux »¹⁴³. Mais ce n'est pas cette conscience malheureuse, comme l'appelle Wartofsky¹⁴⁴, qui est en soi à l'origine de la religion ou de Dieu, mais la satisfaction que cette conscience malheureuse trouve dans l'imagination. Effectivement, c'est parce que l'individu se trouve affecté et dominé par le sentiment de finitude que son imagination s'empare du genre pour en faire un être réel, c'est-à-dire un sujet universel ayant toutes les caractéristiques d'un être réellement existant.

Certes, le sentiment joue un rôle important dans le processus de formation de la religion dans *L'Essence du christianisme*, mais celui-ci n'est pas aussi important et n'a pas la même valeur et signification dans *L'Essence de la religion* et *Les leçons sur l'essence de la religion*¹⁴⁵. Dans *L'Essence du christianisme*, Feuerbach évoque « le sentiment de la dépendance » précisément dans son analyse de la prière comme « La toute-puissance du sentiment ». Il écrit :

¹⁴¹ Marx Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge University Press, 1977, p.216.

¹⁴² C'est nous qui traduisons. Van A. Harvey, *Feuerbach and the interpretation of religion*, Cambridge University Press, 1995.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Cette notion est de Hegel.

¹⁴⁵ Dans *La jeunesse de Feuerbach*, Alexis Philonenko explique que Feuerbach choisit de ne pas vraiment évoquer « le sentiment de dépendance » dans *L'Essence du christianisme* car à l'époque il considère ce thème comme déjà démontré presque partout dans *Aufklärung*. Ce serait un truisme que d'en faire à nouveau l'objet d'une étude. Il écrit : « On s'est inquiété de ne pas trouver dans *L'Essence du christianisme* un chapitre sur le sentiment de dépendance – mais c'était s'inquiéter sans raison : c'était une idée si reçue dans *Aufklärung* qu'on risquait de paraître superficiel en en parlant trop et Feuerbach n'a pas eu tort de ne pas démontrer ce que tout le monde croyait démontré, y compris Hegel en sa philosophie de la religion ». p.388.

Le point de vue le plus superficiel de la prière consiste à ne voir en elle qu'une expression du sentiment de dépendance. Assurément elle exprime une telle chose, mais c'est la *dépendance dans laquelle se trouve l'homme à l'égard de son cœur, de ses sentiments*. Celui qui se sent seulement dépendant, n'ouvre pas la bouche pour prier ; le sentiment de dépendance, lui ôte le désir et le courage de le faire ; car le sentiment de dépendance est le sentiment de la nécessité¹⁴⁶.

On voit que « le sentiment de dépendance » n'est pas nouveau chez Feuerbach. Dans *L'Essence du christianisme*, il exprime seulement la dépendance à l'égard du cœur, en tant que ce dernier incarne – au même titre que le père incarne la certitude de l'accomplissement des désirs de l'enfant, la garantie de son existence ou encore le sentiment de sa force et la conscience de sa valeur – « l'accomplissement, la réalisation de la volonté intime du sentiment »¹⁴⁷, qui brise toutes les barrières de la raison en rendant l'impossible possible¹⁴⁸.

Par contre, dans *L'Essence de la religion* et *Les leçons sur l'essence de la religion*, le sentiment occupe une place très privilégiée, dans la mesure où Feuerbach revient sur une position qu'il avait auparavant rejetée – tel qu'on le montre dans le premier point analysé, car alors il était encore fort hégélien –, pour en faire le terme principal ou central de la religion : le sentiment, plus précisément le « sentiment de la dépendance ».

Le sentiment que l'homme a de sa dépendance, voilà le fondement de la religion. L'objet de ce sentiment, ce dont l'homme dépend et se sent dépendant n'est originairement rien d'autre que la nature. Comme le prouve suffisamment l'histoire de toutes les religions et de tous les peuples, la nature est l'objet premier, l'objet originaire de la religion.¹⁴⁹

Dans *L'Essence de la religion*, le sentiment devient ce qui est à l'origine de la religion, c'est-à-dire que le sentiment que l'homme a d'être dépendant de quelque chose, c'est cela même qui fonde la religion. Et la nature devient l'objet de cette dépendance – ce qui n'est pas du tout le cas dans *L'Essence du christianisme* où le sujet dépend de son essence. Feuerbach donne lui-même une explication claire de ce passage dans les *Lectures sur l'essence de la religion*. Ce paragraphe explique, d'une part, l'essence subjective de la religion, donc son fondement. Et d'autre part, il met en évidence la nature comme étant le premier objet ou l'objet originaire de la religion. Ainsi, faire du sentiment ce sur quoi repose la religion est une manière, pour Feuerbach de faire valoir son propre point de vue sur la religion, et parallèlement de se démarquer de

¹⁴⁶ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.258.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.259.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence de la religion*, traduit de l'allemand par Joseph Roy, Paris, Librairie Internationale, 1864, p.85.

Hegel¹⁵⁰. Il dit lui-même d'une façon ironique : « Les soi-disant philosophes spéculatifs m'ont ridiculisé pour avoir fait du sentiment de la dépendance la source de la religion »¹⁵¹. En rompant avec Hegel, Feuerbach met en évidence son parti pris pour la position de Schleiermacher – rival de Hegel sur la question de la religion – qu'il avait rejeté auparavant dans *L'Essence du christianisme* en faisant de la conscience le fondement de la religion.

On voit donc comment, dans les derniers travaux de Feuerbach, sa position de départ est révisée. Le sentiment de la dépendance prend la place de la conscience pour ce qui est du fondement de la religion. Et la nature remplace Dieu en ce qui concerne le premier objet de cette dépendance. Dans une analyse, Alexis Philonenko souligne que pour Feuerbach, la peur est le contenu interne qui anime ce sentiment de dépendance et lui donne sa force¹⁵², dans la mesure où il exprime le « principe génétique de la religion »¹⁵³. La peur crée les dieux. En effet, « l'homme craint plus ou moins confusément pour sa vie, pour son bonheur, selon la catégorie de l'être et pour la conservation de ses biens, qui constituent, selon la catégorie de l'avoir, sa réalité »¹⁵⁴. C'est donc par pur égoïsme, par amour de soi et par peur de perdre sa vie que l'homme exprime ou vit le sentiment de dépendance. Ce dernier devient alors, chez Feuerbach, le concept universel et objectif qui fonde la religion car il détermine tous les autres sentiments quels qu'ils soient. Comme il l'affirme, le sentiment de la dépendance est vraiment le seul « concept par lequel désigner et expliquer le fondement psychologique ou subjectif de la religion »¹⁵⁵.

Toutefois, le sentiment – comme il est simplement indiqué dans *L'Essence du christianisme* – ou le sentiment de la dépendance, a besoin d'un autre élément pour pouvoir aider l'homme à sortir de son mal d'être fini : l'imagination.

¹⁵⁰ Feuerbach s'est d'abord destiné à la théologie (1823) : il suit les cours du théologien et exégète allemand Paulus (1761-1851), puis ceux de Karl Daub (1765-1836), qui va d'ailleurs l'initier à la philosophie de Hegel – à partir de la pensée selon laquelle il était possible de concilier philosophie et religion, raison et foi. En 1824, il va suivre des cours de Hegel jusqu'en 1826. Et c'est pendant cette période qu'il fait de la conscience le fondement de la religion. Feuerbach a ainsi délaissé peu à peu la théologie protestante dont Schleiermacher est l'une des figures dominantes de l'époque. Cf. Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, traduction de Claire Mercier, p.7.)

¹⁵¹ Feuerbach, « 4^e Leçon », in *Lectures on the essence of religion*, op. cit., p.25.

¹⁵² Alexis Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach (1828-1841)*, Introduction à ses positions fondamentales, Tome 2, Paris, Vrin, 1990, pp. 391-392.

¹⁵³ *Ibid.*, p.392.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.391.

¹⁵⁵ Feuerbach, *Ibid.*, p.31.

3.1.3 Le sentiment comme sensibilité et comme vécu

Le sentiment se trouve être, dans l'analyse feuerbachienne, ce qui amène l'homme non point simplement à désirer, mais à désirer des choses hors de sa portée et à la limite de ce qu'il est capable d'accomplir. Comme on peut le lire à travers sa réflexion, la philosophie de Feuerbach apparaît, dans un sens comme une philosophie de la sensibilité ou sensualité. Et l'analyse que l'on fait semble dégager deux sens du sentiment : le sentiment comme sensibilité et le sentiment comme vécu. Ainsi, évoquer le problème de leur synthèse et la manière dont le sentiment recouvre en même temps ces deux dimensions du soi, paraît intéressant.

3.1.3.1 *Le sentiment comme sensibilité*

Le sentiment est une forme de rapport à soi : un rapport à soi dans la sensibilité et un rapport à soi comme vécu. Pensé en termes de sensibilité, il rend compte de l'enracinement du sujet dans la réalité sensible : « c'est l'intuition sensible (...), écrit Feuerbach, qui est l'essence de la religion »¹⁵⁶. Il émerge d'une réalité sensible et cet être-là se caractérise par le sentiment d'être ou d'appartenir à cet environnement qu'est celui de la sensibilité. C'est finalement comme un sentiment d'appartenir à ce quelque chose qu'est la réalité sensible qui nous entoure. Un sentiment de dépendance à cette réalité ; en un mot, c'est une sorte d'état d'esprit : le sentiment d'exister, un mode d'être passif vu qu'il ne dépend pas du fait d'être ou de ne pas être dans cette réalité sensible dans laquelle il est comme jeté. Ce serait alors une sorte de conscience pré-réflexive et indéterminée de notre finitude.

Dans le sentiment comme sensibilité, nous nous retrouvons, effectivement, dans la dimension sensible de la dépendance. Lorsque Feuerbach fonde la religion sur le sentiment de la dépendance il est clair qu'il y a un retour au sensible. Dans les *Principes de la Philosophie de l'avenir (1843)*, il met en évidence que le sensible n'est pas qu'une simple illusion, qui n'aurait de sens sans la pensée ; au contraire il y a toujours et avant tout, selon lui, une présupposition du

¹⁵⁶ Ludwig Feuerbach, *Principe de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.2 41.

fait que « la réalité et la qualité sensible indépendantes de la pensée sont la vérité de la pensée »¹⁵⁷.

Notre objectif, ici, n'est pas d'ouvrir un débat sur ce qui, de la pensée ou du sensible, présuppose l'autre. Mais nous voulons juste montrer comment la sensibilité est rehaussée et faire un relief avec le sentiment comme sensibilité à travers le sentiment. En effet, le sentiment va de pair avec la réhabilitation de la sensibilité. Le réel nous est donné par les sens, immédiatement. Et c'est d'ailleurs ainsi que se définit la nature : c'est l'immédiat. Le sentiment est donc ce qui me donne les choses immédiatement, présentes à moi, sans réfléchir : il n'y a pas de pensée, ni de médiation dans la sensation sensible. Le sentiment comme sensibilité ou sensation caractérise ainsi cette immédiateté qui ne donne pas lieu à penser des choses qui ne sont pas – c'est là le travail de l'imagination.

Le sensible c'est ce qui est susceptible d'être perçu par les sens et place dans une sorte d'expérience originaire, prélogique. C'est un ensemble d'impressions et ce que l'on sent immédiatement être, tel que ceci ou cela se donne à la perception. C'est un ensemble de données brutes, qui trouvent leur vérité, peut-être pas dans le discours, à ce niveau, mais dans le simple fait qu'elles soient données immédiatement. En d'autres termes dans le fait qu'elles soient des connaissances pré-rationnelles.

3.1.3.2 *Le sentiment comme vécu*

Quant au sentiment comme vécu, il apparaît moins comme l'accent mis sur l'environnement que sur le ressenti par rapport à cet environnement. C'est un rapport à soi qui est une certaine manière de se sentir au monde. Par exemple, il y a le sentiment d'être fini et limité par rapport à l'espèce (*dans L'Essence du christianisme*) ou à la Nature (*dans L'essence de la religion*), qui est la conséquence directe du sentiment religieux. Il n'est pas question d'un rapport à la sensibilité mais plutôt d'un rapport sensible à cette dernière. Avec le sentiment comme vécu, nous sommes en présence d'une autre dimension du sentiment de la dépendance,

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.234.

qui ne doit pas seulement être lu comme le fait d'avoir un ressenti, un sentiment de ce qui est reçu de l'extérieur, mais aussi comme un rapport à soi dans son intériorité.

Dans le versant vécu de la sensibilité, on semble plutôt avoir le sentiment d'être soi et donc d'être dans une sorte de conscience irréfléchie de soi, une manière d'exister de soi qui n'amène pas nécessairement à réfléchir cette dimension du sujet. Ce qui est intéressant c'est de se rendre compte que tout comme dans le sentiment sensible, nous sommes en présence d'une expérience de l'immédiat. Il ne s'agit plus, ici, de l'immédiat face au monde qui nous entoure et dans lequel on se sent surgir, mais bien plutôt d'un rapport fondamental à soi, une première forme préreflexive qui dégage ainsi le sujet de la pure sensibilité et de la passivité à cette sensibilité que l'homme subit finalement. Feuerbach écrit dans *Principes de la philosophie de l'avenir* : « Les sens n'ont pas seulement pour objet des choses extérieures. L'homme n'est donné à lui-même que par les sens : il est objet pour lui-même en qualité d'objet des sens. »¹⁵⁸

Ainsi, le sentiment vécu doit se lire non pas comme la dimension sensible de la dépendance, mais comme le vécu de cette dépendance – le vécu apparaissant toutefois comme une dimension plus active quoique préreflexive du sujet. Pour reprendre l'exemple du sentiment de finitude, il n'est pas question de la sensibilité, mais bien d'un vécu interne, une conscience pré-réfléchie et indéterminée de notre finitude et qui semble apparaître sur fond de cet autre sentiment qu'est le sentiment de l'infinité de l'espèce. C'est peut être alors, chez Feuerbach, cette sensibilité qui est au fondement de l'esprit religieux. Il met d'ailleurs en évidence, dans *L'Essence du christianisme* que la religion est le résultat de la peine de l'homme de n'être qu'un être fini. Que c'est la souffrance, l'affection de ce sentiment d'être fini et limité qui le mène à la religion, c'est-à-dire dans un univers et dans un être dans lesquels il supprime ce sentiment de finitude¹⁵⁹.

Il y a, en effet, une évidence immédiate du sensible et du vécu dans le sentiment, qui assure au sujet sentant de la réalité de ce qu'il perçoit extérieurement et intérieurement. Lorsque Feuerbach fonde la religion sur le sentiment il y a un retour au sensible. Il ne s'agit pas de fonder la religion sur la pure sensibilité. Ce serait prendre le risque de dénaturer la pensée de Feuerbach. Il est question ici de tenter de proposer une interprétation du sentiment religieux que

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.244.

¹⁵⁹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.367.

Feuerbach met en avant dans son analyse et donc de préciser de quoi il en ressort dans la religion, notamment si c'est un sentiment comme sensibilité ou un sentiment comme vécu. Par le sentiment comme vécu, il semble nous mettre dans une sorte de vécu de la dépendance qui, finalement mène à la religion.

Nous ne voulons pas tirer des conclusions hâtives, ni même absolues, mais il semble qu'à travers ces deux dimensions du sentiment, on peut lire la volonté de Feuerbach de placer son lecteur dans une sorte de double expérience fondamentale de l'immédiateté. Car ne perdons pas de vue que ce qu'il veut avant tout c'est un retour à la sensibilité. Sensibilité non pas seulement comme perception passive du monde qui nous entoure, mais aussi comme ressenti de ce que produit ce monde sur nous en tant que sujet pensant. Aucune de ces dimensions du sentiment ne saurait exclure l'autre, les deux sont tout aussi importantes dans l'analyse de Feuerbach. Ce n'est alors peut être qu'une distinction de degré.

Même si le sentiment du vécu apparaît comme ce qui a une incidence directe sur l'avènement de la religion, il y a tout aussi qu'elle conjugue toujours avec le sentiment comme sensibilité, vu qu'il semble le présupposer : il faut d'abord être dans le monde, donc dans la sensibilité, pour pouvoir réfléchir sur lui en tant qu'objet extérieur au sujet, avant que celui-ci ne produise des actions extérieures qui le stimulent de l'intérieur ou qui agissent sur lui.

3.2 CHAPITRE II- L'IMAGINATION COMME ACTIVITE

3.2.1 L'imagination comme instrument du sentiment

Le sentiment constitue, avec l'imagination, l'un des deux organes clés de la religion. Vouloir comprendre la religion, c'est saisir le rôle particulier que jouent ces deux concepts dans son processus de formation. Comme noté dans les points précédents, le sentiment joue un rôle privilégié dans la religion. Contrairement à l'essence de l'homme, l'individu est limité. Affecté par sa « conscience malheureuse » ou par son « sentiment d'être fini et de n'être que cela », pour reprendre les termes de Jean-Pierre Osier, il désire avoir ce qu'il ne possède pas et être ce qu'il n'est pas. Seulement, le sentiment à lui seul ne sait que désirer ; c'est la raison pour laquelle il a besoin d'un autre élément essentiel à la satisfaction des désirs et des souhaits de l'individu : l'imagination.

Feuerbach dit de l'imagination qu'elle est « l'organe et l'essence originaire de la religion »¹⁶⁰. Elle se présente donc comme ce qui pose et fonde la religion dans son origine, dans sa signification. Mais cela n'est possible que parce qu'elle est au service du sentiment. C'est en effet par l'imagination que le sentiment réalise ses désirs.

L'imagination, ainsi que le note Wartofsky, est « l'instrument » d'expression du sentiment, c'est-à-dire l'objet à travers lequel ou par lequel s'exprime le sentiment. C'est elle qui permet la satisfaction des souhaits et désirs du sentiment, et qui crée et s'empare des objets de ces souhaits pour les objectiver tel que cela se présente dans la religion. Elle est, dans cette mesure, trompeuse devant la raison. En effet, elle masque et se dérobe des contradictions entre le réel et la pensée, dans l'accomplissement des désirs du sentiment. Au service des désirs et des sentiments, l'imagination arrive à mettre une confusion entre l'abstrait (dans le sens de pensée) et le concret (dans le sens d'existence).

Van A. Harvey donne un point de vue assez intéressant sur rôle que joue l'imagination dans la religion et surtout dans la vie de l'homme. D'abord, « l'imagination, dit-il, contrairement à la pensée abstraite, produit des images qui ont le pouvoir de susciter des sentiments et des

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.364.

émotions »¹⁶¹. Effectivement, pare que l'homme est un être sensible et de sentiment, il lui est nécessaire, voire même vital d'avoir des images qui incarnent ses espoirs et ses rêves, des images qui le portent hors et loin de son monde fini, de son être fini et voilent son sentiment de nullité. Le pouvoir de l'imagination est de donner à l'homme la satisfaction immédiate de ses désirs. Ensuite, «contrairement au sentiment, l'imagination opère avec l'abstraction pris comme réel »¹⁶². Il semble déjà nécessaire de relever, ici, que le sentiment n'opère qu'avec le réel, le fini. C'est dans la souffrance de l'homme que s'exprime le sentiment. Mais, selon Feuerbach, si le sentiment est l'expression de la finitude, il est pourtant illimité et puissant en ce sens qu'il est indifférent aux lois de la raison. Toutefois, ne pouvant réaliser à lui seul ses désirs, il sollicite l'imagination pour les satisfaire.

L'imagination a cette capacité d'opérer en même temps avec le réel (l'existence) et avec l'abstraction (pensée). C'est un mode de représentation qui fait des abstractions avec lesquelles il opère, une imagerie sensible, c'est-à-dire l'imagination donne à ces abstractions la qualité de choses sensibles. C'est ce qui explique l'importance de l'imagination dans la religion, dans la mesure où elle est la faculté de rendre disponible aux sentiments les concepts qu'ils ne peuvent ni créer, ni auxquels ils ne peuvent avoir accès sans passer par l'imagination pour satisfaire leurs désirs.

3.2.2 La logique imaginative

Le sentiment, tout comme la volonté et la raison, est une faculté humaine et par voie de conséquence sensible. Et l'imagination est l'organe par excellence par lequel il s'exprime. Mais quelle est la raison véritable pour laquelle le sentiment se sert de l'imagination comme moyen d'expression ? L'imagination est l'expression des besoins et des sentiments humains. Elle est par essence humaine et ce, d'autant plus qu'elle est la conscience d'un objet du sentiment, le reflet de ce que l'homme vit et ressent.

¹⁶¹ Van A. Harvey, *Feuerbach and the interpretation of religion*, Cambridge University Press, 1995, p.42.

¹⁶² *Ibid.*, p.43.

L'homme est un être limité et borné par les limites de la sensibilité. Face à son essence, il se sent imparfait et incomplet. Mais grâce à l'imagination, suscitée par son sentiment d'être fini et limité, il parvient à se défaire des entraves du réel. En effet, l'imagination se présente comme la sensibilité sans limite ; elle permet au sentiment et donc à l'homme d'aller au-delà de ce qui le borne dans l'existence. Car « c'est par l'imagination que j'élargis mon horizon sensible »¹⁶³, souligne Feuerbach. L'homme étend effectivement, grâce à l'imagination, ses capacités spirituelles et son activité. Il dépasse ainsi ses impressions et représentations finies qui le diminuent. L'imagination est donc le moyen par lequel la conscience malheureuse supprime ce qu'elle ressent comme limite personnelle afin d'assurer un champ libre à ses sentiments. C'est de cette manière qu'il pose le fini comme infini, parfait et divin dans la personne de Dieu.

L'imagination, ainsi que le met lui-même en évidence Feuerbach dans *L'Essence du christianisme*, représente l'élimination des limites quantitatives. L'individu étant fini, imparfait, temporel, impuissant, par l'imagination il pose Dieu face à lui comme un être qui lui est opposé et qui détient de façon infinie et illimitée toutes les qualités qui lui font défaut. Il objective donc sa propre essence dans la religion, qu'il pose comme quelque chose d'autre et de différent de lui. C'est donc, sur cette opposition, et grâce à l'imagination que se forge la religion. L'imagination permet à l'homme de mettre face à lui et de manière toujours illimitée et plus élevée ce qu'il n'est pas ou ne possède pas, tel que cela s'observe dans la religion. Elle se présente comme l'élargissement de la conscience dans un champ de possibles toujours infinis, l'ouverture de la conscience sensible vers une conscience universelle, parfaite et infinie : Dieu.

L'imagination caractérise donc le domaine dans lequel tout est possible, dans lequel n'existe aucune contradiction, aucun respect des lois naturelles. Elle ne répond à aucune logique, de peur qu'elle ne devienne, ainsi que l'affirme Wartofsky, « arbitraire », qu'elle ne se contredise elle-même. L'imagination « ne se plie à aucun système, aucun concept »¹⁶⁴. Les systèmes, les concepts et la logique sont organisés dans et selon le respect de certaines règles, de principes, répondent à des méthodes pour répondre au principe de non contradiction. Ce qui n'est pas le cas de l'imagination, qui est indifférente à la raison et à ses lois. Prenant sa racine dans les

¹⁶³ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.365.

¹⁶⁴ Marx Wartofsky, op. cit., p.218.

sentiments et émotions, elle est l'organe ou la puissance de créer sans tenir compte des lois empiriques.

Dans la religion et ce grâce à l'imagination, l'homme voit se réaliser les choses sur lesquelles sa volonté n'a aucune prise. Dans le sentiment et l'imagination l'homme est libre, puissant et illimité. Alors que dans la réalité « il se heurte (...) contre les obstacles sans nombre »¹⁶⁵. La réalité sensible, l'existence de l'homme le borne, dans celle-ci « l'homme propose », c'est-à-dire qu'il suggère, il désire ; alors que dans la religion « Dieu dispose », c'est-à-dire qu'il fait se réaliser les propositions et suggestions de l'homme, ses vœux et désirs.

Feuerbach met bien en lumière, dans *L'Essence du christianisme*, cette idée que si la pensée de l'homme et sa volonté lui appartiennent, ce qu'il veut et pense est hors de sa portée, parce qu'étant à l'extérieur de lui. Dans la réalité, l'homme ne peut disposer immédiatement de ce qu'il veut et pense. Et c'est à ce niveau qu'intervient le rôle de l'imagination dans la religion. Son but est en effet de « détruire »¹⁶⁶ la contradiction, de gommer ou de voiler les incapacités réelles de l'homme. Dieu est l'être dans lequel cette contradiction est annulée, la religion l'horizon dans laquelle elle n'existe pas. En Dieu sont réalisées « toutes les choses possibles pour ma pensée et mon imagination »¹⁶⁷. En Dieu et dans la religion ma pensée et l'objet de ma pensée sont à ma portée, ma volonté et l'objet de mes désirs me sont donnés immédiatement.

Ainsi, par l'imagination, l'homme a le pouvoir d'animer les désirs de ses sentiments, de les rendre réels et de leur donner la nature qu'il souhaite. Car ainsi que le dit Van A. Harvey, le pouvoir de l'imagination est de faire apparaître différemment ce qui est réellement¹⁶⁸. L'imagination a le pouvoir de faire ou de considérer les choses pensées comme réel. C'est, ainsi qu'ajoute Van A. Harvey, qu'elle se présente comme « un mode de représentation »¹⁶⁹ qui fait de la pensée une imagerie sensible. Par ses soupirs l'homme anime l'objet de ses sentiments.

Dans le malheur, dans le besoin, que ce soit le sien ou celui des autres, l'homme fait la douloureuse expérience qu'il ne peut pas ce qu'il veut et que ses mains sont liées. Mais ce qui

¹⁶⁵ Ludwig Feuerbach, *L'Essence de la religion*, op. cit., p.112.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.113.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Van A. Harvey, op. cit., p.181.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.43

paralyse les nerfs moteurs ne paralyse pas toujours les nerfs sensibles, ce qui est une chaîne pour mes forces corporelles n'en est point une pour ma volonté.¹⁷⁰

Le malheur incarne la souffrance, c'est-à-dire ce qui affecte négativement ; et le besoin exprime le manque, le désir. Dans ces deux états d'esprit l'homme réalise qu'il est un être fini, dominé, asservi par ses sentiments et enchaîné dans la réalité sensible qui l'empêche de se réaliser tel qu'il le voudrait. Mais ce qui m'immobilise ou m'empêche de tout mouvement ou action du point de vue de mon corps, mes membres (nerfs moteurs), ne le fait pas nécessairement pour ma volonté et ma pensée (nerfs sensibles). Plus des bornes ou limites s'imposent à l'homme, autrement dit, plus il se sent entravé dans son action, plus sont manifestes ses désirs. C'est la raison pour laquelle, selon Feuerbach, la puissance des dieux constitue la puissance des désirs et des aspirations de l'homme. Car les dieux « exécutent » et « accomplissent les lois du cœur humain » ; ils les réalisent. Les dieux sont donc les vœux de l'homme réalisés hors de toute borne naturelle. C'est la raison pour laquelle « dans la religion l'homme est à l'air libre, (...) ; dans la conscience sensible il se trouve dans sa demeure étroite et limitée »¹⁷¹. L'homme se sent libre dans la religion. Cette dernière le délivre de tous ses obstacles existentiels et ouvre la conscience sensible à un univers étendu et illimité, car elle l'affranchit des contraintes de l'existence.

Donc, essentiellement ou originairement, la religion n'est que la suppression ou l'élimination des limites sensibles de l'homme dans son action. L'imagination se présente alors comme le voile de la réalité sensible, dans la mesure où elle vient de façon illusoire – parce que l'homme n'en a pas conscience – annuler ou gommer les contradictions de l'existence réelle, en rendant tout possible et ce, en dépit du respect des lois de la nature que requiert la raison humaine. L'imagination permet ainsi à la conscience de s'élargir, et c'est cette ouverture qui est la source même de la religion.

¹⁷⁰ Ludwig Feuerbach, *L'Essence de la religion*, op. cit., p.116.

¹⁷¹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.366.

3.2.3 L'imagination et les images

Dans son interprétation de la religion Feuerbach accorde une place privilégiée aux images. Ce sont elles qui permettent, grâce au travail qu'effectue l'imagination, de saisir davantage le fonctionnement de la religion. Selon lui, c'est l'image qui domine l'homme et le rend heureux¹⁷². L'imagination est en effet l'instrument de la conscience qui représente les sentiments sous forme d'images, c'est-à-dire sous forme d'une représentation particulière ou d'un objet des sens. Elle est par-là, comme il le dit lui-même, « la raison figurée qui possède âme et sens »¹⁷³. L'imagination représente ici l'ensemble de dispositions affectives, l'expression de ses émotions, le cœur de l'homme.

C'est un peu ironique de la part de Feuerbach de qualifier l'imagination de « raison figurée », dans la mesure où raison et imagination sont à l'opposé l'une de l'autre. L'imagination est ce que la raison n'est pas ; elle est contre tout respect de lois empiriques, naturelles et rationnelles, ce qui n'est pas le cas de la raison. Contrairement à la raison, l'imagination est ouverte aux sentiments du cœur, elle n'en est pas aveugle. Elle écoute le cœur, ce qui justifie de sa capacité à pouvoir réaliser les vœux et désirs du cœur et la raison pour laquelle elle possède âme et sens.

Les images expriment la nécessité pour l'imagination de s'affirmer comme puissance divine. En effet, sa puissance réside en ce qu'elle accomplit les demandes du sentiment et ce, sous forme d'images, ou sous formes de représentations sensibles. Elle objective le sentiment en « image du sentiment »¹⁷⁴, pour reprendre les termes de Wartofsky.

La force du sentiment en elle-même est illimitée ou infinie, dans le sens où, en tant que sentiment, il ignore la réalisation des restrictions empiriques ou rationnelles. L'imagination accomplit alors les souhaits du sentiment en un être lui-même non soumis aux lois des représentations empiriques – c'est-à-dire de la science¹⁷⁵.

L'imagination objective ainsi l'objet du sentiment sous forme de représentation immédiate ou concrète, c'est-à-dire en objet de sens. Toutefois, Feuerbach souligne bien qu'il

¹⁷² *Ibid.*, p.202.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Marx Wartofsky, *op. cit.*, p.281.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.280.

s'agit ici d'une image ou d'un objet des sens non sensible. C'est la raison pour laquelle il fait de l'imagination « le lieu d'une existence absente, non présente aux sens, mais pourtant sensible selon l'essence »¹⁷⁶. Les images du sentiment qui apparaissent comme des objets sensibles, concrets, ne le sont pas en réalité. Ce sont des images qui ont la qualité d'objets sensibles, sans être elles-mêmes sensibles. Car il leur manque toutes les déterminations de la réalité sensible. C'est la raison pour laquelle chez Feuerbach, Dieu est un être sensible non sensible.

Les images qui caractérisent la religion, contredisent le concept d'existence. Et pour cela, à un certain niveau, Feuerbach est kantien. Selon Kant, dans la *Critique de la raison pure*, prouver rationnellement l'existence de Dieu est chose impossible. Dieu est une idée et non quelque chose de réel ou de sensible ; donc on ne peut déduire une existence d'un concept. Autrement dit, de l'idée de Dieu je ne peux déduire que Dieu existe. Feuerbach affirme dans *L'Essence du christianisme* que l'existence de Dieu devrait être une existence déterminée par la réalité sensible ; or Dieu n'existe qu'en tant qu'il est pensé ou cru : Dieu est seulement une « existence dans la croyance »¹⁷⁷.

Donc, si les images que la religion caractérise vont à l'encontre des lois empiriques, l'imagination parvient, au mépris de la raison, à en faire (quoique de façon illusoire) des objets existant réellement, des objets ayant une forme concrète. L'objet du sentiment est un objet virtuel de la conscience du sentiment. Mais sous l'empire de l'imagination, cet objet ou cette représentation acquiert toutes les qualités des objets de sens, existant empiriquement. Mais ce sont des images ou représentations uniquement dirigées par les sentiments.

Dans la religion, l'image représente la « signature ou l'emblème »¹⁷⁸ du sentiment humain. Elle est la marque distinctive et personnelle du sentiment, son symbole. Effectivement, elle est la matérialisation réelle du sentiment humain, le sentiment en acte. Cependant, la particularité des images du sentiment, qui constituent donc les images de la religion, c'est qu'elles représentent l'espèce, c'est-à-dire le caractère de l'essence dans l'individu. Comme le met en évidence Wartofsky, l'objet du sentiment est une image qui caractérise le caractère de

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.351.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.348.

¹⁷⁸ Marx Wartofsky, *op. cit.*, p.281.

l'espèce¹⁷⁹. C'est-à-dire que c'est une image personnifiée des désirs humains. Ainsi, la réalité que représente l'image du sentiment, comme image produite par l'imagination, c'est la réalité essentielle de l'essence humaine elle-même.

¹⁷⁹ *Ibid.*

3.3 CHAPITRE III- RESULTAT DU TRAVAIL DE L'IMAGINATION

3.3.1 Le rapport de l'homme au réel

L'imagination, comme il en ressort tout au long de l'analyse feuerbachienne de la religion, apparaît comme l'un des nerfs argumentatifs les plus importants de son interprétation. Il est clair que pour lui, elle est cette faculté ou activité par laquelle l'homme rend accessible ce qui ne l'est pas. Mais il ne faudrait pas se limiter – et c'est peut-être cela que Feuerbach pointe réellement du doigt – à l'activité de l'imagination elle-même, mais plutôt jeter un regard plus critique sur le fait que se trouve instauré un rapport imaginaire entre le désir et la réalité.

En effet, la production de l'imagination permet la réalisation de désirs qui, ces derniers, ne sont pas réalisés dans le réel, mais plutôt dans l'imaginaire, c'est-à-dire dans un ensemble de réseau d'association d'images et de représentations auquel il attribue un sens. Et c'est donc ce rapport imaginaire au réel qui semble fonder l'illusion de la conscience qui s'aliène d'ailleurs elle-même à ses propres chimères.

Ce saut rendu possible entre le désir et sa satisfaction, qui ne peut l'être que dans l'imaginaire, produit l'illusion qui enferme l'homme qui s'illusionne dans une sorte d'espace imaginaire qui lui indique qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il peut être autre chose ; et Dieu devient finalement la figure majeure de cet état de conscience qui débouche sur un rapport imaginaire et donc non-réel et non-vrai au monde. Et c'est, semble-t-il, ce processus généalogique que veut reprendre Feuerbach.

Comment comprendre le rapport à Dieu ? Est-ce un rapport réel, immédiatement ou bien est-ce un rapport imaginaire, illusoire et qui, étant tel, transforme aussi finalement et dénature le rapport de l'homme à lui-même ?

Feuerbach écrit dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* que c'est parce que l'homme n'a pas un rapport vrai au réel, c'est-à-dire parce qu'il ne « se rapporte pas au monde réel comme un sujet à son objet »¹⁸⁰ que l'homme « transforme ses représentations en objets, en

¹⁸⁰ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op cit., p.228.

êtres, en esprits et en Dieu »¹⁸¹. Il substitue ses représentations à l'essence de la réalité. Il ne voit en effet plus en elle des représentations en tant que telles ; en l'image il voit la chose et en l'idée la réalité¹⁸². S'effectue ainsi un remplacement du monde réel par un monde imaginaire.

D'ailleurs, dans *La religion. Mort, immortalité et religion* – recueil de textes de Feuerbach, par Joseph Roy – il est mis en évidence l'idée selon laquelle la religion transforme la nature ou les éléments de la nature en des êtres familiers et communs¹⁸³. Pour être un peu plus clair, les hommes n'adorent pas les éléments de la nature en eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils les considèrent comme des dieux. Ils deviennent ainsi des êtres vivants, c'est-à-dire que « ce qui visiblement est loin d'être un dieu en est un invisiblement, c'est-à-dire dans la foi »¹⁸⁴. De là on peut comprendre alors le sens ou la signification de la croyance pour Feuerbach : « Croire, c'est se figurer que ce qui est n'est pas. C'est-à-dire figurer par exemple, que cette image est un être, que ce pain est sang, c'est-à-dire qu'il est ce qu'il n'est pas »¹⁸⁵.

C'est, ici, tout le sens du miracle, qui est la satisfaction des désirs, mais sans moyens. Le miracle se lit comme la réalisation des désirs non accessibles naturellement, réalisation qui défit toute loi. Mais on peut le comprendre tant qu'on reste dans la logique de l'imaginaire. Car en réalité, ce qui est réalisé, ce n'est pas le désir lui-même, mais la projection de ce désir. Nous sommes, là, toujours en présence d'un réel, mais un réel illusoire.

Par ailleurs, cette illusion semble se lire doublement dans le processus imaginaire. D'abord, d'un point de vu universel ou de la pensée, notamment la personne de Dieu, qui ne se trouve être autre chose qu'un souhait du cœur. Ensuite, dans un sens plus pratique et particulier, dans la mesure où Dieu (déjà illusion) satisfait nos désirs (illusion). On s'enfonce donc dans une double illusion, un double néant. Car, comment un néant, un non-être pourrait-il produire un être, si ce n'est que de façon l'imaginaire ?

En un sens, croire, dans le sens que l'entend Feuerbach, ici, c'est s'illusionner et par conséquent ne pas avoir un rapport vrai au réel. « Ce que vous regardez dans votre conscience,

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, p.227.

¹⁸³ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, Traduction de Joseph Roy, Présentation de Jean-Pierre Osier, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987, p.118.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.121.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.151.

dit-il, comme une vérité n'est réellement sans que vous le sachiez, qu'imaginativement, que pure illusion »¹⁸⁶.

Tout le travail de Feuerbach, sa critique généalogique consiste à revenir du rapport imaginaire à un autre que soi qui est Dieu, au rapport réel à cet autre que soi qui n'est autre que le rapport à soi. C'est ce travail de réduction de l'imaginaire au réel qu'il faut supprimer.

Donc au-delà de l'activité imaginaire, il faut rendre compte ou mettre en évidence son résultat qui est de nature à enfermer l'homme dans une illusion quant à ce qu'il est en réalité et finalement à l'éloigner de sa visée initiale : la réalisation de son essence. Or, il ne la réalise ou n'y parvient pas à travers Dieu. Au contraire, il l'aliène à un être d'une essence autre.

Dans *L'essence du christianisme* Feuerbach montre que l'imagination produit des existences absentes, non-présentes aux sens, mais pourtant sensibles selon l'essence. Or, il n'est pas logique, selon lui, de penser des existences impossibles sensiblement, empiriquement. Il rejoint d'ailleurs Kant qui montre dans la *Critique de la raison pure* qu'on ne peut appliquer le terme d'existence phénoménologique à une chose que si on la prouve empiriquement¹⁸⁷.

Effectivement, parler de réalité sensible renvoie directement, pour lui, à l'expression de l'« existence extérieure à nous »¹⁸⁸. L'existence de Dieu n'est pas déterminée dans la réalité sensible. « Dieu n'est ni vu, ni entendu, ni senti par les sens »¹⁸⁹. Il n'est donc pas une existence vraiment réelle. Il n'est qu'une « existence spirituelle », c'est-à-dire une existence pensée, une existence dans la croyance, dans le sens où l'homme se figure que ce qu'il pense ou imagine est. Dieu est une existence sensible non-sensible¹⁹⁰. En d'autres termes il s'agit d'une existence « qui en son fond est sensible »¹⁹¹ mais sans l'être et donc à qui on a donné les déterminations d'une existence sensible réelle¹⁹². En effet, si en soi Dieu est une chose d'expérience, il n'a pourtant pas, dans la réalité les caractères d'un objet d'expérience, il n'en est pas un¹⁹³.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.233.

¹⁸⁷ Cf. p.32-37

¹⁸⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.348.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.349.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

Dieu a, dans son essence originelle, la signification d'une réalité interne, subjective, mais qui imaginativement prend le sens d'une « existence formellement extérieure à l'homme et indépendante de sa conviction. Ainsi la religion, en se fondant sur l'existence de Dieu en tant que vérité empirique et extérieure, éloigne l'homme de sa conviction intérieure et donc par-là de son essence, de sa visée¹⁹⁴.

Finalement, la religion est dans le vrai pour ce qui est de sa visée, c'est-à-dire la réalisation de l'essence humaine, en d'autres termes, « la divinité de l'homme »¹⁹⁵ ou « la destruction de cette dépendance¹⁹⁶, la conquête de la liberté »¹⁹⁷. Par contre, elle est dans le faux, dans l'illusion lorsqu'elle prétend que cette prise de conscience ou que cette reconnaissance de l'essence humaine passe par Dieu. Mais pour Feuerbach, la vérité du rapport à l'essence humaine passe et ne doit passer que par l'homme. C'est dans le rapport réel de l'homme à lui-même que doit se réaliser cette essence et non pas dans le rapport imaginaire de l'homme à Dieu.

Ainsi, dans la religion et par l'activité de l'imagination, la face cachée de l'iceberg présente l'homme dans un rapport tronqué, partiellement vrai et finalement manqué au réel et à l'essence humaine. Comprendons cela dans le sens où ce qui est visé est finalement manqué. Parce que n'étant réalisée qu'imaginativement et faussement, l'essence humaine est fondamentalement manquée, par le seul fait qu'elle est contournée et détournée dans un sens par un dieu qui, au lieu de réaliser l'homme, l'aliène.

3.3.2 Paradoxe dans le rapport imagination- liberté-aliénation

Nous avons pu voir, dans les points précédents, quel rôle l'imagination joue dans le processus de formation de la religion, mais aussi le rapport imaginaire au réel dans lequel elle met l'homme croyant. L'imagination, comme nous l'avons mis en évidence, fait travailler le sentiment de soi ou le sentiment d'être de soi en lui donnant une amplitude exagérément développée par rapport au fini sur lequel il se fonde. C'est ainsi qu'elle porte par exemple à

¹⁹⁴ *Ibid*, p.349-350.

¹⁹⁵ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit, p.112

¹⁹⁶ Vis-à-vis de la nature ou la réappropriation de soi (dans *L'Essence du christianisme*).

¹⁹⁷ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit., p.112.

l'infini ce sentiment de soi fini. C'est donc bien un moyen d'expression et un moyen de démultiplication du sentiment de soi, qui s'élargit finalement jusqu'au sentiment de Dieu, sentiment d'être fini. Elle se présente également comme l'expression du désir, qui est porté sur cet infini.

Cette brève présentation de l'imagination trouve son intérêt dans la nécessité que nous voyons à creuser le paradoxe dans lequel nous pose l'imagination : le paradoxe de l'aliénation religieuse dans son rapport à la liberté.

Ce qui caractérise l'imagination dans son fond c'est le fait qu'elle soit libre, libre dans son activité. Feuerbach l'écrit clairement dans *L'essence du christianisme* : « c'est par l'imagination que j'élargis mon horizon sensible »¹⁹⁸. Dans l'imagination, l'homme ne tient compte d'aucune limite sensible et peut ainsi élargir sa conscience dans la religion¹⁹⁹, à travers Dieu : « Dans la religion l'homme est à l'air libre »²⁰⁰.

L'imagination est donc l'expression de la liberté, qui ne tient compte d'aucune limite, d'aucune loi, d'aucun système. Mais elle se caractérise à la fois comme expression de la liberté et du désir – parce qu'il faut noter que ces deux éléments se reprennent l'un et l'autre – qui l'emmènent au bout du compte à devenir le signe, non plus seulement d'un désir libre, mais paradoxalement le signe d'un rapport imaginaire au réel, qui est un rapport aliénant et aliéné. On peut bien le comprendre dans la mesure où dans la religion, et donc par l'imagination, l'homme « se présentifie toutes choses sous l'image confuse de la totalité »²⁰¹, c'est-à-dire Dieu. Ce dernier n'est que l'essence objective de l'imagination²⁰² que l'homme s'aliène. L'homme a donc projeté en Dieu son essence de sorte que Dieu devienne tout ce que le cœur n'est pas, n'a pas ; tout ce que le cœur désire et ce à quoi il aspire : il est « toutes choses, tous biens »²⁰³.

Ce qui est le comble de la liberté devient aussi celui de l'aliénation. Comment alors comprendre que l'expression même de la liberté puisse déboucher sur celui de l'aliénation ? Si,

¹⁹⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit. p.365.

¹⁹⁹ *Ibid*, p.366.

²⁰⁰ *Ibid*.

²⁰¹ *Ibid*, p.365.

²⁰² *Ibid*., p.364.

²⁰³ *Ibid*., p.367.

en effet, l'imagination rend à l'homme une certaine liberté, elle fonctionne en même temps comme une projection de désirs réalisés, qui aliènent l'homme à lui-même.

Donc, en un sens, l'imagination est parfaitement libre de se projeter au-delà d'elle-même vers cet être transcendant qu'est Dieu et qui rassemblerait toutes les qualités de l'homme – dont il s'est lui-même dépossédé, imaginativement. Parce que parfaitement libre d'avoir ce désir, elle le réalise. Or, en le réalisant, l'imagination fait tourner la liberté en aliénation. Et c'est d'ailleurs là un autre aspect du renversement, très important, fondateur de la conscience religieuse.

On comprend ainsi que Feuerbach met son lecteur face à un paradoxe lorsqu'on pousse la réflexion sur l'imagination. Car la conscience religieuse est à la fois parfaitement libre – lorsqu'on se trouve dans le versant de l'imagination –, mais également parfaitement aliénée – lorsqu'on se retrouve dans le versant du rapport imaginaire au réel, et qui est aliénant, dans la mesure où ce n'est pas un rapport réel au réel.

3.3.3 Imagination- interprétation- croyance

L'intérêt d'analyser le concept d'imagination relève de la nécessité de mettre en évidence la manière dont il est récupéré par Feuerbach. Cela d'autant plus qu'il se présente comme l'élément clé permettant de mieux saisir le processus ou le mécanisme de formation de la religion. Notre souci est également de montrer le parallèle qui existe entre imagination, interprétation et croyance. Puisque la démarche qui consiste à poser Dieu comme être transcendant ou à objectiver l'essence humaine se présente comme une démarche à la fois imaginative et interprétative. D'où un ensemble de questions : De quoi s'agit-il dans l'imagination et l'interprétation ? Est-ce qu'imaginer c'est interpréter ou est-ce qu'interpréter c'est imaginer ? Est-ce qu'imaginer et interpréter peuvent se lire comme une croyance ? Car imagination, interprétation et croyance ne sont pas exactement sur un même registre.

L'homme, comme nous l'avons relevé précédemment, est un être doué de conscience et un être de sentiment. D'une part, par sa conscience, il a la capacité de se penser et de penser le monde qu'il y a autour de lui. Mais, selon Feuerbach, l'homme est le premier objet de l'homme,

c'est-à-dire qu'avant de penser autrui et le monde extérieur il se prend d'abord lui-même comme objet de science : c'est son essence son objet. Mais cette essence, ainsi qu'il le souligne, n'est pas réelle, contrairement à l'individu qui se prend pour objet de connaissance ; l'essence n'est que pensée, autrement dit virtuelle.

D'autre part, l'homme est un être affectif. En effet, s'il a la capacité de se prendre comme objet de pensée, il n'en demeure pas moins que cette activité « consciente » peut l'affecter. Si l'homme pense ce qu'il vit, il vit également ce qu'il pense. Comment le comprendre ? A l'opposé de l'individu humain qui est fini, imparfait et limité, l'essence incarne toute la positivité : infinité, perfection, illimitation. L'individu et l'essence sont donc, l'un extrêmement négatif, l'autre extrêmement positif. Mais la prise de conscience, par l'individu, de l'écart existant entre lui et son essence l'affecte, à tel point que son « sentiment de nullité » l'amène à souhaiter et à désirer ce qu'il n'a pas et ne peut pas faire par lui-même. Cependant, « le sentiment est déterminé par l'affectif »²⁰⁴, c'est-à-dire par les émotions et la sensibilité, mais il « ne garde point la mesure que lui prescrit la raison »²⁰⁵, il agit en ne tenant pas compte de ses lois, raison pour laquelle il lui faut faire déborder les limites qui sont siennes et donc s'extérioriser.

Le sentiment sollicite l'imagination qui, elle, entre en jeu dans le processus d'objectivation de l'essence. Elle apparaît alors comme l'organe au cœur même de la croyance religieuse. Effectivement, « ce sont les larmes du cœur qui, en s'évaporant dans le ciel de la fantaisie, forment l'image nuageuse de la divinité »²⁰⁶. C'est la souffrance, exprimant les « larmes du cœur » de l'homme, sa peine, qui l'amène, inconsciemment, à requérir la faculté qu'est l'imagination afin de satisfaire ses désirs : ce qui explique l'avènement de Dieu ou des dieux, et par conséquent de la religion.

Le schéma se présente comme suit : l'homme souffre de l'écart existant entre lui et son essence, de sa faiblesse d'être fini et limité. Cette souffrance l'amène à désirer en terme illimité et ailleurs ce qui lui fait défaut dans le monde réel. Par l'imagination – soulignons que c'est un processus inconscient – il objective son essence dans laquelle il pose toutes ses déterminations et finit par considérer comme un être autre, différent de lui et ayant le pouvoir de satisfaire tous les

²⁰⁴ *Ibid.*, p.122.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.115.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.116.

désirs de ses sentiments. Dieu peut ce que l'homme ne peut pas, il peut ce qui dépasse toutes les forces humaines réunies et c'est ce qui fait entrer dans le « cœur de l'homme le sentiment de sa limitation, de sa faiblesse et de son néant »²⁰⁷. Mais n'ayant pas conscience de l'illusion de ce mécanisme l'homme en vient finalement à prendre cette objectivation et tout ce qui découle de ce processus comme des choses réelles. C'est cela qui explique le mécanisme du phénomène de la croyance religieuse.

Cette brève exposition nous permet quelque peu de présenter la relation qu'il y a entre l'imagination et l'interprétation dans leur rapport à la croyance. L'imagination est une démarche à la fois spontanée, critique et interprétante. Elle est spontanée parce qu'elle apparaît comme un mode de représentation assez commun et immédiat chez l'homme. Elle est critique et ne l'est – non pas dans le sens où elle défait la croyance – qu'en ce sens que le mécanisme d'objectivation de l'essence ou de formation de la religion – quoiqu'inconscient, que ce soit du point de vue de la conscience dans *L'Essence du christianisme* ou du point de vue du sentiment de la dépendance dans *L'essence de la religion* – semble se lire comme un rejet du monde réel et de ce qu'il présente.

La caractérisation de la religion, comme le dit Feuerbach, est la vision immédiate et inconsciente du monde en tout autre et de l'essence humaine comme être étranger à l'homme. La religion devient alors le lieu de tous les possibles, Dieu celui qui a le pouvoir de tout réaliser. C'est en cela que l'imagination est et reste le lieu propice à toute la croyance. Non pas que l'imagination s'assimile nécessairement à la croyance – on peut bien imaginer ou s'imaginer des choses sans y croire – ou encore que la croyance se construise nécessairement dans l'imagination – on peut tout aussi bien croire à des choses qui ne sont pas imaginaires – c'est-à-dire dans ce registre du rapport illusoire au réel, mais c'est elle qui peut amener à croire ou à adhérer à son imaginaire. Feuerbach définit lui-même la croyance ainsi : « Croire, c'est se figurer que ce qui n'est pas est. C'est se figurer par exemple, que cette image est un être vivant, que ce pain est chair, que ce vin est sang, c'est-à-dire qu'il est ce qu'il n'est pas »²⁰⁸. La croyance semble relever, chez lui, d'un processus d'adhésion et de conviction à des représentations et associations que l'on se fait. Car se figurer c'est bien se représenter quelque chose par l'imagination.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.93.

²⁰⁸ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit., p.151.

L'imagination est donc critique car par elle l'homme blâme et condamne le monde réel en désirant et en se créant une sphère plus satisfaisante et dans laquelle il se sent libre et puissant. En effet, « dans la religion l'homme est à l'air libre », il se libère de ses incapacités, il respire et vit le sentiment en activité. Par ailleurs, l'imagination se donne aussi à lire comme croyante. Selon Feuerbach, ainsi qu'il le note dans *L'Essence du christianisme*, l'objet de la croyance religieuse a des caractéristiques humaines. Mais il se présente comme autre que l'homme selon la manière dont l'imagination libère ces représentations des lois empiriques et rationnelles. L'imagination n'a cependant pas conscience de l'illusion qui s'opère – tout comme le sentiment d'ailleurs, puisqu'ils sont indifférents aux lois et normes de la raison – elle est convaincue de la réalité et de la vérité de ce qu'elle imagine, c'est-à-dire de ce qu'elle produit comme représentations. C'est en ce sens qu'elle est croyante. Effectivement, ainsi que le souligne Wartofsky dans son *Feuerbach*, la croyance procède par images ; autrement dit, elle fonctionne avec les images des choses, contrairement à la pensée pour qui l'ultime objet est la chose²⁰⁹. Mais les images dont se sert la croyance sont les produits de l'imagination, donc irréels, et seulement pensées.

Dans *L'Essence du christianisme*, Feuerbach montre bien que l'imagination produit des « existences absentes »²¹⁰, c'est-à-dire des existences qui ne sont pas présentes aux sens, mais qui pourtant sont sensibles selon l'essence. Il ajoute par ailleurs, que ce qui constitue, dans la religion son véritable contenu, ce n'est pas Dieu, mais la croyance en son existence. Donc, dans l'interprétation qu'il fait, la religion ne tient plus compte des qualités internes ou spirituelles de Dieu.

De même que dans le culte religieux, les cérémonies, les usages, les sacrements deviennent pour eux-mêmes la chose même, indépendamment de l'esprit et de la conviction, de même aussi la croyance à la seule existence de Dieu, sans tenir compte des qualités internes, du contenu spirituel, finit par devenir l'essentiel de la religion. Si tu ne crois qu'en Dieu, si tu crois à l'existence de Dieu en général, alors tu es sauvé. Que sous ce Dieu tu conçoives un être bon ou un monstre, un Néron ou un Caligula, une image de ta passion, de ta soif de vengeance ou de gloire, cela ne fait qu'un – le principal est que tu n'es pas athée.²¹¹

La croyance (en Dieu soit-il) devient alors la condition nécessaire du contenu religieux. Ce n'est plus Dieu qui est celui qui pose le contenu, mais le simple fait de croire qu'il existe.

²⁰⁹Marx Wartofsky, *op. cit.*, p.217.

²¹⁰Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op cit.*, p.351.

²¹¹*Ibid.*, p.350.

L'imagination est aussi interprétante, dans la mesure où elle crée du sens. Déjà, le fait pour elle d'avoir la croyance comme contenu semble dénoter de cela. Imaginer c'est rejeter, mais c'est aussi créer ou ajouter du sens, un sens. C'est l'action de donner un certain sens, une certaine signification ou couleur à la réalité. C'est donc lire ou relire le monde selon la fantaisie. Nous sommes ainsi tentés, en ce qui concerne notre lecture de l'interprétation feuerbachienne de la religion, de faire de l'imagination, quoiqu'avec beaucoup de réserve, un concept interprétant sans qu'on l'assimile pour autant à l'interprétation. Car elle semble se présenter comme donneur de sens, quand bien même ce dernier doit se lire dans la fantaisie. Dès lors, puisqu'imaginer et interpréter ne sont pas à proprement parler dans un même registre, quel est le rapport de l'interprétation à la croyance et à l'imagination ?

La méthode interprétative de Feuerbach elle-même se donne à lire comme une lecture de l'interprétation généralement à l'œuvre dans la religion. L'interprétation suppose une démarche d'analyse, de réflexivité que l'imagination n'a pas forcément ou qu'elle n'a pas à avoir elle-même. L'interprétation a, en effet, une vocation critique vis-à-vis de l'imagination et par conséquent de la croyance. Elle est une critique, pensée, pour dénouer ce que la croyance noue dans un rapport imaginaire au réel.

Interpréter la croyance revient donc à l'analyser dans son processus de formation. C'est-à-dire à chercher à savoir et à comprendre comment et pourquoi l'homme en vient à croire en Dieu. Autrement dit, comment l'homme en vient à projeter, de façon illusoire, en Dieu ce qui lui est propre, son essence. Il s'agit ainsi de connaître la manière dont l'homme transforme le rapport de l'homme à l'homme en un rapport de l'homme à Dieu.

Cela se comprend dans la mesure où la croyance se noue dans ce renversement. L'interprétation devient alors, ici, l'outil ou l'instrument qui permettra de saisir ce processus. L'interprétation donne, en un sens, les clés permettant de comprendre le mécanisme de production ou de formation de la croyance par un ressort imaginaire, c'est-à-dire de comprendre qu'elle ne se fonde pas sur la réalité qu'elle croit être vraie (celle de Dieu), mais plutôt sur le rapport réel de l'homme à sa propre essence.

3.3.4 Conclusion partielle :

L'imagination. Tel est l'un des concepts clés pour la saisie du sens de la religion chez Feuerbach. Il serait en effet impensable de faire une impasse sur ce concept qui joue un rôle déterminant dans le processus de l'aliénation religieuse. C'est dans ce sens d'ailleurs que nous avons voulu montrer son rapport au sentiment qui jouit et profite énormément de la liberté de l'imagination. Cette dernière est, en effet, l'instrument dont se sert le sentiment pour pouvoir réaliser ses besoins illusoire. Mais tout cela donne bien évidemment un résultat, qui ne cadre pas toujours avec la réalité de l'homme.

Evidemment, l'imagination rend compte de la manière dont l'homme s'enferme dans une illusion qu'il a lui-même créée, dans un imaginaire qu'il s'est lui-même construit – inconsciemment – pour pouvoir se lire à travers le miroir que représente Dieu. Mais décrire le concept d'imagination, cher à la saisie de l'interprétation feuerbachienne de la religion, c'est aussi et surtout être au cœur du paradoxe d'une activité de conscience qui est doublement aliénante. Aliénante dans un premier sens parce qu'elle enferme l'homme dans une illusion, une vie chimérique. Aliénante deuxièmement en ce sens que la liberté dont elle semble investir l'homme n'est qu'une vision erronée vis-à-vis du réel que finalement l'homme n'atteint pas. C'est tout le sens de la logique imaginative. Dans la religion l'homme est libre de s'imaginer ce qu'il veut et qui lui semble concorder avec ses sentiments et son rapport au réel – du moins selon son vécu du et dans le réel.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous avons trouvé justifié de nous intéresser aux questions du bonheur et de la mort chez Feuerbach. Car finalement, c'est parce qu'il se bat pour son bonheur que l'homme trouve en la religion la réponse qui sied le mieux à ses aspirations : atteindre le bonheur et vaincre la mort grâce à l'immortalité.

4 LA QUESTION DU BONHEUR ET LE PROBLEME DE LA MORT CHEZ FEUERBACH

Le but de cette section est de mettre en lumière que l'examen de la pensée de Feuerbach ne se limite pas à son rapport à Hegel ou encore à Marx. Il est question de montrer qu'elle peut être mise en parallèle avec bien des penseurs, et dans ce sens nous considérons Epicure, qui peut être aussi considéré comme l'un des socles du développement philosophique de la pensée de Feuerbach – notamment à partir d'une analyse de la question de bonheur et du problème de la mort.

L'objectif est donc d'explorer le rapport étroit existant entre le problème de la mort et la question du bonheur chez Feuerbach. Mais c'est surtout, là, l'occasion d'essayer de mettre en évidence le côté épicurien qui ressort de sa critique de la religion. On ne saurait comprendre la théorie feuerbachienne sur la mort ou l'immortalité de l'âme sans saisir la force que représentent les désirs chez l'homme. Cela est d'autant plus intéressant qu'ils rendent compte du travail de l'imagination, mais aussi, parallèlement, du mécanisme de formation de la religion.

Nous montrerons ainsi les points de convergence et de divergence entre les théories de Feuerbach et d'Epicure, en mettant en évidence une articulation interne des besoins humains, à partir du résultat obtenu de la réflexion sur le problème de la mort et du bonheur chez ces deux penseurs. Nous ne prendrons pas le risque d'affirmer que Feuerbach s'appuie sur Epicure, mais au moins il est sûr et certain que leurs thèses se croisent.

4.1 CHAPITRE I- DU DESIR AU BONHEUR : FEUERBACH ET EPICURE

4.1.1 Du désir au bonheur

L'essence de la religion se trouve dans l'essence ou la force du désir, met en évidence Feuerbach dans l'un de ses écrits tardifs, notamment ses *Leçons sur l'essence de la religion*²¹² (1851). Nous savons la place que ce concept occupe dans la pensée de Feuerbach, et c'est assez visible dans *L'Essence du christianisme* (1841). Mais dans ses *Leçons sur l'essence de la religion*, il reprecise davantage les choses en donnant plus ou moins une saisie claire. Ainsi, pour ce qui est du désir, il dit qu'il trouve son fondement dans la volonté de l'homme de faire face à ce qui l'accable ou dans son désir d'être heureux. Il écrira déjà dans sa « 27^e leçon », après *L'Essence du christianisme*, que toutes les religions, spécialement celles qui ont joué un rôle majeur ou significatif dans l'histoire de l'homme, se focalisent uniquement et principalement dans la recherche du bien-être de l'homme²¹³. Il y a ainsi une relation directe entre la satisfaction des désirs et la recherche du bonheur.

La question soulevée est alors celle de savoir comment est-ce-que l'homme donne-t-il de l'existence à sa propre pensée et à son imagination, spécialement lorsque sa représentation est liée à sa lutte pour trouver le bonheur ? Le thème du bonheur n'est pas vraiment analysé dans *L'Essence du christianisme*, mais d'une manière globale, Feuerbach détaille beaucoup mieux ce thème dans ses *Leçons*.

Dans *L'essence du christianisme* il met en évidence qu'en Dieu l'homme ne voit et ne croit qu'en lui-même. Cela n'est en fait que le résultat de la projection de ses propres désirs. Cependant, une précision – qui n'est pas à négliger – est apportée un peu plus tard dans les *Leçons*, notamment que si l'homme transforme ses pensées et imagination en des êtres qui existent réellement, il ne le fait principalement que pour celles qui sont intimement liées à sa nature. C'est-à-dire celles qui sont aussi réelles que son propre être et qui sont l'expression

²¹² Ludwig Feuerbach, « 27^e leçon », In *Leçons sur l'essence de la religion*, traduit par Ralph Manheim, Edité par Harper and Row, 1967, p.247.

²¹³ *Ibid.*, p.249.

même de son caractère²¹⁴. On y lit un caractère de nécessité pour lui, dans la mesure où elles sont enracinées dans sa nature profonde, et ne sont que le reflet de sa lutte et sa recherche du bonheur.

Cela nous permet de voir combien, dans un certain sens Feuerbach semble épicurien. Et le rapprochement est assez vite fait, même si leur position ne convergent par nécessairement au niveau de tous les points que chacun individuellement défend. Pour Epicure, tel qu'il le montre dans la *Lettre à Ménécée*, la philosophie permet de soigner l'âme et par conséquent d'atteindre le bonheur. Il écrit : « Il faut donc consacrer ses soins à ce qui produit le bonheur, tant il est vrai que, lorsqu'il est présent, nous avons tout, et que, lorsqu'il est absent, nous faisons tout pour l'avoir »²¹⁵. Epicure appelle à méditer sur le bonheur et à la fois sur ce qui le produit. Il invite ainsi à un exercice intellectuel, qui permettra de mettre en pratique les maximes qu'il propose pour s'exercer au bonheur.

On voit comment le bonheur est, dès le début de la *Lettre à Ménécée*, un thème clé. Epicure souligne par la suite :

Qu'on ne remette pas la philosophie à plus tard parce qu'on est jeune, et qu'on ne se lasse pas de philosopher parce qu'on se trouve vieux. Il n'est en effet, pour personne, ni trop tôt ni trop tard lorsqu'il s'agit d'assurer la santé de l'âme. Or, celui qui dit que le moment de philosopher n'est pas encore venu, ou que ce moment est passé, est semblable à celui qui dit, s'agissant du bonheur, que le moment n'est pas n'est pas encore venu ou qu'il est passé. Par conséquent, doivent philosopher aussi bien le jeune que le vieillard, celui-ci afin qu'en vieillissant il reste jeune sous l'effet des biens, par la gratitude qu'il éprouve à l'égard des événements du passé, et celui-là, afin que, tout jeune qu'il soit, il soit aussi un ancien par son absence de crainte devant ce qui va arriver. Il faut donc consacrer ses soins à ce qui produit le bonheur, tant il est vrai que, lorsqu'il est présent, nous avons tout, et que, lorsqu'il est absent, nous faisons tout pour l'avoir.²¹⁶

Pour Epicure, la santé de l'âme se résume dans le bonheur qui, ce dernier, fait l'objet attentif d'un traitement approfondi et ciblé grâce à la philosophie. Car il n'y a qu'elle qui peut éloigner l'homme de ses illusions, en lui rendant la vérité sur la réalité des choses. Epicure recommande donc d'aller à la poursuite d'objectifs pratiques dans la vie. Au-delà de sa soif de savoir et de connaissance, le philosophe doit savoir comment vivre, c'est-à-dire comment atteindre l'ataraxie et la santé de l'âme et du corps, en un sens général, le bonheur²¹⁷. Ainsi,

²¹⁴ *Ibid.*, p.253.

²¹⁵ Epicure, *Lettre à Ménécée*, Présentation et notes par Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, 2009, p.43.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Dans la Collection "Apprendre à Philosopher", édité par RBA France, un passage du Volume 9, consacré à Epicure, on peut lire en introduction ce passage qui décrit le climat qui prévalait à l'époque de ce penseur et qui

comme chez Feuerbach, plus tard, la recherche du bonheur se présente comme quelque chose de fondamental et intime à la nature même de l'homme. On comprend d'ailleurs pourquoi lorsqu'il est absent, dit Epicure, « nous faisons tout pour l'avoir »²¹⁸.

Jules Vuillemin évoque cette idée du bonheur comme lié à la nature profonde de l'homme dans son *Essai sur la signification de la mort* (1948). Il argumente, en effet, que la joie est notre sentiment primitif. Il semble évident qu'on puisse presque confondre ces deux sentiments que sont le bonheur et la joie. Le premier est défini comme un état de plaine satisfaction, une joie ; le second est un sentiment de plaisir ou de bonheur intense éprouvé lorsqu'une aspiration ou un désir est satisfait ou en voie de l'être. Ce qui est intéressant, dans son propos, c'est cette idée que pour connaître l'homme il faut distinguer ce qui, dans son rapport au monde, exprime ce qu'il est intrinsèquement, c'est-à-dire ce qui est la marque ineffable de sa nature²¹⁹.

Il est question donc de définir le sentiment fondamental de l'homme, en d'autres termes, l'état dans lequel il se définit après tout dans sa nature d'homme. Et la joie – pour se rapprocher bien sûr de l'idée du bonheur et d'Epicure – ou par extension, le bonheur, est ce sentiment d'être ou cet état qui lie l'homme à l'universel, au monde, aux êtres et aux choses tout en l'éclairant sur ce qu'il est lui-même. Notons, toutefois, que si chez Feuerbach et Epicure le bonheur est la fin de l'homme, ce n'est pas le cas chez Vuillemin qui induit juste à une compréhension et une familiarité universelle.

Le bonheur apparaît chez Epicure comme le but ultime de l'homme, de son activité. La philosophie est loin de n'être qu'une activité théorique, elle permet également de comprendre la nature du bonheur et la meilleure façon dont il est possible de l'atteindre. Témoin la période

donc justifie certainement ses réflexions sur le comment bien vivre : la période hellénique est une « époque charnière marquée par le déclin des idéaux dont était empreint la période classique grecque. Ce déclin est précipité par la mort d'Alexandre le Grand et la décomposition de son vaste empire. L'organisation sociale des anciennes cités-Etats helléniques commence à se disloquer, faisant voler en éclats bon nombre des valeurs éthiques qui avaient prévalu dans les siècles précédents. On assiste alors à la naissance d'une nouvelle réalité : un changement de paradigme affecte les relations entre citoyens et entre individus, qui se traduit par le relâchement ou la dissolution des anciens liens collectifs.

C'est dans ce contexte que la philosophie d'Epicure fait son apparition, porteuse d'un projet novateur ». Tiré d'*Epicure. L'objectif suprême de la philosophie est le bonheur*, Collection Apprendre à Philosopher, Edité par RBA France.

²¹⁸ *Ibid.* ; p.54.

²¹⁹ Jules Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, Presses Universitaires de France, 1948, p.96.

hellénique qui voyait naître de nombreuses écoles rivales qui se proposaient chacune de chercher et de développer des philosophies pratiques qui permettraient d'atteindre le bien suprême qu'est le bonheur.

Une autre idée, que l'on rencontre d'ailleurs chez Feuerbach et Epicure dans cette recherche du bonheur, c'est bien cette idée qu'il faut se méfier des illusions qui entraînent l'inquiétude, cette idée qui consiste à rejeter tout ce qui manifeste une opposition entre la réalité des besoins de l'homme et le monde illusoire de la croyance. Tout comme Feuerbach, après lui, Epicure – afin de dégager des principes pour bien vivre – conseillait déjà de ne pas avoir peur des dieux. La crainte des dieux était, en effet, fréquente à cette période où la vie des hommes était totalement rythmée et érigée ou soumise au bon vouloir des dieux. Et cette crainte avait pour conséquence première de troubler l'âme. Il fallait donc s'en écarter et se fier à la nature. A ce propos Lucrèce écrira dans le Livre III de *De la Nature des choses*, en éloge à Epicure :

Longtemps dans la poussière, écrasée, asservie,
Sous la religion l'on vit ramper la vie ;
Horrible, secouant sa tête dans les cieux,
Planait sur les mortels l'épouvantail des dieux.
Un Grec, un homme vint, le premier dont l'audace
Ait regardé cette ombre et l'ait bravée en face ;
Le prestige des dieux, les foudres, le fracas
Des menaces d'en haut ne l'ébranlèrent pas.
L'obstacle exaspéra l'ardeur de son génie.
Fier de forcer l'accès de la sphère infinie,
Des portes du mystère il perça l'épaisseur,
Et, dépassant de loin par un élan vainqueur
Les murailles de flamme et les voûtes d'étoiles,
Sa pensée embrassa l'immensité sans voiles.
De son hardi voyage il nous a rapporté
La mesure et la loi de la fécondité,
Et quel cercle émané de leur intime essence
Des êtres à jamais circonscrit la puissance.
Il pose sur l'erreur son pied victorieux ;
La religion croule et nous égale aux dieux !²²⁰

Un peu plus loin il ajoute :

²²⁰ Lucrèce, « Livre Premier. L'univers et les systèmes », In *De la nature des choses*, Traduction par André Lefèvre, Paris, Sociétés d'éditions littéraires, 1899, Livre I : -105, &[68].
[https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_nature_des_choses_\(traduction_Lef%C3%A8vre\)/Livre_I#](https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_nature_des_choses_(traduction_Lef%C3%A8vre)/Livre_I#)

Dès que la vérité par ta bouche nous crie
 Que l'immense univers n'est point l'œuvre des dieux,
 Les terreurs de l'esprit se dissipent, les cieus
 S'ouvrent, et, par-delà les murailles du monde,
 Dans le vide se meut la matière féconde.
 À mes yeux apparaît la demeure des dieux,
 20Riante paix qu'inonde un éclat radieux,
 Que ne violent pas les vents et les orages,
 Où ne tombe jamais, d'un éther sans nuages,
 Le givre en flocons blancs par l'âpre hiver durci.
 La Nature y répand tous ses biens. Nul souci
 N'effleure le repos de ces âmes sereines.
 Nulle part je ne vois les rives souterraines
 Du fabuleux Cocyte, et sous notre univers.
 Rien n'empêche mes yeux d'embrasser, au travers
 Du vide, sous mes pieds, le mouvement des choses,
 Quand je vois, par ta force, et jusqu'au fond des causes,
 S'éclairer la Nature en son immensité,
 Je ne sais quel frisson de sainte volupté,
 Quelle divine horreur envahit tout mon être.²²¹

La crainte des dieux est vaine. Les épicuriens ne signifient en aucun cas, par-là, que les dieux n'existent pas. Epicure dit bien que « les dieux existent »²²², mais leur être ou leur activité n'a aucune incidence sur le monde des hommes : des dieux, nous ne savons rien de façon précise. Il affirme d'ailleurs :

En premier lieu, considérant que le dieu est un vivant incorruptible et bienheureux, ainsi que la notion commune du dieu en a tracé l'esquisse, ne lui ajoute rien d'étranger à son incorruptibilité, ni rien d'inapproprié à sa béatitude. En revanche, tout ce qui peut préserver en lui la béatitude qui accompagne l'incorruptibilité, juge que cela lui appartient. Car les dieux existent. Evidente est en effet la connaissance que l'on a d'eux.²²³

Et Lucrèce pour sa part écrit :

Quant aux dieux, hors du monde et des choses humaines,
 La loi de leur nature isole leurs domaines
 Dans la suprême paix de l'immortalité.
 Tout péril est absent de leur félicité.
 Satisfaits de leurs biens, ils n'en cherchent pas d'autres,
 Et, libres de tous maux, ils ignorent les nôtres.
 Ni vice, ni vertu, ni pitié, ni courroux

²²¹ Lucrèce, *op. cit.*, pp. Livre III :-133, &[94].

[https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_nature_des_choses_\(traduction_Lef%C3%A8vre\)/Livre_III](https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_nature_des_choses_(traduction_Lef%C3%A8vre)/Livre_III)

²²² Epicure, *op. cit.*, p.44.

²²³ *Ibid.*

N'ont de prise sur eux ; ils sont trop loin de nous.²²⁴

Les dieux d'Epicure sont des êtres qui ne s'occupent pas des affaires des hommes. Nous en avons un schéma ou une notion vague, qui rend quasiment impossible une représentation véritable hors de cette incorruptibilité et de ce bonheur. C'est, en effet, en cherchant à les définir hors de leur cadre d'incorruptibilité que l'on aboutit à des illusions qui n'ont pour résultat que le trouble de l'âme. Ainsi, les représentations erronées des hommes portent atteinte à la vraie notion de dieu, ce qu'ils sont en soi, en dehors de ces représentations ; cela conduit à l'imagination des choses qui ne sont pas telles qu'on les conçoit.

On comprend, au terme de cette analyse, qu'il y a un lien étroit entre Feuerbach et Epicure quant à ce qui est de la question du bonheur : l'homme a nécessairement, au plus profond de lui, un besoin de trouver des moyens pour être heureux. Et cela oblige ainsi à se tenir éloigné des dieux, car pour l'un ils n'existent pas, et pour l'autre ils n'ont aucune incidence sur la vie des hommes. La conséquence directe de ce rejet des illusions religieuses est le dévoilement et la découverte de l'homme.

4.1.2 Relation entre désir, devoir et bonheur dans la religion

Notre propos n'est pas, ici, d'affirmer ou pas que Feuerbach a été un lecteur assidu d'Epicure et qu'il aurait donc pu s'en inspirer. Nous voulons simplement montrer combien il peut être intéressant de mettre en évidence cette étroitesse qui existe entre certains points de leur pensée.

Il est certain que Feuerbach et Epicure n'appartiennent pas à une même époque, et donc que le contexte dans lequel ils développent leur théorie est complètement différent. Il n'en demeure pas moins qu'Epicure continue d'être d'actualité et c'est d'ailleurs ce que l'on peut observer à travers la pensée de Feuerbach quant à la question des désirs dans la religion.

²²⁴ Lucrèce, *op. cit.*, pp. Livre I : -105, &[67].

[https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_nature_des_choses_\(traduction_Lef%C3%A8vre\)/Livre_I#](https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_nature_des_choses_(traduction_Lef%C3%A8vre)/Livre_I#)

Comme nous le notions précédemment, le désir constitue l'essence de la religion. Cette idée est déjà présente dans *L'Essence du christianisme* ; par contre dans les *Leçons*, Feuerbach insiste sur la différence qu'il y a entre les désirs et la religion, sans pour autant les dissocier dans l'activité de projection ou de substantivation du religieux. Cela semble se justifier par le fait qu'il montre le lien entre les désirs, la religion et le bonheur.

La différence entre les désirs et la religion est apparente. Si les désirs sont arbitraires et illimités, la religion – qui est pourtant le résultat du désir – est paradoxalement empreinte de lois, d'obligations et de restrictions²²⁵ sur l'homme. Cela s'explique, en effet, du fait que sans ces lois, l'homme ne pourrait pas atteindre son principal objectif, son principal désir : le bonheur²²⁶. Bien entendu les devoirs et obligations en religion n'ont originairement et fondamentalement pour autre but que celui de la recherche du bonheur et du bien-être de l'homme. Effectivement, ces lois et devoirs que l'homme met en place correspondent ou exprime ce qu'il désire avant toute chose.

Et c'est à ce niveau qu'intervient le processus de projection de la conscience. En effet, ce sont les devoirs ou lois qui finissent, selon Feuerbach, par transformer l'objet de l'activité inconsciente de l'homme en objet de désir. Ce sont eux donc qui font du genre un être réel et vers lequel la conscience peut se projeter extérieurement à elle²²⁷. L'homme transforme ainsi ses désirs en dieux, de telle sorte que, par exemple, le désir d'être riche se transforme en dieu de la richesse, et le désir d'être fécond, en dieu de la fécondité²²⁸.

On voit ainsi que, pour Feuerbach, ce que l'homme désire fondamentalement devient sa croyance. Cela de sorte qu'en fait, le désir et son objet ne fassent qu'un, se confondent : ce que je désire, est déjà présent dans mon imagination. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle dieu est qualifié de souhait, de désir. Il est décrit comme tel, parce qu'il est l'expression du combat de l'homme pour la recherche du bonheur, quand bien même une réalité dans son imagination²²⁹.

²²⁵Ludwig Feuerbach, «27e Leçon », *op. cit.*, p249.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷*Ibid.*, p.250.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p.251.

Le désir a donc dans la religion un pouvoir suprahumain. Grâce à l'imagination, il transforme le subjectif en objectif et les souhaits en actes. La religion représente ainsi comme réel et existence concrète ce qui n'existe que dans l'imagination. Elle transforme les désirs et pensées en êtres réels, différents et séparés de l'homme.

4.1.3 Classification des désirs en vue du bonheur

L'intérêt des détails précédents s'explique du fait que nous voulons montrer comment, en faisant du bonheur le but ultime recherché par la religion, Feuerbach en arrive à faire une classification des désirs, comme c'était déjà le cas chez Epicure. Dans la « 30^e leçon » il affirme que « Dieu est l'accomplissement ou la réalisation des désirs humains, en vue de la recherche du bonheur »²³⁰. En poursuivant son analyse, il fait une classification des désirs, ce qui n'est pas du tout le cas dans *L'essence du christianisme*. Il distingue ainsi deux types de désirs : « je maintiens que les désirs qui sont réalisés uniquement sans l'imagination, sont des désirs imaginaires, et non des désirs réels du cœur humain »²³¹.

L'homme a de nombreux désirs, les uns réels et les autres imaginaires. Dans la religion, l'homme se retrouve dans le registre des désirs imaginaires, et c'est dans celui-ci que les limites de l'homme sont supprimées. Feuerbach souligne que les limites que l'imagination religieuse annule en Dieu sont nécessairement des déterminations de l'essence humaine, et qui ne peuvent nullement être dissociées de celles-ci²³². Il y a donc une opposition entre le monde réel, qui est limitation pour l'homme, et le monde imaginaire, qui est le domaine de tous les possibles.

L'exemple que donne Feuerbach est assez intéressant. Il met en évidence que si l'homme est limité dans le temps et l'espace, autrement dit que son corps l'enchaîne à la terre et l'empêche de savoir ce qu'il y a par exemple sur la lune ou Venus, cela ne doit pas être perçu comme une réelle limitation, parce que simplement la terre est ce à quoi il est fondamentalement lié, dans la mesure où c'est un terrien²³³. Ce que Feuerbach tente en fait de déduire de cet exemple c'est que la limitation ne se situe pas dans le réel, mais seulement dans le désir (qui survient dans le réel)

²³⁰Ludwig Feuerbach, "30e Leçon", p.277.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

d'aller ou de se transférer vers une autre planète. C'est ce désir qui est imaginaire, car s'il était capable de le satisfaire, il ne le trouverait pas absurde.

Au-delà de se cantonner à l'idée que finalement ce qui est limité ce sont les désirs imaginaires, cet exemple montre encore plus son intérêt du fait qu'il permet de voir la manière dont Feuerbach élabore une théorie de la classification des désirs. Il met bien en évidence, dans les *Leçons sur l'essence de la religion*, que l'homme a de nombreux désirs. Cependant, il ne cherche pas à tous les réaliser. Il y en a, en effet, qu'il souhaite qu'ils demeurent des désirs et qui n'ont de valeur que d'un point de vue imaginaire, comme c'est le cas avec le désir d'immortalité ou de la perfection. On comprend donc que Feuerbach a bien conscience du fait que l'homme particulier est limité et qu'il ne peut réaliser tous ses désirs dans le monde réel. Le déclic ne se produit qu'à partir du désir imaginaire qui permet à l'homme de se satisfaire imaginativement.²³⁴

L'histoire a montré, d'après Feuerbach, que la recherche effrénée de connaissance illimitée et parfaite de l'homme est un mythe. En effet, comme il le souligne, l'homme ne souhaite pas tout savoir, il ne « cherche à savoir que les choses dont il est particulièrement proche »²³⁵. Il ne cherche donc que les choses avec lesquelles il a une inclination particulière ; l'homme désire être habile et parfait, mais dans une sphère qui lui est singulière. « L'homme désire la capacité, non de faire toute chose, mais seulement de faire des choses pour lesquelles il a une inclination spéciale »²³⁶, ajoute Feuerbach. Il n'est pas contre le fait que l'homme désire être parfait. Seulement, il ne cherche pas une perfection illimitée et indéterminée, mais une perfection limitée et déterminée ; autrement dit, qui se situe à l'intérieur même de la sphère réelle de l'homme²³⁷.

L'homme feuerbachien est un homme conscient de ses capacités déterminées. Même pour ce qui est du bonheur, il recherche toujours la manière la plus naturelle de l'atteindre²³⁸. En un sens, il recherche un moyen qui ne dépasse pas ou ne va pas au-delà de sa nature humaine, de ses liens avec la Terre²³⁹. Les désirs qui ne surpassent pas la nature de l'homme, au lieu de

²³⁴ *Ibid.*, p.278..

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p.280.

²³⁹ *Ibid.*

prendre naissance dans une vie imaginaire, prennent naissance dans la vie réelle, dans un réel besoin et trouvent ainsi leur réalisation dans l'espèce humaine et dans l'histoire²⁴⁰. A la différence de ce type de désirs il y a les désirs imaginaires et fantastiques, qui promettent à l'homme des choses qui sont hors de son cadre existentiel réel, qui lui enseignent la croyance en Dieu, l'éloignent du réel et donc de lui-même. C'est d'ailleurs le travail du christianisme : il donne ou offre à l'homme ce que désire son imagination. Mais la conséquence directe, selon Feuerbach, est le fait qu'il échoue lorsqu'il est question de répondre à ses désirs réels et vrais.

Pour résumer l'idée de cette section, notons que l'homme a des désirs et un bonheur immodérés dans l'imagination, alors que dans la réalité, ces derniers sont modérés, raisonnables, en un mot, ils sont calculés et classifiés. Dans la vie réelle l'homme ne désire que ce qui peut ou doit l'être par nécessité, c'est-à-dire ce sans quoi son existence ne peut se poursuivre et son bonheur être atteint. D'où l'idée d'une classification des désirs en vue du bonheur.

L'idée d'une classification des désirs en vue du bonheur n'est pas nouvelle, elle n'est pas proprement feuerbachienne dans la mesure où cela avait déjà été évoqué par l'épicurisme. Cette philosophie de la période hellénistique suggère, en effet, que les désirs soient classifiés comme des choses, c'est-à-dire des plus naturels, ceux qui le sont moins ou pas, et des plus nécessaires à ceux qui ne le sont pas.

On note ce passage de la *Lettre à Ménécée* :

Il faut en outre établir par analogie que, parmi les désirs ; les uns sont naturels, les autres sans fondement et que, parmi ceux qui sont naturels, les uns sont nécessaires au bonheur, d'autres à l'absence de dysfonctionnement dans le corps, et d'autres à la vie elle-même.²⁴¹

Il faut, selon Epicure, faire ou établir des ressemblances et des comparaisons pour définir quels désirs mènent au bonheur. Rappelons que pour l'épicurisme, une théorie des désirs bien élaborée mène à l'ataraxie de l'âme, le but ultime de la vie. Il précise d'ailleurs : « Voilà pourquoi nous disons que le plaisir est principe et fin de la vie bienheureuse »²⁴². Le plaisir, c'est-à-dire le bonheur, est le commencement et la fin de la vie heureuse. C'est donc le bien primitif de l'homme, en un sens c'est le principe ou le point de départ du bonheur.

²⁴⁰ *Ibid.*, 281.

²⁴¹ Epicure, *op. cit.*, p.47.

²⁴² *Ibid.*, p.48.

Le plaisir est donc premier et conforme à la nature de l'homme. Car pour les épicuriens, ce sont les plaisirs qui rendent possible les décisions dans la vie. Ce qui exige toutefois que tous ne soient pas réalisés, dans la mesure où ils ne sont pas tous bons à prendre. C'est cela qui justifie de la nécessité du choix des plaisirs à satisfaire. Il faut donc opter pour des désirs naturels et nécessaires au bonheur, comme celui, par exemple, celui de philosopher – qui permet de discerner quels sont les désirs vains et ceux qui ne le sont pas – qui n'est pas susceptible d'entraîner des souffrances : « c'est en effet quand nous souffrons de l'absence de plaisir que nous avons besoin du plaisir ; mais, quand nous ne souffrons pas, nous n'avons plus besoin de plaisir »²⁴³.

C'est dans l'atteinte du plaisir, par la satisfaction des désirs naturels et nécessaires, qu'on éloigne la douleur d'auprès de soi. Lucrèce écrira pour sa part dans *De la nature de choses* : « Ne voient-ils l'évidence ? La nature en créant ne réclame rien d'autre sinon que la douleur soit éloignée du corps, que l'esprit jouisse de sensations heureuses, délivré des soucis et de crainte affranchi »²⁴⁴. On comprend que si, là encore, l'importance du plaisir est mise en avant, l'épicurisme ne défend en rien une théorie qui incite à la débauche, à l'orgie. Au contraire, il est question, d'un point de vue moral, de mettre le plaisir en avant, dans le sens d'une invitation à s'éloigner de la douleur, pour apaiser l'âme, en un mot pour atteindre l'ataraxie.

Il y a donc une articulation interne des besoins humains dans les pensées feuerbachienne et épicurienne. Toutefois, ces deux pensées ont bien leur particularité, même s'il faut souligner quelques rapprochements étroits. Chez Epicure, la valeur de la vie se situe, non pas dans les besoins de la conscience, mais dans le registre primitif des besoins, c'est-à-dire, ceux qui sont limités aux besoins naturels et nécessaires. La conséquence directe semble donc une classification des besoins, qui mène des besoins aux désirs, sans conscience.

Par contre, ce qui semble mis en avant chez Feuerbach, ce ne sont pas tant les besoins pensés en termes de critères de la vie, – bien sûr qu'il faut les satisfaire en vue du bonheur, tout en faisant un choix rationnel et raisonnable – mais plutôt la qualité de la conscience, c'est-à-dire son rapport à l'être, indépendamment de l'objectivation religieuse. En effet, le désir de

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Lucrèce, *op. cit.*, p.102.

Feuerbach semble celui de vouloir revenir à un rapport primitif et premier au monde, dans le sens d'une forme de religion au sens étymologique de lien premier et irréductible.

Il s'agit donc, dans les deux cas, de revenir, en quelque sorte, à quelque chose de fondamental. Chez Epicure c'est celui des besoins comme principes de la vie ; alors que chez Feuerbach, c'est plutôt la qualité de la conscience, loin de toute projection et plus aigüe dans le rapport à la réalité.

4.2 CHAPITRE II- LE PROBLEME DE LA MORT DANS LA PENSEE DE FEUERBACH

4.2.1 L'individu face à la mort

Feuerbach a fait du problème de la mort un des thèmes principaux de sa pensée, tant son importance est mise en évidence dans l'interprétation qu'il fait de la religion. Ce thème permet, en fait, dans une certaine mesure, de mieux saisir son point de vue sur la question de Dieu et de la religion, en relation avec celle de l'immortalité, mais soulève surtout la question de la signification des rapports que l'homme entretient avec ses représentations lorsqu'il s'agit de la mort.

C'est dans son ouvrage *Pensées sur la mort et l'immortalité* (1830)²⁴⁵ – dont la publication lui a d'ailleurs coûté sa carrière universitaire – qu'il évoque en premier ce problème. Soulignons, tout de même qu'il se situe encore, là, dans sa période hégélienne. Il le rappelle lui-même dans sa « Deuxième leçon » sur l'essence de la religion : à cette période il était encore un penseur abstrait, qui refusait d'admettre que le sentiment était l'essence de la religion et donc ne tenait pas les sens en haute estime²⁴⁶.

Lorsqu'il traite du problème de la mort, Feuerbach place l'individu au centre, car il s'agit toujours de la mort d'un individu. C'est, en effet, l'individu qui réfléchit au sens de la vie et qui donne par conséquent un sens au vécu de la mort, en relation avec Dieu. Dans *Mort-Immortalité-Religion* (recueil de textes de Feuerbach par Joseph Roy), on peut lire : « la mort ne vient dans l'homme que de l'homme, elle ne fait qu'achever son action sur lui-même »²⁴⁷.

Il poursuit :

La mort n'est pas autre chose que l'action par laquelle tu rends aux autres la conscience que tu avais d'eux. La connaissance de toi-même t'abandonne pour devenir, comme à l'origine, connaissance de toi dans autrui, et désormais elle porte le nom de mémoire, de souvenir.²⁴⁸

²⁴⁵ Cet ouvrage a été traduit intégralement en français par Christian Berner et publié aux Editions du Cerf en 1991.

²⁴⁶ Feuerbach, « 2e leçon », *op. cit.*, p.13.

²⁴⁷ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, *op. cit.*, p.200.

²⁴⁸ *Ibid.*, 201.

On voit donc que le problème de la mort, pour Feuerbach, n'est jamais une expérience subjective du mort, mais une expérience subjective du vivant qui vit la mort de l'autre et l'interprète. Trãn-Vãn-Tòan a réalisé une analyse remarquable sur le problème de la mort chez Feuerbach dans son article « La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach ». Il écrit :

La mort, la disparition des individus, est un phénomène naturel qui ne devrait pas nous inquiéter. Il rappelle l'enseignement de certains philosophes de l'antiquité, selon lesquels la mort ne peut pas affecter l'homme, car « la vie ou les sens, qui ne saisit que le réel, le donné positif, ne peut sentir sa propre négation ; personne ne peut donc sentir sa propre mort.²⁴⁹

Feuerbach lui-même écrit bien avant que « La mort est un être si fantomatique qu'elle n'est que lorsqu'elle n'est pas et qu'elle n'est pas lorsqu'elle est »²⁵⁰. Le rappel est donné ici certainement par rapport aux épicuriens en particulier qui défendent l'idée selon laquelle effectivement la mort ne concerne pas le vivant, ni même celui qui ne l'est plus. En effet, ni l'un ni l'autre ne peut donc en faire l'expérience. L'un parce qu'il est encore en vie et l'autre parce que simplement il ne l'est plus pour en faire l'expérience. La mort se présente donc comme une expérience qui s'auto annule de sorte que finalement elle ne concerne jamais l'homme quel que soit l'état dans lequel il est.

La mort ne peut donc être explorée que du point de vue de la signification humaine qu'elle peut avoir. Elle n'a aucune réalité pour l'individu qui meurt – n'ayant pas conscience de son état, il ne « cesse d'être que pour les autres, non pour lui-même »²⁵¹. « La mort n'est mort que pour ceux qui vivent, non pour ceux qui meurent. Pour celui qui meurt, la mort n'existe et n'est effrayante qu'aussi longtemps qu'il n'est pas encore mort ».²⁵² Jules Vuillemin rappelle d'ailleurs dans son *Essai sur la signification de la mort* cette idée déjà soulevée dans l'antiquité par les mêmes épicuriens. Pour Epicure, par exemple, il ne faut pas redouter la mort, vu qu'elle ne nous touche pas. Jules Vuillemin souligne même, pour revenir à l'argument épicurien :

La crainte de la mort paralyse notre recherche du bonheur et trouble la tranquillité de notre âme : avec la crainte des dieux, à laquelle elle est étroitement associée, elle est la véritable cause du

²⁴⁹ Trãn-Vãn-Tòan, « La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach », Revue philosophique de Louvain /Année 1975/ Volume 73/ Numéro 18/ p.317.

²⁵⁰ Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, trad. C. Berner, préface A. Philonenko, Paris, Cerf, 1991, p.175.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

malheur de l'homme. Et cependant, à la regarder de plus près, elle s'évanouit comme une pure chimère.²⁵³

« La mort est elle-même la mort de la mort »²⁵⁴, affirme Feuerbach. Elle n'est rien en soi ou d'absolu car elle n'a aucune réalité en dehors de la représentation, la vie ou l'individu présent, le seul concret, l'effectivité sans négation ni borne, la vie étant, selon Feuerbach, « l'affirmation de soi la plus certaine et la plus assurée, (...) elle est la vérité absolue, l'essentialité et l'infinité même »²⁵⁵. Le rapprochement est donc assez vite fait entre Feuerbach et Epicure : la mort n'est pas une expérience vécue personnellement, mais elle est plutôt observée et intentionnée à travers d'autres, et donc interprétée, comme nous allons le voir dans le point qui suit.

4.2.2 L'immortalité comme souvenir

La croyance en l'immortalité est pour Feuerbach une croyance universelle de l'homme, c'est une part essentielle de sa conscience. Mais qu'exprime réellement cette croyance ? On lit dans *La religion. Mort-Immortalité-Religion* :

Tous les hommes croient en l'immortalité, cela veut dire : ils ne regardent pas la mort d'un homme comme le terme de son existence, pour cette simple raison qu'en cessant d'exister réellement, visiblement, l'homme ne cesse pas d'exister spirituellement, c'est-à-dire dans le cœur, dans le souvenir de ceux qui lui survivent.²⁵⁶

Comprendre le concept d'immortalité, d'un point de vue feuerbachien, revient à faire un lien avec ce en quoi consiste réellement la mort de l'individu. Cette expérience, en effet, qui n'est pas vécue intérieurement par le mort, mais vécue extérieurement par le vivant, est l'action par laquelle, ainsi que le commente Trãn-Vàn-Tòan, « le sujet sort de son propre principe et fondement de la subjectivité, s'en sépare et devient simple objet », car est mort ce qui n'est qu'objet »²⁵⁷.

²⁵³ Jules Vuillemin, *op. cit.*, p.41.

²⁵⁴ Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, *op. cit.*, p.175

²⁵⁵ *Ibid.*, p.77.

²⁵⁶ Ludwig Feuerbach, *La Religion. Mort-Immortalité-Religion*, *op. cit.*, p.218.

²⁵⁷ Trãn-Vàn-Tòan, *art. cit.*, p.331.

La mort de l'individu est donc pour Feuerbach, l'acte par lequel « cet individu rend aux autres la conscience qu'il en a reçu »²⁵⁸. C'est-à-dire que les choses apparaissent comme si, à sa mort, l'individu se sépare de sa conscience ou de sa subjectivité et s'en remet à celle des autres. Il subsiste ainsi dans leur conscience, en mémoire. « Son mode d'existence n'est donc plus physique, extérieur, mais intérieur, spirituel »²⁵⁹. Mais comment décrit-il cela ?

Le concept de souvenir est la clé permettant de comprendre la signification de l'immortalité. Feuerbach définit le souvenir comme « l'activité assimilatrice de l'esprit par laquelle il transforme ce qui est sensible, existant et extérieurement indépendant de l'esprit »²⁶⁰. D'autres individus survivent et subsistent après la mort d'un individu. La mort est l'action par laquelle ce dernier remet aux autres sa conscience. « Dans la mort, souligne Feuerbach, ta connaissance sort à nouveau de toi ; comme au commencement ta propre connaissance se réduit à nouveau à la connaissance que les autres ont de toi, une connaissance qui est alors souvenir, mémoire »²⁶¹. L'immortalité devient, avec Feuerbach, synonyme donc de souvenir. Dans cette perspective, l'individu n'est pas néant pour les vivants, mais un être d'imagination²⁶². C'est pourquoi il écrit :

Le souvenir est une activité vivante, active et universelle de l'esprit dans laquelle ce dernier nie l'existence autonome singulière ou sensible et, dans cette négation de l'autonomie et de la sensibilité de cette existence s'assimile et le recueille lui-même dans sa conscience de soi.²⁶³

Par la mort, l'individu devient objet pour les autres, c'est-à-dire une « personne qui n'est que communiquée et communicable »²⁶⁴. Se souvenir est une activité spirituelle universelle, en soi. Elle est transformation et transfiguration de l'être en représentation. C'est donc ici, pour lui, la seule immortalité possible et pensable d'un point de vue de l'immortalité de l'individu : « rester dans le pieux souvenir des vivants, l'histoire étant le seul salut de l'homme promu à la mort physique »²⁶⁵, écrit Trãn-Vãn-Tòan. Nous sommes ainsi face à deux types de croyances à

²⁵⁸ *Ibid.*, 332.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, *op. cit.*, p.137.

²⁶¹ *Ibid.*, p.134.

²⁶² Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, *op. cit.*, p.218.

²⁶³ Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, *op. cit.*, p.138.

²⁶⁴ *Ibid.*, p.136.

²⁶⁵ Trãn-Vãn-Tòan, *op. cit.*, p.332.

l'immortalité : la fausse qui veut que l'individu soit immortel – et qui privilégie l'égoïsme humain en faisant de l'individu la mesure de l'universel –, et la vraie, qui est croyance à l'essentialité absolue et à la réalité de l'esprit et de la conscience²⁶⁶. Car cette croyance n'est vraie que si elle croit en « l'infinité et à l'impérissable jeunesse de l'humanité »²⁶⁷, qui se déploient dans le passé, le présent et l'avenir, dans lesquels se côtoient toujours de nouveaux individus qui participent à la réalisation de l'essence.

En mourant, l'individu devient un être spirituel, mais non pas au sens de ce qui serait un détachement de l'âme et du corps. Ainsi la croyance au devenir spirituel de l'homme après la mort est d'ailleurs l'une des expressions de la double activité de la conscience dont parle Feuerbach dans ses travaux : il s'agit d'une activité à la fois interne et externe. Cette croyance devient donc l'expression nécessaire de la nature humaine et qui donne comme explication que l'homme continue d'exister dans l'esprit, même sans son existence sensible. Il demeure, à la mort, dans l'esprit ou la mémoire²⁶⁸.

Comme on le signifiait tantôt, la croyance en l'immortalité est aussi bien universelle qu'individuelle. Ce qui, dans cette question intéresse particulièrement Feuerbach c'est, ainsi que le souligne Trãn-Vãn-Tòan, de « dégager le contenu primitif précis de cette croyance »²⁶⁹. Pour Feuerbach effectivement, c'est par ignorance que les hommes croient en l'immortalité. Ils y croient, parce que la mort n'est pas considérée comme la fin de l'existence de l'homme.

Ce que Feuerbach clarifie et précise dans son analyse, c'est bien que cette croyance se base sur une interprétation erronée de l'existence spirituelle qui succède à l'existence sensible de l'individu. En fait, selon lui, si l'existence sensible cesse, l'homme n'a pas cessé d'exister de manière spirituelle, entendu par-là dans le sens du souvenir des vivants. Cet être devient, à sa mort, un être simplement représenté. Mais c'est même à ce niveau que survient l'amalgame pour lui. Citant Feuerbach, Trãn-Vãn-Tòan écrit :

Mais l'homme non cultivé ne fait pas de distinction entre le subjectif et l'objectif c'est-à-dire entre la pensée et l'objet, entre la représentation et la réalité effective, entre l'imagination, la vision et l'intuition...Par conséquent, le mort, qui n'est qu'un être de représentation, est pour lui un être

²⁶⁶ Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, op. cit., p.151.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Ludwig Feuerbach, *La Religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit., p.218.

²⁶⁹ Trãn-Vãn-Tòan, *art. cit.*, p.337.

existant effectivement ; ainsi le royaume du souvenir, de la représentation est pour lui un royaume existant effectivement.²⁷⁰

On peut lire dans *L'Essence du christianisme* :

La croyance des peuples sans cultures ne se sépare donc de la croyance des peuples cultivés que par ce qui sépare la culture en général de l'inculture – à savoir que la croyance de la culture est une croyance abstraite, qui distingue, qui sépare. Là où il y a distinction, il y a jugement ; là où il y a jugement il y a coupure entre le positif et le négatif (...).²⁷¹

Notre intérêt dans ces passages n'est pas de faire un débat ou une polémique sur la distinction entre les perceptions de personnes cultivées et celles qui ne le sont pas. Ce qui nous paraît intéressant, c'est de voir apparaître, chez le second groupe, et selon l'interprétation de Feuerbach, cette réduction de la réalité effective alors que chez le premier il n'est question que d'une intériorisation dans le souvenir, c'est-à-dire dans la représentation des autres individus. S'il ne peut plus être une réalité par lui-même – et c'est l'idée que défend Feuerbach – il devient « un objet de représentation dans la conscience des autres »²⁷². La mort de l'individu est donc la mort définitive, elle n'est rien pour soi et en soi, mais seulement quelque chose pour les autres.

Dans les *Pensées sur la mort et l'immortalité* Feuerbach écrit que l'âme immortelle n'est qu'« originairement (...) l'image des morts »²⁷³, conçue par « l'imagination comme un être indépendant et qui a l'existence du corps autrefois visible, continue à exister dans la fantaisie »²⁷⁴. L'homme cultivé n'ignore donc pas qu'il est face à une simple image, tandis que celui qui ne l'est pas et qui laisse libre cours à son imagination au détriment de la raison, conçoit cette image comme étant une réalité effective²⁷⁵. L'être immortel de l'homme est l'image qui reste de lui après la mort²⁷⁶. C'est ainsi que la survie des morts dépend du souvenir que les vivants ont d'eux.

Selon Feuerbach, l'homme – dans son imagination – est généralement satisfait de ce monde malgré ses maux. Il aime la vie, pourtant la mort supprime ses illusions. Et la conséquence en est finalement l'avènement d'une croyance en une autre vie, produit de son

²⁷⁰ Trãn-Vàn-Tòan, *art. cit.*, p.337.

²⁷¹ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme, op. cit.*, p.324.

²⁷² Trãn-Vàn-Tòan, *art. cit.*, p.337.

²⁷³ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion, op. cit.*, p. 219.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Trãn-Vàn-Tòan, *art. cit.*, p.338.

²⁷⁶ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion, op. cit.*, p.225.

imagination. On peut lire dans *Religion. Mort-Immortalité-Religion* : « la prétendue croyance des peuples en une autre vie n'est pas autre chose que la croyance à cette vie »²⁷⁷. On comprend alors mieux l'idée de l'impossibilité, selon Feuerbach, d'une autre vie et donc l'idée cette croyance est étroitement liée à l'activité de l'imagination. L'au-delà n'est pas quelque chose de réel, mais une production de l'imagination qui échappe ainsi à la raison. Feuerbach ajoute un peu plus loin : « Ce que vous regardez dans votre conscience comme une vérité n'est réellement, sans que vous le sachiez, qu'imagination, que pure illusion »²⁷⁸. Le travail de l'imagination c'est donc de rétablir à nouveau la vie qui a été ôtée par la mort. De ce fait, l'au-delà devient un monde sensible, quand bien même étant un monde de l'imagination. Feuerbach souligne dans *L'Essence du christianisme* :

L'au-delà est l'ici-bas perdu, mais retrouvé et brillant d'autant plus clairement de la joie des retrouvailles. L'homme religieux renonce aux joies de ce monde ; mais uniquement pour gagner les joies célestes, ou plutôt il renonce parce qu'il est déjà en possession, spirituelle du moins des joies célestes. Ces dernières sont identiques à celles-ci, étant simplement libérée des limites et des désagréments de cette vie. La religion arrive, mais par un détour, au but, au but de la joie vers lequel l'homme naturel se hâte en ligne droite. *L'essence imagée*, telle est *l'essence de la religion*. La religion sacrifie la chose à l'image. L'au-delà est l'ici-bas vu dans le miroir de l'imagination – l'image enchanteresses continue au sens de la religion le modèle de l'ici-bas : cette vie réelle n'est qu'une apparence, le faux éclat de cette vie spirituelle, imagée. L'au-delà est l'ici-bas contemplé en image, purifié de toute grossièreté matérielle, embelli²⁷⁹.

Trần-Vân-Tòan reprend à juste titre ce passage de Feuerbach : « L'imagination est l'au-delà de l'intuition, dans lequel l'homme, à son plus grand étonnement et émerveillement, retrouve ce qu'il a perdu ici-bas, c'est-à-dire le monde sensible, réel. L'imagination remplace et comble les lacunes et l'absence de l'intuition »²⁸⁰. Ce que l'on tire de ces passages – et c'est d'ailleurs ce que semble vouloir montrer Feuerbach – c'est qu'en réalité, l'au-delà n'est qu'une revalorisation, mais ignorée parce qu'imaginaire, de la vie réelle ici-bas. L'homme ne sort jamais de son cadre de vie, il y demeure, tout en rêvant et espérant mieux. De ce fait, dans la mesure où il s'agit toujours de cette vie, il semble absurde de croire en l'immortalité, pensée comme survie effective après la mort individuelle ; il est tout aussi absurde de croire en l'au-delà comme nouveau monde. En effet, la vie dans l'au-delà est

²⁷⁷ *Ibid.*, 226.

²⁷⁸ *Ibid.*, p.233.

²⁷⁹ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme, op. cit.*, pp.325-326.

²⁸⁰ Trần-Vân-Tòan, *art. cit.*, pp.339-340.

La vie en harmonie avec le sentiment, une représentation, l'idée que cette vie contredit. L'au-delà ne signifie rien si ce n'est la suppression de cette discordance, la réalisation d'un état qui corresponde au sentiment, et dans lequel l'homme soit en harmonie avec lui-même²⁸¹.

Pour le croyant, la vie réelle est pleine de défaut et de disharmonie. Le meilleur moyen de s'en éloigner et d'espérer en quelque chose de meilleur pour un autre monde. Mais ce qu'il faut, ce n'est pas de trouver une échappatoire par l'imaginaire, mais se surpasser ici-bas et essayer de dompter cette vie. La vie réelle c'est ce qui est constant et demeure, mais l'homme l'ignore et c'est la raison pour laquelle la croyance en l'au-delà n'est que croyance en l'ici-bas : c'est « la pure croyance à cette vie »²⁸² pour Feuerbach.

4.2.3 La nécessité subjective de la croyance en l'immortalité

Lorsqu'on examine l'analyse feuerbachienne de l'immortalité, on se rend tout de suite compte que si cette croyance n'est qu'un produit de l'imagination, et donc qu'on s'est éloigné de la réalité effective, elle a tout de même une valeur de nécessité pour l'homme. Feuerbach souligne que « La signification essentielle de la vie après la mort, c'est d'être purement et simplement la continuation ininterrompue de celle-ci »²⁸³ et le fondement de la croyance à l'immortalité n'est que « l'instinct de sa propre conservation »²⁸⁴ pour l'homme et non pas « la tendance de l'homme à un perfectionnement continu »²⁸⁵.

La question que Feuerbach se pose est celle de savoir comment et pourquoi l'homme en vient-il à s'attacher à cette croyance qui, pourtant, relève de l'imagination plutôt que de la raison. La réponse la plus évidente est pour lui, que l'instinct d'autoconservation justifie cette croyance irrationnelle. Trãn-Vãn-Tòn fait ce commentaire qui cadre bien avec cette idée de Feuerbach :

En effet, l'homme veut conserver toujours ce qu'il possède. Il ne peut rien aimer, rien entreprendre sans la représentation de la durée. A quoi bon agir si tout finira demain ? L'idée de la fin, est insupportable, elle fait perdre tout son désir de vivre. Je ne peux accepter la fin de ce qui m'est

²⁸¹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.321.

²⁸² *Ibid.*, p326.

²⁸³ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit., p.233.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.*

cher et sacré, comme l'amour, la conscience. Et le remède tout naturel contre l'idée de la fin, c'est la représentation de l'immortalité simplement comme la continuation de cette vie.²⁸⁶

Il s'agit dès lors d'un instinct de conservation et, au-delà, de garantir l'activité de l'homme qui se verrait anéantir par l'idée d'une fin complète après la mort. Il faut à l'homme de quoi continuer de rêver et d'espérer quelque chose qui lui donne la force et la raison de son activité. Et cela ne peut se faire que par l'immortalité. L'homme ne peut rien entreprendre sans la durée, car elle garantit son bonheur. Il y a une prolongation spatio-temporelle dans l'immortalité. Et c'est cette conception contre laquelle Feuerbach s'insurge. Il rejette cette dimension de l'avenir qui se prolonge, dans la mesure où c'est bien quelque chose d'imaginaire, qui évince l'homme de la réalité de ce monde effectif.

Dans sa « 29^e leçon », Feuerbach évoque cette idée d'une autoconservation en parlant de la reproduction qui, pour lui, correspond à la seule immortalité effective possible, – ce qui n'est pas du tout la même chose que l'immortalité comme souvenir, qui se limite à la représentation ou à l'image qu'on garde du mort – celle de l'espèce, par laquelle les morts sont remplacés par de nouveaux individus²⁸⁷. La mort n'est finalement pas une fin, de ce point de vue. Ce que veut ou promet la religion ce n'est pas une immortalité générique (au sens de la conservation de l'espèce), mais une immortalité personnelle qui prolonge la vie vers une autre vie dans l'au-delà.

Cela signifie, pour Feuerbach, comme le commente Trãn-Vãn-Tòan, que c'est dans la représentation imaginaire de la survie dans l'au-delà que « l'individu se guérit de la certitude de sa mort inéluctable et qu'il est porté à négliger ses tâches d'ici-bas »²⁸⁸. L'immortalité est donc un désir humain et non pas l'essence humaine. La représentation d'une vie dans l'au-delà est ainsi le remède contre cette vie-ci et ses contraintes. La mort a donc un lien étroit avec la vie, tout comme l'immortalité imaginaire. En croyant à l'immortalité l'homme cesse ou manque de travailler activement pour le perfectionnement de sa vie réelle, dans ses limites individuelles et celles du genre. Mais il travaille ou « rêve à un perfectionnement impossible qui dépasse les mesures du genre humain »²⁸⁹, rêve qu'il considère comme la réalité.

²⁸⁶ Trãn-Vãn-Tòan, *art. cit.*, p.340.

²⁸⁷ Ludwig Feuerbach, « 29^e leçon », *op. cit.*, p.266.

²⁸⁸ Trãn-Vãn-Tòan, *art. cit.*, p.341.

²⁸⁹ Trãn-Vãn-Tòan, *art. cit.*, p.348.

Dans la croyance à l'immortalité, il y a « la certitude de la qualité de cet avenir »²⁹⁰ considéré comme authentique, la vie idéale.

La croyance à l'au-delà est donc croyance à la liberté de la subjectivité à l'égard des limites de la nature – elle est donc croyance à l'éternité et l'infinité de la personnalité, non pas dans son concept générique qui se déploie dans des individus sans cesse nouveaux, mais celle des individus qui existent déjà.²⁹¹

La croyance à l'immortalité annule la mort, or la mort de l'homme individuel est inévitable dans la mesure où cela relève de la nature humaine, de la nature simplement. Seul le genre est infini, illimité. Ce n'est donc que par instinct de conservation que l'homme nie cette certitude et désire ainsi vivre éternellement et se satisfait dans l'imaginaire religieux qu'il prend pour la réalité vraie et authentique²⁹².

L'au-delà est un éloignement spatio-temporel ; mais ce n'est qu'une illusion, pour Feuerbach, car cette autre vie n'est qu'un miroir de la vie réelle : « l'au-delà est l'ici-bas vu dans le miroir de l'imagination »²⁹³. Mais cette croyance n'est que complémentaire à cette vie, du point de vue de l'individu. Parce que c'est le domaine de l'imaginaire, il est inaccessible, inconnaissable et par conséquent irréel. On comprend alors que la nécessité subjective de la croyance à l'immortalité s'explique par l'instinct individuel de se conserver infiniment et éternellement. Ce qui est absurde, pour Feuerbach car l'imagination ne peut se dire que d'un point de vue générique et non individuel, ainsi que du point de vue de la mémoire.

4.2.4 Paradoxe dans l'identité de l'idée de Dieu et l'idée de l'immortalité

Comme nous pouvons en déduire des analyses précédentes, Feuerbach est un philosophe de la limitation. Il a montré que l'être de l'homme, mort ou pas, ne peut jamais outrepasser les limites spatio-temporelles. L'espace et le temps affirment l'être et le nient. L'individu n'existe que dans leur unité, de sorte qu'ils sont les limites de son être²⁹⁴. La mort est nulle et n'a pas

²⁹⁰ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.320.

²⁹¹ *Ibid.*, p.328.

²⁹² Trãn-Vãn-Tòan, *art. cit.*, p.347.

²⁹³ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.326.

²⁹⁴ Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, *op. cit.*, p.74.

d'existence, car elle est une limite de la vie n'ayant aucune réalité. La conséquence en est que cela invalide parallèlement l'idée de l'immortalité. Pour Feuerbach, cette idée n'a de valeur que dans la religion et le monde de l'imagination. En effet, Dieu est le dépassement des limites individuelles, de la mort individuelle ; grâce à lui l'homme peut ainsi espérer prolonger sa vie autrement, en jouissant d'une immortalité après la mort.

Dans ses *Leçons sur l'essence de la religion*, Feuerbach fait une analyse intéressante concernant cette idée de l'immortalité, en rapport avec la religion ou Dieu. Dans la « 29^e leçon » il écrit : « Il est clair que le raisonnement qui mène à l'idée de Dieu et le raisonnement qui mène à l'immortalité sont un seul raisonnement, et par conséquent l'idée de dieu et l'idée d'immortalité sont essentiellement et fondamentalement identiques »²⁹⁵.

Le désir d'immortalité représente le plus grand désir de l'homme²⁹⁶. L'immortalité a une relation étroite avec la question de Dieu et manifestement avec celle de la mort, dans la mesure où elles annulent cette dernière. Ce qui est remarquable – et Feuerbach insiste vraiment là-dessus – c'est de relever le paradoxe et à la fois l'identité entre l'idée de Dieu et celle de l'immortalité. Il y a, en effet, une ambiguïté entre ce qui apparaît en théorie et ce qui est en pratique. En d'autres termes, d'un point de vue doctrinal, l'immortalité est la conséquence de la croyance en Dieu, alors que sur un plan pratique ou réel, la croyance en l'immortalité fonde celle de Dieu. Feuerbach affirme dans la « 29^e leçon » : « Par conséquent la croyance à l'immortalité présuppose la croyance en Dieu ; c'est-à-dire que l'homme invente un Dieu parce que sans un Dieu l'homme ne peut concevoir l'immortalité. En théorie, dans la doctrine, l'immortalité n'est qu'une conséquence de la croyance en Dieu »²⁹⁷.

Feuerbach montre, dans un premier temps, comment l'idée de Dieu fonde celle de l'immortalité. Dieu précède l'immortalité, car il en est « la condition préalable »²⁹⁸. Sans Dieu il ne peut y avoir d'immortalité. En effet, selon Feuerbach, tel qu'il l'explique lui-même dans cette « 29^e leçon », la croyance en Dieu représente théoriquement le support, le commencement et le

²⁹⁵ Ludwig Feuerbach, «29e Leçon», *op. cit.*, p.266.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.269.

²⁹⁷ *Ibid.*, 267.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.266.

principe même de la croyance en l'immortalité²⁹⁹. L'immortalité est imaginaire et contredit le principe de la nature qui veut que le mort soit vraiment mort. Une telle idée ne peut venir que de la croyance en un être imaginaire et donc opposé aux sens³⁰⁰.

Pourtant et paradoxalement, si à première vue l'idée de Dieu fonde celle de l'immortalité, il y a que pour Feuerbach c'est l'inverse qui est vrai. C'est « l'immortalité qui, premièrement, donne une signification et un but à l'existence de Dieu »³⁰¹. « Mais dans la pratique, dans la réalité, la croyance en l'immortalité est le fondement de la croyance en Dieu »³⁰². En fait, si l'homme croit en Dieu, c'est uniquement, selon cet auteur, parce que derrière cette croyance, il y a celle de l'immortalité qui le fonde, qui justifie le fait de croire en Dieu. Ainsi, « en apparence, Dieu est premier et l'immortalité seconde ; mais en réalité, l'immortalité est première et Dieu second »³⁰³. Feuerbach explique cette réalité – quoi que nous sommes toujours dans le monde imaginaire à ce niveau – en mettant en avant cette idée qu'en fait, Dieu apparaît comme premier simplement parce qu'il est l'instrument de l'immortalité³⁰⁴. Parce que l'homme croit d'abord qu'il peut être immortel, ensuite, il cherche l'élément qui va fonder cette croyance. Sans la croyance en Dieu, l'homme ne peut donc pas avoir de fondement pour justifier l'idée d'immortalité. C'est parce qu'il espère en l'immortalité qu'il croit en Dieu, en ce sens Dieu est un moyen. Autrement dit, Dieu apparaît comme premier parce qu'il est « personnifié »³⁰⁵, il est le futur de l'homme incarné en tant qu'être présent³⁰⁶. Ce qui est mis en évidence c'est, finalement, l'idée que la croyance en l'immortalité et en Dieu ne sont pas des croyances séparées, c'est une seule et même croyance mais présentée différemment.

Si, *a priori*, une ambiguïté semble s'être encrée dans la relation entre l'idée de Dieu et celle de l'immortalité, il n'en est pas ainsi de la réalité. Ce qui justifie cela n'est autre que leur identité. Et à ce propos Feuerbach affirme que « sans la croyance en Dieu la croyance en l'immortalité n'a aucun fondement ; et sans la croyance en l'immortalité la croyance en Dieu n'a

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*, p.267.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*, p.261.

³⁰⁶ *Ibid.*, p.267.

pas de signification »³⁰⁷. L'immortalité donne un sens à l'idée de Dieu, lorsque l'idée de Dieu la fonde également. Feuerbach mettait déjà cette idée en avant dans *L'Essence du christianisme* que le concept de Dieu et celui de l'immortalité sont une seule vérité, une « vérité analytique »³⁰⁸, de sorte que le concept de Dieu est déjà, par soi, le concept de l'immortalité.

L'idée de Dieu et de l'immortalité n'ont pas un sens indépendamment de l'homme qui les fonde³⁰⁹ et indépendant l'une de l'autre. Effectivement, Dieu est un modèle de l'homme, il existe pour l'homme. Par conséquent, la seule signification et le seul but de l'idée de Dieu et de l'immortalité, c'est bien le fait que l'homme désire être ce que représente son modèle. L'homme veut devenir comme son Dieu, simplement parce que Dieu est son essence³¹⁰. Tel est, par exemple, le cas dans le christianisme, où l'homme se voit comme un être divin, ayant un corps immortel. L'immortalité de Dieu garantit celle de l'homme³¹¹. Pour Feuerbach, l'homme calque son existence sur celle de Dieu, pour s'assurer ses origines divines et par-dessus tout, son immortalité³¹². Il écrit d'ailleurs :

Quiconque souhaite surmonter la mort, la conséquence d'une nécessité naturelle, doit également surpasser sa cause, la nature elle-même. Et quiconque ne souhaite pas mourir dans la nature ne peut tenir son origine de la nature mais de Dieu. Pas de la nature, non ! – un être surnaturel et divin est mon créateur, ma cause (...) : je suis un être surnaturel, un être divin³¹³.

L'homme se voit comme un être dont la surnaturalité est assurée après la mort, car il sait au plus profond de lui qu'il est un être surnaturel, qu'il ne saurait se concevoir comme un être qui prend son origine dans la nature. Cette idée est bien présente dans *L'Essence du christianisme* lorsque Feuerbach souligne :

Dieu est la garantie de mon existence future, parce qu'il est déjà la certitude et la vérité de mon existence présente, mon salut, ma confiance, mon écran devant les forces du monde extérieur ; je n'ai donc pas besoin de déduire expressément l'immortalité ni de la détacher en tant que vérité à part ; je possède Dieu, je possède aussi l'immortalité. Il en était ainsi chez les plus profonds mystiques chrétiens, chez lesquels le concept d'immortalité se déduisait au concept de Dieu : pour

³⁰⁷ *Ibid.*, 270.

³⁰⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme, op.cit.*, p.318.

³⁰⁹ Ludwig Feuerbach, «29e leçon», *op. cit.*, p.270.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*, p.272.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*

eux Dieu constituait leur vie immortelle – Dieu était la félicité subjective en personne, il était pour eux, pour leur conscience, ce qu’il est en soi-même, c’est-à-dire dans l’essence de la religion.³¹⁴

On comprend, en définitive, que Dieu et l’immortalité vont de pair et signifient une seule et même chose : le désir humain d’être Dieu et de vivre éternellement. L’homme se dit être d’origine divine, car Dieu, son concept générique est la divinité personnifiée et l’immortalité de l’homme même³¹⁵. Cela semble aboutir à plusieurs niveaux de dépendances. D’abord celle de l’immortalité par rapport à l’idée de Dieu – qui n’est ni réelle et ni vraie même d’un point de vue imaginaire. Ensuite, la dépendance de Dieu par rapport à l’immortalité – qui est vraie du point de vue de l’imagination, mais pas réelle. Elle est vraie dans la mesure où c’est l’immortalité qui fonde le concept de Dieu ; mais elle n’est pas réelle car nous nous situons dans le domaine de l’imagination. Enfin, la dernière dépendance qui, celle-ci est vraie et réelle, correspond au fait que finalement l’idée de Dieu et l’idée de l’imagination dépendent de l’être de l’homme. On peut alors à bon droit citer ce passage de *L’Essence du christianisme* : « Si je ne suis pas éternel, Dieu n’est pas Dieu, il n’y a pas d’immortalité »³¹⁶. Dans la religion l’être de l’homme dépend de l’être de Dieu ; mais dans la vie réelle c’est l’être de Dieu qui dépend de celui de l’homme : l’idée de Dieu devient une vérité secondaire, tandis que l’homme devient la « vérité primitive et immédiate »³¹⁷.

4.2.5 La signification de la mort

La mort, ainsi qu’on l’a vu, occupe une place importante dans l’interprétation feuerbachienne de la religion. On a pu découvrir son lien avec l’idée de Dieu et celle de l’immortalité. Mais quel est vraiment le sens réel de la mort pour l’homme ? C’est à cette question que tente de répondre Feuerbach. Car c’est toujours l’homme qui pense à la mort et y réfléchit. Elle fait appel à ce que nous avons qualifié, dans la section consacrée au sentiment, de sentiment comme vécu. C’est la raison pour laquelle Feuerbach tente de donner un sens « phénoménologique » et philosophique de la mort.

³¹⁴ Ludwig Feuerbach, *L’Essence du christianisme*, op. cit., p.318

³¹⁵ Ludwig Feuerbach, «29e leçon», op. cit., p.273.

³¹⁶ Ludwig Feuerbach, *L’Essence du christianisme*, op. cit., p.318

³¹⁷ *Ibid.*

Il s'agit de la signification de la mort pour l'individu qui cherche à se connaître, et donc de ramener le problème de la mort à une dimension existentielle, personnelle. L'analyse de Jules Vuillemin, dans son *Essai sur la signification de la mort*, est assez remarquable à ce sujet. Il écrit que « la mort possède une signification humaine. (...) Parce qu'elle est humaine, parce qu'elle appartient à un comportement humain »³¹⁸. C'est d'ailleurs à partir de là qu'on peut voir quel est le travail de la philosophie pour Feuerbach, son but, notamment celui de décrypter le contenu de cette expérience qu'est la mort.

Jules Vuillemin écrit :

De la mort comme événement extérieur et organique, elle détourne les regards. Non qu'elle se désintéresse du corps humain ni de l'existence matérielle de l'homme, mais elle ne retient le corps qu'en l'unité vivante qu'il constitue avec l'âme dans les expressions significatives. Car la spécificité anthropologique du corps humain n'est autre que sa spécificité phénoménologique : il est porteur d'une intension³¹⁹.

Ce qui intéresse c'est la mort en tant qu'événement intérieur et non comme événement extérieur. Cela parce qu'elle est une affaire de la conscience, une expérience « intentionnée ». En d'autres termes, la mort captive philosophiquement en tant qu'expérience extérieure, porteuse d'un contenu qui n'est saisissable que phénoménologiquement. En effet, ce qui est recherché ce n'est pas tellement le sens qu'une telle expérience pourrait avoir en soi, mais seulement ce qu'elle signifie pour l'homme, c'est-à-dire son sens anthropologique. Jules Vuillemin met en évidence un peu plus loin dans son texte :

Il en est de même de l'esprit et des contenus objectifs qu'il produit. La philosophie ne se confond ni avec l'histoire des religions, ni avec l'histoire des morales, ni avec l'histoire du droit, ni avec l'histoire de l'art. Mais dans le sacré, dans le bien, dans le juste et dans le beau elle poursuit l'homme et veut comprendre l'humanité de ses significations.³²⁰

L'homme a de nombreux domaines d'activités et de réflexion. Le point de vue de Vuillemin – et c'est ce que Feuerbach met en avant dans ses travaux d'une manière générale en mettant l'homme au centre de son univers – c'est que la philosophie saisit ce qu'il y a comme humanité dans leur contenu. Dans son interprétation de la religion, Feuerbach tente d'extirper et

³¹⁸Jules Vuillemin, *op. cit.*, p.309.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

d'exprimer l'humanité présente dans la religion, ses représentations et tout ce qui gravite autour d'elle.

Dans son analyse, il ramène tout au niveau de l'homme : Dieu, l'immortalité et la mort. Il met en évidence, tel qu'on a pu l'examiner, que tout ce qui est présent dans et autour de la religion en prenant un sens autre qu'humain, n'a en réalité qu'un sens humain. Et c'est le cas avec la mort. Elle n'est pas, ainsi qu'on l'a vu, une expérience du mort, mais toujours une expérience du vivant qui, par sa conscience, saisit cette expérience. Et c'est cette intention qui est saisie par la philosophie. Il est donc question de pénétrer aussi profondément que possible la vie de la conscience à travers le phénomène extérieur qu'est la mort, pour en saisir la signification. Ce n'est que de cette manière que tout son sens peut être rendu et que soient écartées les significations spiritualistes et donc non humaines.

Dans sa «Préface » aux *Pensées sur la mort et l'immortalité*, Christian Berner note que l'essence de la mort rend compte de l'idée selon laquelle la mort permet théoriquement la manifestation de la vérité elle-même³²¹, vérité selon laquelle l'individu n'est quelque chose – mort ou vivant – que par les autres. Il faut toujours « le penser comme sujet qui se constitue dans la double dimension de l'objectivité et de l'intersubjectivité »³²². Si la mort nie l'individu, elle affirme l'esprit ou le genre, c'est-à-dire l'homme en tant qu'humanité. A lui seul, l'individu n'épuise pas le genre, c'est-à-dire que « la mort atteint l'homme dans sa solitude, mais démontre l'effectivité de la communauté »³²³. La mort n'est que relation, dans sa réalité, c'est pourquoi les hommes ne meurent qu'en apparence³²⁴, selon Feuerbach. Ainsi que l'analyse Christian Berner, on voit apparaître chez lui « un antisubjectivisme » ou « anti-individualisme » - à travers la critique de l'immortalité individuelle – mais également la reconnaissance de l'individu, même après sa mort effective, à travers l'acte spirituel et universel du souvenir.

³²¹ Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, op. cit, p. 22.

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*, p.23.

³²⁴ *Ibid.*, p.175.

4.2.6 Conclusion partielle :

L'analyse du problème du bonheur chez Feuerbach a été intéressante. Car nous avons cru lire Epicure parfois. C'est en effet, par la réalisation de ses désirs – naturels et nécessaires que l'homme peut atteindre le bonheur véritable, le but ultime de l'homme – même lorsque que malheureusement cette recherche ouvre la porte à une perception erronée du rapport de l'homme au monde réel.

Traiter cette partie a été très bénéfique pour notre recherche, à plus d'un titre. Elle nous a permis d'avoir un regard d'ensemble sur le rapport que l'homme a avec le problème de la mort, mais surtout que ce n'est jamais un problème subjectif finalement. Car il est toujours vécu à travers l'expérience de la mort d'autrui qui, ce dernier n'en fait jamais l'expérience lui-même – car il n'en a pas conscience. Aussi, l'instinct de conservation de l'espèce étant plus fort en l'homme, le problème de la mort et de l'immortalité trouve une justification subjective pour l'homme qui veut étendre son activité au-delà de la mort physique. Par ailleurs, et c'est aussi intéressant, nous avons pu voir la proximité entre la pensée d'Epicure et celle de Feuerbach et ainsi relever que ce dernier a élaboré une théorie de la recherche du bonheur très épicurienne.

PARTIE 2 : RELIGION CHRETIENNE ET RELIGION GRECQUE DE L'ART

Opérer un examen de la lecture hégélienne de la religion grecque de l'art et de la religion chrétienne, dans cette partie, se justifie par le fait que nous voulons essayer de montrer, à travers un cas pratique, l'originalité de l'approche de Feuerbach. La religion de l'homme proposée par Feuerbach étant l'exemple-même d'une herméneutique originale. En effet, Hegel propose une lecture de la religion grecque de l'art, religion qu'il distingue bien de la religion chrétienne. Mais ce qu'il y a d'étonnant c'est de se rendre compte que Feuerbach opère en quelque sorte une fusion de ces deux lectures pour mettre en place sa religion de l'homme.

Nous tentons alors de décrire et d'apporter des éclaircissements sur le nouveau contenu que donne Feuerbach à la religion de l'homme. Contenu qui est en fait une synthèse à la fois de la lecture hégélienne de la religion de l'art et aussi de la religion chrétienne. Cela conduit ainsi à penser la nouvelle religion de l'homme comme un syncrétisme religieux qui apparaît clairement : l'application et la superposition de la religion grecque sur celle chrétienne.

5 LA RELIGION DE L'ART

L'intérêt particulier des philosophes pour la religion grecque de l'art n'est plus à démontrer aujourd'hui. Et à ce propos, Hegel est l'un des penseurs qui ont plus ou moins su rendre clair, par un travail remarquable, la richesse de cet art et surtout la manière dont se caractérise la conscience des Grecs, leur mode de pensée, en un sens leur mode de vie.

Hegel montre comment, chez les Grecs, on assiste à une perte de soi de l'homme, à travers ses œuvres d'art, résultat d'une extériorisation de lui-même, l'objectivation de ses pensées faites sensibles. Mais comme Hegel le décrit, cette activité a pour conséquence directe une auto-aliénation de soi de l'homme, une perte de son essentialité qu'il doit désormais récupérer par un long travail de prise de conscience que les créations artistiques, à l'instar desquels les dieux – produits du travail artistique de l'homme et qu'il finit par adorer comme des êtres extérieurs et différents de lui – ne sont rien d'autre que l'expression du triomphe de l'autoglorification de l'homme-même.

Pour aboutir à ce résultat, il a été nécessaire de faire un bref examen de l'évolution ou des différents stades de la conscience grecque, qui explique et justifie finalement l'avènement de cette religion dans laquelle l'art est poussé à son plus haut niveau et surtout où l'homme – par la puissance créatrice de son imagination – se déploie, se récrée et se célèbre comme étant un dieu, son propre dieu.

5.1 CHAPITRE I-LA RELIGION ETHIQUE

5.1.1 La conscience naturelle

La religion de la nature apparaît, chez Hegel, comme la première de toutes les religions. Elle est l'étape qui précède la spiritualisation de l'homme et à travers laquelle ce dernier s'identifie à la nature. L'esprit y apparaît à lui-même de façon immédiate. C'est-à-dire qu'il a conscience de lui-même en tant qu'objet naturel. Et c'est cette naturalité qui s'exprime également dans l'une des phases de développement de l'esprit grec.

Mais quelle est et comment se caractérise la naturalité qui conditionne la naissance de la conscience grecque ? Autrement dit, comment se caractérise cette conscience dans son immédiateté originelle ? Telle est la question qui constitue le socle d'où part la formation de la religion de l'art.

La conscience naturelle est la conscience comme certitude sensible, par laquelle se dessine l'auto-découverte du vrai par une « conscience d'abord abstraite ». Le chapitre sur « la certitude sensible » de la *Phénoménologie de l'esprit* donne quelques éléments permettant de saisir cette idée d'abstraction. Si la conscience se donne, au départ, pour objet un objet sensible et singulier, cette expérience finit par devenir une expérience n'ayant aucun rapport avec la sensibilité. Hegel dit lui-même que la « certitude sensible avère chez elle-même l'universel comme la vérité de son objet »³²⁵. L'être pur, le discours est, selon lui, le véritable objet de la certitude sensible. Si elle analyse ce qui « est », ce qui est, demeure et n'est jamais supprimé par le changement d'être ; ce n'est pas l'objet sensible qu'elle vise mais plutôt l'être pur du discours, autrement dit le « ici » et le « maintenant ». Donc dans la certitude sensible, l'esprit n'y est pas encore le soi. Et tel est le cas dans la religion naturelle.

Dans la religion naturelle, l'esprit se sait immédiatement comme son objet. Autrement dit, l'être religieux (toujours en quête d'absolu), continue à s'identifier à la nature et n'a donc pas encore pris conscience de ce qui l'oppose à la nature et donc de ce qu'il est. Il n'est pas encore soi – du moins, l'esprit n'est pas encore rentré dans son soi – et est représenté par des objets ou

³²⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op cit., p.133.

des éléments de la nature, qui sont divinisés : Kronos, Okeanos, Hélios, etc.³²⁶. Ces dieux ont un contenu naturel, ils n'ont ni esprit ni puissance spirituelle. L'esprit du Grec, dans cette phase, est immergé dans le sensible et ne reste qu'au degré de l'abstraction – vu qu'il n'a pas encore commencé son odyssée vers le stade de la conscience de soi. La conscience grecque au stade du naturel est « fascinée »³²⁷, c'est-à-dire émerveillée par le sensible. L'esprit grec, ainsi que l'écrit Jacques D'Hondt, s'étonne « du naturel dans la nature »³²⁸. C'est-à-dire qu'il s'étonne des choses les plus banales qu'il voit et qui l'entoure ; il s'étonne de ce qui « paraît aller de soi »³²⁹, des choses telles qu'elles apparaissent. On est, ici, en quelque sorte comme aux premiers balbutiements de la pensée philosophique grecque.

La religion est donc d'abord naturelle chez les Grecs en ce sens qu'ils pensent trouver le divin dans le spectacle de la nature qui les émerveille. Jacques D'Hondt pense d'ailleurs que Hegel y voit « un savoir élémentaire et pratique résultant d'une première formation de la conscience grecque »³³⁰. Il affirme que la conscience grecque, pour Hegel, est partie du « savoir immédiat de l'être comme ceci (« maintenant c'est le jour »), pour aboutir à l'universalité d'une unité de temps qui donne que « le jour est une multiplicité simple de maintenant »³³¹. C'est donc, au même titre que l'esclave, une conscience inessentielle, instinctive, car immédiate.

Elle est au départ une conscience élémentaire qui a dû faire l'épreuve du doute, étant donné que la certitude sensible, qui se présente d'abord comme la connaissance la plus riche, se révèle après la vérité la plus abstraite³³². Et c'est de là que le peuple grec tient sa fragilité.

Faire l'épreuve de la vérité de la certitude sensible, c'est donc découvrir sa fragilité : du fourmillement « panique » de la nature, la conscience grecque est renvoyée à la simplicité des grands cycles, à la précarité de l'insertion de l'homme, à la laborieuse production de ses moyens d'existence, le pain et le vin.³³³

³²⁶ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, IIe Partie, « La religion déterminée. Les religions de l'individualité spirituelle », traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, p.104.

³²⁷ Jacques D'Hondt, *Hegel et la pensée grecque*, Publié sous la direction de Jacques D'Hondt, Puf, 1974, p. 134.

³²⁸ *Ibid.*, p.137.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*, p.138.

³³³ *Ibid.*

L'expérience élémentaire de la conscience apparaît ou semble apparaître comme une souffrance chez les Grecs. Ils font face à leur vulnérabilité, à l'instabilité de leur manière de vivre, qui peut toujours être remise en cause à tout moment. Leur façon de vivre instinctive, c'est-à-dire naturelle, symbolisée par « le pain et le vin » est précaire et doit être dépassée, vu cette fragilité qui se dessine.

Hegel pense pour sa part que les Grecs sont parvenus à dépasser le stade de la certitude sensible et à tirer profit des expériences de la sphère naturelle³³⁴. C'est, ici, le rappel et tout le sens de la dialectique de la maîtrise et de la servitude dans la *Phénoménologie de l'esprit*; dialectique à travers laquelle Hegel met en évidence l'idée que la conscience n'est pas seulement simple nature mais qu'elle est également spirituelle. Elle doit donc se départir de cette précarité du naturel afin de parvenir à la satisfaction de soi et ainsi se dépouiller de sa fragilité.

Le terme de la conscience naturelle se révèle immanent à la conscience grecque, en fonction du retournement que celle-ci opère sur elle-même. Il s'agit du renversement de la naturalité et de la subordination de celle-ci à la conscience devenant maîtresse d'elle-même : « l'esprit grec part de la nature et la retourne, de façon à se poser lui-même.³³⁵

C'est en elle-même que la conscience naturelle se nie. Elle opère un retournement à l'intérieur d'elle-même. C'est-à-dire que la nature qui, au départ, était dominatrice et à laquelle la conscience s'identifiait, a été renversée de telle sorte que la conscience a fini par devenir « maîtresse d'elle-même »³³⁶. Le Grec a commencé à se découvrir, à se poser lui-même en maître dans ce en quoi il s'identifiait. Autrement dit, « la conscience formée devient formatrice, agent de transformation de la nature extérieure et d'elle-même »³³⁷. La conscience finit par se découvrir elle-même comme agir et non plus simple passif. Elle transforme la nature et se transforme en même temps en devenant consciente d'elle-même. Son action sur et dans la nature bouleverse sa relation à l'objet naturel. C'est-à-dire qu'elle devient technicienne et dominatrice de la nature et dans la nature. Et cela n'a pu prendre forme et sens qu'à partir de l'activité de production de la conscience esthétique.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ *Ibid.*, p. 140.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

5.1.2 La conscience esthétique

La conscience esthétique est cette conscience par laquelle l'esprit s'élève à la forme du soi à travers l'art, pour avoir conscience d'elle-même. Elle est encore naturelle mais découvre le vrai à travers le sensible, c'est-à-dire à travers la beauté³³⁸ de l'art. Et c'est à ce niveau que débute l'expression de la conscience grecque en tant que telle.

La conscience esthétique apparaît après un retournement sur soi de l'esprit ou de la conscience naturelle. Ce qui fait d'elle une conscience médiatrice, qui transforme et s'auto-transforme. « Elle se transforme en perfectionnant ses techniques, en apprenant à juger et à admirer, en concevant des modèles répondant le mieux aux exigences de l'idéal d'harmonie »³³⁹. Ce n'est plus, là, une conscience passive, simplement contemplatrice, sans action, mais une conscience qui façonne le monde autour d'elle, dans le but d'atteindre un idéal. D'où la création d'œuvres d'art – dont le but est de découvrir celles qui la représentent le mieux. Effectivement, toutes les transformations esthétiques ne se valent pas qualitativement³⁴⁰, dans la mesure où toutes les formes d'art n'ont pas le même degré de perfection. La perfection, si l'on s'en tient au contexte dans lequel nous place Hegel dans son analyse de la religion grecque, renvoie à la forme humaine, c'est-à-dire à ce qui reflète et met le mieux en valeur les sentiments de l'homme et ce qui relève de sa subjectivité. L'homme doit s'identifier dans son art, en d'autres termes, il doit « reconnaître à la fois son essence et son activité pure »³⁴¹ dans ce qu'il produit, dans son mouvement. L'œuvre d'art doit donc héberger en elle l'intention, le regard et le geste de l'artiste ; elle doit le représenter. C'est là, même, selon Hegel, l'expression de la conscience grecque, de son évolution.

Conscience artistique, le peuple grec prend conscience de son essence à travers la figure des dieux que créent les artistes – ceux-là constituant un cercle de figure dans lequel on retrouve la nature, les œuvres et les coutumes des Grecs ; l'activité consciente des dieux est l'esprit singulier du peuple. La religion esthétique se présente ainsi comme la manifestation des

³³⁸ Dominique Janicaud., *Hegel et la pensée grecque*, Paris, Vrin, 1975, p.141.

³³⁹ *Ibid.*, p.216.

³⁴⁰ *Ibid.*, p.142.

³⁴¹ *Ibid.*, p.199.

sentiments du peuple. Il y a, en effet, une « unité vivante de la conscience esthétique »³⁴² qui se lit et se vit à travers l'élan enthousiaste religieux dans la cité et les cérémonies rituelles par lesquelles le peuple s'honore. C'est par le culte, dit Hegel, que la conscience s'adore³⁴³, il est « la pure satisfaction du soi-même par et en soi même »³⁴⁴. Dans la religion esthétique, le Grec se présente à soi-même en tant que dieu. Cela se comprend d'autant plus que, dans la ferveur du culte le soi ne fait plus qu'un avec l'essence et devient ce pur élément divin³⁴⁵. C'est ici même que prend forme la signification du culte : dans la ferveur, c'est-à-dire le fait qu'à travers lui, la communauté ou l'individu honore le dieu, à dire vrai, du point de vu de Hegel, le Grec s'honore³⁴⁶ soi-même.

Conscience auto-transformatrice, la conscience esthétique, par le culte, travaille sur soi à produire la demeure du dieu et ce qu'il faut pour l'honorer. En effet, à travers son art, le peuple grec « incline le dieu à sa faveur et contemple son soi comme lui appartenant »³⁴⁷. Si, à première vue, ce travail sur soi apparaît seulement comme un honneur rendu au dieu, ou comme l'aliénation et l'honneur rendu à un être étranger à soi, il y a que le peuple se lie au dieu par ce travail de sorte que : « Les habitations et les halles du dieu son pour l'usage de l'homme ; les trésors qui y sont conservés, en cas d'urgences, les siens : l'honneur dont ce dieu jouit dans son riche décor est l'honneur du peuple riche d'art et généreux »³⁴⁸.

Dans le culte et la célébration que le peuple grec voue à ses dieux il se célèbre lui-même ; et tout ce qu'il produit artistiquement pour ce culte, en l'honneur de ces divinités, sont pour lui-même une manière de s'autocélébrer. C'est là, comme le note Hegel, « la jouissance de sa propre richesse et magnificence »³⁴⁹. Le moment du culte, la danse, le chant, la tragédie représentent les moments où les Grecs se repliaient sur leur vie intérieure pour l'objectiver et donc, par-là, se sentir transfigurés dans la personne de leurs dieux, dignes, magnifiés. Dans le culte que les Grecs rendaient à ces dieux, ils faisaient transparaître en eux la représentation du divin et devenaient

³⁴² *Ibid.*, p.143

³⁴³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit, p.580.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p.583.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*

eux-mêmes culte : ils se célébraient et fêtaient ce en quoi ils excellaient, tout en faisant valoir ce qu'ils avaient de plus grand.

Ainsi, on parle de religion esthétique ou de conscience esthétique chez les Grecs parce qu'ils ont su rendre manifestes et sensibles, par l'art, leurs aspirations, c'est-à-dire leur esprit collectif. Ils voyaient dans les dieux leur propre image, mais dans une beauté sublimée, parfaite ; avec une force incroyable. L'art a donc joué un rôle majeur chez ce peuple et est au centre de leur vie religieuse.

5.1.3 L'art comme religion

L'art et la religion jouent un rôle et occupent une place très importante dans la vie du peuple grec. Ce peuple a un goût très prononcé pour tout ce qui touche à la sphère de la beauté à tel point qu'il s'exprime religieusement à travers l'art où, ce qui revient au même, s'exprime artistiquement à travers leur religion. Le goût pour les belles apparences apparaît comme un « besoin vital »³⁵⁰. Le fait est que la religion et l'art s'imbriquent et se nourrissent mutuellement de telle sorte qu'on ne peut parler de religion sans évoquer l'art ou parler d'art sans en faire de même pour la religion chez le peuple grec. C'est la raison pour laquelle Hegel parle d'ailleurs de « religion de l'art »³⁵¹, ou d'autres penseurs, à l'instar de Dominique Janicaud parlent de l' « art religion »³⁵².

Les Grecs ont identifié religion et art. L'art est en effet la forme la plus élevée par laquelle la divinité se révèle de façon intuitive. Il exprime extérieurement ce qu'est l'intériorité que représente la religion. Il a pour but de représenter les divinités dans une image sensible, de concilier l'idée et sa représentation sensible. De son côté, la religion se sert de l'art pour révéler aux sens sa vérité.

La religion et l'art forment donc *a priori* deux sphères différentes et bien distinctes, que la religion de l'art lie. Celle-ci exprime, dans la vie du peuple grec, le lien entre ses formes

³⁵⁰ Dominique Janicaud, *op cit.*, p.197.

³⁵¹ Hegel, « La religion de l'art », in *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p.570.

³⁵² Dominique Janicaud, *op cit.*, p.191.

artistiques et religieuses³⁵³. En effet, Si l'art met en œuvre l'intuition, la religion se sert ou met en œuvre et vit des représentations artistiques. Dans la religion de l'art, comme le montre Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'être universel, c'est-à-dire le dieu, est individualisé et représenté³⁵⁴. Le dieu vient effectivement à l'existence par le moyen de l'art, et l'art a besoin d'un élément autre que lui-même qui lui donne une âme et lui face exister, le langage ou l'universel. Hegel dit d'ailleurs : « c'est pourquoi l'œuvre d'art requiert pour elle-même un autre élément d'existence, et le dieu une autre procédure d'avènement »³⁵⁵.

L'art est pour Hegel le moyen privilégié par lequel les Grecs ont pris conscience d'eux-mêmes et représenté dans la sensibilité l'idéal auquel ils tiennent. « Le dieu est la première forme constitutive de l'idéal »³⁵⁶ grec. L'art grec porte en lui-même le contenu de l'absolu. Evidemment, ce peuple, à travers son art, crée directement ses propres objets d'adoration. Cela se comprend d'autant plus que « la religion esthétique, comme l'écrit Dominique Janicaud, aboutit à la création d'individualités idéales qui correspondent principalement aux dieux olympiens ». En effet, la religion grecque se nourrit des représentations intuitives dont le culte et les fêtes constituent les foyers vivants.

Selon Hegel, le peuple grec s'accomplit dans la religion de l'art ; il y est face à son essence, devant la figure de ses dieux. C'est le peuple artiste, qui énonce extérieurement l'essence intérieure de ses sentiments, qui exprime de manière déterminée ses actions et son ressenti³⁵⁷. C'est la raison pour laquelle cette religion esthétique ou de l'art aboutit à la création d'êtres idéaux, notamment les dieux olympiens, qui prennent leur origine dans la conscience du peuple et ont pour destination le culte de soi de l'homme.³⁵⁸ A travers l'art, l'homme se manifeste en tant qu'apparition divine.

Hegel dira dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion (1805-1830)*, que le peuple était lui-même ses dieux et qu'il est « l'esprit animé qui représente en sa personne tout l'art »,

³⁵³ *Ibid.*, p.193.

³⁵⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, op cit.*, .573.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.577.

³⁵⁶ Danicaud Janicaud, *op cit.*, p.193.

³⁵⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, op cit.*, p.593.

³⁵⁸ Dominique Janicaud, *op cit.*, p.198.

c'est-à-dire toute l'activité des dieux³⁵⁹. Cette religion de l'art se présente comme une manière qu'à l'homme de s'évader tant soit peu de sa vie quotidienne. Ainsi que le dit Hegel, à travers les dieux, l'homme mène une vie d'au-delà à l'intérieur de la contingence³⁶⁰. L'au-delà c'est le lieu de la nécessité, nous sommes ici hors du cadre spatio-temporel. C'est le monde de l'idéalité où tout est beau et éternel, contrairement à la contingence, c'est-à-dire le monde réel, sensible, intuitif et changeant. D'ailleurs Hegel définit la religion, ou plus, précisément la religiosité comme étant « le continuuel passage de l'être-là empirique à l'être là idéal »³⁶¹. L'être-là empirique représente l'homme, tandis que l'être-là idéal correspond au dieu, autrement dit à son aspiration. On comprend alors cette idée hégélienne que « dans les dieux les hommes sont des êtres éternels dispensés des sorts de la vie naturelle³⁶². Les dieux représentent le peuple, c'est-à-dire le soi-même conscient qu'ils sont la même chose que lui-même. Dans la religion de l'art la conscience singulière se présente donc comme cette puissance universelle que représente le dieu.

Le peuple s'observe ainsi à travers culte, danses, chants, représentations théâtrales. Hegel affirme, dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, que les dieux sont les mœurs, les déterminations morales, propre des grecs³⁶³. L'affirmation des dieux est une auto-affirmation de soi de l'homme. Ils habitent en l'homme, qui représente leur demeure. On comprend alors assez bien pourquoi la déesse Athéna est l'esprit de ce peuple, leur sagesse. « Elle n'est pas un esprit extérieur, un génie tutélaire, mais l'esprit vivant présent, qui vit véritablement dans le peuple, l'esprit immanent dans les individus »³⁶⁴. Quoiqu'à première vue apparaissant comme un être séparé de l'homme et par conséquent extérieur à lui, la déesse ne fait qu'un avec l'homme. Et le terme « immanent » est très intéressant ici car l'immanence se dit de quelque chose qui est contenue dans un être, plus nettement quelque chose qui résulte même de la nature de cet être et non d'une action externe.

Par exemple, dans les *Euménides*³⁶⁵ d'Eschyle, Athéna représente la mesure, la justice et la raison chez des Grecs. Avec son intervention, on part de la vengeance passionnelle ou du

³⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op cit., p.141.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*, p.138.

³⁶² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op cit., .p.591.

³⁶³ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op cit., p.130.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ Eschyle, « Euménides », in *Tragédies*, Gallimard, 1982.

ressentiment dans l' « Agamemnon » et « Choéphores », par exemple, pour entrer dans le droit, plus précisément l'institution du droit dans les « Euménides ». Le droit et la raison succèdent à l'antique partage des dieux, de telle sorte que dorénavant, au nom de la justice, les dieux ne soient plus les seuls dépositaires de la justice. Celle-ci se fera désormais sous la forme d'un débat, devant un tribunal présidé par un juge investi d'autorité. Athéna, s'adressant aux Erinyes – et on lit déjà ici un peu les bases du droit, qui a pris son origine dans la Grèce antique :

Si l'on trouve la cause trop grande pour que les mortels en décident, il ne m'est pas davantage permis à moi-même de prononcer sur des meurtres dictés par un courroux vengeur – alors surtout que tu as su du moins venir en suppliant, soumis et purifié, sans danger pour ma demeure, et que je te tiens aussi pour libre de tout tort à l'égard de ma ville. Mais, de leur côté, celles-ci [les Erinyes] ont des droits qu'on ne saurait écarter à la légère, et, si elles n'obtiennent pas de voir triompher leur cause, sur le sort de ce pays, plus tard, va s'abattre le trait de leur dépit, un intolérable et triste fléau. J'en suis donc là : que je les accueille ou que je les repousse, les deux me réservent d'inévitables maux. Pourtant, puisque la chose en est arrivée là, je vais faire ici choix de juge du sens versé ; un serment les obligera, et le tribunal qu'ainsi j'établirai sera établi pour l'éternité. Vous, faites appel au témoignage, aux indices, auxiliaires assermentés du droit. Je reviendrai, quand j'aurai distingué les meilleurs de ma ville, pour qu'ils jugent en toute franchise, sans transgresser leur serment d'un cœur oublieux d'équité.³⁶⁶

De leur côté, comme l'interprète Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, les Erinyes représentent les actions du peuple ou des individus particuliers, avec les conséquences qui les accompagnent. C'est leur conscience tourmentée, qui les torture vu qu'ils n'ignorent pas que certaines actions qu'ils posent expriment le mal en eux³⁶⁷. Les Euménides, sont la justice et la bienveillance dans le peuple. Ainsi, par l'exemple d'Athéna et des Euménides, on voit l'auto-identification des Grecs à leurs dieux ; ils étaient leurs dieux, autrement dit, « l'esprit animé qui représente en [leur] personne tout l'art »³⁶⁸, toute l'activité des dieux. Et c'est là tout le problème que Feuerbach pose dans sa pensée religieuse en général, où il montre que Dieu ou les dieux ne sont que des projections de ce à quoi l'homme aspire.

³⁶⁶ *Ibid.*, p.399.

³⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op cit., p.131.

³⁶⁸ *Ibid.*, 141.

5.2 CHAPITRE II-LA PERTE DE SOI DE L'HOMME

5.2.1 L'objectivation de soi de l'homme

Dans son analyse de la religion grecque, Hegel rend manifeste la thèse de l'objectivation. Celle-ci permet de saisir le mécanisme de création, par les Grecs, de leur univers religieux. Plus précisément de la manière dont les dieux prennent forme sensible. Hegel met en évidence le mouvement de renversement « qui est produit pour et par la conscience de soi elle-même »³⁶⁹. Le renversement, du point de vue de leur nature et de leur action, du sujet (le soi) et de son objet (l'essence), est donc au cœur de l'objectivation.

L'objectivation doit se comprendre comme le processus par lequel la conscience s'extériorise – plus précisément extériorise son essence, – et se pose comme objet. Par ce mouvement, la conscience se rend étrangère à elle-même, devant un être (dieu) qu'elle pose pourtant, mais dont elle pense être différente d'elle. Feuerbach le dira plus tard dans *L'Essence du Christianisme*, notamment que « l'homme déplace (...) à l'extérieur de soi sa propre essence »³⁷⁰, il l'a objectivée de sorte à la considérer comme un être autre³⁷¹. « L'homme, dit-il, – tel est le mystère de la religion – objective son essence, puis à nouveau fait de lui-même l'objet de cet être objectivé, métamorphosé en un sujet, une personne »³⁷². En effet, le soi-même, c'est-à-dire le sujet, l'individu pensant, est réduit au niveau d'objet. Et la substance, son essence est élevée au niveau de sujet³⁷³.

Il faut tout d'abord comprendre qu'il y a, d'une part, la conscience et, d'autre part, la pensée que cette dernière a d'elle-même, c'est-à-dire la pensée d'elle-même en tant qu'objet³⁷⁴ ; autrement dit, de la pensée de la substance, son contenu intérieur. Il se produit donc un renversement de telle sorte que le soi-même (qui était le sujet), devient le prédicat. Et la

³⁶⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.604.

³⁷⁰ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op cit., p.130.

³⁷¹ *Ibid.*, p.131.

³⁷² *Ibid.*, 148.

³⁷³ *Ibid.*, p.604.

³⁷⁴ *Ibid.*, p.605.

substance, qui était l'objet (la pensée sur soi, le langage), prend la place du sujet³⁷⁵. C'est donc dans ce mouvement que prend forme le développement de l'objectivation dans la religion grecque. Il s'agit, ici, ainsi que le fait ressortir Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, de deux moments de l'esprit. L'esprit est, en effet, à la fois conscient de lui-même en tant que conscience de soi simple, et conscient de lui-même en tant que « substance objectale »³⁷⁶.

La thèse de l'objectivation veut effectivement que dieu ou les dieux soient des projections de l'essence humaine, c'est-à-dire de leur idéaux. L'être divin, pour reprendre les mots de Feuerbach et pour aller dans le sens de la religion grecque – quand bien même il faut noter qu'il le dit de la religion chrétienne – est séparé des limites de l'homme individuel ; il est contemplé et honoré comme un être autre, particulier et différent de l'homme³⁷⁷. Le sujet disparaît alors et laisse place à la substance. L'homme se projette hors de lui-même, en d'autres termes il tourne son être intérieur hors de lui pour le présenter sous une forme sensible. Tel est le cas des Grecs à travers leur religion de l'art. Le dieu, symbole des désirs et besoins des Grecs, n'est plus seulement pensé, mais se présente dans la forme ou phénoménalement.

Il y a lieu de comprendre que dans ce mouvement, le dieu (qui est normalement le produit de la pensée, qui est intérieur) « apparaît, existe pour autre chose, s'extériorise »³⁷⁸. Il n'existe plus seulement pour celui qui l'a en pensé. Comme le définit Hegel d'ailleurs dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, apparaître c'est « être tourné vers le dehors, vers autre chose »³⁷⁹. Et ce mécanisme ou mouvement laisse apparaître une double activité de la conscience.

Ainsi il y a la conscience de soi et l'apparition du dieu, qui laisse penser que la conscience et l'objectivation du dieu sont deux choses distinctes, alors que ce sont deux activités qui doivent apparaître comme une seule dans l'Esprit absolu dont elles constituent les moments. Dans le mouvement d'objectivation il y a donc deux activités, dont l'une (l'apparition du dieu) provient

³⁷⁵ Ce renversement est davantage saisi par l'analyse de « La certitude sensible » dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

³⁷⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.605.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op cit., p.115.

³⁷⁹ *Ibid.*

de l'autre, et l'autre (la conscience de soi) est la production même de l'activité de la première³⁸⁰. Effectivement, l'essence est posée en tant que chose ; en tant que chose « dont on peut faire usage. Par conséquent, l'essence acquiert l'existence « qui est vue, touchée, sentie, goûtée »³⁸¹. Tel que cela se voit à travers l'art grec. Les Grecs ont donc objectivé leur essence, pour lui donner une existence réelle, sensible. Et surtout ils en ont fait quelque chose de supérieur à eux et surtout de différent d'eux. L'être intérieur de l'homme engendre alors le dieu auquel il donne sa forme.³⁸² C'est le travail de l'artiste grec.

Nous sommes en présence, ici, selon Hegel, du schéma d'une apparition produite par une volonté consciente³⁸³ des Grecs. Ce point est assez intéressant car il renvoie quelque peu à la querelle entre Hegel et Schleiermacher concernant la question du fondement de la religion. Hegel montrait déjà que la religion ne se fonde pas sur le sentiment. Ce dernier est, pour Hegel, l'un des éléments les plus indéterminés et les plus contradictoires qui soient, il ne détermine pas la réalité ou la vérité de quelque chose³⁸⁴.

Même dans son analyse de la religion grecque il ne se départit pas de cette position. En effet, ce ne serait ni les passions ni les sentiments qui fondent la religion, mais plutôt, pour reprendre ses termes, « la volonté consciente ». « Dieu est essentiellement dans le penser. (...) Dieu est seulement pour le penser, par le penser et dans le penser »³⁸⁵ et c'est d'ailleurs par lui que l'homme se distingue de l'animal. C'est donc, pour Hegel, parce que Dieu, et, par conséquent la religion, prennent leur base dans la pensée ou la raison, qu'ils peuvent être transposés dans la forme du sentiment. Le mouvement inverse se présentant comme quelque chose d'absurde, c'est-à-dire de faire dépendre Dieu du sentiment. Le sentiment n'est qu'une forme du contenu qu'est Dieu³⁸⁶.

Ainsi, le dieu, qui finit par être manifeste, est posé, rendu visible par la conscience à travers l'art. Jacques D'Hondt écrit, par exemple, dans *Hegel et la pensée grecque* – pour mettre en avant le point de vue de Hegel concernant la religion grecque – que dans le chapitre qui traite de la religion de l'art « l'homme effectue un mouvement de promotion et d'objectivation de

³⁸⁰ *Ibid.*, p.116.

³⁸¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op cit.*, p.585.

³⁸² G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, *op. cit.*, p.117.

³⁸³ *Ibid.*, p.118.

³⁸⁴ Cf. p.48, "La conscience comme sentiment de soi".

³⁸⁵ *Ibid.*, p.168.

³⁸⁶ *Ibid.*

soi »³⁸⁷. Le soi se projette donc dans le divin pour se présenter dans le « soi singulier du dieu », autrement dit, il s'émancipe dans la personne du dieu qu'il façonne. Le soi se transfigure lui-même en œuvre d'art ; il « demeure immédiatement chez soi au sein du processus d'objectivation de son essence »³⁸⁸. C'est-à-dire que les Grecs se retrouvaient et se reconnaissaient dans ce mouvement, de telle sorte que dans cette reconnaissance dans l'essence, la conscience de soi devenait pensée pure³⁸⁹.

Toutefois, le processus d'objectivation de l'essence ne va pas sans un mouvement d'aliénation, qui fera l'objet du point suivant.

5.2.2 L'auto-aliénation de soi de l'homme

L'aliénation – dans le sens qui ressort de l'analyse hégélienne de la religion de l'art –, c'est la perte, l'abandon de soi à un être ou une entité que l'on pense être supérieur ou plus important que le soi. En objectivant leur essence intérieure, les Grecs se sont en même temps aliénés devant celle-ci. « Ainsi la conscience de soi « s'abandonne de manière consciente, elle est conservée dans son aliénation et demeure le sujet de la substance, mais en tant qu'instance tout aussi bien aliénée à soi, elle a simultanément la conscience de cette substance »³⁹⁰.

Le sujet renonce à son être de façon intentionnelle et délibérée, tout en se sachant en même temps, et paradoxalement sujet de cette essence. On assiste, à une aliénation consciente car voulue – dans la mesure où le sujet perd sa nature de sujet devant la divinité –, ou plus précisément à une auto-aliénation, dans la mesure où le sujet se sait aliéné par un être à qui il donne sa forme, en qui il pose toute sa richesse d'être, et surtout un être avec qui il se sait ne faire qu'un seul et même être.

La conscience de soi, dans le processus d'aliénation devient donc en quelque sorte comme un « sujet-objet », en d'autres termes un sujet qui se renie et devient l'objet de ce qui était au départ son objet (l'essence ou la substance), et reste volontairement dans cet état perte de soi. Effectivement, la conscience s'aliène à soi ; de manière consciente – ce qui n'est pas le cas,

³⁸⁷ Jacques D'Hondt, *Hegel et la pensée grecque*, op. cit., p.143.

³⁸⁸ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.577.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.*, p.604.

par exemple, pour Feuerbach chez qui cette aliénation ou ce renversement du rapport sujet/objet est inconsciente dans la mesure où l'homme religieux n'a pas directement conscience du fait que « sa conscience de Dieu est la conscience de soi de son essence »³⁹¹ – elle produit le renversement des rapports entre le soi et la substance. Cette conscience produit donc la substance comme sujet en se sacrifiant à elle. « Dans le même temps qu'elle produit la substance comme sujet par le sacrifice d'elle-même, celui-ci demeure son propre soi-même »³⁹². Il est évident que dans l'objectivation de l'essence et dans son apparition, elle devient un sujet autonome, en face de la conscience de soi qui l'a produite.

L'aliénation de la conscience de soi amène donc à une perte de soi. Et cela donne lieu à ce que Hegel appelle « la conscience malheureuse »³⁹³, qui se sait être cette perte consciente d'elle-même, cette perte du savoir de soi. C'est, pour reprendre ses propres termes, « le destin tragique de la certitude de soi-même censée être en soi et pour soi. Elle est la conscience de la perte de toute essentialité dans cette certitude de soi »³⁹⁴.

Il déclare d'ailleurs dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, que l'être intérieur de l'homme engendre le dieu, lui donne sa forme, mais « seulement en raison de son effort de renoncer à soi, enfantant ainsi le dieu dans la douleur »³⁹⁵. Douleur de l'individu face à la nécessité et la société qui l'écrase et devant qui son individualité devient abstraite, ou se perd. Dans la vis du peuple grec le soi est « enfoncé dans l'esprit de son peuple », il est toujours l'universel et jamais le particulier qui vit et décide pour lui.

La conscience n'est qu'en elle-même l'essence ; son existence propre, le statut de la personne comme être juridiquement reconnu, est l'abstraction non remplie par un contenu ; elle ne possède donc, au contraire, que la pensée d'elle-même ; ou encore, telle qu'elle existe et se sait comme sujet, elle est l'ineffectif.³⁹⁶

Effectivement, la société n'est que parce que les individus s'universalisent, ou perdent leur qualité de personne singulière et deviennent abstraction. Ils perdent leur signification, autrement dit leur contenu, et ne sont que comme pensée d'eux-mêmes en tant qu'objet. Ce sont

³⁹¹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.130.

³⁹² *Ibid.*, p.604

³⁹³ *Ibid.*, p.605.

³⁹⁴ *Ibid.*, 606

³⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op. cit., p.118.

³⁹⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.605.

donc des consciences ineffectives qui ne trouvent pas consolation et ont besoin de compenser cette perte de soi. Le dieu n'apparaît que parce que l'homme a mis de côté son individualité, et a rendu possible, aux Grecs la contemplation de leurs dieux.

Le même schéma se dessine dans l'interprétation du christianisme de Feuerbach : « pour enrichir Dieu », l'homme doit, en effet, « s'appauvrir » ; « pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien »³⁹⁷. L'homme n'a donc pas besoin d'être quelque chose puisque tout ce qu'il perd en tant qu'homme il le retrouve infiniment plus grand et conservé en Dieu. Ce « dont [il] se prive, il n'en jouit que dans une mesure incomparablement plus élevée et plus riche en Dieu. »³⁹⁸. Dans la cité, l'individu a renoncé à ses intérêts particuliers et en a fait abstraction. Face à son dieu, il a renoncé à son essentialité, à sa nature intérieure. « Cette position du dieu est bien, ainsi que l'écrit Hegel, plutôt dû à la mise de côté du moi individuel et ainsi il fut possible aux Grecs de contempler leur dieu »³⁹⁹. La conscience de soi se dissout, se perd ainsi et s'abandonne.

C'est, ici, tout le sens de l'éthique de la religion de l'art. L'union de l'individu à la cité caractérise le peuple grec. L'individu se retrouve alors dans une position médiane(ou intermédiaire) entre la subjectivité libre et conscience, et la communauté. On lit là une liberté abstraite. En effet, le contenu ou la vie de la cité fait intimement partie de la vie individuelle, de telle sorte que la liberté propre de l'individu – et c'est vraiment, là, la force de cette éthique grec, mais malheureusement la perte de la liberté concrète de l'individu – était tributaire de la poursuite des fins même de la cité (du Tout). La vie (vie privée, quoi qu'effacée) de l'individu était confondue ou coïncidait avec celle publique.

L'aliénation est la conséquence directe du renversement des rapports entre le sujet et l'objet et donc le lieu de naissance de l'essence ou du dieu.

³⁹⁷ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, op. cit., p.143.

³⁹⁸ *Ibid.*, p.144.

³⁹⁹ *Ibid.*, p.118.

5.3 CHAPITRE III-LA PRISE DE CONSCIENCE DE L'HOMME GREC

5.3.1 L'imagination ou la puissance créatrice de l'homme

L'imagination joue un rôle très important dans le processus d'objectivation de la religion grecque. Elle consiste en une représentation de la chose pensée pour la conscience, en quelque chose de réelle – dans le cas de la religion grecque le dieu se transfigure dans l'œuvre d'art. C'est par elle que l'homme pose l'essence (en tant de représentation) comme étant une existence. « L'imagination est l'activité qui forme l'abstraction intérieure ou l'être extérieur qui est d'abord immédiat »⁴⁰⁰, écrit Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*.

En tant qu'activité, l'imagination représente un ensemble de manifestations dans la conscience ; c'est la faculté ou la puissance d'agir de la conscience, ou encore la manifestation de cette faculté même. Car, ainsi que le laisse entendre Hegel, l'imagination est créatrice ; elle est à l'œuvre dans le mécanisme de constitution des opérations intellectuelles de l'esprit. Opérations par lesquelles elle rend manifestes et objectives ses représentations. Cela se comprend d'autant plus qu'elle est la liaison synthétique entre l'universel et le particulier, c'est-à-dire qu'elle est « l'opération de représentation »⁴⁰¹, la représentation caractérisant, en effet, cette unité.

L'esprit des Grecs se manifeste à travers la beauté. L'imagination permet ainsi la formation de belles figures en lesquelles s'accordent les intuitions sensible et intellectuelle, c'est-à-dire l'union de la matière sensible et de la pensée. Feuerbach dira plus tard que les dieux ne sont pas seulement des éléments spirituels, ils sont aussi l'objet sensible qui les reçoit ; en d'autres termes ils sont également la matière par laquelle ils sont rendus visibles. C'est donc par le processus imaginatif que l'homme crée ses dieux, qui sont d'abord immédiats en tant qu'essences intérieures et non des essences naturelles existantes. L'imagination forme et façonne l'apparition des dieux grecs. « L'homme ne trouve pas davantage ses essentialités comme des formes naturelles existantes, immédiates, mais ils les produits pour la représentation et cette

⁴⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op. cit., p.116.

⁴⁰¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.590.

représentation qui tient le milieu entre la pensée pure et l'intuition immédiate de la nature est l'imagination »⁴⁰².

Ce passage montre bien que l'imagination est une activité et non quelque chose de passif. Par l'imagination les Grecs créent leurs divinités, qu'ils rendent visibles. « L'imagination, ainsi que le souligne Van A. Harvey, (...) produit des images qui ont le pouvoir de susciter des sentiments et des émotions »⁴⁰³. Leur apparition est une médiation et dépend ainsi du côté subjectif de l'homme et de son esprit fini. La liberté subjective de l'esprit grec est le principe au cœur du processus imaginatif. Car la subjectivité n'est pas en soi une puissance insignifiante, elle fournit désormais (prise de distance avec l'élément naturel) son contenu aux dieux qu'elle crée. Leur origine est donc finie car produit par des humains (poètes, artistes, etc.). Les Grecs ont ainsi, selon Hegel, comme conscience religieuse que la substantialité est aussi leur propre subjectivité concrète. Par l'imagination le Grec se satisfait dans ses dieux, c'est-à-dire dans la transfiguration de soi à travers ses divinités.

Processus de création, l'imagination est également la manifestation de la liberté du peuple Grec. En effet, la reconnaissance de leur union avec la divinité est le gage de leur liberté et de la sérénité qui les habite. « C'est une reconnaissance joyeuse, libre, une vénération pour des puissances qui sont favorables aux hommes car elles habitent en lui ; la subjectivité réalise effectivement les puissances universelles »⁴⁰⁴.

La liberté constitue ou représente la détermination fondamentale de la conscience religieuse⁴⁰⁵. La liberté est même l'expression de la faculté qu'est l'imagination. C'est parce que l'homme jouit d'une liberté infinie à travers l'imagination qu'il arrive à créer ses dieux, à projeter son essence hors de lui, comme être extérieur et différent de lui. Dans *L'Essence du christianisme*, Feuerbach met en évidence que l'homme est libre dans l'imagination, il y est puissant et illimité⁴⁰⁶, « dans la religion l'homme est à l'air libre »⁴⁰⁷. Détaché des entraves et

⁴⁰² G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op. cit., p.117.

⁴⁰³ Van A. Harvey, *Feuerbach and the interpretation of religion*, op. cit., p.42.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, op. cit., p.112.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p.366.

obstacles de l'existence, elle supprime les contradictions réelles de l'homme et réalise, en Dieu, tous les désirs de ce dernier.

Ayant renoncé à ses intérêts particuliers dans la société et donc à « sa racine intérieure », à sa liberté, l'individu Grec n'a trouvé de consolation que dans la liberté abstraite (non concrète) de l'imagination, c'est-à-dire celle qui lui permet de jouir des synthèses de ses représentations, et qui contredisent les lois de la nature. La liberté apparaît ainsi comme un idéal, le plus haut que les Grecs pouvaient avoir. En effet, la beauté des dieux était le symbole même de cette liberté, dieux à qui ils ne refusaient rien, tant ils apparaissaient comme leur propre miroir. L'image des divinités reflétait la subjectivité, mais idéalisée. « Autant que la liberté, ce qui spécifie le génie grec, c'est la capacité de dégager la forme des particularités : il n'y a pas là une fascination magique pour la forme ; il faut y avoir la satisfaction d'une tendance intime et nécessaire de l'esprit universel »⁴⁰⁸.

Au même titre que la liberté, ce qui caractérise l'originalité et le talent grec c'est le fait qu'ils arrivent à faire de la forme sensible quelque chose d'universel, dans la mesure où elle devient la demeure du dieu. La religion grecque est l'expression vraie et nécessaire des besoins et désirs des Grecs. Les dieux n'étaient pas de simples apparitions, ni même des dieux artificiels et imités. Ils étaient des créations spontanées, auxquelles le peuple croyait fermement et vouait un culte fervent. « Dans où à travers l'art, l'homme manifeste « l'adresse de son esprit et de son corps, [il] montre ses richesses en honorant le dieu, il se représente lui-même et jouit ainsi en son individu de cette apparition divine »⁴⁰⁹.

L'homme grec s'auto-satisfaisait à travers ses dieux, qui étaient son essence intérieure. En effet, les divinités créées incarnaient les sentiments et aspirations du peuple. Par le biais des artistes, les hommes se projetaient idéalement dans leurs dieux. C'est cela même la manifestation de la liberté. Pourtant celle-ci apparaît comme une liberté abstraite et donc non concrète, dans la mesure où cette liberté résulte, ainsi que le dit Hegel, de « la mise de côté du particulier »⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ Jacques D'Hondt, *Hegel et la pensée grecque*, op. cit., p.145.

⁴⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op. cit., p.141.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.111.

5.3.2 L'individuation de l'universel

L'individuation doit se comprendre, selon le contexte hégélien, comme le processus par lequel l'absolu (l'universel, le langage), à travers les différents moments que constituent les essences (ou divinités), se présente sous une forme sensible et, *a priori*, semble perdre un peu de ce qu'il est en tant qu'être divin. Notamment sous la forme d'un individu humain. L'universel se particularise en individu, dans la religion de l'art, car les dieux prennent forme ou adoptent des caractères humains.

Hegel écrit, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, pour caractériser les dieux olympiens: « Les puissances de l'universel ont la figure de l'individualité »⁴¹¹. Cela veut dire que les essences que représentent les dieux possèdent des caractères et une forme humaine. Hegel souligne dans la *Phénoménologie de l'esprit* que certains peuples prennent conscience de la figure de leur essence dans des animaux particuliers, et par lesquels ils convergent en un esprit unique⁴¹². Les dieux grecs, eux, possèdent les caractères de l'homme simplement parce que c'est en l'homme lui-même que l'homme prend conscience de lui.

Les puissances divines sont infinies mais sont également, paradoxalement, finies, tout comme les individus vis-à-vis desquels elles sont les opposés. Les dieux et les hommes sont, en effet, un seul et même être, mais qui, pourtant, se présente sous deux natures différentes – la nature finie qui est réelle mais imparfaite et la nature infinie imaginaire, mais parfaite. Ce qui est encore surprenant, ici, c'est de voir que ces mêmes dieux, qui sont les puissances positives et incarnent toute l'idéalité, s'individualisent, c'est-à-dire s'abaissent au niveau des hommes.

Les dieux sont d'une nature élémentaire, leur existence et leur activité sont des produits du « libre soi-même de l'individualité »⁴¹³. Ils sont l'universel illimité dans sa détermination pure et, en principe, se doivent – quoique cela soit produit *a priori* – de dissoudre toute réalité individuelle dans cette fluidité. Il y a, en effet, une dissolution de l'essentialité dans l'individualité. Les dieux ont en eux-mêmes effectivement la signification de l'essentialité

⁴¹¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.590.

⁴¹² *Ibid.*, p.588.

⁴¹³ *Ibid.*, p.591.

naturelle⁴¹⁴. Hegel ajoute d'ailleurs que « le soi-même singulier est la force par laquelle et en laquelle disparaissent les dieux »⁴¹⁵. Ils se vident dans l'individualité ou, ce qui revient au même, habitent leur demeure originelle. On comprend mieux alors la raison pour laquelle dans la religion de l'art la conscience singulière représente cette puissance. « Mais c'est le retour de l'essence divine dans la conscience de soi qui contient déjà la raison pour laquelle celle-ci constitue le point central de ces forces divines et cache d'abord l'unité essentielle sous la forme d'une relation extérieure amicale entre les deux mondes »⁴¹⁶.

En s'individualisant, l'essence divine trahit son origine. C'est un peu à l'image d'un effet boomerang. Ce retour de l'essence divine dans la conscience met en évidence que la conscience s'aveugle devant l'unité qu'elle a avec cette essence qu'elle prend pour quelque chose d'étranger à elle. L'individuation de l'essence a pour première conséquence que les dieux n'ont plus du tout la forme de quelque chose que l'homme se représente uniquement dans la pensée. Autrement dit, ils ne sont plus étrangers à la conscience, ainsi que c'était le cas dans la statue ou la belle corporéité. Une autre conséquence est que l'individu, est un singulier, mais un singulier ayant une valeur universelle. Effectivement l'individuation caractérise l'articulation de l'universel dans le particulier ou dans la particularité du monde (articulation de l'intériorité et de l'extériorité). Et c'est par le culte – qui symbolise le rapport par lequel l'extériorité du dieu représenté objectivement est supprimée et conservée en face de la conscience de soi⁴¹⁷ – que l'identité se réalise et que la conscience de soi est pleinement consciente de l'établissement du divin en elle⁴¹⁸. Et l'universel s'individualise ainsi à travers les essences que sont les dieux et qui caractérisent ses multiples et différents moments, non effectifs.

Les hommes sont des mortels éphémères, tandis que les dieux sont les puissances universelles et éternelles. Elles sont, comme le note même Hegel, « ces individus éternels et beaux qui reposent au sein de leur propre existence et sont dispensés du sort de ce qui est périssable »⁴¹⁹. Dans les dieux, les individus sont éternels et hors du temps. Ils sont dispensés de la vie naturelle. Par contre dans les individus, les dieux deviennent des êtres périssables. Il y a

⁴¹⁴ *Ibid.*, p.601.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.602.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p.589.

⁴¹⁷ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op. cit., p.122.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*, p.591.

dans cette relation entre les dieux et les hommes un rapport assez ambigu. Leur nature et leurs propres déterminations mettent en évidence un conflit, une sorte de contradiction. En effet, les dieux, qui sont l'universel et le positif face au soi-même singulier des mortels⁴²⁰, sont déterminés au fond d'eux. Ils perdent ainsi dans cette relation un peu de leur caractère divin. Les dieux se particularisent et se déterminent, c'est-à-dire qu'ils se finissent et cela d'autant plus encore qu'ils adoptent des comportements par rapport à d'autres ; ce qui entraîne le conflit⁴²¹.

Par ailleurs, une autre conséquence directe de cette individualisation est que l'activité des dieux et celle des hommes se donnent comme une seule et même activité : celle de l'homme. « En Dieu, l'homme n'a pour objet que sa propre activité »⁴²², « l'activité divine ne se distingue pas de l'activité humaine »⁴²³ écrit Feuerbach. Les dieux ont une activité dont le but est cette activité elle-même⁴²⁴. Il y a donc une auto-activité de l'homme sur lui-même.

En effet, les hommes sont « le soi-même puissant qui s'assujettit les essences universelles, offense les dieux et leur procure tout simplement l'effectivité et un intérêt à agir »⁴²⁵. Les hommes et les dieux sont un seul et même être ; pourtant leur activité apparaît, *a priori* comme deux activités distinctes. Mais l'action des dieux se présente comme quelque chose d'absurde en fin de compte. « Le sérieux de ces puissances est une surabondance ridicule, étant donné que celles-ci sont en fait la force de l'individualité agissante »⁴²⁶. La force et les actions qui leur sont affectées sont absurdes. Les hommes sont, effectivement, aussi forts et libres que leurs dieux, car ils ont fait une seule et même chose ; et ils ne sont pas égaux, mais sont un seul et même être. Ce qui rend tout aussi absurde et inutile le travail que déploie l'homme pour plaire à ses dieux, dans la mesure où c'est lui-même qui dirige tout finalement⁴²⁷.

En outre, les essences ou divinités sont, ainsi que les hommes, soumis, paradoxalement au destin. Cela peut se comprendre vu qu'ils sont « la conscience humaine transfigurée dans le

⁴²⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.592.

⁴²¹ *Ibid.*, p.595.

⁴²² Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, op. cit., p.148.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*, p.592.

⁴²⁵ *Ibid.*, p.591.

⁴²⁶ *Ibid.*, p.591.

⁴²⁷ *Ibid.*, p.591.

miroir du divin »⁴²⁸. Ils se heurtent donc, malgré tout, au destin. Celui-ci est, comme l'écrit Dominique Janicaud, tout puissant, car il est « cette décision absolue », obstacle auquel se heurte la conscience grecque : le destin c'est l'ultime limite. S'il se joue ainsi des dieux et des hommes, c'est qu'ils n'y échappent pas ; ils se plient au sort car ils ont simplement ou prennent simplement place dans l'histoire⁴²⁹

Ce sont les hommes qui, en effet, donnent aux dieux leur force et leur pouvoir d'action⁴³⁰; la force des dieux, c'est aussi et d'abord leur force à eux. Les dieux se nourrissent des offrandes des hommes à travers le culte cérémonial que ces derniers font en leur honneur. On peut certainement comprendre pourquoi Hegel qualifie l'activité divine de « fanfaronnade vide et contingente, qui se dissipe tout aussi bien et transforme l'apparent sérieux de l'action en un jeu non dangereux et sûr de soi, sans résultat ni succès »⁴³¹. En un sens, tout ce que font les dieux n'est que néant (pour eux), une action non agissante, mais pas pour l'homme, dans la mesure où c'est son action à lui. Tout ce qu'ils font n'est donc que feinte et apparent.

5.3.3 Religion grecque comme religion de l'humanité

Dans son analyse de la religion grecque, Hegel qualifie cette dernière de religion de l'humanité, et cela, Feuerbach le récupère dans son interprétation de la religion chrétienne comme nous allons le voir un peu plus loin. Hegel écrit :

Ce qui nous séduit d'abord immédiatement dans cette religion (...), dit-il, c'est qu'elle est une religion de l'humanité, l'homme y voit ses droits reconnus, il se maintient dans son affirmation, sa valeur est en rapport avec elle, il y est représenté suivant son besoin, ses penchants, ses passions, ses droits, ses habitudes, suivant ses déterminations morales et politiques et d'après tout ce qui y compte, tout ce qui y est essentiel, suivant ce qu'il espère et redoute, il est en sa propre présence en ses dieux⁴³².

Dans la religion de l'art, l'homme est sans conteste représenté. Il se retrouve et se reconnaît dans ce contenu qu'il adore. Les dieux grecs ne sont qu'un miroir qui renvoie à l'homme l'image de ses propres sentiments, de ses aspirations, en un sens de tout ce qui apparaît

⁴²⁸ Dominique Janicaud, *op. cit.*, p.211.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p.591.

⁴³¹ *Ibid.*, p.592.

⁴³² G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, *op. cit.*, p.101.

comme essentiel pour son bien-être. Les dieux projettent donc à l'homme une image de lui-même, car il se célèbre lui-même dans les personnes de ses dieux. « Les dieux n'ont rien que l'homme ne connaisse, qu'il ne trouve et cache en lui-même »⁴³³, en d'autres termes, et Feuerbach rejoint cette idée, «la conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi. (...) Les deux ne font qu'un. (...) Dieu est l'intériorité manifeste, le soi exprimé de l'homme »⁴³⁴.

En fait, les Grecs s'auto-possèdent dans leurs dieux, ils sont un seul et même être. L'homme ne reçoit que lui et n'est en face que de lui-même ; du fait d'être l'auteur de ses dieux, il obéit librement à ses lois et devoirs ; ceux-ci n'étant pas soumis à une quelconque contrainte, ou venant d'un dieu extérieur dans lequel il ne se reconnaîtrait pas et qui, surtout, limiterait sa liberté. C'est certainement la raison pour laquelle Hegel écrit : « Le peuple Grec est donc le plus humain ; tout ce qui est humain est autorisé, développé affirmativement, avec mesure ; ou encore son dieu dispose de ce contenu noble et vrai qui est aussi celui de l'homme concret »⁴³⁵.

Plus humain est ce peuple car il a transposé son humanité, son caractère humain en ses divinités. Toute l'essence humaine est manifestée en eux. Le dieu a un contenu humain, mais infiniment positif. L'union de l'homme et du dieu, c'est la communion de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire avec un soi immobile, fini ou déterminé. En effet, l'essence constitue le contenu intérieur de l'homme. Et lorsqu'elle prend forme, la forme sous laquelle l'élément sensible exprime le divin est nécessairement une forme humaine.⁴³⁶ L'art crée des puissances divines, possédant des qualités infinies, infiniment belles et gracieuses. Toutefois, ces divinités ne sont que des individus déterminés, tout comme l'homme. Ainsi, les dieux prennent un contenu déterminé, particulier ; ils ont le contenu qui est aussi le même que celui de l'homme. Hegel dit d'ailleurs à ce propos que c'est quelque part un défaut pour les dieux grecs d'avoir pour contenu ou signification un contenu humain. Dans la mesure où la forme s'abaisse à un contenu extérieur et arbitraire, les dieux sont aussi particuliers que le sont les hommes. On s'attend à ce qu'ils aient un contenu infini, indéterminé, contraire à celui des hommes. Pourtant, cette humanité des dieux, est en même temps ce qui, selon Hegel, séduit dans la religion de

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., pp.129-130.

⁴³⁵ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op. cit., p.129.

⁴³⁶ *Ibid.*, p.120.

l'art⁴³⁷. Les Grecs ont eu l'intelligence d'esprit d'avoir pour dieux, non pas des éléments de la nature, comme certains peuples, mais des dieux qui sont à leur image même.

La religion de l'art est le triomphe de l'autoglorification de l'homme⁴³⁸, qui a créé ses dieux à son image. Ils sont l'expression de l'infinité de la subjectivité, mais sous une forme sensible. A la différence de ses dieux, l'homme ne possède pas du tout une valeur absolue. Toutefois, ces puissances sont « la moralité propre aux hommes, la raison de la liberté, les déterminations morales de l'homme, les droits existants et valables »⁴³⁹. Les dieux sont les réflexions des hommes, leurs peurs, leurs peines, leur courage, leur haine. En un mot ils représentent leurs mœurs. Ils sont donc avec leurs dieux dans un rapport affirmatif. Effectivement, l'essence vénérée en tant que dieu est « l'essentialité propre de l'homme »⁴⁴⁰, son esprit vivant présent en lui.

Il y a donc chez le peuple grec une communauté et une intimité directe de l'homme avec ses dieux. Cette intimité se justifie : les dieux sont des produits de l'homme. Ces puissances sont la force de l'homme et le résultat de l'activité humaine⁴⁴¹, car à travers l'art l'homme manifeste l'adresse de son esprit, mais aussi de son corps. En lui-même l'homme représente, par lui-même, les dieux, en montrant excellemment combien il les reconnaît.⁴⁴²

⁴³⁷ *Ibid.*, 102.

⁴³⁸ Dominique Janicaud, *op. cit.*, p.198.

⁴³⁹ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion, op. cit.*, p.130.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, p.591.

⁴⁴² Dominique Janicaud, *op. cit.*, p.141.

5.3.4 Conclusion partielle :

L'exposé de la religion de l'art a permis de voir qu'elle est une religion active qui donne au Grec de quoi s'exprimer dans son fond intrinsèque. Le mécanisme de création de l'univers des dieux rend compte de l'auto-projection de l'homme en eux : les Grecs ont donc objectivé leur essence et se sont aliénés, s'y sont perdus. Mais heureusement que cela n'aura été qu'une étape de d'une prise de conscience. Pour cela il a d'abord fallu une perte soi dans l'imagination, à travers les représentations religieuses. Puis par un effort de réflexion et surtout d'inversion des rapports, la prise de conscience progressive a permis aux Grecs de se rendre à l'évidence que leurs dieux étaient trop humains pour être adorés comme des êtres supérieurs ou, ce qui revient presque au même, ils se sont adorés dans leurs dieux. La religion de l'art est ainsi l'expression du triomphe de l'autoglorification de soi de l'homme.

Les résultats de cette analyse de la religion de l'art permettront de répondre à des interrogations concernant la manière dont Feuerbach relit cette interprétation hégélienne de la religion grecque de l'art en se l'appropriant pour caractériser sa lecture de la religion en général et de la religion chrétienne en particulier.

6 INTERPRÉTATION FEUERBACHIANNE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE : UNE RELECTURE DE L'INTERPRÉTATION HÉGÉLIENNE DE LA RELIGION DE L'ART

L'analyse de la religion de l'art faite précédemment a permis de poser des bases permettant, à présent, d'examiner la question qui fera l'objet de cette section, notamment la relecture feuerbachienne de la lecture hégélienne de la religion de l'art.

L'objectif est de montrer la manière dont Feuerbach – dans sa critique de la religion et son besoin de faire un retour au sens originnaire – interprète la religion chrétienne, à partir de l'interprétation que fait Hegel de la religion grecque de l'art. Ce qui paraît intéressant c'est de voir combien, malgré le fait qu'il dit avoir opéré une rupture radicale avec Hegel, il demeure tout de même, et paradoxalement, que son interprétation de la religion en général et de la religion chrétienne en particulier, semble se faire sur fond de récupération du modèle de la religion de l'art. Ainsi, par rapport à cette récupération de la forme, mais aussi du fond, on est tenté de dire que Feuerbach est, à propos de cette question, totalement hégélien.

Il serait bien pratique de s'arrêter à la conclusion précédente, mais une réponse amenant à la fois une question, on se demande comment caractériser cette récupération feuerbachienne. Car il met face à un syncrétisme religieux, c'est-à-dire que dans son analyse, il calque une religion spirituelle (la religion chrétienne) sur une religion de l'homme (la religion de l'art).

Comment le comprendre et surtout comment – dans une mise en évidence des liens étroits de ses deux interprétations – répondre à la question de savoir si, sur le plan de la philosophie de la religion, Feuerbach est hégélien ou pas.

6.1 CHAPITRE I-LA RELIGION CHRETIENNE : LA LECTURE FEUERBACHIIENNE

6.1.1 Le Christ ou le Dieu personnel

Le Christ est le personnage central de la religion chrétienne et la clé qui permet de saisir son contenu. Il n'est pas le dieu des Juifs, mais celui des chrétiens, qui opère à la fois une rupture et entraîne à une nouveauté n'excluant pas la continuité entre les deux Testaments. Plus que les prophètes, agents transmetteurs du message divin, le Christ est, pour Hegel, le contenu de la révélation, la « réconciliation avec le Père »⁴⁴³ ou Dieu. C'est, en effet, pour Hegel, sur le Christ que repose tout le dessein divin, dans la mesure où il est le médiateur qui nous rapproche de Dieu, c'est-à-dire de l'absolu, quand bien même ce dernier demeure inaccessible.

En tant que deuxième personne de la trinité et Fils de Dieu, le Christ représente l'autre de Dieu ou Dieu en tant qu'autre.⁴⁴⁴ Il est Dieu en tant qu'autre, mais qui demeure dans sa divinité. Il faut effectivement toujours avoir à l'esprit que chez Hegel, dans la religion chrétienne il n'y a pas de confusion dans le Christ, sur le plan des natures humaine et divine ; il reste le « transcendant »⁴⁴⁵, séparé de nous du point de vue de la nature.

Un bref retour vers les religions précédant la religion chrétienne – notamment, la religion grecque et la religion juive, qui nous intéressent particulièrement – nous permettra de faire ressortir plus clairement ce que, du point de vue de Hegel, le Christ a changé dans la religion et sa compréhension. Nous débiterons ainsi par une rétrospective de la religion grecque, qui nous met face à un homme totalement sacrifié à la cause de la collectivité humaine, c'est-à-dire à la cité.

La religion grecque apparaît comme celle dans laquelle il y a une identité de l'homme à la cité. De fait, cette fusion ne lui permet pas ou ne permet pas de dire que les Grecs sont face à un être autre, transcendant et surtout un être dont la liberté mettrait fin à la leur et perturberait

⁴⁴³ Raymond Vancourt, *La pensée religieuse de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p.38.

⁴⁴⁴ Hegel, « Introduction. Le concept de religion », In *Leçons sur la philosophie de la religion*, Première partie, Nouvelle Edition Etablie et Présenté par Walter Jaeschke et traduit par Pierre Garniron, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.133.

⁴⁴⁵ Raymond Vancourt, *op. cit.*, p.39.

ainsi leur sérénité. Ils n'ont donc pas de raison de craindre les dieux, et même de se poser des questions spirituelles d'un point de vue personnel.⁴⁴⁶ Dans cette religion l'absolu n'est pas recherché dans un ailleurs ou un au-delà ; l'homme ne le recherche et ne le trouve qu'en lui-même. On comprendra alors mieux pourquoi c'est une religion de la liberté et de la finitude, car l'homme y est sacrifié, non pas au profit d'une divinité inaccessible, mais simplement au profit du citoyen. Ce qui n'est pas le cas de la religion juive.

Dans la religion juive, le mouvement est tout autre. Jahvé ne représente pas le symbole du peuple juif, de la même manière que le sont les divinités grecques. Il est le Seul Dieu Vivant, auquel toutes les créatures doivent leur existence. Il est un « Etre absolument transcendant, qui ne s'identifie ni au peuple, ni à l'humanité, ni à la nature. Il se trouve au-delà. Dieu est l'inaccessible ». ⁴⁴⁷

La séparation entre ce Dieu et ses créatures est nette. Toutefois, tout en étant un au-delà, il fait sentir sa présence. Jahvé apparaît comme un Etre infini, personnel (parce qu'on lui attribue des caractères humains), transcendant et qui n'est pas du tout proche de ses créatures. Or, selon Hegel, ainsi que le note Raymond Vancourt, si le culte consiste en une union avec l'absolu, cela n'est pas possible dans la religion juive dans la mesure où « Dieu demeure l'Autre, situé à une distance infranchissable »⁴⁴⁸. Hegel est bien connu pour être un philosophe de la réconciliation, et son souhait est de supprimer cette séparation. Pour les Juifs, le fait de tendre vers ce Dieu ne supprime pas cette séparation, cette inaccessibilité ou opposition dans laquelle le divin est placé absolument hors de l'environnement humain.⁴⁴⁹ Ce qui n'est pas le cas avec la religion chrétienne.

Dans le christianisme – et c'est ce qui explique ce détour par les religions grecque et juive – la direction est toute autre. L'absoluité divine et l'humanité sont en union. Il y a, en effet, dans la personne du Christ l'union de l'humanité et de la divinité, une union ouvrant ainsi le chemin à la « réconciliation avec le Père ».⁴⁵⁰ Réconciliation inexistante dans la religion grecque – dans la mesure où l'absolu ou la divinité est en l'homme lui-même – et aussi dans la religion

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.31-33.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.36.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.37.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.38.

juive – dans laquelle Dieu est un lointain inaccessible, qui fait sentir sa présence sans pour autant se montrer personnellement. Or, dans le christianisme, la configuration est toute autre. En effet, l'homme se trouve, « lui, personne, en face d'un Dieu personnel »⁴⁵¹. Il entretient donc un rapport absolu à Dieu, une relation individuelle, qui débute ici-bas pour s'épanouir dans l'éternité.

Ainsi, par et dans le Christ, chaque homme devient personnellement un « objet de la Grâce et de l'intuition divine »⁴⁵². Par sa mort et sa résurrection le Christ a relevé l'homme dans sa dignité authentique en le réconciliant avec le Père, en étant le médiateur absolu. Il s'est présenté personnellement à l'homme et a fait de lui désormais l'objet personnel de l'amour infini de Dieu. D'ailleurs, Feuerbach récupère cette idée pour, lui aussi, montrer la place qu'occupe le Christ dans cette religion et ce que cela signifie.

Dans son examen de la religion chrétienne, Feuerbach met en évidence la thèse du Christ en tant que Dieu personnel mais également – parce que les deux sont liés – le thème de l'amour. Cependant, on se rendra assez vite compte qu'il se réapproprie cette idée dans la forme mais pas dans le fond de ce dans quoi Hegel nous avait amené. Chez Feuerbach, l'amour est au fondement et au centre de la religion⁴⁵³. C'est, selon lui, l'amour que Dieu porte à l'homme qui « prouve de la manière la plus irréfutable que dans la religion l'homme s'intuitionne comme être divin, comme fin divine »⁴⁵⁴.

Dans la religion chrétienne, « Dieu aliène sa divinité pour l'homme »⁴⁵⁵, il s'abaisse pour lui en s'humanisant. Feuerbach dit d'ailleurs à propos que la valeur de l'homme ne peut nettement mieux s'exprimer que « là où Dieu devient homme à cause de l'homme, et là où l'homme devient le but final, l'objet de l'amour divin »⁴⁵⁶. L'amour représente, en effet, le cœur de l'homme. L'homme qui, effectivement, aime Dieu aime son propre cœur, et l'amour de Dieu est l'amour de l'homme pour lui-même. Amour qu'il a extériorisé, objectivé comme l'Etre

⁴⁵¹ *Ibid*, p.39.

⁴⁵² *Ibid*.

⁴⁵³ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, op. cit., p.181.

⁴⁵⁴ *Ibid*.

⁴⁵⁵ *Ibid*.

⁴⁵⁶ *Ibid*.

suprême de l'homme. Et l'expression véritable de cet amour de l'homme c'est le Christ, le Dieu personnel par excellence.

La vérité ou le mystère du Christ se trouve, pour Feuerbach, dans sa personnalité, ainsi que le mentionnait déjà Hegel. Rédempteur, « réconciliateur, Homme-Dieu »⁴⁵⁷, le Christ est l'accomplissement des désirs et des efforts de l'homme. Ainsi que le met en évidence Feuerbach, il n'est ni seulement Dieu, ni seulement Homme, mais il est les deux simultanément. Cependant, le christianisme est la religion qui se concentre sur « l'être » et non plus sur le Dieu absolument transcendant, abstrait et inaccessible.⁴⁵⁸ Le Christ représente ainsi le triomphe du désir suprême qui est celui de voir Dieu, mais de le voir en personne.⁴⁵⁹ Effectivement, en tant qu'être de pensée, Dieu est toujours éloigné de l'homme et le met face à une relation abstraite avec lui⁴⁶⁰. Or, « le Christ est le Dieu connu personnellement : il est par la suite la certitude bienheureuse du fait que Dieu *est* et qu'il est tel que le sentiment veut et a besoin qu'il soit »⁴⁶¹. Il est, pour Feuerbach, la preuve de l'être de Dieu et de la conformité de son être à notre représentation. Il est la certitude que Dieu est l'accomplissement des désirs de l'homme, de ses sentiments. Celui-ci est effectivement « l'unité immédiate de la volonté et l'action, du désir et de la réalité »⁴⁶².

Feuerbach pense que le désir va avec le sentiment, et ce dernier appelle à un Dieu personnel, c'est-à-dire au Dieu qui, par les actions de l'homme, est déjà, sans le vouloir, un être humain. Cela dans la mesure où il prend part, ainsi que l'indique Feuerbach, à la misère de l'homme et prête attention à ses désirs humains⁴⁶³. On ne le voit que dans la personne du Christ, Dieu personnel, Dieu réel et véritable des chrétiens⁴⁶⁴. Le Christ est donc le Dieu personnel parce que d'abord subjectif et conforme au sentiment, et ensuite parce que sa personnalité se justifie

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.278.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p.281.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 282.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *Ibid.*, p.278.

⁴⁶³ Ce point sera davantage mieux saisi dans le point consacré à l'incarnation.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.286.

dans le fait qu'une personnalité est nécessairement historique et réelle.⁴⁶⁵ Cela permet d'ailleurs de saisir tout le sens de l'incarnation, cher à la religion chrétienne.

6.1.2 Le sens de l'incarnation

L'incarnation est le dogme de la religion chrétienne selon lequel Dieu s'est fait chair. Cette notion, qui va avec celle de la révélation – que nous traiterons plus loin – occupe une grande place dans les réflexions hégélienne et feuerbachienne de la religion chrétienne. Nous allons donc voir comment le thème de l'incarnation est examiné chez l'un et l'autre penseur.

Chez Hegel, l'incarnation prend le sens d'une descente de l'esprit. Selon lui, l'Esprit quitte la forme de la substance pour entrer dans celle du sujet⁴⁶⁶. Il y a, comme il écrit un peu plus loin, un devenir-homme de l'essence divine : il y a incarnation. En effet, par le Christ, l'Esprit devient ou se fait existence, il abandonne la forme de la substance et accède à l'existence dans la figure de la conscience de soi⁴⁶⁷. Cela veut dire que le soi-même apparaît dans la forme de l'immédiateté parfaite, il n'est ni posé comme pensé, ni comme représenté. Le Dieu de la religion chrétienne est effectivement « directement regardé de manière sensible comme soi-même, comme un être humain singulier effectif »⁴⁶⁸. L'Esprit se défait donc de lui-même et opère un mouvement de passage dans l'opposé, c'est-à-dire dans ce qui n'est pas lui, dans le sensible ou le visible. Il s'incarne donc, et c'est de là que la religion absolue tient son contenu : l'incarnation de la divinité en homme ou le fait qu'elle est essentiellement et visiblement la figure de la conscience de soi⁴⁶⁹.

On assiste à une double aliénation : celle de la substance en conscience de soi et celle de la conscience de soi en essence universelle en soi. Cela se comprend dans la mesure où il y a une union des deux côtés. L'Esprit s'aliène dans l'être autre. Il est le « savoir de soi-même dans son

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.284.

⁴⁶⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.603.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p.608.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p.610.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p.611.

aliénation dans l'être-autre de l'identité avec soi-même »⁴⁷⁰. La conscience de soi est la signification de leur unité. Par son incarnation, l'Esprit ou la substance opère un mouvement de descente vers l'existence ou la singularité⁴⁷¹. Dieu se manifeste, il est là, existe, mais en tant qu'Esprit. Et le Christ représente, pour Hegel, cet « homme singulier (...) en l'espèce de qui l'essence absolue est manifeste (...) [et] accomplit le mouvement de l'être sensible »⁴⁷². Le Christ est le Dieu immédiatement présent. Effectivement, en s'aliénant et en devenant un Autre, l'Esprit accède immédiatement à l'existence⁴⁷³. C'est là sa signification : qu'il devienne un être effectif, autrement dit, qu'il est le « soi-même immédiat de l'effectivité, mais au titre de la conscience de soi universelle »⁴⁷⁴.

Pourtant, dans cette union (comme nous l'avons montré précédemment), il n'y a pas confusion de nature. Nous voyons apparaître une séparation qui place Dieu au premier rang. Pour Hegel, bien évidemment, le sujet est en soi le singulier, et Dieu est pour lui « l'essence absolue, la substance ou le sujet absolu »⁴⁷⁵. Le sujet singulier se sait avoir la substance en lui ou participer d'elle.

Jésus est donc l'homme divin, ou le Dieu-Homme, cette conscience de soi universelle de la religion chrétienne⁴⁷⁶. En lui se lie le fini et l'infini, l'humain et le divin. Il est, ainsi que le commente Raymond Vancourt, « l'Homme, l'universel concret, la communauté chrétienne, la réalité et la réconciliation de l'homme et de Dieu »⁴⁷⁷.

Dans son interprétation de la religion chrétienne, Feuerbach examine aussi cette notion d'incarnation. Mais cette analyse, qui vise à discréditer cette religion ou plus précisément le sens qu'on en donne de manière générale, nous mène dans un univers de pensée tout autre et à l'opposé de l'interprétation hégélienne. L'incarnation est, pour Feuerbach, le mystère de Dieu en tant qu'être du cœur – le cœur ici renvoie à toute la sphère du sentiment et qui caractérise l'un des trois éléments essentiels à la saisie du mécanisme religieux-même. La conscience de l'amour

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ *Ibid.*, p...616.

⁴⁷² *Ibid.*, p.614.

⁴⁷³ *Ibid.*, p.620.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p.627.

⁴⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, *op. cit.*, p.92.

⁴⁷⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p.627.

⁴⁷⁷ Raymond Vancourt, *op. cit.*, p.104.

divin, c'est-à-dire la conscience de Dieu comme être humain est le mystère du devenir homme ou chair de Dieu⁴⁷⁸. L'incarnation signifie « l'apparition sensible, effective de la nature humaine »⁴⁷⁹. Ce que dit Feuerbach est assez intéressant ici, car il ne met pas en avant l'apparition de Dieu – apparition qu'il semble même occulter volontairement. Mais c'est l'intériorité, la nature humaine qui se rend visible. L'incarnation ou le devenir chair de Dieu n'est donc que le devenir sensible de la nature humaine. Mais comment Feuerbach rend-t-il concrètement saisissable cette notion d'incarnation ? C'est par le concept de l'amour. Ce concept est, chez lui, au cœur de la compréhension du concept d'incarnation. L'amour est, en fait, pour lui, ce qui est essentiel dans cette notion car il a amené Dieu à extérioriser sa divinité.⁴⁸⁰

Jésus, la seconde personne de la divinité, s'est incarné et c'est lui qui représente l'homme⁴⁸¹. Mais ce n'est pas pour lui-même qu'il a effectué ce mouvement de descente ou qu'il s'est humanisé, mais pour l'homme. « C'est par clémence qu'il est devenu homme »⁴⁸². Le besoin et la misère lui sont parvenus au point qu'il en a eu pitié⁴⁸³. Mais il en a pitié que parce qu'il est lui-même homme. En effet, avant de devenir un homme réel, Dieu est déjà en lui-même un Dieu humain. Et c'est donc par amour pour l'homme qu'il a sacrifié sa divinité. Selon Feuerbach, ce n'est effectivement pas Dieu en que tel qui sauvé l'homme, mais c'est l'amour. Dieu aime car il a pitié, et il a pitié car il est affecté par la souffrance et la misère de l'homme⁴⁸⁴. Feuerbach souligne d'ailleurs que « Dieu aime l'homme, signifie : Dieu souffre pour l'homme »⁴⁸⁵. Cette pitié, cette souffrance pour quelqu'un d'autre ne signifie, par conséquent, rien d'autre que « l'égalité de l'être »⁴⁸⁶, autrement dit l'absence de distinction dans l'essence de Dieu et de l'homme : l'homme est le sens de l'incarnation.

On voit donc que l'amour traduit ce qui dépasse et supprime la distinction, souvent faite entre l'humain et le divin. Le religieux distingue le cœur de l'homme et celui de Dieu : il a son propre cœur et accueille tout ce qui est humain, et plus particulièrement les émotions de

⁴⁷⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.173.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.176.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.175.

⁴⁸² *Ibid.*, p.173.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p.177.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.178.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

l'amour⁴⁸⁷. La théologie chrétienne et la philosophie spéculative considèrent Dieu comme un être autre, surhumain, mais qui apparaît en tant qu'homme⁴⁸⁸. Or, cela n'est, chez Feuerbach, qu'un désaveu du fait que Dieu est entièrement humain.

Lorsque Hegel voit en l'incarnation l'union entre le divin et l'humain (sans identité de nature, bien entendu), Feuerbach y voit une absurdité. En effet, l'incarnation n'est pas, pour lui, un « fait synthétique », autrement dit un fait humain qui aurait une signification autre ou dit autrement un fait surhumain qui aurait occasionnellement un sens humain ; mais l'incarnation est un « fait analytique » c'est-à-dire un fait humain ayant une signification purement humaine.

Comme analysé précédemment, l'humanité de Dieu se trouve dans sa personnalité. Celle-ci n'ayant de vérité qu'en tant que Dieu devient un homme réel : c'est le sens fondamental de l'incarnation⁴⁸⁹. Toute incarnation est, du point de vue de Feuerbach, chair et sang. D'où la critique qu'il effectue à l'encontre de la théologie et de la spéculation concernant la personnalité qu'elles affectent à Dieu⁴⁹⁰. Le Dieu dont il est question a une « personnalité sans chair ni sang », c'est un « spectre creux »⁴⁹¹. Or, il est précisément question, avec le Christ, d'une personnalité qui subsiste.

6.1.3 La révélation chrétienne

La révélation apparaît comme l'acte par lequel Dieu se manifeste à l'homme et lui transmet ou communique les connaissances ou les vérités au fondement de la religion. Dans le cas de la religion chrétienne, la révélation signifie la révélation de Dieu en Jésus-Christ, c'est-à-dire la connaissance de Dieu en tant qu'homme et en tant qu'esprit.

Dans la religion chrétienne ou manifeste (pour reprendre le terme de Hegel), la révélation a le sens de la contemplation de l'unité de la nature divine et de la nature humaine⁴⁹². L'Esprit est

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p.179.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p.180.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p.283.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p.612.

en fait le savoir de soi, il est conscience de soi et en même temps un objet qui est. Et comme le dit Hegel, cet être qui est a également le sens de « la pensée pure, de l'essence absolue »⁴⁹³. L'essence ou le concept parvient à sa pureté simple, en tant qu'essence vue, entendue, comme conscience de soi qui est. Cette existence immédiate de l'essence absolue signifie à la fois une conscience immédiate et religieuse – une immédiateté indissociée de la conscience de soi qui est, et de l'essence purement pensée⁴⁹⁴.

Hegel vient, ici, mettre en évidence le savoir lié à la révélation dans la religion chrétienne. En effet, la conscience religieuse est consciente du savoir que l'être est l'essence, que l'unité du pensé qui est immédiatement existence est son savoir immédiat⁴⁹⁵. Ainsi, Dieu ne peut être atteint que dans « le savoir spéculatif pure », dans la mesure où ce savoir connaît Dieu comme pensée et connaît cette dernière comme être et comme existence⁴⁹⁶.

Dans sa révélation à l'homme, Dieu s'abaisse. « L'histoire divine », comme le commence si bien Raymond Vancourt, « s'humanise »⁴⁹⁷. Elle devient l'histoire de l'Esprit. En d'autres termes, la révélation doit se saisir comme le développement de l'esprit dans l'histoire, dans le temps. On peut peut-être alors comprendre ces propos de Raymond Vancourt : « La révélation se définit alors comme une libre irruption de Dieu dans l'histoire : Dieu appelle l'homme à une destinée surnaturelle et la révélation a pour but de lui faire connaître cette destinée et les moyens de la réaliser »⁴⁹⁸.

Par la révélation, Dieu se fait objet d'histoire et se présente personnellement à l'homme, en tant qu'homme. Dans cette relation, Dieu, quand bien même se présentant sous la forme de l'homme, se présente comme l'infini et l'homme comme le fini. Les deux termes subsistent donc dans un rapport d'opposition où l'homme est le négatif devant l'infini⁴⁹⁹. Nous voyons alors comment Dieu se définit, chez Hegel, comme l'autre du fini, c'est-à-dire comme son au-delà : « Dieu est ainsi déterminé à l'aide d'une opposition qui apparaît absolue »⁵⁰⁰. Il y a une

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p.613.

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ Raymond Vancourt, *op. cit.*, p.101.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p.86.

⁴⁹⁹ Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion, op. cit.*, p.175.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.176.

séparation entre l'homme et Dieu. Le premier étant fixé dans la finitude et le second étant un au-delà pour lui, « un contenu en dehors de soi, comme un objet extérieur »⁵⁰¹. Mais comment comprendre Dieu dans son rapport à l'homme ? Quel sens prennent Dieu et l'homme dans ce mouvement de dévoilement dans l'histoire ?

La religion, selon Hegel, est le savoir divin que l'homme a de Dieu et le savoir de lui-même en Dieu⁵⁰². Elle est la conscience de l'objet absolument universel⁵⁰³, la conscience étant à la fois, dans sa définition « l'activité de se rapporter à un objet »⁵⁰⁴, et rapport. La pensée est l'activité de l'universel, par conséquent de Dieu, celui-ci étant la substance qui se sait sujet. Hegel affirme que « Dieu se sait dans l'homme, et l'homme, dans la mesure où il se sait comme esprit et dans sa vérité, se sait en Dieu »⁵⁰⁵.

Telle est la manière dont se décline le concept de la religion chez Hegel : Dieu se sait dans l'esprit et, de même, l'esprit se sait et se reconnaît en Dieu. La religion réside donc essentiellement dans l'idée ou le concept de Dieu en tant que celui-ci est essentiellement pour soi⁵⁰⁶, c'est-à-dire en ce sens que Dieu est réflexion en soi et apparition, c'est-à-dire « être pour autre chose »⁵⁰⁷.

Si dans son interprétation de la religion chrétienne Feuerbach met en avant la révélation comme l'irruption de Dieu dans l'histoire, son humanisation, il nous met face à une lecture radicalement autre et opposée à celle de Hegel. Le concept de révélation, selon lui, va avec celui d'existence⁵⁰⁸. « La révélation est, dit-il, l'auto-attestation de l'existence, le témoignage originel que Dieu existe »⁵⁰⁹. Par la révélation, Dieu prouve, par lui-même, son existence. C'est la seule preuve objective et authentique de son existence. En effet, par la révélation, la certitude subjective de l'existence de Dieu devient un « fait historique, extérieur et indubitable »⁵¹⁰. La révélation prend ainsi la signification de l'être pensé et imaginé comme être réel, comme fait

⁵⁰¹ *Ibid.*, p.177.

⁵⁰² *Ibid.*, p.339.

⁵⁰³ *Ibid.*, p.207.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.334.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*, .216.

⁵⁰⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.353.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ *Ibid.*

pouvant être prouvé. Dans la religion chrétienne Dieu existe comme être sensible, mais n'est pourtant qu'un être de pensée pouvant être mis en doute.

Le Christ apparaît alors comme le Dieu qui se manifeste comme étant un Dieu objectif. Il est le Dieu-Homme, par l'intermédiaire de qui l'homme opère une médiation de sa propre essence et de lui-même. Il est le lien personnifié entre le genre et l'individu, entre la nature et la conscience humaine⁵¹¹. Dieu c'est l'homme. Et ce qui passe de Dieu à l'homme, passe simplement, d'après Feuerbach, de l'homme en Dieu en l'homme, c'est-à-dire de l'essence de l'homme à l'homme conscient ou du genre à l'individu⁵¹².

Il en ressort donc que le contenu de la révélation divine ne possède pas une signification surnaturelle, mais une signification et une origine humaines. Elle tire son origine de la raison et du besoin humain. La révélation doit donc être comprise comme un détour de la conscience de soi, « l'homme ne s'éloigne de lui-même que pour revenir à lui-même par un détour »⁵¹³, c'est-à-dire par Dieu. C'est la raison pour laquelle d'ailleurs le mystère de la théologie ne devient autre que l'anthropologie.

Feuerbach insiste sur le fait que la révélation de Dieu n'est qu'une révélation de la nature humaine. Dans la révélation, la nature cachée de l'homme s'ouvre à lui, se présente à lui en tant qu'objet⁵¹⁴. L'on voit, une fois de plus ici, tout le sens et toute la force de l'imagination. Effectivement, la révélation effectuée, par le détour de Dieu, ce que l'homme ne peut atteindre par lui-même⁵¹⁵. « Par l'imagination, l'homme fait volontairement de son essence intérieure un objet d'intuition, il la présente extérieurement à lui-même »⁵¹⁶. L'essence agit donc sur l'homme grâce à la puissance de l'imagination, elle se personifie et se présente en tant que Dieu, dans le temps, l'histoire. Ce qui fait de Dieu un être ayant une détermination spatio-temporelle⁵¹⁷.

Tout ce qui précède explique clairement la critique de Feuerbach à l'encontre de Hegel, car il met, selon lui, en évidence, les contradictions rencontrées dans la philosophie spéculative.

⁵¹¹ *Ibid.*, p.356.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ *Ibid.*, p.357.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*, p.358.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p.359.

Il voit en Dieu la personnification et l'objectivation de la personnalité de l'homme⁵¹⁸. Or, selon lui, Hegel transforme « la conscience qu'a l'homme de Dieu en conscience de soi de Dieu »⁵¹⁹. Ce qui relève, de son point de vue, d'une absurdité. L'être pensé de Dieu est « la confirmation de l'être de Dieu comme acte »⁵²⁰. Dieu est un être intérieur, spirituel, de même la pensée est un acte intérieur et spirituel.

Chez Hegel, si l'on s'en tient à la critique de Feuerbach, on assiste à un double objectivisme religieux : d'abord en tant que Dieu est une pensée pour nous, et ensuite, en tant qu'il se pense lui-même et est ainsi indépendant de la pensée que nous en avons⁵²¹. Avec Hegel, Dieu a une conscience de soi différente de la nôtre, en d'autres termes, il est directement présupposé comme un être personnel qui existe pour soi. Nous assistons, chez lui, à une séparation des natures humaine et divine.

Pour Feuerbach, bien évidemment, la différence de conscience que pose Hegel amène l'homme à faire de Dieu une personne formelle pour le rendre « libre et indépendant à l'égard de tout ce qui est humain. On en fait directement une personne formelle, effectivement réelle, en incluant en lui sa pensée et en excluant de lui l'être-pensée, comme étant le fait d'un autre être »⁵²². Cette indifférence de Dieu à notre égard témoigne ainsi de son existence indépendante, personnelle et extérieure. Or, comme l'analyse Feuerbach, sans l'homme Dieu n'est qu'une personne possible, représentée.

C'est par l'homme que Dieu devient une existence, qu'il devient conscient de lui-même. « L'homme n'est rien sans Dieu, mais de même Dieu n'est rien sans l'homme »⁵²³. Ceci dans la mesure où c'est en l'homme que Dieu devient objet en tant que Dieu, c'est-à-dire qu'il prend la signification d'un être suprême. L'homme est le véritable Dieu révélé. C'est seulement dans l'homme que se réalise en fait l'essence divine en tant que telle. C'est en l'homme donc que

⁵¹⁸ *Ibid.*, p.377.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ *Ibid.*, p.378.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *Ibid.*, p.379.

Dieu se sent et se connaît en tant que Dieu, car la connaissance qu'il a de lui est la connaissance que l'homme aussi a de lui-même. Par conséquent, Dieu n'est que dans le soi humain⁵²⁴.

Dans la conscience religieuse et la philosophie spéculative, on assiste à une unité assez contradictoire, selon Feuerbach. La conscience religieuse pose Dieu comme un être ou une conscience de soi séparée de la conscience de soi de l'homme. Hegel, avec sa spéculation, identifie l'être et la pensée, l'humain et le divin, tout en laissant subsister la différence. Nous sommes ainsi face à deux consciences : celle de Dieu en tant qu'essence et celle de l'homme en tant que conscience⁵²⁵. Pour sa part par contre, Feuerbach opère bien, lui aussi, une identité, mais une identité sans séparation, étant donné que l'homme et Dieu ne sont qu'un seul et même être⁵²⁶. C'est la raison pour laquelle il écrit d'ailleurs que « le savoir que l'homme a de Dieu est le savoir que l'homme a de lui-même, de sa propre essence. Seule l'unité de l'essence et de la conscience est vérité »⁵²⁷. L'essence de Dieu se trouve là où se trouve la conscience de l'homme. Toute unité séparatrice est une unité inauthentique. L'unité véritable apparaît ainsi comme celle qui supprime toute différence, qui fait périr la théologie pour faire place à « l'anthropologie elle-même comme théologie »⁵²⁸.

6.1.4 Le christianisme comme religion parfaite

La religion chrétienne apparaît, aux yeux de Hegel et de Feuerbach, comme la religion parfaite, même si leur point de vue à ce sujet diverge.

La religion véritable exprime la conscience de soi de l'esprit absolu⁵²⁹. « La véritable religion, écrit Hegel, correspond à son contenu (...) L'apparition de l'esprit est telle qu'il est en et pour soi »⁵³⁰. Ce contenu c'est l'union de Dieu et de l'homme en Christ. Dieu se montre dans la forme de la représentation sensible, c'est-à-dire qu'il est immédiatement et pensée en tant que

⁵²⁴ *Ibid.*, p.380.

⁵²⁵ *Ibid.*, p.381.

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *Ibid.*, p.382.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op. cit., p.220.

⁵³⁰ *Ibid.*, p.219.

telle. Et ce mouvement n'est visible, chez Hegel, que dans la religion chrétienne. En elle se manifeste le concept de la religion, c'est-à-dire ce qu'est véritablement Dieu.

Par et dans le christianisme, plus précisément en la personne du Christ, Dieu est devenu manifeste, il s'est fait dévoiler en tant que phénomène. Apparaît ici tout le sens de l'incarnation. En effet, comme Hegel l'exprime dans la *Phénoménologie de l'esprit*, dans la religion manifeste l'esprit apparaît comme la forme de l'immédiateté parfaite⁵³¹. Dieu y est directement regardé comme un être humain singulier effectif⁵³².

Le concept ou Dieu parvient donc à sa pureté simple, en ce sens qu'il devient la « singularité pure du soi-même »⁵³³, il devient l'immédiat qui est vu et entendu, une conscience de soi qui est absolue. Le Christ est ainsi cet homme singulier en qui la substance est manifeste, qui a accompli le mouvement de l'être sensible, en tant que Dieu immédiatement présent⁵³⁴. En lui l'esprit demeure conscience de soi universelle et conscience de soi immédiate. Hegel ajoute, à ce propos, que « ce n'est pas l'individu singulier en lui-même mais cet individu conjointement à la conscience de la communauté, et ce qu'il est pour celle-ci, qui sont le tout entièrement complet de l'esprit »⁵³⁵.

Une autre raison pour laquelle le christianisme se présente comme une religion parfaite aux yeux de Hegel c'est qu'elle présente « Dieu comme un être en trois personnes »⁵³⁶. Jésus, Fils de Dieu, qui exprime l'esprit de vérité, dévoile qu'il y a en Dieu Trinité de personnes. Par lui, malgré la déchéance originelle, nous participons à la vie divine.

Enfin, et toujours du point de vue de la pensée hégélienne, parfaite est la religion chrétienne car elle a surgi au terme d'une longue évolution spirituelle. Elle a franchi plusieurs étapes avant d'être manifeste ou achevée. Cette religion est, pour reprendre les termes de Raymond Vancourt, « l'histoire immanente de l'esprit, de son développement dans le temps »⁵³⁷. Si les autres religions constituent des moments de tâtonnement de l'esprit, la religion chrétienne

⁵³¹ *Ibid.*, p.610.

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*, p.612.

⁵³⁴ *Ibid.*, p.614.

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ Raymond Vancourt, *op. cit.*, p.96.

⁵³⁷ *Ibid.*, p.101.

montre sa grandeur en ce qu'elle est la prise de conscience que par le Christ l'humanité participe de Dieu, mais aussi quelles sont les exigences de l'esprit⁵³⁸. La religion est « la prise de conscience par l'esprit de sa propre essence »⁵³⁹ et ce processus de prise de conscience se fait par étapes, les étapes que constituent les différentes formes de religions, car elles ne sont que « des moments de la religion en général »⁵⁴⁰. Elles sont l'expression de la conscience que les hommes ont de l'être suprême, en d'autres termes, elles sont rationnelles et donc pas arbitraires.

Pour Hegel, la religion n'est donc pas le produit d'une invention de l'homme, mais plutôt, comme le note Raymond Vancourt, « un produit de l'esprit divin, (...) l'œuvre de l'action divine »⁵⁴¹. Il est donc important de souligner que pour Hegel, les religions sont des moments du développement de la raison humaine, des « étapes de la prise de conscience que l'homme effectue de Dieu et de lui-même »⁵⁴². Leur différence s'explique, pour finir, du fait que chacune d'elles traduit autrement un aspect de la vérité : elles préparent l'avènement de la religion chrétienne. On comprend alors bien pourquoi ce sont des moments du développement de la religion en général, qui prend son terme dans la religion chrétienne, après laquelle, selon Hegel, il n'y a plus de progrès religieux. Le mouvement est tout autre chez Feuerbach, même s'il présente également cette religion comme la religion par excellence.

Feuerbach situe le but de la religion dans le processus par lequel Dieu, qui est en soi, c'est-à-dire, essence de l'homme, se réalise en tant qu'homme, en devenant phénomène : il devient objet de la conscience. La religion chrétienne apparaît alors, pour lui, comme celle qui a atteint ce but, c'est la raison pour laquelle elle est la religion parfaite⁵⁴³. Il écrit : « (...) ce que Dieu est dans son essence, est devenu dans le Christ, phénomène. Dans cette mesure on peut à bon droit appeler la religion chrétienne la religion absolue, parfaite »⁵⁴⁴.

Son analyse ne diffère pas tellement de celle de Hegel à ce niveau, dans la mesure où c'est l'incarnation qui est au centre pour tous les deux et qui caractérise davantage l'absoluité et la perfection de cette religion. Mais l'éloignement survient au niveau de la signification qu'il

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid.*, p.115.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ *Ibid.*, p.118.

⁵⁴² *Ibid.*, p.119.

⁵⁴³ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.282.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

donne à cette incarnation. Effectivement, lorsque chez Hegel elle signifie l'abaissement de Dieu en devenant homme par le Christ, chez Feuerbach elle prend le sens d'un retour de l'homme vers lui-même. Il écrit même que le but de la religion a été « atteint dans l'incarnation divine qui n'est pas du tout un acte transitoire, car le Christ reste encore après son ascension un homme, homme par le cœur et la figure »⁵⁴⁵. L'incarnation est une auto-présentation de l'homme à lui-même, en Christ. Elle n'a rien à voir, ainsi que le rappelle Feuerbach, avec celle des religions orientales⁵⁴⁶, qui ont des incarnations multiples ayant finalement perdu de leur valeur parce que se produisant souvent. Or, l'incarnation de Dieu dans le Christ est unique, elle n'est pas évanescence, de sorte qu'il y aurait à attendre une autre incarnation de ce genre dans le christianisme. Dieu s'incarne et le « Christ reste » homme, il le demeure même après son ascension, sans plus, toutefois ressentir de douleur physique⁵⁴⁷. Dieu est un être personnel, et la personnalité n'a de signification ou de vérité qu'en tant qu'homme réel⁵⁴⁸, une personnalité historique qui abolit du coup l'imagination – qui ouvre la porte à toute possibilité de se représenter d'autres dieux incarnés⁵⁴⁹.

Par ailleurs, et sur ce point il rejoint quelque peu Hegel, il y a un progrès historique des religions, qui a mené à la religion chrétienne. Il note à ce propos : « ce que la religion plus ancienne valait comme objectif, est reconnu comme subjectif, c'est-à-dire, ce qui était contemplé et adoré comme Dieu, est à présent reconnu comme humain »⁵⁵⁰.

On assiste donc à la fois à un progrès historique et un progrès du point de vue de la conscience. En effet, cette évolution se fait de sorte que l'homme abandonne progressivement – ce qui se décline à travers les différentes religions – le Dieu pensé en termes d'être autre et éloigné, pour le Dieu saisi comme homme lui-même. Il y a donc à chaque progrès religieux un pas « franchi par la religion postérieure »⁵⁵¹. Car, ainsi que le poursuit Feuerbach, « dans la religion tout progrès est par suite un approfondissement de la connaissance de soi »⁵⁵². Percer le sens de la religion c'est avoir ou savoir ce qu'est l'homme. Savoir que le contenu de la religion

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ *Ibid.*, 283.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p.283.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p.130.

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² *Ibid.*

n'est pas surhumain, mais plutôt humain, que « l'opposition du divin et de l'humain est illusoire »⁵⁵³, somme toute, « que l'objet et le contenu de la religion chrétienne sont, eux aussi, totalement humains »⁵⁵⁴. Et c'est ainsi dans le christianisme, religion parfaite, qu'on lit « la révélation de l'homme à lui-même »⁵⁵⁵.

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p.131.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

6.2 CHAPITRE II- L'ECLECTISME RELIGIEUX DE FEUERBACH

6.2.1 A la recherche du sens originaire

Dans sa « Préface à la deuxième édition de *L'Essence du christianisme* » (1843), Feuerbach fournit les clés de sa pensée sur la religion. Cela afin de comprendre la signification de sa pensée, mais en plus, la méthode qu'il utilise dans son interprétation de la religion. Il se donne pour tâche de dévoiler le sens du christianisme. Il a, comme il le dit lui-même, par un langage franc, voulu « appeler chaque chose par son nom »⁵⁵⁶, en découvrant le sens originaire de la religion chrétienne. Cela passe ainsi par une critique de la religion elle-même, de la philosophie spéculative et de la théologie qui, pour lui, « ne savent ou du moins ne veulent plus savoir ce qu'est le christianisme »⁵⁵⁷. « Mon livre, écrit-il, ne veut rien d'autre qu'une traduction qui rende fidèlement le sens, ou (...) une solution de l'énigme de la religion chrétienne »⁵⁵⁸.

Ce qui importe aux yeux de Feuerbach, dans son analyse c'est le sens, la signification. Il pense démystifier le sens de la religion chrétienne. Loin de la spéculation et la théologie qui, pour lui, ne permettent pas à la religion de dire elle-même ce qu'elle est, il veut, au contraire, permettre à la religion de « s'exprimer elle-même »⁵⁵⁹. Il écoute la religion et l'interprète dans sa littéralité. L'originaire, le sens de l'événement religieux, comme l'écrit Jean-Pierre Osier dans sa « Préface à *L'Essence du Christianisme* » est le but recherché chez Feuerbach. Ce dernier veut mettre à nu l'essence primordiale de cette religion. Son approche relève ainsi d'une « herméneutique », car il s'attelle à la « signification »⁵⁶⁰.

Le christianisme, comme le commente Jean-Pierre Osier est « un texte qu'il faut tout simplement lire sans faire appel à autre chose que ce texte lui-même »⁵⁶¹. L'esprit du christianisme repose dans sa lettre. Feuerbach dit d'ailleurs lui-même qu'il n'invente pas mais

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p.98.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p.100.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p.101. Cette question du sens sera rendue plus explicite dans le dernier chapitre consacré à l'articulation proprement dite de l'interprétation et de la croyance dans l'analyse feuerbachienne de la religion.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p.104.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p.31. Se référer au dernier chapitre de la Partie 3 pour saisir quelque peu le sens de son interprétation.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p.32.

découvre, qu'il « dévoile l'existence »⁵⁶². C'est l'« unique but », « l'unique objet de [son] effort »⁵⁶³. Feuerbach pense donc trahir le secret de la religion chrétienne, en mettant en évidence sa véritable essence, notamment que « la religion elle-même (...) dans son fond, (...) dans son cœur (...) ne croit à rien d'autre qu'à la vérité et à la divinité de l'être humain »⁵⁶⁴. En effet, dans leur essence véritable le « sujet ou l'être de Dieu et le sujet ou l'être de l'homme (...) sont identiques »⁵⁶⁵. D'où l'idée que la religion est, dans son opinion et son imagination (religieuse et spéculative), une illusion, que les mystères que la théologie et la spéculation lui affectent « ne sont pas des mystères étrangers, mais des mystères intérieurs, les mystères de la nature humaine »⁵⁶⁶. Feuerbach réduit, par-là, la religion à l'homme et à l'anthropologie, qui sont son « contenu vrai »⁵⁶⁷.

Par des exemples mis en évidence dans son livre, Feuerbach montre que si l'on conçoit l'objet de la religion en général, et du christianisme en particulier dans le sens de l'anthropologie – qui est au final ce vers quoi veut nous amener ce penseur – on aura comme vérité que l'objet de la religion est infiniment plus riche et plus réel que ce que disent la théologie et la philosophie spéculative⁵⁶⁸. L'objet de la religion n'existe que dans l'imagination et la représentation en effet, mais non pas dans la vérité et la réalité⁵⁶⁹. C'est la raison pour laquelle il faut, pour Feuerbach, prendre les éléments de la religion et les « concevoir dans la signification qu'ils ont pour eux-mêmes »⁵⁷⁰ et non les transformer en leur donnant un sens qui n'est pas le leur⁵⁷¹.

Cela justifie alors la méthode que choisit l'auteur de *L'Essence du christianisme* pour l'analyse de son sujet : une analyse historico-philosophique. Feuerbach se limite uniquement à la signification, la signification, non du christianisme moderne, mais de l'ancien, le vrai christianisme⁵⁷². La recherche du sens originnaire et authentique justifie le côté historique de sa méthode. En prenant le sens premier des éléments ou des dogmes de la religion chrétienne tels

⁵⁶² *Ibid.*, p.104.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ *Ibid.* p.105.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p.107.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p.109.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² *Ibid.*, p.110.

qu'ils sont, il se contente donc de montrer ce qu'ils sont d'après ce que la Bible en dit : des événements réels⁵⁷³.

Dans son désir de dévoiler le sens, Feuerbach ne cherche pas à savoir quelle est la nécessité de ces faits et événements religieux pour l'homme qui désire une satisfaction immédiate (sans médiation), comme par exemple la transformation de l'eau en vin. Interpréter, pour Feuerbach, revient alors à ressortir la littéralité du texte chrétien. Il analyse la religion chrétienne simplement « à l'état d'objet immédiat, d'essence immédiate de l'homme »⁵⁷⁴, en tant que « pure question scientifique » et philosophique qui se contente de ce qui est.

6.2.2 Religion de l'art ou religion chrétienne : l'éclectisme de Feuerbach

Cette section présente le point de chute de l'analyse de ce chapitre. Elle met en évidence quelques points d'aboutissement de la critique feuerbachienne de la religion chrétienne, mais aussi et surtout l'ambiguïté dans laquelle on se trouve lorsqu'on examine le rapport complexe que Feuerbach entretient avec la pensée de Hegel. Il nous semble, en effet, pertinent et intéressant de montrer la manière dont Feuerbach récupère ou réinterprète la structure hégélienne de la religion grecque en l'appliquant à celle de la religion chrétienne. Cela semble d'ailleurs assez étonnant et ce, d'autant plus que la religion chrétienne est une religion de l'esprit pour Hegel alors que la religion grecque, dite païenne, est une religion de l'humanité. Nous allons donc nous atteler à relever ce rapport complexe à partir de quelques points qui nous paraissent plus intéressants à mettre en valeur que d'autres.

La religion grecque ou religion de l'art, ainsi que Hegel l'interprète, est la « religion de l'humanité »⁵⁷⁵. Elle correspond à l'expression manifeste de la nature humaine : les dieux grecs ne sont, en effet, qu'un miroir de ses propres sentiments, besoins et désirs. Car « les dieux n'ont rien que l'homme ne connaissent, qu'il ne trouve et cache en lui-même »⁵⁷⁶. Dans les dieux l'homme grec s'auto-projette une image de lui-même. Ces dieux ont donc un contenu humain

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p.111.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p.101.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p.110.

mais infiniment positif. C'est cette humanité des dieux qui séduit Hegel dans la religion de l'art, dans la mesure où les Grecs sont face à leur propre essence, c'est-à-dire à leur contenu ou signification intrinsèque.

Cette idée est reprise par Feuerbach pour le compte de la religion chrétienne, dont il dit qu'elle est la religion humaine par excellence. On peut, à ce niveau déjà, voir l'écart ou l'éloignement avec Hegel qui voit dans le christianisme la religion par excellence pour la raison qu'elle est le résultat d'une évolution spirituelle. En elle se révèle l'esprit, c'est-à-dire Dieu par le Christ.

Contrairement à d'autres religions dans lesquelles Dieu est représenté par la nature ou par quelque autre élément de la nature, Feuerbach voit dans le christianisme la seule religion dans laquelle la nature humaine est exprimée dans sa perfection. La religion chrétienne, dit-il, « est la relation de l'homme à lui-même », à son « essence comme à un autre être »⁵⁷⁷. Tout comme dans la religion grecque, l'être divin n'est, dans la religion chrétienne, que la nature humaine infiniment positive. En d'autres termes, Dieu représente la nature de l'homme « séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel »⁵⁷⁸.

L'objectivation ou la projection joue, elle également un rôle très important dans l'interprétation hégélienne de la religion grecque, mais aussi dans celle feuerbachienne de la religion chrétienne. Là encore nous voyons comment Feuerbach calque son interprétation sur celle de Hegel, tout en prenant une distance de lui en même temps. C'est par un processus d'objectivation que les dieux grecs ont pris forme sensible. Il y a dans la religion grecque, un mouvement de renversement qu'effectue la conscience elle-même⁵⁷⁹ ; mouvement par lequel la conscience se rend étrangère à elle-même de telle sorte que le soi-même – qui est pourtant sujet réel – devient l'objet de son essence ou de Dieu – qui n'est pourtant que pensée. Cela n'est rendu possible que par le processus de médiation qu'est l'imagination. Elle met en avant la liberté subjective de l'esprit grec, en tant que cette « subjectivité concrète » représente ainsi la « substantialité »⁵⁸⁰. Le Grec s'aliène ainsi sous sa propre essence, en faisant d'elle quelque

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p.131.

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p.604.

⁵⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, op. cit. p.131.

chose d'extérieure à lui⁵⁸¹, mais surtout un être infiniment supérieur. La conséquence directe étant une perte de soi – quoique consciente parce que voulue – dans la mesure où l'homme renonce à soi pour enrichir son essence, c'est-à-dire ses dieux, la cité.

On croirait être en présence de la pensée feuerbachienne dans les lignes qui précèdent, le thème de la projection étant très importante dans son interprétation de la religion, en général, et de la religion chrétienne en particulier, car il permet de saisir le processus d'avènement du phénomène religieux. « L'imagination, dit Feuerbach, est l'organe et l'essence originaire de la religion »⁵⁸². Elle élimine, selon lui, les limites sensibles de l'homme et élargit l'horizon de sa conscience⁵⁸³. Dieu est l'objet auquel se rapporte l'homme par essence et par nécessité. Or l'objet auquel il se rapporte rend manifeste son essence ou sa nature. Il affirme, à propos, qu' « à partir de l'objet tu connais l'homme »⁵⁸⁴. En un sens, la signification divine de l'homme devient manifeste en Dieu⁵⁸⁵, car Dieu est l'objet de l'homme, une objectivation de sa conscience. En effet, « l'objet de l'homme n'est rien d'autre que son essence objective elle-même »⁵⁸⁶. L'homme possède la même conscience, la même connaissance et autant de valeur que Dieu⁵⁸⁷. Il s'est simplement objectivé et a adoré sa propre essence en ignorant ce qu'elle le signifiait, c'est-à-dire qu'elle était son propre contenu mais idéal.

La religion chrétienne, qui incarne le mieux l'essence de l'homme à travers la personne du Christ (l'Homme-Dieu), est monothéiste et par conséquent a pour essence un Dieu personnel. C'est une spécificité de cette religion. Pourtant et paradoxalement, Feuerbach récupère cette idée de Dieu personnel dans *L'Essence du christianisme*, alors que Dieu est lu exactement comme les dieux qui représentent le genre dans la religion de l'art : un Dieu en qui le genre ou la nature humaine est idéalisé. En effet, dans sa lecture de la religion chrétienne Dieu a comme contenu le genre ou l'humanité. Feuerbach souligne que la religion chrétienne est la relation de l'homme lui-même à son essence, mais prise comme autre, car objectivée.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p.115.

⁵⁸² Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.364.

⁵⁸³ *Ibid.*, p.366.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p.121.

⁵⁸⁵ *Ibid.* p.181.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p.129.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, pp.129-130.

En interprétant la religion chrétienne sur la base de l'interprétation ou de la lecture de la religion grecque, il semble intéressant de souligner que Feuerbach nous met face à un éclectisme religieux. La religion qu'il propose n'est ni grecque, encore moins chrétienne – du moins telle que pensée de manière générale ou d'un point de vue hégélien. Elle se trouve à cheval entre les deux. Dans tous les cas, il récupère la religion de l'art et la religion chrétienne telle qu'examinées par Hegel, auquel il applique un nouveau contenu. Seulement, des précisions sont à apporter afin de bien saisir où Feuerbach se situe exactement. Ce qui justifie certainement l'avènement de la religion anthropocentrique de l'homme. Par conséquent, au vu de cette analyse, nous pouvons nous permettre de dire que Feuerbach, du point de vu de la philosophie de la religion, n'est pas hégélien.

6.2.3 Conclusion partielle :

L'analyse effectuée dans la première section de cette deuxième partie a posé les bases de l'examen de la religion grecque de l'art de Hegel. La seconde section, elle, fait une étude comparative de l'approche de Feuerbach et de Hegel. C'est-à-dire qu'elle met en lumière la manière dont Feuerbach réinterprète la religion chrétienne en récupérant la structure-même de la religion grecque de l'art.

Nous nous retrouvons ainsi face à trois religions – la religion de l'art, la religion chrétienne et la religion de l'homme – qui utilisent les mêmes éléments sans vraiment se ressembler. C'est effectivement la religion de l'homme – la religion chrétienne démystifiée et relue à travers un regard anthropologique – que propose Feuerbach qui, paradoxalement s'est calquée sur celle de l'art alors que la religion chrétienne, telle que l'analyse Hegel, est considérée comme une religion de l'esprit.

Avec l'interprétation que donne Feuerbach de la religion, nous sommes face à un éclectisme religieux qui met en évidence l'ambiguïté d'une religion chrétienne qui n'en est pas une ou, ce qui revient au même, une religion grecque de l'art qui n'en est pas une non plus. C'est dans cette sorte de complexité que Feuerbach place son lecteur lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'est vraiment sa religion de l'homme. Ce qui nous amène à dire que par rapport à Hegel, il a

tracé sa propre ligne interprétative du religieux, qui n'a finalement rien à voir avec son maître chez qui sa pensée prend pourtant appui.

PARTIE 3 : CRITIQUE ET REINTERPRETATION DE LA RELIGION CHEZ FEUERBACH

Cette partie rend compte de quelques résultats de notre lecture de Feuerbach. Nous faisons ainsi un développement un peu plus approfondi et éclairé de sa relecture de la religion chrétienne. Ce qui permet, par la suite, d'expliquer et justifier la critique de la philosophie spéculative, de la théologie et pour finir d'exposer son anthropologie philosophique.

C'est aussi, ici, un moyen de comprendre la religion de l'homme, mais également le matérialisme sensualiste – à partir d'une ouverture à travers le rapport existant entre Feuerbach, Marx et Engels – qui se dégage de cette réflexion philosophique qui s'engage pour un retour au sensible, notamment à travers une revalorisation de l'homme et du monde dans lequel il se réalise concrètement. C'est, en effet, à partir de là que se déploie tout le sens de la nouvelle philosophie de l'avenir et de son humanisme, qui répondent aux besoins de l'homme redevenu conscient de lui-même et de son essence.

Par ailleurs, nous examinerons l'herméneutique feuerbachienne du sens en analysant l'expérience de la conscience qu'il met en évidence et qui semble se présenter comme une sorte de phénoménologie. Nous interrogerons donc ladite expérience en tentant de la caractériser dans la limite du lien entre l'interprétation et la croyance.

Pour finir, nous essaierons de donner un petit aperçu de l'influence qu'a eu la pensée de Feuerbach afin de montrer qu'elle a tenu et tient encore une place très importante dans l'histoire de la philosophie.

7 LA RELIGION

Si le but général de ce travail est de rendre raison du sens de la religion chez Feuerbach, il ne reste pas moins qu'il y a une nécessité d'analyser le concept de religion pour lui-même – tout en restant sur le terrain de ce penseur, mais en l'isolant des autres concepts clés de ce travail global et qui participent bien évidemment de la saisie de cet auteur – afin d'en décortiquer ou exposer le sens fondamental qu'il lui donne.

Feuerbach donne une définition de la religion, mais il montre surtout que même si elle est aliénante – car par elle l'homme se désapproprie son soi et s'objective pour se perdre – et fausse le rapport de l'homme au réel, elle trouve tout de même une nécessité chez l'homme. Effectivement, elle participe – dans le sens où elle se présente finalement comme une étape – à la prise de conscience de l'homme de sa véritable essence. En effet, la nécessité historique de la religion prend donc sens dans le fait que l'homme doit se perdre pour pouvoir mieux se retrouver.

Ainsi, dans l'optique d'un examen du concept de religion, d'un point de vue feuerbachien, un rapport sera établi entre ce concept et d'autres concepts clés, sans lesquels il ne serait possible de saisir la lecture qu'en fait Feuerbach.

7.1 CHAPITRE I- SAISIR LE SENS DE LA RELIGION

7.1.1 Intérêt de la critique de la religion

Rendre compte du mécanisme de formation ou du cours du développement de la religion et rendre à l'homme tous ces droits est le but de Feuerbach dans la critique qu'il opère. Son intérêt pour la religion se légitime du fait qu'il veuille rendre raison de plusieurs points essentiels en rapport avec elle, notamment par rapport à la structure de la conscience, sa nécessité dans la prise de conscience de l'homme et par conséquent sa nécessité historique.

La religion apparaît chez Feuerbach comme quelque chose de naturel et d'inné en l'homme. Et cela l'est de par la structure de la conscience. La religion est, ainsi qu'il l'écrit lui-même, « essentielle ou innée en l'homme »⁵⁸⁸. Il n'est pas question de la religion telle qu'elle se donne dans ses particularités, mais de la religion qui « n'exprime rien d'autre que le sentiment de la finitude et de la dépendance à la nature »⁵⁸⁹.

En effet, la structure de la conscience, que possèdent tous les hommes, leur est innée – même si par la suite la structure de la conscience religieuse diffère d'un peuple à l'autre ou d'une religion à l'autre. Il y a donc l'idée que finalement l'homme ne peut s'en départir, même s'il se découvre être le centre de son propre culte et non plus un autre être. Il n'est pas question, chez Feuerbach, de dépasser la religion au sens d'un oubli, mais de la dépasser au sens où c'est la théologie ou le discours sur Dieu qui est dépassé pour être remplacée par l'anthropologie.

On comprend alors, si l'on doit s'en tenir à la pensée de Feuerbach, la diversité des religions, étant donné qu'elles sont le fruit des différents rapports que l'homme entretient avec l'espèce (tel qu'on le voit dans *L'Essence du christianisme* où Feuerbach est encore hégélien par moment) ou la nature (tel que souligné dans *L'essence de la religion*). Par exemple, Feuerbach met en avant dans *Les leçons sur l'essence de la religion* l'idée qu'il n'y a pas un sentiment plus universel et plus commun aux peuples – soient dits primitifs ou plus avancés⁵⁹⁰ – que le sentiment de la dépendance. Henri Arvon fait un commentaire assez intéressant lorsqu'il dit que « la

⁵⁸⁸ Ludwig Feuerbach *Lectures on the essence of religion, op. cit.* p.34.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p.26-27.

religion représente une fonction éternelle de l'esprit humain »⁵⁹¹. L'universalité de ce sentiment de dépendance peut se comprendre dans la mesure où la structure de la conscience est la même chez l'homme, mais la manière dont il saisit psychologiquement ou phénoménologiquement les éléments et les données de la nature se décline différemment à travers et tout au long de l'histoire et des cultures.

Même si l'approche analytique de Feuerbach relève plus d'une herméneutique, on ne peut toutefois pas ignorer que la nature de son objet d'étude, notamment la religion, pose également le problème d'un rapport théorique de sa pensée à l'histoire. « Les ères de l'humanité ne se distinguent entre elles que par des transformations religieuses »⁵⁹², écrit-il dans « Nécessité d'une réforme de la philosophie » (1842).

Il semble important de montrer tout de même, à partir d'une critique que lui adresse F. Engels, que la position de Feuerbach est tout de même exagérée, parce qu'absolue. En effet, ce dernier trouve fautive cette affirmation de Feuerbach, dans la mesure où, selon lui, il n'y a eu de grands bouleversements historiques accompagnés de changements d'ordre religieux que pour les grandes religions que sont le christianisme, le bouddhisme et l'islam et non, par exemple pour « les anciennes religions de tribus et de nations qui s'étaient constituées de façon naturelle »⁵⁹³ et qui « perdaient toute capacité de résistance dès qu'était brisée l'autonomie des tribus et des nations »⁵⁹⁴. Ce n'est donc que dans le cas des religions universelles, parce que nées de manière artificielle, selon lui, que l'on assiste à de grands mouvements historiques d'ordre religieux, qui s'expliquent non pas « par le cœur de l'homme et son besoin de religion, mais par toute l'histoire du moyen-âge, qui ne connaissait précisément d'autre forme d'idéologie que la religion et la théologie »⁵⁹⁵.

Pour revenir, à Feuerbach, il y a chez lui un développement historique des religions qui s'inscrit bien dans l'histoire, dans l'histoire des religions et qui nécessite, en plus d'une analyse

⁵⁹¹ Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p.67.

⁵⁹² Ludwig Feuerbach, *Nécessité d'une réforme de la philosophie (1842)*, in *Manifestes Philosophiques*, op. cit., p.131.

⁵⁹³ Friedrich Engels, « La philosophie de la religion et l'éthique de Feuerbach », in *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Editions Sociales, 1945, p.23.

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p.24.

philosophique, une analyse historique qui ne s'attèle qu'à rendre compte du sens littéral de la religion. On lit donc un mouvement historique des religions qui pénètre au cœur même de l'homme, mouvement qu'il faut décrypter par une analyse philosophique parce que finalement le religieux s'auto aveuglant, on ne peut procéder à une analyse critique et féconde, ainsi que le montre Jean-Pierre Osier dans la « Préface à *L'Essence du christianisme* », que si elle est déplacée hors du domaine du religieux. Car notons-le, l'évolution historique des religions, même jusqu'à leur point culminant dans le christianisme – qui ramène à la vérité originariaire de la religion, quoique la religion ignore toujours cette vérité –, n'est toujours qu'« une régression »⁵⁹⁶. Car la conscience de l'homme est d'autant plus obscure et voilée à elle-même lorsque la religion devient discursive. En d'autres termes, l'évolution de la religion dans l'histoire, n'est toujours qu'une régression dans la connaissance que l'homme peut avoir de lui-même. C'est là, ainsi que le commente Philippe Sabot, un « progrès paradoxal »⁵⁹⁷ de la religion, c'est-à-dire un progrès qui va à reculons ou, ce qui revient au même, le développement d'une régression.

La religion est, en effet, porteuse d'un sens originariaire que l'histoire a voilé et déformé au cours du temps, de telle sorte que l'homme s'est éloigné de son essence. Ce qui n'est par exemple pas le point de vue de Hegel qui soutient bien évidemment l'idée d'une évolution des religions dans le temps – cela n'exprimant que le développement de l'esprit dans l'histoire –, mais une évolution qui a le réel sens d'un progrès positif, dans la mesure où l'homme, au lieu de se méconnaître toujours plus comme dans le sens feuerbachien, a « la prise de conscience par l'esprit de sa propre essence »⁵⁹⁸ et ce, dans la religion chrétienne.

Il semble donc claire que, chez Feuerbach, nous sommes bien en présence d'une histoire des religions ; les unes étant différentes des autres par le fait qu'elles posent leur essence dans des êtres différents et avec lesquels il n'y a nécessairement pas un rapport direct avec l'homme, comme c'est par exemple le cas dans le christianisme. Ce serait ainsi dans les premières religions qu'il y a une séparation radicale entre la conscience du sujet et l'objet dans lequel il se reconnaît – la nature en général, les éléments de la nature ou bien l'homme lui-même. Il y a

⁵⁹⁶ Philippe Sabot, « L'anthropologie comme philosophie », *Methodos* [En ligne], 5 | 2005, mis en ligne le 07 avril 2005, consulté le 12 août 2015. URL : <http://methodos.revues.org/320> ; DOI : 10.4000/methodos.320

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ Raymond Vancourt, *op. cit.*, p.101.

progressivement – et c’est ce qui semble se profiler dans l’idée de Feuerbach – que dans l’histoire les hommes prennent conscience qu’en fait ce qu’ils pensent être leur dieu n’est qu’une projection de leur conscience. La progression se fait donc jusqu’au christianisme, qui est la religion qui exprime le mieux l’homme et dans laquelle il se reconnaît comme étant l’équivalent de Dieu ou comme Dieu. Ce d’ailleurs qui donne sa valeur à la christologie c’est bien le fait que le Christ est l’Homme-Dieu, ce qui n’existe pas dans les autres religions, d’après Feuerbach.

On assiste ainsi, malgré tout, à une histoire ou progression des religions, qui consiste à supprimer l’aliénation, c’est-à-dire la différence ou l’étrangeté entre l’homme et Dieu, afin que l’homme se rende compte qu’il est en face de lui-même. En d’autres termes, elle montre que l’homme et Dieu finissent par coïncider à un moment dans la religion chrétienne, qui n’est autre que l’adéquation ou le rapprochement de l’homme et de Dieu.

7.1.2 La religion dans son concept originare

Dans son concept originare, la religion a pour signification le rapport que l’homme entretient avec son essence – quoiqu’il faut noter, au passage, que ce rapport est tout autre dans *L’essence de la religion*, car l’accent est plutôt mis sur le rapport entre l’homme et la nature prise comme Dieu –, mais en tant qu’ « essence autre, distincte de lui »⁵⁹⁹. Et c’est d’ailleurs ici que se lit la fausseté de la religion, c’est-à-dire sa contradiction originarement involontaire.

Dans son authenticité, à l’origine de la religion, il n’y a pas de différence essentielle entre l’homme et Dieu, dans la mesure où son essence humaine réelle est d’autant moins cachée. En effet, à ce niveau, la distinction entre Dieu et l’homme n’est pas une « distinction d’existence »⁶⁰⁰ ou « qualitative »⁶⁰¹, au sens où Dieu et l’homme deviennent des êtres opposés parce qu’autonomes. Cette distinction n’est que « quantitative »⁶⁰², dans la mesure où il ne s’agit que d’une affection du sentiment, en d’autres termes c’est une impression de l’imagination qui ne fait appel à aucune réflexion. Ce n’est effectivement, là, qu’une distinction faite par le processus

⁵⁹⁹Ludwig Feuerbach, *L’Essence du christianisme*, op. cit., p.345.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p.364.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p.345.

⁶⁰² *Ibid.*, p.364.

imaginatif dans lequel « Dieu est et possède tout ce que possède l'homme, mais dans une mesure infiniment agrandie »⁶⁰³.

On peut alors comprendre la raison pour laquelle, chez Feuerbach, l'essence de Dieu ne se trouve être autre chose que l'essence objectivée de l'imagination. Celle-ci représente en fait la sensibilité illimitée, virtuelle. Cela d'autant plus que Dieu, qui est le miroir de l'homme mais infini, est un être sensible, détaché des limites de la réalité sensible. Par l'imagination se voient ainsi supprimées les limites spatio-temporelles et développé un champ libre aux sentiments.

L'imagination n'élimine ainsi que les limites quantitatives – et c'est d'ailleurs de là que la religion tient sa force, grâce à son effet bienfaisant et qui s'explique par cette capacité à élargir la conscience sensible⁶⁰⁴ –, qui dépendent de la pensée et des représentations que l'homme se fait, mais pas les limites qualitatives qui relèvent plutôt de ce que l'homme est réellement en tant qu'être sensible et limité.

Cependant, plus l'horizon de l'homme est limité, plus il est proche de la religion originaire. C'est dans la limite, le renfermement et le manque de réflexion que ce trouve la source de la religion. Donc être non religieux – si la religiosité doit s'entendre comme l'expression d'un rapport avec un autre être que soi et supérieur – et par conséquent saisir la religion dans son concept originaire c'est accepter de vivre dans les limites de la vie terrestre, dans l'espace et le temps.

7.1.3 Fondement de la religion

Avoir la signification du concept originaire de religion, selon le sens qu'en donne Feuerbach, est très important. Cela permet de présenter, mais surtout de comprendre ce qui fonde la religion et le but de cette dernière pour l'homme.

La lecture de Feuerbach, notamment de quelques-uns de ses textes ultérieurs, met en évidence que la religion – et on choisit ici de s'appuyer sur les thèses feuerbachiennes de

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.366.

L'Essence de la religion quand bien même ultérieures plutôt que celles de *L'essence du christianisme*, car elles présentent le point de vue ou les positions tardives de Feuerbach – prend sa source dans « le sentiment de la dépendance »⁶⁰⁵. Ce sentiment de la dépendance n'a pas un sens qui va de soi, il est plutôt question pour Feuerbach, de la dépendance vis-à-vis de la nature, qui prend le sens de l'être divin. La divinité de la nature est, chez lui, la base de toutes les religions. C'est en effet en divinisant la nature ou les êtres qui y sont que l'homme parvient au stade de la religion qui, lui-même, représente le mode de conscience par lequel l'homme se reconnaît comme homme lui-même. Dieu n'est-il d'ailleurs pas, « la nature considérée comme un être que les prières peuvent émouvoir, et par conséquent doué de volonté »⁶⁰⁶?

L'homme ne voit en la nature que ce qu'il voit en lui-même, c'est-à-dire un être personnel, vivant et surtout capable de sentir. Tout repose ainsi sur les sensations – agréables et bienfaisantes ou désagréables – que produisent sur lui les objets naturels, ces sensations étant considérées comme les « qualités » ou les déterminations de ces objets eux-mêmes. C'est donc de là que part, sans que l'homme le veuille ni même le sache – car c'est le fruit d'un acte originairement involontaire –, le processus de formation des êtres imaginaires et par conséquent de la religion. Il transforme, imaginativement, les êtres naturels en des êtres imaginaires, subjectifs ou humains⁶⁰⁷. L'homme en fait ensuite, « avec conscience et volonté, des objets de la religion, c'est-à-dire des êtres accessibles à ses prières, dociles à ses caprices et à sa fantaisie »⁶⁰⁸.

Si dans la nature il ne se manifeste que l'être de la nature et pas un autre, il y a tout de même que c'est l'esprit de l'homme qui la domine, par sa fantaisie, involontairement il la transforme pour en faire un symbole et un miroir de son être ou de ce qu'il croit être⁶⁰⁹. Il triomphe imaginativement – quoiqu'il semble nécessaire de souligner que l'effet ou le sentiment de satisfaction et de bien-être vécu semble ressenti réellement – de la nature en la soumettant à sa volonté et en en faisant un semblable lorsqu'il lui attribue ses propres passions, ses penchants, en d'autres termes ses mobiles humains. Ce qui explique alors la raison pour laquelle il voit dans les corps naturels des hommes véritables, qui lui ressemblent et à qui il se sent obligé de rendre

⁶⁰⁵ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit., p.112.

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p.91.

des honneurs et de faire des prières. C'est ainsi qu'il se sent dépendant de la nature et qu'il a besoin d'elle. « Dans le besoin, écrit Feuerbach, l'homme a la crainte de Dieu, (...) il est humble et religieux (...)»⁶¹⁰.

On se rend alors compte que la nature joue doublement un rôle : d'abord en tant qu' « objet primitif »⁶¹¹ de la religion. La religion est donc toujours première, car elle est « l'être de l'humanité dans son enfance »⁶¹². Cela dans le sens où dans la religion, l'homme est objet de lui-même sous l'aspect d'un autre qu'il ne reconnaît pas mais qui est pourtant lui. Il s'y contemple et adore sa propre essence. Ensuite la nature demeure « le fondement persistant » de la religion. Car finalement, la divinité de la nature, le sentiment de la dépendance vis-à-vis d'elle est la base de la religion. Quel en est par conséquent le but ?

7.1.4 But de la religion

Si le sentiment de la dépendance représente ce qui fonde la religion, « la destruction de cette dépendance, la conquête de la liberté »⁶¹³ de l'homme, porte la signification du but même de la religion chez Feuerbach. La religion prend appuie sur l'acte de diviniser la nature, mais le résultat et but final en est la divinité de l'homme. En d'autres termes, il faut que l'homme parvienne à la prise de conscience que Dieu et lui ne sont qu'un seul et même être.

On peut déjà comprendre, ici, l'intérêt de la religion par rapport à la différence entre l'homme et Dieu. Elle ne « s'attache qu'aux déterminations qui objectivent l'homme à lui-même »⁶¹⁴. Bien évidemment la religion trouve un réel intérêt à ce que son essence objective soit en même temps autre que celle de l'homme et paradoxalement humaine. Car si cet être a une essence autre qu'humaine, son être serait indifférent à l'homme : Dieu et l'homme doivent participer l'un de l'autre dans cette essentialité intime qu'est l'humanité.⁶¹⁵

⁶¹⁰ *Ibid.*, p.110

⁶¹¹ *Ibid.*, p.92.

⁶¹² Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, *op. cit.*, p.96.

⁶¹³ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, *op. cit.*, p.112.

⁶¹⁴ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, *op. cit.*, p.165.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p.166.

L'homme doit ainsi effectuer un grand travail de prise de conscience de soi, et qui prend pour sens qu'il doive être réaliste. Il faut qu'il revienne à la réalité en acceptant qu'il ne peut pas tout, qu'il ne peut pas tout avoir, c'est-à-dire qu'il ne peut et ne peut avoir que ce qui est à la portée de sa puissance⁶¹⁶. Le but de la religion est ainsi de détruire la contradiction entre le vouloir et le pouvoir. Et l'être divin est celui en qui cette contradiction est détruite et que sont réalisées « toutes les choses possibles pour [la] pensée et [l'] imagination, mais impossible pour [nos] forces »⁶¹⁷. Feuerbach s'éloigne, là, des considérations de Hegel qui, lui, marque toujours la distance entre l'homme et Dieu en mettant en évidence que ce sont deux êtres autonomes et que l'homme est dépendant de Dieu.

Pour Feuerbach, la religion est naturelle et innée en l'homme. Car elle est le sentiment de la dépendance humaine. Il est clair qu'il ne s'agit pas d'un sentiment de dépendance absolue. Il est plutôt question de la « conscience qu'a l'homme qu'il existe et ne peut exister sans un être différent de lui »⁶¹⁸.

La religion apparaît alors comme une nécessité pour l'homme. C'est par elle qu'il reconnaît et affirme ce qu'il est vraiment. Van A. Harvey, explique par exemple dans son *Feuerbach and the interpretation of religion* que la religion chez Feuerbach n'est pas négative en soi, comme on peut le voir à travers d'autres théories de la projection⁶¹⁹. Elle joue un grand rôle dans la prise de conscience de soi par l'homme. La religion certes est une projection ou le fruit d'une projection, il y a tout de même qu'elle représente un moyen indirect et détourné de connaissance de soi de l'homme. Donc elle est aliénante en ce qu'elle est une objectivation de la nature humaine⁶²⁰. Mais elle est aussi le moyen par lequel l'être humain se réapproprie son soi ; en d'autres termes, c'est par la religion qu'il découvre, dans un premier élan – quoiqu'inconscient –, ce qu'est la nature humaine dans son essentialité. Il la découvre premièrement à travers la forme d'un être dont il pense être différent.

⁶¹⁶ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit., p. 112.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p.113.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p.85.

⁶¹⁹ Van A. Harvey, op. cit., p.31.

⁶²⁰ *Ibid.*

7.2 CHAPITRE II-CARACTERISATION DU CONCEPT DE RELIGION

7.2.1 La religion : raison- volonté- cœur/sentiment

« La raison, la volonté, le cœur »⁶²¹ constituent ce qui, dans l'homme représente son humanité propre, son accomplissement en tant qu'homme. Ce sont, ainsi que l'écrit lui-même Feuerbach, « des perfections, les facultés suprêmes, elles sont l'essence absolue de l'homme en tant qu'homme, et le but de son existence »⁶²². Chacune de ses facultés n'a d'autre but que sa propre réalisation. Toutefois, nous ne devons pas voir en ces facultés des facultés que l'homme possède ; au contraire, ce sont elles qui le déterminent en tant qu'être : « En tant qu'éléments qui fondent son être, qu'il ne possède ni ne fait, elles sont les puissances qui l'animent, le déterminent, le dominant – des puissances divines, absolues auxquelles il ne peut opposer aucune résistance »⁶²³.

On lit chez Feuerbach une distinction nette entre l'être et ses facultés – qui communément sont prises comme étant des éléments internes à l'homme et qu'il possède. Il y a, en effet, une distinction entre l'individu et les trois facultés que sont l'amour, la volonté et la raison. Dans une note⁶²⁴ à ce propos, dans *L'essence du christianisme*, Jean-Pierre Osier fait remarquer qu'il ne semble pas importer à l'auteur, ici, de préciser si cette distinction est fondée dans la nature ou non, s'il faut les prendre dans un sens polythéiste – qui ferait de chacune un être divin autonome – ou dans le sens monothéiste – qui rassemblerait toutes ces facultés dans un seul être.

Le plus important pour Feuerbach semble de montrer comment la religion retire à l'homme ses déterminations pour les diviniser en tant qu'être (s) autonome (s), c'est-à-dire la nécessité d'expliquer la manière dont se fait la réduction de ces êtres divins (les trois facultés) à l'homme. Ce sont elles les objets avec lesquels l'homme est dans un rapport nécessairement essentiel et qui, par conséquent, fondent la religion.

⁶²¹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, op. cit., p.118.

⁶²² *Ibid.*, p.119.

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ *Ibid.*, p.120.

7.2.1.1 Religion et raison

Raison, volonté et cœur constituent pour Feuerbach la trinité philosophique au cœur de la religion – de la religion aliénante qui place l’homme dans une illusion, mais aussi de la religion qu’on pourrait caractériser de religion positive, dans le sens où elle sort l’homme de cet état de rêverie et lui permet de se connaître. La raison ou l’entendement est la faculté qui opère une « scission de l’homme d’avec lui-même »⁶²⁵ et pose Dieu comme un être infiniment et positivement opposé à l’homme : Dieu est tout ce que l’homme n’est pas, ce sont des extrêmes de sorte que « Dieu est l’absolument positif, la somme de toutes les réalités, alors que l’homme est l’absolument négatif, la somme de toutes les nullités »⁶²⁶.

Dans sa critique (notamment dans *L’Essence du christianisme*) Feuerbach cherche à mettre en évidence que la scission de l’homme et de Dieu est « une scission de l’homme et de sa propre essence »⁶²⁷. L’être dont l’homme se sent séparé est nécessairement un « être inné à l’homme »⁶²⁸ mais qui en même temps est doté d’une nature autre que celle de l’homme. En effet, la raison ou entendement, qui constitue « la faculté générique »⁶²⁹ ou les faits généraux, est le moyen par lequel l’homme s’abstrait de lui-même et pose Dieu. Celui-ci n’est donc que l’objet de l’entendement, c’est-à-dire « l’essence objective de la faculté de la pensée »⁶³⁰. En d’autres termes, Dieu est la raison autoréflexive, la raison se prenant pour objet ; il est, ainsi que l’écrit Feuerbach, « la raison qui s’affirme, qui s’exprime en tant qu’être suprême »⁶³¹.

On comprend donc que pour lui, Dieu n’est qu’un besoin de la pensée car en pensant Dieu, l’homme pense la raison, mais comme un être différent de cette même raison. L’entendement se fait ainsi « essence originaire »⁶³², « l’être premier, antérieur au monde »⁶³³,

⁶²⁵ *Ibid.*, p.153.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid.*, p.155.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid.*, p.156.

⁶³² *Ibid.*, p.158.

⁶³³ *Ibid.*

c'est-à-dire « l'être de la nature »⁶³⁴ autonome et indépendant. Il devient le critère de toute réalité effective et sensible.

En somme, nous devons comprendre que la nécessité de la raison, dans son rapport à la volonté et au cœur et donc finalement dans la critique qu'opère Feuerbach, se justifie du fait qu'elle a en elle-même un processus propre – à insérer bien sûr dans le processus général de la religion – qui fonde l'être nécessaire ou Dieu en tant qu'être séparé de l'homme et différent de lui.

7.2.1.2 Religion et volonté

La volonté, quant à elle, est la puissance illimitée de réaliser le bonheur de l'homme. Dieu n'est, en effet, Dieu qu'en tant que besoin de l'homme car « dans le malheur, écrit Feuerbach, l'homme ressent Dieu comme un besoin »⁶³⁵. La volonté pose l'opposition de l'homme à Dieu en mettant en évidence la perfection morale et inaccessible de Dieu face à l'homme humilié et désespéré. Et c'est ce qui explique le fait qu'elle soit la faculté qui lui permette d'agir.

La volonté se présente donc comme une puissance surhumaine qui est portée par la force du besoin et constitue la puissance de Dieu, pour qui il n'y a ni besoins, ni obstacles. Par la volonté l'homme désire tout et peut tout par l'intermédiaire de Dieu. C'est dans la volonté finalement que semble se situer la fantaisie ou l'imagination qui réalise et comble les besoins de l'homme. « Les dieux peuvent ce que les hommes désirent, c'est-à-dire ils exécutent, ils accomplissent les lois du cœur humain »⁶³⁶.

Ainsi, la volonté en tant que puissance divine autonome, est la volonté de Dieu, la puissance de réaliser les choses sur lesquelles la volonté de l'homme n'a aucune prise. C'est d'ailleurs ce qui justifie la force de la prière. Dans la prière toute médiation est exclue et le

⁶³⁴ *Ibid.*

⁶³⁵ *Ibid.*, p.331.

⁶³⁶ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit, p.116.

besoin du cœur est la nécessité souveraine : dans la prière, l'homme oublie l'existence des limites des désirs⁶³⁷.

Ainsi, la volonté est avec le cœur, et contrairement à la raison, ce qui demeure sensible au sentiment de l'homme et qui donne à ce dernier, quoique de façon imaginaire, la possibilité de satisfaire ses désirs et donc de les rendre visible à travers les dieux.

7.2.1.3 Religion et cœur/sentiment

Le concept de cœur, notamment à travers le sentiment, le sentiment de la dépendance ou encore l'amour, occupe une grande place dans la critique feuerbachienne de la religion. Cette dernière est, en effet et selon l'analyse qu'en fait Feuerbach, née des besoins du cœur qui lui, représente l'essence même de la religion dans la mesure où c'est par lui que se concrétise la réconciliation entre l'homme et Dieu.

Le cœur n'est pas, ainsi que le dit Feuerbach dans les *Principes*, une des formes de la religion ou bien l'élément dans lequel elle réside⁶³⁸. Il est, dans l'interprétation qu'en fait Feuerbach, la source de l'affection, du besoin et donc de la finitude. La mise en avant du cœur peut ou doit se lire comme une continuation de la critique que Feuerbach fait à la philosophie spéculative et parallèlement à la théologie. Cette confrontation est d'autant plus inévitable que le concept de cœur est d'ailleurs ce qui, dans l'homme, est le principe de l'incroyance car le cœur ne croit en rien d'autre qu'à lui-même. Il ne croit en effet qu'en la réalité absolue de sa propre essence⁶³⁹.

Le cœur est « le principe purement antithéologique, le principe incroyant »⁶⁴⁰. C'est-à-dire qu'au lieu d'être, comme on l'énonce souvent en philosophie, le « retranchement »⁶⁴¹ de la religion, il est plutôt le principe qui ne croit en rien d'autre qu'à soi : le cœur ne croit qu'à un être qui lui est semblable et ne le contredit pas. La théologie est, en effet, une logique de l'abstraction

⁶³⁷ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.257.

⁶³⁸ Ludwig Feuerbach, *Nécessité d'une réforme de la philosophie (1842)*, op. cit., p.131.

⁶³⁹ Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, op. cit., p.158.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ *Ibid.*

– si l'on se réfère à la définition qu'en donne Feuerbach, notamment le fait de poser hors des choses leur essence : poser l'essence de la nature hors de la nature, celle de l'homme hors de l'homme et celle de la pensée hors de l'acte même de pensée⁶⁴² – et est une création de la raison, ce qui l'éloigne non seulement de la religion originaire mais plus encore de la vraie religion où « l'homme est le nom de tous les noms »⁶⁴³ et où il n'exprime jamais que sa propre essence . Feuerbach écrit à ce propos dans *L'essence du christianisme* que Dieu est un « être métaphysique »⁶⁴⁴ ou « l'intelligence satisfaite en soi »⁶⁴⁵, qui « se pens[e] comme un être absolu »⁶⁴⁶.

Connaître ainsi la fonction du cœur revient à connaître la nature et par conséquent à nier la théologie et à se départir de l'empire de la pensée spéculative dont Hegel fait la promotion. Et c'est la raison pour laquelle il est le principe de la nouvelle philosophie, car Feuerbach lui redonne la place qui lui est dûe afin de fonder l'anthropologie ; ce qui met en évidence le lien direct avec l'intuition sensible. Le cœur est le moyen par lequel Dieu se sensibilise. Le cœur, l'amour révèle ainsi le secret de la religion, notamment que l'homme se découvre en Dieu. Effectivement, la religion est amour dans ce sens qu'elle est « la négation, la dissolution de Dieu dans l'homme »⁶⁴⁷ et par conséquent nie toute la vérité illusoire dans laquelle l'homme est plongé dans la religion. Par l'amour ou le cœur l'homme se fait son propre objet. Dieu est l'amour propre de l'homme envers lui-même. Mais l'homme l'ignore à cause de l'aliénation religieuse dont il est sujet et surtout dont il est lui-même à l'origine.

Le cœur est donc, des trois éléments qui représentent ou expriment l'essence de l'humanité, l'instance seule capable de supprimer cette aliénation. Lorsque la raison prend la place de la personne divine, l'intuition et le cœur sont dévalorisés, dans la mesure où la raison est insensible, non affective et séparatrice. Sans compter sur la volonté qui met l'homme face à sa finitude et sa misère vis-à-vis de l'être si parfait qu'est Dieu, et qui le fait s'éloigner davantage et progressivement de son essence véritable. Avec le cœur l'homme revient en lui-même en se réconciliant avec son essence – réconciliation qui ne conserve pas la différence chez Feuerbach

⁶⁴² *Ibid.*, p.145.

⁶⁴³ *Ibid.*, p.165.

⁶⁴⁴ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p157.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, op. cit., p.158.

comme chez de nombreux philosophes à l'instar de Descartes ou de Hegel qu'il critique directement – ; il se sait être l'identité réelle absolue de tout et donc que Dieu n'est autre que sa propre essence⁶⁴⁸.

7.2.2 Religion et prédicat : d'une explication formelle de l'objectivation religieuse

La nécessité d'analyser la question des prédicats/attributs se justifie du fait que cela permet de comprendre, d'un point de vue logique, le principe d'objectivation, qui montre comment le sujet se fait objet de son propre objet en le posant comme sujet. En d'autres termes, il s'agit de mettre en évidence de quelle manière et dans quelles conditions il est possible d'appliquer ou d'expliquer le phénomène religieux à partir des propositions attributives, notamment de leur réversibilité par rapport au sujet.

Dans sa définition épistémologique, le prédicat est ce qui dit quelque chose, c'est-à-dire ce qui attribue des propriétés ⁶⁴⁹déterminées à ce qui est identifié comme sujet d'une proposition donnée. Le prédicat est donc ce qui caractérise le sujet, en tant qu'il représente sa qualité.

De ce fait, quel est, chez Feuerbach, le véritable rapport entre le sujet et le prédicat ? *A priori*, le sujet se présente comme ce qui présuppose les prédicats, c'est-à-dire « la chose première, le fondement essentiel »⁶⁵⁰ dans la représentation de l'homme. Toutefois, dans son analyse, Feuerbach montre tout de suite après que c'est le contraire qui est vrai. « La nécessité du sujet, écrit-il, à son lieu dans la nécessité du prédicat »⁶⁵¹. En effet, selon lui, la certitude et la réalité d'un sujet résident dans celle de ses qualités. « Que te reste-t-il de l'être humain, si tu lui ôtes les qualités humaines »⁶⁵², rien, un néant. Pour lui, « un être sans détermination est un être non objectif, un être non objectif est un néant d'être »⁶⁵³.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p.163.

⁶⁴⁹ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit. p.228.

⁶⁵⁰ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, op. cit., p.136.

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ *Ibid.*, p.131-132.

Evoquant d'ailleurs Fritz Mauthner (1849-1923) dans son article « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », Christian Berner explique – parce qu'il semble aller dans le même sens que Feuerbach – que pour ce philosophe, ce sont toujours des propriétés des choses que l'on perçoit, mais pas leur substance, en d'autres termes et pour reprendre le texte de Fritz Mauthner, « ce qu'est une chose ce sont ces propriétés qui me le disent ; ce qu'elle est en outre en dehors de ces propriétés, c'est là une question métaphysique »⁶⁵⁴, c'est-à-dire ce qu'elles sont ou pourraient être sans ces propriétés ou « qualités de choses »⁶⁵⁵.

On comprend donc la concordance d'idées sur ce point précis entre ces deux penseurs. Feuerbach dira plus loin dans sa réflexion : « doutes-tu de la vérité objective des prédicats, alors tu dois aussi mettre en doute la vérité objective du sujet de ces prédicats »⁶⁵⁶. On ne peut supprimer les prédicats sans en faire de même, simultanément de l'être. C'est d'ailleurs cette idée-là qui l'emmène à ne pas se considérer comme un athée, dans la mesure où, pour lui, le véritable athée c'est celui qui nie ou rejette les prédicats. Nier le sujet ne signifie pas nécessairement nier les prédicats ; alors que nier les prédicats c'est nécessairement en faire de même pour le sujet, étant donné que c'est lui qui le détermine en tant que sujet. Chez Feuerbach, « les prédicats ont une signification autonome, qui leur est propre ; par leur contenu ils imposent leur reconnaissance à l'homme ; ils se démontrent immédiatement par eux même comme vrais ; ils s'attestent, sont leurs propres témoins »⁶⁵⁷.

Ainsi, que les êtres auxquels ils s'appliquent soient des chimères ou pas, les prédicats ne perdent jamais leur caractère de vérité première, c'est à eux que revient la priorité, « le rang de l'être premier, le rang de la divinité »⁶⁵⁸. Ce que le sujet est n'a donc de sens que dans ce qui le détermine ou ce qui est dit de lui. Cela nous amène alors à nous demander quel est le rapport du prédicat à la religion ou à Dieu?

⁶⁵⁴ Christian Berner, « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », Paru dans « Revue de Métaphysique et de Morale », n°3-1991 Paris Armand Colin, 1991. Il cite un passage de *Wörterbuch der Philosophie* (1910-1911, 1923-1924).

⁶⁵⁵ *Ibid.*

⁶⁵⁶ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.135.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p.139.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

Ce sont les propriétés de Dieu qui font de lui un être divin. Effectivement, ce qui a valeur de Dieu n'est pas Dieu, alors que les prédicats eux, se présentent comme la divinité. La religion ou Dieu n'a aucun contenu particulier qui lui soit propre. Par ses prédicats, Dieu est caractérisé qualitativement comme un être de l'existence – même si cette existence n'est qu'imaginaire. Dieu ou la certitude de son existence ne dépend que de la certitude de ses qualités.

Mais la question des prédicats ne fait que dessiner la question du rapport de l'homme à Dieu. En effet, il en ressort que les déterminations de Dieu ne sont que des déterminations humaines. Les prédicats de Dieu ne sont que des déterminations finies, donc humaines ; il n'est qu'un être anthropomorphique, mais la religion l'ignore. Et ce sont d'ailleurs les prédicats personnels qui fondent la religion, son essence : « Dieu est Personne, législateur moral, Père des hommes, Saint, Juste, Bon, miséricordieux »⁶⁵⁹. L'homme est pour le reste, selon Feuerbach, celui qui pose les prédicats de Dieu, ces derniers étant ceux qui réalisent Dieu en tant que tel et en font un être réel avec toutes les déterminations qu'on lui prête⁶⁶⁰.

Nous n'allons pas nous attarder longtemps sur cette idée. Un point nous semble encore plus intéressant à mettre en évidence concernant le point de vue de Feuerbach sur la place des prédicats dans la compréhension de la religion. Il s'agit de la question de la réversibilité, c'est-à-dire le fait de savoir comment expliquer et interpréter la logique de l'objectivation religieuse à partir de l'inversion du rapport sujet prédicat.

Dans son article cité précédemment, Christian Berner montre qu'il faut être très prudent lorsqu'on tente d'analyser ce problème concernant la pensée de Feuerbach. Ce dernier met en évidence ou éclair sa thèse de l'objectivation religieuse sur fond d'une « structure grammaticale »⁶⁶¹. Dans le mécanisme de formation de la religion s'effectue une inversion du rapport entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire entre le sujet et le prédicat qui le détermine : le concret (le sensible, l'être, dans le sens de Feuerbach) est transformé en prédicat de la pensée et le prédicat en un être sensible. Sous un ton ironique, et parce que cela est une critique adressée à Hegel, il écrit dans ses *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* : « Nous n'avons

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p.142.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.148.

⁶⁶¹ Christian Berner, « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », *art. cit.*

qu'à faire du prédicat le sujet, et de ce sujet l'objet et le principe »⁶⁶². Tel est le processus d'inversion et par conséquent de la projection dans la religion.

Christian Berner montre que cette réversibilité n'est pas à prendre de façon littérale, car « il ne va en effet pas de soi qu'un sujet, puisse aussi facilement se métamorphoser en prédicat, ni qu'un prédicat inversement puisse être transformé en sujet »⁶⁶³. Il faut donc d'abord montrer les conditions de possibilité d'une telle proposition. On peut lire dans *La religion. Mort-Immortalité-Religion* que « les dieux sont aussi différents que les noms qu'ils portent. (...) Dieu n'est point à l'origine un nom propre, mais un nom commun ; un être, mais une qualité ; un substantif, mais un adjectif : terrible, puissant, grand, extraordinaire, bon, bienveillant, magnifique »⁶⁶⁴.

On voit donc que cette inversion reste toujours dans la logique du langage et de l'imaginaire, et que finalement Dieu n'est qu'une pensée, tout comme l'attribut d'ailleurs qui, dans la logique religieuse, le détermine en tant qu'être existant réellement. Il faut noter avec Christian Berner, qu'il ne faut jamais perdre de vue que ces termes n'ayant pas la même nature grammaticale et « ontologiquement pas la même texture »⁶⁶⁵ sur le plan religieux, l'inversion ne peut se faire que si l'on s'accorde à voir dans le « monde substantif »⁶⁶⁶ (celui des sujets) une répétition du « monde adjectival » que constituent les prédicats.

Ainsi, on mettant en évidence que Dieu n'est qu'un nom, une expression ou un adjectif et n'est donc pas une personne, comme le croit la religion, s'il n'est que du divin, on peut alors dire, ainsi que l'écrit Christian Berner, que les prédicats sont divins, au même titre que leur sujet – qui est en réalité un adjectif ou prédicat hypostasié. Mais il ne faut pas oublier, avant tout, que si Dieu n'est pas un être réel, parce qu'étant normalement un prédicat, ces prédicats ont un sujet réel, l'homme, qui doit se les réapproprier.

⁶⁶² Ludwig Feuerbach, *Thèse provisoires pour la réforme de la philosophie*, In *Manifestes philosophiques*, op. cit., p.141.

⁶⁶³ Christian Berner, « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », art. cit.

⁶⁶⁴ Ludwig Feuerbach, *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, op. cit., p.228.

⁶⁶⁵ Christian Berner, « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », art. cit.

⁶⁶⁶ « Le monde adjectival » et « le monde substantif » sont des expressions que Christian Berner emprunte à Fritz Mauthner.

7.2.3 Religion : entre nature et culture

Le rapport entre nature et culture constitue un point de plus qui met en avant l'enjeu de l'imagination dans l'interprétation feuerbachienne de la religion et donc le rapport de l'homme au réel. Comme nous avons pu l'analyser précédemment dans la religion, la prise de conscience du sujet se fait par un autre, une chimère qu'il produit. Ce qui soulève le problème de l'identité. Car, à quel moment le sujet est-il lui-même ? Que représente la religion dans la prise de conscience de l'homme ? Représente-t-elle l'homme naturel ou l'homme culturel ? Dans ce cas, l'homme est-il lui-même dans la nature en tant qu'être de nature, ce qui signifie une exclusion de l'esprit critique et une acceptation de la perte de soi, de la passivité ? Autrement dit, est-il lui-même dans son être immédiat, seulement en tant qu'être conscient ? Ou bien est-il conscient de lui-même en tant qu'être de culture ? C'est-à-dire en tant qu'esprit critique, qui se découvre dans son être médiat, en tant que conscience de soi ? En somme la grande question est finalement qu'est-ce qu'être soi ? Doit-on nécessairement renvoyer à un autre que soi pour savoir qui nous sommes ?

Chez Feuerbach la religion, nous l'avons vu, est nécessairement produite par la structure de la conscience. Il est certain que le degré de conscience de l'homme diffère selon qu'on se trouve dans les religions irréfléchies – allant des religions primitives au christianisme et dans lesquelles le voile qui sépare l'homme conscient et l'homme conscient de soi est toujours présent – ou la religion de l'homme, religion réfléchie dans laquelle l'homme reprend sa place et où il a pleinement conscience de soi en tant qu'être autonome et libre, en tant que Dieu.

On pourrait être ainsi tenté de dire qu'avec Feuerbach on assiste à une intellectualisation ou seulement à une médiation de l'identité, parce qu'on se rend compte que dans ou par la religion l'être grâce auquel l'homme se reconnaît est une pensée, un être virtuel. Pourtant il ne se limite pas à cette réflexion, car si d'un point de vue de la reconnaissance religieuse l'identité est médiante, dans la mesure où je suis ce que Dieu fait de moi (quoiqu'imaginaires), c'est-à-dire que je suis ce que je crois être dans mon imaginaire, la reconnaissance peut aussi être immédiate, ou est plus immédiate. Et c'est d'ailleurs ce que ce penseur met en évidence à travers l'idée du concept d'amour.

C'est toujours un Je qui est en face d'un Tu. Il voit un autre, immédiatement, de façon sensible. Il est en face d'un autre qu'il sent : « C'est seulement dans le sentiment, écrit-il à la fin de *La philosophie de l'avenir*, c'est seulement dans l'amour, que le « ceci » (cette personne, cette chose), le singulier possède une valeur absolue »⁶⁶⁷. C'est par l'entremise de l'amour et du sentiment que chez Feuerbach, l'être se distingue du non-être, de l'être et des choses⁶⁶⁸. L'amour apparaît alors comme ce qui a véritablement une « signification ontologique et métaphysique »⁶⁶⁹, car dit-il, c'est « l'amour qui est la véritable preuve ontologique de l'existence d'un objet à l'extérieur de notre être, et il n'existe pas d'autre preuve de l'être que l'amour »⁶⁷⁰.

Dans *L'Essence du christianisme*, c'est la question de l'amour qui met en évidence qu'il ne s'agit pas vraiment d'une reconnaissance culturelle mais plutôt naturelle : « L'amour que l'homme porte à l'homme n'est que l'amour naturel »⁶⁷¹ ; « L'amour est la loi universelle de l'intelligence et de la nature »⁶⁷², affirme-t-il dans *L'essence du christianisme*. Cela ne fait donc que confirmer cette idée qu'il s'agit bien d'une reconnaissance naturelle dans la mesure où l'amour que l'homme porte à l'homme en face de lui est immédiat, c'est une manifestation particulière et sensible de ses tendances humaines.

Nous avons donc une naturalisation de l'identité à travers l'amour et la sensibilité. Ainsi, connaître quelqu'un d'autre que soi c'est l'aimer. Et c'est ce qui fait que le christianisme place l'amour en vertu absolue : Dieu est amour signifie que la reconnaissance immédiate et naturelle de l'homme est divine. Il semble quand même important de noter que Feuerbach ne fait pas l'éloge de l'amour chrétien ou d'un amour particulier, mais bien de l'amour en tant que « principe pratique suprême »⁶⁷³ et qui apparaît finalement comme un rapport moral de l'homme à l'homme. Particulariser l'amour, comme cela est le cas dans la religion chrétienne ou les autres religions particulières, c'est contredire l'essence même de l'amour. On peut comprendre à bon

⁶⁶⁷ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.236.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p.237.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p.238.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ *Ibid.*, p.408.

⁶⁷² Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.421.

⁶⁷³ *Ibid.*, p.426.

droit (et cela vaut pour toutes les religions particulières), mais sans forcément partager cette idée, en restant dans la logique dans laquelle il veut nous placer, la raison de ces interrogations :

Devons-nous aimer parce que le Christ nous a aimés ? Un tel amour serait l'affectation et la singerie de l'amour. Pouvons-nous simplement aimer si nous aimons le Christ ? Le Christ est-il la cause de l'amour ? Ou bien n'est-il que l'apôtre de l'amour ? Le fondement de son amour n'est-il pas l'unité de la nature humaine ? Dois-je aimer le Christ plus que l'humanité ? Mais un tel amour n'est-il pas chimérique ? (...) Le concept de l'amour est un concept autonome que je n'obtiens pas en l'abstrayant de la vie du Christ ; au contraire je ne reconnais cette vie que parce que et lorsque je la trouve en accord avec la loi, avec le concept de l'amour.⁶⁷⁴

7.2.4 Conclusion partielle :

Même si cela peut sembler répétitif, le but de l'analyse précédente consiste en une tentative d'expliquer plus ou moins en profondeur et dans un détail structurel, la conception feuerbachienne de la religion, au-delà des idées générales qu'on sait être les siennes en ce qui concerne cette dernière. Examiner ainsi le concept de religion dans ses rapports à d'autres permet de rendre plus claire l'intérêt de sa critique, son fondement et son but tout en restant toujours dans un contexte purement feuerbachien.

C'est là aussi une occasion de montrer la place et surtout la force des concepts de raison, volonté et cœur/sentiment qui, tous, participent de la saisie de l'interprétation feuerbachienne de la religion. En effet, si la raison fonde Dieu en tant qu'être séparé de l'homme et différent de lui, la volonté – sensible aux sentiments de l'homme – lui donne (quoiqu'imaginativement) la possibilité de satisfaire ses désirs et de les rendre visible à travers la religion ; le cœur, quant à lui réconcilie l'homme avec son essence de telle sorte qu'il puisse prendre conscience de son identité perdue.

La mise en évidence de la nécessité à la fois de la religion et d'autrui – même si cet autrui peut être un être imaginaire – dans le processus de prise de conscience de l'homme, a amené à s'interroger sur la définition et la nature du soi et par conséquent à se demander si l'homme est naturellement ou culturellement religieux.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p.422.

Cela nous amène à présent à traiter de la théologie dans son rapport à la philosophie spéculative, qui elles, ont besoin des éléments de la religion pour pouvoir se construire.

8 ANALYSE CRITIQUE DE LA THEOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE SPECULATIVE

Lorsqu'on jette un regard dans la critique feuerbachienne post-hégélienne de la religion, on peut se rendre compte presque immédiatement du caractère radical de son argumentaire à l'encontre de la théologie dont il a pour projet de dévoiler le mystère. Témoin, la parution de *L'Essence du christianisme* qui fait état d'une critique acerbe de la religion chrétienne – le choix du christianisme se justifiant du fait qu'elle est la religion la plus évoluée et la plus aboutie selon Feuerbach dans l'expression de l'humanité – et qui a pour but ultime de permettre la saisie du processus phénoménologique de l'aliénation religieuse. La théologie, en effet – en tant qu'elle est une réflexion sur la religion –, nie l'identité de l'homme et de Dieu et creuse toujours plus l'écart entre eux. Et cela, Feuerbach le met en lumière à partir de certains concepts spécifiques qui participent davantage à faire de l'homme un produit ou un être inférieur à Dieu et différent de lui.

Cette critique de la théologie est également pour Feuerbach un moyen de mettre en cause et de dévoiler les rapports étroits, sinon l'identité qui existe entre elle et la philosophie spéculative. Le reproche qui est fait à la philosophie spéculative, on le sait, c'est celui de marquer, tout comme la théologie, la séparation entre l'homme et son essence et d'avoir mis ainsi en place une pensée qui ne pénètre jamais le monde concret qu'en le supprimant et par conséquent demeure abstraite. L'identité de la théologie et de la philosophie spéculative nécessite donc, selon ce penseur, une double critique, qui puisse rendre compte d'une double abstraction et d'une double projection qu'il faudra alors supprimer.

8.1 CHAPITRE I : ANALYSE DU CONCEPT DE THEOLOGIE

8.1.1 Théologie et séparation

Jeter un regard attentif sur l'analyse que fait Feuerbach de la religion amène à comprendre l'idée que dans son essence intime Dieu est absolument humain. Mais il est en même temps et paradoxalement différent de l'homme⁶⁷⁵. Feuerbach pense trouver, à cet effet, les raisons véritables de cette ambiguïté et pointe directement la théologie comme responsable. Effectivement, en tant que « réflexion sur la religion »⁶⁷⁶, la théologie est ce qui, contrairement à la religion (dans sa genèse, il faut le noter), nie l'identité ou l'unité entre l'homme et Dieu, en creusant toujours davantage leur différence de nature.

« Aussi grande que l'on puisse penser la ressemblance entre le créateur et la créature, il faut pourtant penser leur dissemblance comme étant plus grande »⁶⁷⁷. La désunion entre l'homme et Dieu se trouve donc être le résultat de la théologie, qui laisse s'installer une incompréhension dans la réflexion religieuse, c'est-à-dire dans le rapport entre ces deux êtres. Cela n'est possible, selon Feuerbach, que parce que la théologie fonctionne ou a pour élément central l'entendement. Or, c'est belle et bien ce dernier qui divise et rend autonome et indépendant l'essence vis-à-vis de l'homme.

Dans *L'Essence du christianisme*, le chapitre intitulé « La contradiction dans l'existence de Dieu » est assez édifiant quant à ce qui est effectivement de mettre en évidence le rapport de la théologie à la religion, et surtout l'éloignement qu'elle occasionne par rapport à la vérité originelle de la religion de manière générale. Comment alors Feuerbach s'y prend pour expliquer et résoudre cette ambiguïté ?

La vision de l'essence humaine comme d'une essence autre existant pour soi, est pourtant dans le concept originnaire de la religion, une vision involontaire, puéril, candide, qui distingue Dieu de l'homme avec la même immédiateté avec laquelle elle l'identifie à nouveau à l'homme. Mais lorsque la religion avance en année et avec les années progresse en entendement, lorsqu'à l'intérieur de la religion s'éveille la réflexion sur la religion, lorsque commence le crépuscule de la conscience de l'unité de l'essence divine avec celle de l'homme, bref, lorsque la religion devient théologie, alors la

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p.143.

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ *Ibid.*

séparation originellement innocente et involontaire de Dieu et de l'homme devient une distinction intentionnelle, érudite qui n'a d'autre but que l'évacuation hors de la conscience de cette unité qui est déjà introduite.⁶⁷⁸

Le mot est lancé pour Feuerbach : la théologie divise l'homme et le sépare de son essence. Elle représente ce qui objective l'essence en tant que réalité et être autonome de sorte que ce qui auparavant était essentiellement qualitatif – dans le sens où l'homme est un être existant réellement et Dieu une existence ou représentation virtuelle – devient une différence intentionnellement qualitatif⁶⁷⁹.

La théologie fait ainsi sortir de la conscience de l'homme la vérité originelle de son unité avec son essence propre. Dans le Judaïsme par exemple, dit Feuerbach, Jéhovah n'était différent de l'individu humain que par l'existence, et pourtant ils étaient semblables⁶⁸⁰. Les choses se présentent pourtant tout autrement dans le Judaïsme tardif où la séparation est devenue stricte, c'est-à-dire que la différence ou séparation est devenue qualitative.

Cela se comprend dans la mesure où c'est en fait l'imagination qui est en œuvre. En effet, si originellement la distinction entre Dieu et l'homme est une distinction d'existence, l'imagination en fait en plus une distinction quantitative faisant de Dieu un être infiniment illimité et parfait contrairement à l'homme.

Au sens originelle de la religion, il n'y a entre Dieu et l'homme qu'une distinction d'existence, dans la mesure où Dieu s'oppose à l'homme comme être autonome, de l'autre simplement une distinction quantitative, c'est-à-dire d'imagination, car les distinctions de l'imagination sont uniquement quantitatives. L'infinité de Dieu dans la religion est une infinité quantitative ; Dieu est et possède tout ce que l'homme possède, mais dans une mesure infiniment agrandie.⁶⁸¹

On voit que cette distinction qu'opère la théologie n'est rendue possible que parce qu'elle permet, par son travail, un élargissement de la conscience, qui permet à l'homme de pouvoir se penser comme infiniment parfait.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p.345.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p.346.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p.345-346.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p.364.

8.1.2 Le concept d'existence dans son rapport à la théologie

La réflexion théologique a mis en avant l'idée ou le concept d'existence comme étant le mode premier par lequel elle « érige l'être divin en un être différent, et le pose extérieurement à l'homme »⁶⁸². Elle constitue la preuve formelle, selon Feuerbach, qui se donne ou se présente comme l'un des éléments de l'exercice de la théologie. « La religion présente immédiatement l'essence intérieure de l'homme comme une essence objective et autre. Et la preuve ne veut rien de plus que prouver que la religion a raison »⁶⁸³, dit-il.

De nombreux arguments sont souvent développés en faveur de cette idée qui consiste à prouver l'existence extérieure de Dieu, mais pour Feuerbach le plus intéressant est celui de l'argument ontologique. Car, en plus de prendre sa source de l'intérieur de l'homme – ce qui traduit déjà même l'essence de la religion – cet argument, dit-il, « exprime l'essence la plus intime et la plus cachée de la religion »⁶⁸⁴.

La religion présente une vision de séparation « innocente et involontaire »⁶⁸⁵ de Dieu et de l'homme pour ensuite les identifier, mais la théologie les sépare afin de prouver l'autonomie de chacun et surtout de prouver l'existence de Dieu. Comment l'homme pourrait-il, en effet, refuser l'existence à un « être auquel il donne et sacrifie tout ce qu'il a de plus cher »⁶⁸⁶ ? « La preuve prouve que Dieu possède une existence distincte de l'existence pensée, une existence extérieure à l'homme, extérieure à la pensée, une existence réelle, une existence pour soi »⁶⁸⁷.

On lit déjà dans son mode opératoire que la théologie contredit la religion. Cela par le fait de penser Dieu comme séparé de l'homme. La théologie supprime donc Dieu en tant qu'être de pensée ou de représentation en le posant dans l'existence réelle⁶⁸⁸. La preuve théologique est donc séparatrice de ce que la religion relie ou lie dans son essence première.

⁶⁸² *Ibid.*, p.346.

⁶⁸³ *Ibid.*

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p.345

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p.347.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ *Ibid.*

Feuerbach le précise clairement : « Les preuves de l'existence de Dieu ont pour but d'extérioriser l'intérieur, de le séparer de l'homme »⁶⁸⁹. Mais cela est en même temps et paradoxalement une manière de confirmer l'essence de l'homme, c'est-à-dire que c'est une auto-affirmation de son essence humaine⁶⁹⁰. Cette vérité est toutefois voilée par les développements théologiques qui accentuent et éloignent toujours plus de la vérité originelle de la religion, et surtout de la vérité génétique de la religion comme étant la manifestation de l'homme intérieur. La théologie ne fait alors que se calquer ou poser sa réflexion sur la première erreur que constitue déjà l'interprétation erronée qu'est la religion.

Lorsqu'on érige, souligne Feuerbach, la vision objective de l'essence en un objet de la réflexion, autrement dit en objet de la théologie, on ne peut s'attendre qu'à une floraison d'illusions et de contradictions⁶⁹¹, à la mise en avant de l'idée d'une incompréhension absolue de l'être objectivé qu'est Dieu.

Pour revenir donc au concept d'existence, on peut voir la manière dont Feuerbach balaie d'un revers cette idée de preuve de l'existence de Dieu en mettant en évidence la contradiction interne que cela pose. En tant qu'être existant réellement, ou en tant que chose en soi,

Dieu n'est plus seulement un être pour nous, un être dans notre croyance, notre sentiment, un être dans notre être, il est aussi un être pour moi, un être extérieur à nous – bref, non seulement croyance, sentiment, pensées pures et simples, mais existence réelle, distincte de la croyance, du sentiment, de la pensée.⁶⁹²

Le concept de réalité sensible attribué à Dieu soulève toutefois une ambiguïté ; il ne renvoie jamais véritablement à l'existence au sens propre du terme, c'est-à-dire une « existence extérieure-à-nous et constituant l'expression déterminée et inéluctable de l'existence-différente »⁶⁹³, mais plutôt à une existence indéterminée et indépendante de nous. Mais comment la théologie en arrive à une telle preuve si ce n'est qu'en posant des contradictions ? L'existence sensible dans sa globalité est indépendante de l'auto-détermination de l'homme et de son activité. Et à son tour l'homme est involontairement jeté dans la réalité qui existe même s'il

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p.348.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p.347.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p.364.

⁶⁹² *Ibid.*, p.348.

⁶⁹³ *Ibid.*

n'existait pas et ne la sentait pas⁶⁹⁴. A contrario, l'existence de Dieu n'est pas déterminée de la sorte, cela dans la mesure où elle n'est pas déterminée dans la réalité sensible. Dieu n'est ni vu, ni entendu ou encore senti ; il n'existe donc qu'en tant qu'il est cru ou pensé par moi⁶⁹⁵.

Tandis que l'essence de la religion est la projection de l'essence humaine comme autre, celle de la théologie, analyse Wartofsky, est l'absolutisation, l'hypostase métaphysique de cet autre comme réel ou comme le seul être réellement essentiel⁶⁹⁶. Mais l'existence de Dieu est en réalité, pour Feuerbach, une existence intermédiaire et contradictoire qui se situe entre la pensée et le sensible. Elle n'est par conséquent pas une existence dans le sens de la réalité sensible. Cette existence, que la théologie s'attelle à prouver ne fait que « saturer [l'homme] de représentations et de prétentions sensibles »⁶⁹⁷. Nous sommes face à ce que Feuerbach nomme des « effets sensibles »⁶⁹⁸, loin de la sensibilité en tant que telle, tout en ayant l'impression ou le sentiment d'y être. Cette existence est une « chose d'imagination »⁶⁹⁹ à laquelle la religion et la théologie donnent ou accordent une manifestation phénoménale.

8.1.3 De la nécessité du concept d'incompréhension

Dans sa volonté de prouver l'existence de Dieu, la théologie fixe l'incompréhension de Dieu comme ce qui est le point final résultant de sa réflexion.

La différence originellement simplement quantitative entre l'essence humaine et celle de Dieu a été développée par la réflexion en différence qualitative : ainsi ce qui originellement est une affection ou sentiment, une expression immédiate de l'admiration, du ravissement, une impression de l'imagination sur le sentiment, a été fixée en tant que modalité objective, en tant qu'incompréhensibilité réelle. Le mode d'expression favori de la réflexion à ce sujet est que nous pouvons bien saisir à propos de Dieu le *que*, mais jamais le *comment*.⁷⁰⁰

On voit que le concept d'incompréhension – si tant est qu'on peut le qualifier ainsi – est, lui aussi, un mode par lequel la théologie ordinaire s'exprime pour ce qui est de la connaissance

⁶⁹⁴ *Ibid.*

⁶⁹⁵ *Ibid.* cf. pp.33-36.

⁶⁹⁶ Max Wartofsky, *Feuerbach, op. cit.*, 217.

⁶⁹⁷ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme, op. cit.*, p.349.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, 351.

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p.367.

qu'elle impose de Dieu dans la religion. Et cela participe davantage au voile de la vérité sur l'unité de l'homme et de Dieu.

Ainsi qu'il ressort du passage précédemment cité, il n'est possible, selon la théologie ordinaire, de ne connaître que ce que Dieu réalise, c'est-à-dire le résultat de son activité. On ne peut jamais saisir la réalisation en œuvre ou la manifestation de cette activité, car elle reste insaisissable pour l'homme. Avec Dieu, il n'y a que le concept de genre qui est saisi, mais pas celui de mode⁷⁰¹. Et là encore l'exemple de la création que prend Feuerbach est très intéressant. Il écrit : « *Le concept de l'activité, du faire, du créer est en soi et pour soi un concept divin ; c'est pourquoi on l'applique sans scrupule à Dieu* »^{702,2}

Il semble ressortir de cette analyse qu'un être est défini par son activité ; et cela est davantage visible dans la comparaison de Dieu et de l'homme. Cette activité représente le sentiment de soi positif de cet être. Ainsi, dans le cadre de la religion, l'activité productrice par excellence a été objectivée et intuitionnée comme une activité essentiellement divine, et par conséquent différente de celle de l'homme⁷⁰³. Feuerbach ajoute : « Dieu n'a pas comme l'homme produit quelque chose, ceci ou cela, quelque chose de particulier, mais il a *tout* produit ; son activité est *absolument universelle et illimitée* »⁷⁰⁴.

Ce qui est intéressant – et c'est d'ailleurs ce que Feuerbach veut mettre en évidence dans sa critique de la théologie ordinaire – c'est que cette même activité universelle et illimitée, apparaît paradoxalement comme limitée en elle-même. En effet, le mode de production ou de création de Dieu est incompréhensible et paradoxale, et ce d'autant que c'est une activité absurde, qui exclue la question du « comment » de cette production, c'est-à-dire qu'elle exclut toute activité particulière et déterminée.

Mais la réponse à la question « comment Dieu a-t-il fait le monde ? » tombe nécessairement dans la négation, parce que l'activité créatrice du monde nie *d'elle-même* toute activité déterminée, (seule justification de cette question), et tout mode d'activité lié à un contenu déterminé, c'est-à-dire à une matière. Dans cette question, entre le sujet, l'activité productrice, et l'objet, le produit, on intercale

⁷⁰¹ *Ibid.*

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ *Ibid.*, p.368.

⁷⁰⁴ *Ibid.*

illégitimement un intermédiaire qui est exclu parce qu'il n'a pas sa place ici : le concept de la particularité.⁷⁰⁵

Ce qui pose problème et qui est absurde, du point de vue de Feuerbach, c'est bien cette idée de production ou de création qui ne tient pas compte de la matière, de la particularité. Or, c'est même l'activité particulière qui est fondamentalement et essentiellement la seule qui justifie et permet de donner une réponse satisfaisante à la question du comment de la production des choses. Donc, créer et produire – comme c'est le cas pour Dieu – sans tenir compte de la détermination (pour parler comme Hegel), n'est valable que dans et pour l'imagination. Effectivement, l'activité de Dieu se rapporte à un *Tout* ou *collectif*⁷⁰⁶, et non à *quelque chose*, à une totalité indéterminée qui ne fait nullement valoir la sensibilité dans sa naturalité ou particularité.

Chaque quelque-chose naît sur un mode naturel – est une chose déterminée, et en tant que tel, ce qui est pure tautologie, possède un fondement et une cause déterminés. Ce n'est pas Dieu qui a produit le diamant, mais le carbone ; ce sel doit son origine à la combinaison de cet acide déterminé avec une base déterminée, et non à Dieu. Dieu a seulement *produit tout, de manière globale, indistinctement*.⁷⁰⁷

Il est certes évident qu'ayant tout créé, il devrait en découler naturellement que Dieu a créé chaque chose individuellement. Mais Feuerbach ne l'entend pas de la sorte et estime, pour sa part, au contraire que Dieu ne produit qu'indirectement et jamais individuellement et de façon déterminée ou naturelle. La vision physique du monde échappe ainsi complètement à la vision théologique ou religieuse. Ce qui justifie clairement le fait qu'elles écartent et ne s'intéressent pas du tout à « une explication naturelle du monde, qui ne peut être que génétique »⁷⁰⁸.

Donc pour la religion, et particulièrement la théologie, il y a nécessité de refouler la question du « comment Dieu crée ». Chercher à satisfaire de façon véridique et claire la question de l'activité créatrice de Dieu se donne à lire, pour la théologie, comme une mise en doute de cette activité même, car le monde et son contenu déterminé, contredit déjà l'idée d'une « activité indéterminée, immatérielle. Et cette contradiction conduit à la négation de la représentation fondamentale »⁷⁰⁹ : Dieu. Le travail de la théologie est donc en quelque sorte une garantie de la croyance en l'existence de Dieu. C'est ici d'ailleurs – on le comprend finalement – qu'apparaît

⁷⁰⁵ *Ibid.*

⁷⁰⁶ *Ibid.*

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p.369.

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ *Ibid.*

tout le sens du concept d'incompréhension, que défend et nourrit la théologie et ce, pour une raison particulière : « Mais le but fondamental de cette incompréhension, écrit Feuerbach, est aussi de rendre l'activité divine étrangère à l'activité humaine, d'éliminer la ressemblance, la similarité, ou plutôt l'unité essentielle de l'une avec l'autre, afin d'ériger l'une en activité essentiellement autre »⁷¹⁰.

L'homme et Dieu ont des activités distinctes et opposées, de sorte que celle de Dieu ne doit jamais être saisie par l'homme. L'homme *fait* mais Dieu *fait* et *créé*. Faire est donc un concept fondamentalement humain ; c'est une activité extérieure, un acte indifférent à l'homme, projeté et par « lequel son essence intime ne prend pas part immédiatement »⁷¹¹, comme c'est par exemple le cas avec une œuvre de l'esprit, besoin intérieur, qui l'affecte directement. Par ailleurs, si Dieu fait, il fait arbitrairement, de bon plaisir : « Dieu a bien voulu, il a plu à Dieu de créer le monde »⁷¹². C'est ici, pour Feuerbach, rien que l'expression de la divinité de la satisfaction que l'homme éprouve dans son plaisir à lui, « dans son bon plaisir personnel et son libre-arbitre sans fondement »⁷¹³. Dans l'activité de « faire » Dieu et l'homme sont en harmonie. Mais tout change lorsqu'il est question de la création chez Dieu.

Dieu crée, c'est-à-dire qu'il « fait à partir de rien ». Et c'est d'ailleurs ici qu'apparaît la contradiction. En effet, le « faire » est une détermination essentielle humaine ; mais « faire à partir de rien » ou du néant nie aussitôt la déterminabilité de cette activité fondamentale, dans la mesure où la théologie en fait une détermination non humaine.⁷¹⁴ Nous sommes là face à une activité vide, vu que, comme Feuerbach le dira plus tard dans *Principes de la philosophie de l'avenir*, le néant est un concept absurde qui contredit toute pensée. Donc la différence que la théologie pose dans l'activité de l'homme et de Dieu est une différence veine et qui n'a pas lieu d'être. L'exclusion de la déterminabilité dans l'activité ôte son être à une chose ou un être.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p.370.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² *Ibid.*, p.371.

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ *Ibid.*

8.1.4 De la personnalité à l'autonomie

Nous avons mis en évidence la manière dont le concept d'incompréhension participe à rendre opaque la vérité sur la relation de l'homme à son essence. C'est le cas également pour ce qui est du concept de personnalité. Et c'est la raison pour laquelle il nous semble intéressant de l'examiner.

Analyser le concept de personnalité dans cette section consacrée à l'activité de la théologie, permet de mettre en avant le concept d'autonomie comme détermination fondamentale par laquelle l'homme fait de son essence un être étranger à lui et incompréhensible. Autonomie, individualité et personnalité sont une seule et même chose. En outre, le concept de personnalité – que nous avons analysé d'ailleurs dans le chapitre mettant en parallèle la religion chrétienne et la religion grecque – ne va pas sans celui d'existence. En faisant, en effet, de Dieu un être personnel, la théologie ou la religion en fait – Dieu est à la base un être de pensée, une représentation - en même temps un être réel⁷¹⁵.

Ce qui est intéressant, montre Feuerbach, c'est de voir que Dieu et l'homme partagent les mêmes déterminations, c'est-à-dire que les qualités ou déterminations de Dieu sont essentiellement et fondamentalement celles de l'homme. Or, les choses se donnent à lire de telle sorte que quand bien même Dieu apparaît comme un être autonome ou séparé de l'homme, ses déterminations – qui pourtant sont celles qu'il emprunte à l'homme – « paraissent être immédiatement aussi des déterminations réellement autres, mais de telle sorte cependant que simultanément, l'unité essentielle en constitue toujours le fondement »⁷¹⁶.

On comprend donc qu'il y a une différence qui s'installe dans une union qui doit demeurer et ce, pour des raisons bien précises : la mise en place, par la réflexion théologique, d' « anthropomorphismes »⁷¹⁷, en d'autres termes, la mise en place de « ressemblances »⁷¹⁸ entre

⁷¹⁵ *Ibid.*, p.373.

⁷¹⁶ *Ibid.*

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ibid.*

ces deux êtres. « Les déterminations de l'essence divine et de celles de l'homme ne sont pas les mêmes, mais elles se ressemblent réciproquement »⁷¹⁹, dit Feuerbach.

Ce n'est pas de manière fortuite que Feuerbach insiste tant sur cette idée de ressemblance. Il cherche, en effet, à montrer l'incompréhensibilité et la profondeur inexprimable dans laquelle on est plongé lorsqu'on analyse cette relation, qui oblige à poser l'humain ou le naturel en Dieu, pour ensuite l'y retirer et lui affecter un autre sens, un sens étranger, à l'image de quelque chose qui y ressemble.

N'est-il pas écrit en Genèse 1 :26 : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance »⁷²⁰ ? Il y a donc, érigé dans la théologie une sorte d'unité ou de parenté entre Dieu et l'homme, qui fait de Dieu l'essence et de l'homme son produit ou le produit de son activité. Ce qui est posé dans cette relation, c'est « l'autonomie de Dieu et la dépendance de l'homme »⁷²¹.

Il y a effectivement une relation de dépendance réciproque, mais imaginaire, que Feuerbach veut mettre en évidence. Cela dans la mesure où l'homme n'est pas une image de Dieu, il ne ressemble pas à Dieu, c'est l'inverse qui est vrai. D'ailleurs, l'idée de ressemblance ne suffit pas à mettre en lumière une quelconque autonomie de Dieu par rapport à l'homme. La ressemblance, ainsi qu'il l'écrit, « est une représentation trompeuse, aussi illusoire, aussi évasive que la parenté »⁷²², qui est, elle, une expression aussi indéterminée qu'évasive. « La ressemblance est l'unité qui ne veut pas dire qu'elle est unité »⁷²³, en d'autres termes, elle ne s'avoue pas comme telle et ce, d'autant plus que cette vérité est voilée par l'imagination, mais également par la raison, pour qui finalement, « le concept d'une existence autonome est toujours lié au concept d'une distinction déterminée »⁷²⁴. On peut alors se mettre d'accord sur ce passage qui résume assez bien les idées de ce point :

La religion est la lumière de l'esprit qui se dédouble en se brisant dans le milieu réfringent de l'imagination et du sentiment, et regarde le même être comme doublé. La ressemblance est l'unité de la raison qui est partagée, interrompue sur le terrain de la réalité par la représentation sensible

⁷¹⁹ *Ibid.*

⁷²⁰ Livre de la Genèse.

⁷²¹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.374.

⁷²² *Ibid.*, p.375.

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ *Ibid.*, p.376.

immédiate, et sur le terrain de la religion par la représentation de l'imagination, bref elle est l'identité de la raison divisée par la représentation de l'individualité ou de la personnalité. Je ne puis découvrir de véritable différence entre le père et l'enfant, le modèle et la copie, Dieu et l'homme, si je n'interpose pas la représentation de la personnalité. La ressemblance est l'unité qui est affirmée par la raison, le sens vraie, niée par l'imagination, l'unité qui laisse subsister une apparence de distinction – une représentation illusoire ne disant ni oui ni non.⁷²⁵

⁷²⁵ *Ibid.*

8.2 CHAPITRE II-LA THEOLOGIE DANS SON RAPPORT A LA PHILOSOPHIE SPECULATIVE

8.2.1 Une double critique

Les analyses précédentes ont mis en évidence l'idée que la critique de la religion était, en parallèle, une critique de la philosophie spéculative. De même, la critique de la théologie constitue, indirectement, une critique de la philosophie spéculative ou, mieux dit, de la théologie spéculative. Nous sommes, là, face à une critique conjointe qui n'a pour but que de mettre en évidence la vérité sur l'homme.

Dans son texte *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, Feuerbach écrit : « le secret de la philosophie spéculative est la théologie »⁷²⁶. Il fait une assimilation claire des deux théories, qui n'ont qu'un seul et même sens finalement. Et il tente de le prouver aussi clairement que possible.

La philosophie spéculative – dont la démarche consiste en une recherche purement théorique ou abstraite de la connaissance d'objets hors de portée de l'expérience ou encore tendance théorique qui donne le primat à la pensée plutôt qu'à l'expérience – procède de la même manière et a les mêmes caractéristiques que la théologie. Elle n'est, en effet, qu'une « théologie rationnelle »⁷²⁷, dans la mesure où elle a son essence dans « l'essence de Dieu rationalisée, réalisée et actualisée »⁷²⁸. La philosophie spéculative, apparaît pour Feuerbach, comme la réalisation et le rétablissement des dogmes théologiques⁷²⁹. Car s'il nie la théologie au nom de la philosophie, il finit ensuite par nier cette dernière de telle sorte que la philosophie se lise comme une théologie voilée.

De même que dans la théologie l'homme est la vérité, la réalité de Dieu (car tous les prédicats qui réalisent Dieu comme Dieu et font de Dieu un être réel, tels la puissance, la sagesse, la bonté, l'amour, l'infinité et la personnalité elles-mêmes, dans la mesure où ils sont distincts du fini, ces prédicats ne

⁷²⁶ Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, op. cit., p.139.

⁷²⁷ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.174.

⁷²⁸ *Ibid.*

⁷²⁹ *Ibid.*, p.211.

sont posés que dans et avec l'homme) de même dans la philosophie spéculative, le fini est la vérité de l'infini.⁷³⁰

Tout, dans la théologie et la philosophie spéculative, se ramène à l'homme ; or ce dernier est fini. C'est l'homme qui pose les prédicats de Dieu. Ce sont eux, en effet, qui réalisent Dieu en tant que tel et en font un être réel avec toutes les déterminations qu'on lui prête. Dieu (l'infini dans la philosophie spéculative) n'a en fait de vérité et de réalité qu'une fois déterminé, c'est-à-dire comme homme (ou comme fini). La conséquence directe en est que « c'est bien le fini en vérité qui est l'infini »⁷³¹.

En somme, il nous faut comprendre que la logique de Hegel n'est que la théologie faite logique ou raison. Nous sommes donc en face d'une théologie qui se donne à lire différemment. C'est la raison d'ailleurs pour laquelle Feuerbach écrit :

La Logique de Hegel est la théologie ramenée à la raison et au présent, la théologie faite logique. De même que l'être divin de la théologie est la quintessence idéale ou abstraite de toutes les réalités, de toutes les déterminations, de tous les êtres finis, de même la Logique. Tout ce qui est sur la terre se retrouve dans le ciel de la théologie, de même tout ce qui est dans la nature se retrouve dans le ciel de la logique divine : la qualité, la quantité, la mesure, l'essence, le chimisme, le mécanisme, l'organisme. Dans la théologie, chaque chose nous est donnée deux fois, une fois sous la forme abstraite, une fois sous la forme concrète ; dans la philosophie de Hegel, chaque chose nous est donnée deux fois : une fois comme objet de la Logique, puis de nouveau comme objet de la Philosophie de la Nature et de l'Esprit.⁷³²

On comprend que les mêmes thèmes sont repris à la fois dans la théologie et la philosophie spéculative. Ce sont deux théories parallèles, *a priori* différentes, mais qui pourtant, après analyse, se révèlent traiter de mêmes questions. Elles sont toutes les deux une entreprise réflexive et systématique de l'homme et de son univers.

Il est clair que dans *L'Essence du christianisme*, par exemple, Feuerbach ne traite pas explicitement de la philosophie spéculative. Toutefois, son intention de la critiquer y est implicite mais nettement perçue dans sa seconde préface de 1843. Finalement, ce qui, dans la philosophie spéculative la distingue de la théologie, notamment la religion, est le point qui les identifie. Feuerbach souligne bien dans cette « Préface à la deuxième édition de *L'Essence du christianisme* » que la philosophie ne dissout pas ou ne dépasse pas du tout la religion, elle ne

⁷³⁰ *Ibid.*, p.148.

⁷³¹ *Ibid.*, p.149.

⁷³² *Ibid.*, p.143.

fait juste que « dire ce qu'elle a elle-même pensé et bien mieux dit que la religion »⁷³³. C'est pourquoi chez Feuerbach, toute critique de la théologie est une critique de cette philosophie ; ce n'est que par le moyen de la critique de la religion qu'on critique la spéculation, qui n'en est que la conséquence directe.

8.2.2 Une double abstraction

L'un des projets de Feuerbach quant à sa critique de la théologie est, ainsi qu'on a pu le voir plus haut, de mettre en évidence l'identité de la théologie et de la philosophie spéculative. Et cette identification est principalement basée sur le rejet de l'idéalisme qui semble être présent dans les deux théories. Partageant le même sujet apparent que la philosophie, la théologie se plie à ses normes au point que l'absolu de la théologie correspond exactement à l'Idée de la Logique hégélienne, c'est-à-dire à l'Esprit absolu de la *Phénoménologie*⁷³⁴. Dans le christianisme ainsi que dans la philosophie spéculative, en effet, Dieu correspond à l'Esprit absolu.

L'infini de la religion et de la philosophie n'est et n'a jamais été rien d'autre qu'un certain être fini déterminé, mais mystifié, c'est-à-dire un être fini et déterminé, mais affecté du postulat de n'être rien de fini, rien de déterminé. La philosophie spéculative s'est rendu coupable de la même faute que la théologie, en ne faisant pas des déterminations de la réalité ou de la finitude, des déterminations et des prédicats de l'infini, qu'à la condition de nier la détermination qui les fait ce qu'elles sont.⁷³⁵

La qualité déterminée est ce qui est le réel et qui précède la qualité pensée. En d'autres termes l'homme, qui est la qualité réelle, précède Dieu ou l'absolu, la qualité pensée. Mais en inversant les rapports et en transférant les qualités réelles à Dieu ou l'absolu, la conséquence directe n'e peut être autre que la négation de la relation première et originaire et vraie, qui consiste à déterminer l'infini à partir de la finitude ou l'homme. La solution consiste donc, pour Feuerbach, à ramener ou à faire coïncider le fini et l'infini dans la temporalité, dans le réel dans la mesure où tout ce qui est intemporel n'est que chimère.

⁷³³ Ludwig Feuerbach, « Préface à la deuxième édition de « *L'essence du christianisme* » (1843), In *Manifestes Philosophiques*, op. cit., p.277.

⁷³⁴ Wartofsky, *Feuerbach*, op., cit., p.213.

⁷³⁵ Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie*, op. cit., p.150.

Ainsi, toute comme l'être de la Logique est la pensée qui se pense, – c'est-à-dire la pensée dans l'élément de l'abstraction pur, mais qui se pense ou s'auto-aliène par son extériorisation qu'est la nature – Dieu est la pensée qui se pense dans ou à travers l'homme ou la nature par laquelle il s'aliène. Or, l'être étant, pour Feuerbach, le réel sujet et la pensée le prédicat, il est donc plus approprié de dire que la pensée provient de l'être et non le contraire : l'être n'est pas un produit de la pensée, le fini de l'infini et l'homme de Dieu.⁷³⁶

Dans les deux cas, nous sommes face à l'activité de la raison qui est d'abstraire et de prouver ses vérités et lois rationnelles qui n'ont pour seul but que de rendre l'Esprit ou Dieu indépendant, autonome ; d'en faire un être qui n'a besoin d'aucun autre pour exister et existe de lui-même en soi et par lui-même.⁷³⁷

Cette activité de la raison explique d'ailleurs pourquoi nous ne sommes jamais face à des qualités concrètes. Les déterminations de Dieu ou de l'Absolu ne sont pas sensibles, mais sont des déterminations de la raison. Ce sont des déterminations abstraites et métaphysiques, qui ne prennent sens qu'en tant qu'elles sont des définitions de la raison, c'est-à-dire que l'être divin ou l'Absolu est pensant ou l'être pensant est divin. L'être ne se rapporte jamais ici qu'à lui-même.⁷³⁸

« Les propriétés ou prédicats essentiels de l'être divin sont les propriétés ou prédicats essentiels de la philosophie spéculative »⁷³⁹. N'ayant pas de déterminations sensibles, Dieu apparaît donc comme un esprit pur, cela signifie qu'il est réalisé sous « la forme de l'acte de penser »⁷⁴⁰. Les deux théories fondent ainsi leur discours sur Dieu ou sur la base de l'abstraction de toute réalité sensible et matérielle.

Bien évidemment nous ne mettons en avant que les points sur lesquels ces deux théories se rejoignent, pour montrer combien elles se calquent l'une sur l'autre. Il y a toutefois une particularité à soulever, concernant ce qui les distingue. Là où la théologie présente son objet (qui est le résultat de l'abstraction) sous la forme d'un être sensible – car c'est bien une abstraction sensible, ce qui est d'ailleurs absurde pour Feuerbach –, la philosophie spéculative

⁷³⁶ *Ibid.*, p.161.

⁷³⁷ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir, op. cit.*, p.176.

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ *Ibid.*, p.182.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p.183.

présente cet objet sous la forme d'une « abstraction spirituelle et pensée »⁷⁴¹, qui n'a donc aucune signification pratique mais théorique.

Loin de ces conceptions, Feuerbach, en donnant une définition de l'idée, relègue au rang d'absurdité cette idée d'un Dieu ou de l'absolu séparé de l'homme et ayant une activité auto-productrice et auto-fondatrice. Qu'est-ce-que l'idée d'une chose pour lui sinon « l'essence même [de cette] chose débarrassée des limitations et des obscurités dont elle est affligée dans la réalité, où elle est en rapport avec d'autres choses »⁷⁴² ? Dieu est ainsi un être pensant qui demeure dans une unité ininterrompue avec lui-même, car même en pensant les choses il se pense lui-même. Mais c'est justement « cette unité du pensant et du penser qui est le secret de la philosophie spéculative »⁷⁴³.

Pour résumer, le même schéma est observé à la fois dans la théologie et la philosophie spéculative. Toutefois, comme l'Absolu dont fait mention Hegel, Dieu est un être spirituel, donc abstrait, qui contient en soi tous les êtres, unis à l'être abstrait qu'il est⁷⁴⁴. La conséquence directe et évidente est que finalement ces êtres (les hommes, la nature) n'ont pas de déterminations en soi. Identiques à un être spirituel et abstrait, ils sont eux-mêmes des êtres abstraits, c'est-à-dire pensés. Ce qui est, pour Feuerbach, absurde.

8.2.3 De la théorie de l'identité à la projection

Nous ne reviendrons pas sur la théorie hégélienne de l'identité. Car cela a déjà été développé dans la première partie. Nous voulons faire une mise en parallèle entre la théologie ordinaire et la théologie spéculative, dans la mesure où ce que la philosophie spéculative transforme, en effet, en propriété de la pensée ou du concept en général, la théologie en fait « la propriété exclusive du concept de Dieu »⁷⁴⁵.

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² *Ibid.*, p.185.

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p.186.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p217.

La théologie et la philosophie spéculative sont toutes deux des théories de l'identité, ainsi qu'il en ressort de leur développement. Elles le sont dans la mesure où il y a une identité ou une assimilation de l'être et de la pensée, qui traduit le développement du concept de Dieu, saisi comme l'être dont l'essence est d'envelopper tout le contenu de l'existence.

La philosophie spéculative n'a fait que *généraliser* et transformer en propriété de la pensée et du *concept en général*, ce dont la théologie faisait la *propriété exclusive du concept de Dieu*. L'identité de la pensée et de l'être n'est ainsi que l'expression de la *divinité de la raison* ; l'expression de cette vérité : que la pensée ou la raison est l'être absolu, la quintessence de toute vérité et réalité, qu'il n'existe pas de contraire de la raison, bien mieux, que la raison est toute chose, comme dans la stricte théologie, Dieu est toute chose, c'est-à-dire tout ce qui existe d'essentiel et de vraiment existant.⁷⁴⁶

Dieu apparaît comme la raison divinisée, il est l'expression de l'identité spéculative de l'être et de la pensée. Ainsi lorsque, dans la spéculation, la raison constitue l'essence de toute vérité et réalité, dans la théologie, Dieu est l'essence de toutes choses et de toute vérité.

Feuerbach met en évidence, dans ses *Principes de la philosophie de l'avenir*, que Dieu est l'unité immédiate de l'être et du concept, l'union de la singularité et de l'universalité⁷⁴⁷. Ce qui se produit, selon lui, c'est que Dieu, qui est pourtant concept, devient un « concept concret ». La question est alors celle de savoir de quelle manière justifier cela.

Feuerbach effectue d'abord une distinction entre l'ancienne philosophie et la philosophie néoplatonicienne. Il montre en fait que la première est seulement philosophie – elle a l'Idée ou la raison pour principe ; mais « l'Idée n'a pas été posée par Aristote et Platon comme ce qui contient toute chose »⁷⁴⁸. Elle procède à une démarcation nette entre la raison ou la pensée et la nature ou la matière. Il dit d'ailleurs que « l'ancienne philosophie laissait subsister quelque chose hors de la pensée : un résidu pour ainsi dire de trop, qui n'entrait pas dans la pensée – on peut, ici, se servir du processus observé à travers « L'allégorie de la caverne » de Platon⁷⁴⁹. Le constat direct est donc cette limite bien établie entre la pensée et l'être.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p.218.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p.226.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ Exposée par Platon dans le Livre VII de *La République*.

Par contre à partir de la philosophie néoplatonicienne c'est le contraire qui se produit chez de nombreux philosophes. La philosophie devient théologie dans la mesure où la distance n'existe plus entre la pensée ou l'esprit et la réalité.

La pensée empiétant sur son contraire (mais le contraire de la pensée est l'être !) est la pensée franchissant ses limites naturelles. La pensée empiète sur son contraire veut dire : la pensée revendique pour elle, non ce qui appartient à la pensée, mais ce qui appartient à l'être. Or, c'est la singularité et l'individualité qui appartiennent à l'être, et l'universalité à la pensée. La pensée revendique donc pour elle la singularité : elle fait de la négation de l'universalité, de la forme essentielle de la sensibilité qu'est la singularité, un moment de la pensée. C'est ainsi que la pensée « abstraite » ou le concept abstrait, qui laisse l'être hors de lui, devient concept concret.⁷⁵⁰

La pensée devient « la réalité embrassant toute chose, c'est-à-dire la réalité unique, exclusive et absolue »⁷⁵¹ ; elle se fait concrète. Et c'est exactement le cas dans la théologie spéculative et la théologie ordinaire. Il n'existe ainsi pas de limite entre l'être et la pensée. La nature ou l'être est l'absolu ou Dieu qui se pense soi-même. Et cette idée est vivement rejetée par Feuerbach. En effet, l'être obtenu à partir de l'identité de la pensée/Dieu et de l'être/nature est pour ce penseur un être abstrait et contradictoire. Car un être qui ne se distingue pas de la pensée n'est qu'abstrait. Ce n'est même pas un être, mais simplement l'identité de la pensée à elle-même. L'être absolu ou Dieu pose donc l'être face à lui, pour aussitôt le dissoudre ou le supprimer à l'intérieur de lui⁷⁵². Feuerbach écrit d'ailleurs :

La pensée nie bien toute chose, mais seulement pour poser toute chose en elle. Elle ne rencontre plus de limite en rien d'extérieur à elle, mais par là même elle sort elle-même *de sa limite immanente et naturelle*. C'est ainsi que la raison et l'idée deviennent concrètes : autrement dit, ce que l'intuition doit donner, on l'attribue à la pensée, ce qui est la fonction et l'affaire des sens, de la sensation et de la vie, on en fait une fonction, une affaire de la pensée. C'est ainsi que le concret est transformé en prédicat de la pensée, l'être en une simple détermination de la pensée car la proposition : *le concept est concret, est identique à la proposition : l'être est une détermination de la pensée.*⁷⁵³

Au-delà de l'identité de l'être et de la pensée – qui supprime finalement toutes choses en elle, parce que les engobant – il y a un autre processus qui se produit autant dans la théologie que dans la philosophie spéculative : il s'agit de l'inversion du rapport entre le concept et l'être. Effectivement, la transformation de la pensée absolue ou de Dieu en quelque chose de sensible

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p.225.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p.226.

⁷⁵² *Ibid.*, p.218.

⁷⁵³ Ludwig Feuerbach, *Principes de la Philosophie de l'avenir*, op. cit, p.228-229.

fait de la nature, de l'homme ou de l'être en général, quelque chose qui n'est pas indépendante ; autrement dit ce qui n'est au départ que pensée ou objet devient sujet réel, le seul sujet absolu. Et cela n'aboutit finalement qu'à une abstraction pure, une rupture avec le réel.

8.2.4 Conclusion partielle :

On a pu voir, après décomposition, comment Feuerbach rend compte, dans son analyse de la théologie, de la manière dont cette dernière agit dans son action séparatrice. En tant que réflexion sur la religion, la théologie nie l'unité de l'homme et de Dieu en leur assignant des natures différentes. Elle use ainsi des concepts d'existence, d'incompréhension et d'autonomie pour toujours marquer cette différence et édulcorer, par-là, la réalité.

D'abord, par le concept d'existence la théologie a supprimé Dieu en tant qu'être de pensée afin de le poser dans l'existence sensible et prouver ainsi son être. Ensuite, le concept d'incompréhension trouve sa nécessité et sa justification dans la volonté de la théologie de garantir à l'homme la croyance de l'existence de Dieu, en posant un voile toujours plus opaque entre les activités de Dieu et celles de l'homme. Enfin, vient le concept d'autonomie par lequel l'homme rend davantage son essence étrangère à lui et incompréhensible.

Nous avons ensuite examiné le rapport entre théologie et anthropologie, rapport dans lequel Feuerbach dit découvrir en réalité une même activité. C'est donc la raison pour laquelle vouloir critiquer ou évincer l'une l'exige et l'oblige pour l'autre, dans la mesure où les deux partagent et s'exercent sur un même sujet – le rapport de l'homme à Dieu. En effet, nous sommes face, selon ce penseur, premièrement à une double abstraction : ces deux théories se plient aux mêmes normes et ont la même structure de telle sorte qu'en fait l'absolu de la théologie correspond exactement à l'Idée de la Logique de Hegel. Deuxièmement, elles correspondent à une même théorie de l'identité et de la projection : on observe chez elles, une pareille assimilation de l'être et de la pensée (Dieu et la nature) ainsi qu'une inversion des rapports entre la pensée et le sujet réel.

Ainsi que nous l'avons dit de la section concernant l'analyse de la religion du point de vue de Feuerbach, cette section se justifie finalement du fait qu'elle va permettre de mieux saisir l'importance et le rôle de l'anthropologie dans l'interprétation que propose Feuerbach.

9 DE L'ANTHROPOLOGIE A LA PHILOSOPHIE DE L'AVENIR

La critique conjointe de la théologie et de la philosophie spéculative a permis en fait à Feuerbach de préparer le terrain à l'anthropologie. Elles se révèlent n'être, selon ce penseur, qu'une anthropologie voilée. La mise à jour de ce fond anthropologique apparaît ainsi comme une opportunité de mettre en lumière l'urgence et la nécessité d'une nouvelle philosophie et d'une nouvelle religion.

Nier la philosophie spéculative, en effet, ne signifie en rien, nier la philosophie ; de même que rejeter la religion – telle qu'elle est considérée généralement – ne traduit pas un rejet de la religion en tant que telle. Ainsi, par le dépassement de l'abstraction théologico-spéculative, Feuerbach nous propose sa nouvelle philosophie : une philosophie qui s'exprime également en tant que religion et dans laquelle l'homme est présenté comme l'alpha et l'oméga. Est observée la mise en avant d'une religion de l'homme, qui affirme l'homme comme être concret et communautaire, qui se fait ou s'accomplit par son semblable.

Tout cela débouche alors à une mise en évidence des réelles motivations de Feuerbach. On se rend compte qu'il ne nie pas du tout la religion, mais remet en cause l'existence d'un Dieu transcendant, que l'homme doit éjecter pour reprendre son trône. C'est seulement après la prise de conscience de son appartenance à l'humanité qu'il parviendra à être son propre dieu.

9.1 CHAPITRE I- LE RAPPORT ENTRE ANTHROPOLOGIE ET RELIGION CHEZ FEUERBACH

9.1.1 Anthropologie et théologie : le mystère dévoilé

Nous sommes partis d'une analyse critique de la philosophie spéculative, en passant par la religion et la théologie, pour aboutir à l'anthropologie. Cette dernière représente l'étape même du dévoilement de l'humain. C'est la raison pour laquelle le but que se donne Feuerbach c'est celui de mettre à nu la vérité de la religion et de donner à l'homme sa vraie place en tant qu'être divin. Il cherche à montrer la vérité anthropologique de la théologie.

Cette approche est intéressante, et cela d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'opérer une critique de l'anthropologie, mais une critique de la théologie, pour dévoiler son fond humain. Il ressort des écrits post-hégéliens de Feuerbach que son but est clairement de mettre à mal les dogmes de la religion et de les remplacer par la théorie de l'homme, sur l'homme et par l'homme. Il écrit d'ailleurs dans ses *Thèses provisoires* : « Le secret de la théologie est l'anthropologie »⁷⁵⁴. En effet, – et il écrit quelques années plus tôt dans *L'Essence du christianisme* – l'anthropologie détruit l'illusion que cache les mystères et dogmes théologiques. Elle réduit ces derniers en en faisant non plus des mystères particuliers, mais plutôt des « éléments naturels [et] innés en l'homme »⁷⁵⁵.

A travers le concept d'anthropologie auquel aboutit le procès de la théologie, Feuerbach veut donc montrer que « le contenu et l'objet de la religion est totalement humain »⁷⁵⁶. Il est donc question ici d'un tournant nécessaire de l'histoire de l'homme où il doit pouvoir prendre conscience de son histoire et de ce qu'il est.

La critique qu'il opère prend ainsi pour base la religion chrétienne, religion qui, pour lui, représente la religion par excellence, dans la mesure où elle est le résultat de toutes les religions qui l'ont précédée. A ce propos S. Decloux souligne dans « Théologie et anthropologie » : « démystifier non seulement le christianisme, mais toute religion comme telle, à savoir toute

⁷⁵⁴Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie*, op. cit., p.139.

⁷⁵⁵ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.175.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p.425.

croissance en Dieu, en un être supérieur absolu, proposé à l'adoration et à l'obéissance de l'homme »⁷⁵⁷ est le but que s'est donné Feuerbach.

On comprend tout de suite que le projet de Feuerbach est plus large qu'il n'y paraît. Il veut montrer la transformation qui s'opère à l'intérieur de la religion et plus loin la transformation de la théologie en anthropologie. Ainsi, la religion, et le christianisme en particulier devient un élément d'étude scientifique. S. Decloux ajoute un peu plus loin dans l'article précédemment cité : « La critique la plus radicale du donné chrétien n'est donc pas une critique qui cherche à en contester la validité historique, mais une critique qui en fait apparaître le sens mystifiant et tend à rétablir le sens adéquat, conforme à la réalité humaine »⁷⁵⁸.

Feuerbach souligne dans ses notes finales de *L'essence du christianisme* que l'histoire du christianisme n'a pas eu d'autre tâche que de dévoiler que l'anthropologie est le mystère de la théologie et par-dessus tout de « réaliser et reconnaître la théologie comme anthropologie »⁷⁵⁹. C'est de là que nous comprenons le rôle de la transformation de la théologie en anthropologie. Elle doit, en effet, révéler la vérité humaine que la théologie a volontairement occultée et refoulée. L'anthropologie doit donc pouvoir rendre raison du contenu concret de l'essence de l'homme-même ou du fait que ce dernier est le principe réel de toute expression humaniste et religieuse. Elle doit rendre raison du progrès de la conscience humaine dans son grand ensemble et révéler la vision délirante et hallucinante de la religion.

9.1.2 De la christologie comme base de l'anthropologie religieuse de Feuerbach

Il s'agit ici d'une analyse linéaire de la religion chrétienne, qui tente de rendre compte de ce que la tâche de l'homme est « la réalisation et l'humanisation de Dieu »⁷⁶⁰. Le protestantisme a tenté cette approche, ainsi que l'affirme Feuerbach dans ses *Principes de la philosophie de l'avenir*. Effectivement, à la différence du catholicisme, qui est théologie, dans la mesure où elle

⁷⁵⁷ S. Decloux, S. J., « Théologie et anthropologie. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (I), *Nouvelle Revue Théologique*, 1969.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

⁷⁵⁹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.523.

⁷⁶⁰ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, *op. cit.*, p.173.

s'occupe du Dieu théorique et transcendant, le protestantisme s'intéresse plus clairement au Dieu pratique, c'est-à-dire au Dieu humanisé.

Le mode religieux ou pratique de cette humanisation fut le Protestantisme. Seul le Dieu qui est homme, le Dieu humain, c'est-à-dire Christ, est le Dieu du Protestantisme. Le Protestantisme ne s'occupe plus, comme le catholicisme, de ce que Dieu est en lui-même, mais seulement de ce qu'il est pour l'homme ; aussi n'a-t-il plus de tendance spéculative ou contemplative, comme le catholicisme ; il n'est plus théologie – il est essentiellement que Christologie, c'est-à-dire anthropologie religieuse.⁷⁶¹

L'approche du protestantisme suscite une attention toute particulière pour Feuerbach. Il pêche – il faut le souligner, selon lui – en laissant subsister théoriquement le Dieu en soi, qui est considéré comme le vrai Dieu. En effet, dans le protestantisme, il y a une contradiction entre ce qui est en pratique et ce qui est annoncé théoriquement. S'il a émancipé la « chair humaine »⁷⁶² (en la personne du Christ), il ne l'a pas fait pour la « raison humaine »⁷⁶³ (en la personne du Dieu en soi, qui demeure malgré tout). On peut bien voir qu'il y a, dans le Protestantisme, quelque part cette volonté de mettre en avant l'humain et ce, en la personne du Christ. Il est en effet le Dieu pour l'homme. L'homme n'est plus face à un être-pour-soi mais il est face à « un être pour l'homme, un être pour le mieux-être de l'homme »⁷⁶⁴ ; c'est un être qui se fait donc pour l'homme, en tant qu'homme. C'est là un soulèvement de la question de la christologie. Il s'agit maintenant d'en présenter une interprétation purement feuerbachienne.

Pour comprendre cette idée de christologie et l'importance que cela revêt dans la pensée de Feuerbach, nous allons faire un détour, entre autre, par l'article d'Isabelle Garo « La représentation chez Feuerbach. Sensation, religion et philosophie ». Elle développe, en effet, l'idée selon laquelle – idée que Feuerbach soulignait déjà dans *L'Essence du christianisme* et qui montre son rapport à Luther – ce qui est à prendre en considération ce sont les dérivés, résultat d'un renversement récurrent des symboles et vérités établis dans la religion, que ce penseur effectue pour mener à bien la logique de son raisonnement. Isabelle Garo en parle d'ailleurs en

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.526.

⁷⁶³ *Ibid.*

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p.524.

termes de « transposition » et de « retraduction »⁷⁶⁵. Pour Feuerbach, dit-elle, « il y a plus dans le représentant que dans le représenté »⁷⁶⁶.

Nous sommes donc face à une dialectique en quelque sorte inversée, et qui rend réellement tout son sens lorsqu'on comprend toute l'importance de la christologie dans son analyse : le Christ, seconde personne – mais au final premier – est l'incarnation de l'homme fantastique et réel. Contrairement à Dieu, il comporte en lui toute la part d'humanité que l'homme a projeté en Dieu et doit se réapproprier.

Christian Berner fait une analyse de la christologie dans son article « Le chemin vers la vérité et la liberté. Note sur l'essence de la foi selon le Luther de Feuerbach ». En écho à ce qui précède, il montre que, pour Feuerbach, Dieu s'est fait homme dans le Christ, non pas dans un rapport propre à soi, mais dans un rapport à nous⁷⁶⁷. Tel qu'il l'interprète à travers sa lecture de Luther, Dieu n'est Dieu que parce qu'il est notre Dieu, il n'existe que pour nous. Et c'est la raison pour laquelle il se manifeste à nous en la personne de Christ, un humain, qui garantit de ce fait l'humanité de Dieu. On peut à ce propos lire, dans l'appendice de *L'essence du christianisme*, traduit par Jean-Pierre Osier :

Dieu a choisi l'homme pour organe et pour corps parce que c'est seulement dans l'homme qu'il trouva un organe digne de lui, qui lui convient et lui est agréable. Si l'homme est indifférent, pourquoi Dieu ne s'est-il pas incarné dans une bête ? C'est donc uniquement en partant de l'homme que Dieu vient en lui. La manifestation de Dieu dans l'homme n'est que la manifestation de la divinité et de la gloire humaine.⁷⁶⁸

En se vidant dans la personne du Christ, c'est-à-dire en se faisant homme, Dieu se supprime lui-même en tant qu'en soi et sonne immédiatement le glas de la théologie dont le secret est aussitôt révélé : elle est une anthropologie. Cela s'explique, ajoute Christian Berner, car en réalité la « transformation » en anthropologie est « dissolution » de la théologie. Cette dissolution tient à ce que l'on ne peut plus, sur le plan humain du Christ, distinguer un « Christ

⁷⁶⁵ Isabelle Garo, « La représentation chez Feuerbach. Sensation, religion et philosophie », *Archives de Philosophie* 2001/4 (Tome 64), p.669-693, p.672, consulté le 20/10/2016.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p.674.

⁷⁶⁷ Christian Berner, « Le chemin vers la vérité et la liberté. Note sur l'essence de la foi selon Luther de Feuerbach », *Revue germanique internationale* [en ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, p.121.

⁷⁶⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.522.

en soi » et un Christ « pour nous ». Il manifeste ainsi la nécessité du Tu pour le Je et ouvre du coup le dialogisme »⁷⁶⁹.

Feuerbach lui-même notait déjà dans *L'Essence du christianisme* que lorsqu'en la personne du Christ Dieu devient homme et que l'homme se fait Dieu, « nous avons la preuve irréfutable, inébranlable et évidente que le centre du christianisme, son objet suprême n'est autre que l'homme, et que les chrétiens adorent l'individu humain comme étant Dieu et Dieu comme étant l'individu humain »⁷⁷⁰.

Nous sommes toujours face au dialogisme dont parle Christian Berner. Il s'agit en effet, dans tous les cas, après avoir fait tomber le Dieu en soi, d'un échange (dans tous les sens possibles) entre l'homme et l'homme. C'est « Jésus-Christ lui-seul (...) qui est adoré en tant que Dieu »⁷⁷¹, chaque homme se reconnaît et se trouve représenté en lui. Il est peut-être « un » ainsi que le souligne Feuerbach, mais il est « un pour tous ». Il est homme comme nous, il est « notre frère et nous sommes la chair de sa chair et les os de ses os »⁷⁷².

Toujours dans son article cité plus haut, Christian Berner nous invite et surtout nous permet de saisir la logique du raisonnement de Feuerbach, notamment en ce qui concerne la question de la christologie. Il met ainsi le langage en avant pour montrer que c'est bien entendu la clé qui donne la possibilité de saisir le rapport, chez Feuerbach, entre Dieu en soi et le Christ. Il met en évidence l'idée selon laquelle « « Dieu » est un mot dont le sens n'est que l'homme : il n'y a qu'une seule réalité, l'homme, et Dieu n'est qu'une manière de la dire »⁷⁷³. C'est ainsi, à partir du langage, que Feuerbach, trouve comment définir les lignes et critiquer ce rapport contradictoire entre ces deux êtres. Car si l'homme se dit en Dieu, il n'est donc jamais face à une transcendance, mais face à sa propre parole hypostasiée.

L'homme a donc un travail à effectuer, une conversion afin de se libérer des entraves de la religion. Ce que Feuerbach met en avant et la voie qu'il propose c'est celle de l'anthropologie.

⁷⁶⁹ Christian Berner, « Le chemin vers la vérité et la liberté. Note sur l'essence de la foi selon Luther de Feuerbach », *art. cit.*, p.122.

⁷⁷⁰ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.520.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p.522.

⁷⁷² *Ibid.*

⁷⁷³ Christian Berner, « Le chemin vers la vérité et la liberté. Note sur l'essence de la foi selon Luther de Feuerbach » *art. cit.*, p.122.

C'est en effet par elle que l'humanité devient adulte et que s'effectue la conversion pour la liberté de l'homme. Et ce qu'en dit S. Decloux à propos est assez intéressant :

Une telle libération ne fait pas fi par ailleurs d'un certain effort de conversion. Car la liberté n'est pas, elle se fait, l'homme y accède. Mais, au lieu d'être une conversion à Dieu, cette conversion aujourd'hui imposée est une conversion à l'homme lui-même, à l'authenticité de l'homme, au-delà de ses malformations et de ses aliénations.⁷⁷⁴

On comprend à juste titre ce commentaire qu'il fait :

Passer de l'enfance à l'âge adulte, c'est prendre conscience que le divin pour l'homme, c'est l'homme lui-même ; c'est revenir d'une illusion théorique pour accéder à la vraie contemplation, celle où l'homme se prend lui-même pour objet : lui-même, c'est-à-dire son semblable et le monde où se développe sa vie.⁷⁷⁵

L'homme doit prendre conscience des transformations psychologiques qui s'opèrent en lui. Et cette prise de conscience est une affaire de retournement et de révolution en l'homme-même, où il doit réaliser et révéler le divin en lui et revenir de l'illusion abyssale dans laquelle il se trouve. On peut alors comprendre cette annotation de Philippe Sabot qui avance dans son article « L'anthropologie comme philosophie » l'idée que

L'homme se trompe (il entre en contradiction avec lui-même, et voile sa propre essence) lorsqu'il investit ses pensées et ses sentiments, sa raison et son cœur, dans un être transcendant, absolu, qui dépasse sa propre mesure ; il convient donc de ramener la religion dans les limites de la simple humanité.⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ S. Decloux, S J, « Théologie et anthropologie. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (I), *op. cit.*, p.11.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p.12.

⁷⁷⁶ Philippe Sabot, « L'anthropologie comme philosophie », *op. cit.*

9.2 CHAPITRE II-RESULTAT DU TRAVAIL DE L'ANTHROPOLOGIE

9.2.1 La philosophie de l'avenir : le rôle du philosophe et la nécessité d'une nouvelle philosophie

C'est dans son écrit *Nécessité d'une réforme de la philosophie* (1842) – paru après sa *Critique de la philosophie de Hegel* (1839) et *L'Essence du christianisme* (1841), et qui constitue en fait le début du développement des *Principes sur la philosophie de l'avenir* (1842) – que Feuerbach brosse les lignes d'une nouvelle philosophie. Ainsi qu'il l'affirme, il s'agit d'une philosophie qui « surgit d'une ère radicalement nouvelle de l'histoire humaine »⁷⁷⁷. Mais quelle est la raison de cette dernière ? Feuerbach fait le constat selon lequel les philosophies élaborées avant celle qu'il se propose de développer ont, entre autre, puisé leur base historique dans les précédentes. Toutes étaient, selon lui, des philosophies pour la philosophie, mais jamais des philosophies relevant de l'histoire de l'humanité et répondant aux besoins de l'homme. C'est donc dans ce cadre qu'il estime urgent de « transformer, de reformer et de renouveler la philosophie »⁷⁷⁸. Cette réforme se refuse ainsi de prendre pour socle les autres philosophies et prône pour un esprit radicalement nouveau, qui laisse la place à une ère nouvelle de l'histoire humaine.

La démarche pour atteindre cette philosophie consiste donc à envisager cette réforme non pas d'un point de vue philosophique (car il n'est pas question d'un conflit de pensée), mais dans le sens d'une « réforme de la philosophie qui puisse être nécessaire et vraie : c'est celle qui répond à l'exigence de l'histoire présente et de l'humanité »⁷⁷⁹, exigence qui oblige à anticiper l'avenir et à être « absolument négatif »⁷⁸⁰ quant à l'ancienne philosophie.

Feuerbach écrit :

Jusqu'ici la négation était une négation inconsciente. C'est aujourd'hui seulement qu'elle est ou devient une négation consciente, voulue, visée directement (...). La négation consciente fonde une

⁷⁷⁷ Ludwig Feuerbach, *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, In *Manifestes Philosophiques*, op. cit., p.129.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p.130.

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p.131.

époque nouvelle, elle fonde la nécessité d'une philosophie nouvelle, franche, qui ne soit plus chrétienne, mais résolument a-chrétienne.⁷⁸¹

Nous voyons un Feuerbach très clair sur les attentes de son analyse. Il faut aller sur de nouvelles bases et trouver un nouveau principe directeur qui fasse coïncider l'homme théorique et l'homme pratique. C'est-à-dire qu'il faut un principe suprême qui libère l'homme de « la contradiction qui emprisonne aujourd'hui le plus intime de nous-même : la contradiction qui oppose notre vie et notre pensée à une religion radicalement contradictoire avec cette vie et cette pensée »⁷⁸².

Il est donc question de ramener l'homme au cœur de sa propre vie de sorte qu'il en soit l'artisan ou le modelleur. La nouvelle philosophie prend effectivement son sens dans le fait qu'elle a l'homme pour essence. En d'autres termes, elle répond au besoin de l'humanité et de l'avenir de l'homme, pour lui et par son seul moyen⁷⁸³.

On peut lire dans sa *Philosophie de l'avenir* ce passage très intéressant :

Les tentatives de réforme qui ont eu lieu jusqu'ici en philosophie se distinguent plus ou moins de l'ancienne philosophie selon l'espèce seule, et non selon le genre. Pour qu'il existe une philosophie vraiment nouvelle, c'est-à-dire indépendante et qui réponde au besoin de l'humanité et de l'avenir, il est absolument indispensable qu'elle se distingue de l'ancienne philosophie selon l'essence.⁷⁸⁴

Il faut que l'homme remplace Dieu et qu'il soit l'essence de l'homme. Ainsi, du point de vue de la pensée il y aura aussi un déplacement de centre de réflexion de sorte que l'homme soit le seul à penser, à être et à savoir qu'il est l'essence consciente même de soi de la nature, de l'histoire et de la religion. L'homme se sait être l'identité réelle absolue de tout.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p.133.

⁷⁸² *Ibid.*, p.134.

⁷⁸³ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.264.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

9.2.2 Philosophie de l'avenir comme élément structurel et réalisateur de la théologie en anthropologie

La nécessité, pour Feuerbach, de déplacer la pensée et l'histoire de l'humanité sur un terrain où l'homme est l'essence de tout – c'est-à-dire où l'homme remplace le chrétien et où l'être humain remplace le Dieu transcendant – réclame un système philosophique qui doive en rendre compte rationnellement. C'est le rôle de la nouvelle philosophie décrite précédemment, et qui se doit dans ce sens, de prendre parti pour l'avenir, l'anticiper, en ne conservant rien de l'ancienne philosophie. Feuerbach critique bien entendu cette ancienne philosophie, car selon lui elle est restée trop abstraite, ne s'occupant trop souvent que de choses n'ayant que peu à voir avec l'homme concret. Il faut donc que la philosophie, ainsi qu'il le souligne dans sa préface des *Principes* (1843), redevienne une philosophie sensible.

La philosophie de l'avenir a pour mission de ramener la philosophie, du royaume des « âmes trépassées », dans le royaume des âmes incarnées, des âmes vivantes ; de la faire descendre de la béatitude d'une pensée divine et sans besoin, dans la misère des hommes. Pour cela, il ne lui fallait qu'une intelligence humaine et un langage humain. Mais penser, parler et agir de façon purement humaine n'est donné qu'aux générations à venir.⁷⁸⁵

Ainsi, penser la philosophie d'un point de vue de l'avenir c'est réduire la théologie – à travers toutes les formes dans lesquelles elle se présente – en anthropologie, en d'autres termes, c'est « fonder la critique de la philosophie humaine sur la critique de la philosophie divine »⁷⁸⁶. Il est donc question, pour Feuerbach, de sortir de la « nuit de l'abstraction »⁷⁸⁷ afin d'affirmer le réel tel qu'il est. Il le rappelle d'ailleurs lorsqu'il définit, en son sens, le rôle de la philosophie : « La philosophie est la prise de connaissance de ce qui est. Penser et connaître les êtres et les choses tels qu'ils sont, telle est la loi suprême, telle est la tâche suprême de la philosophie »⁷⁸⁸. Sur cette base Feuerbach est proche de Hegel qui, lui aussi pense que la philosophie doit s'intéresser à ce qui est.

La philosophie s'occupe donc de ce qui est, c'est-à-dire des choses, des êtres et du monde tels qu'ils se donnent en dehors de toute interprétation. Mais de quelle manière la philosophie de

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p.172.

⁷⁸⁶ *Ibid.*

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p.232.

⁷⁸⁸ Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie*, *op. cit.*, p.151.

l'avenir réalise-t-elle l'anthropologie ? Nous allons, pour le mettre en évidence, partir de deux points qui, selon nous paraissent pertinents pour mettre en avant la nécessité de cette philosophie de l'avenir : le devoir et la nécessité d'un retour à la sensibilité et aussi la réalisation de la philosophie en tant que religion.

La pensée de Feuerbach, du moins celle qui fait suite à sa rupture avec Hegel, est une réflexion matérialiste, qui met en avant la sensibilité. En effet, sa critique de la religion et de la théologie, qui est un éloignement vis-à-vis des illusions religieuses et ou idéalistes, marque ainsi un retour à l'expérience concrète sensible et de ce fait en dévoile le sens anthropologique à travers la philosophie de l'avenir.

Pour saisir ce rehaussement du sensible chez Feuerbach il faut tout d'abord sortir de la logique religieuse ou idéaliste et contradictoire qui consiste à « affirmer le réel dans sa propre négation »⁷⁸⁹. Effectivement, penser concrètement le réel, c'est-à-dire tenir le réel pour vrai dans sa réalité et dans le mode qui sied à cette essence du réel-même, exige que soit adjoint à la pensée son contraire : le sensible. Et c'est de là que naît la nécessité de mettre en place la nouvelle philosophie, dont l'histoire et le commencement se justifient du fait de l'obligation de sortir ou de renverser le développement hégélien du concept concret d'une part et parallèlement, d'autre part, de renverser le développement théologique.

L'impératif d'un retour au sensible demande donc que l'on sorte de l'idée *in abstracto*, c'est-à-dire du royaume du réalisme hégélien et théologique, qui font de la pensée une réalité absolue n'ayant besoin que d'elle-même et étant considérée comme existante réellement. Or, il faut que la pensée se réalise, se fasse sens. Feuerbach écrit :

Si le sensible n'est rien pour lui-même, pourquoi l'idée en aurait-elle besoin ? Si l'idée seule lui donne une valeur et un contenu, c'est que le sensible n'est qu'un luxe pur, une futilité pure : une simple illusion que la pensée se donne à elle-même. Mais il n'en est pas ainsi. Si on exige de la pensée qu'elle se réalise et devienne sensible, c'est uniquement parce que l'on présuppose inconsciemment que la réalité et la qualité sensible indépendantes de la pensée sont la vérité de la pensée. La pensée s'éprouve dans le sensible ; comment le pourrait-elle si on ne tenait inconsciemment le sensible pour vérité ?⁷⁹⁰

⁷⁸⁹ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.332.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p.234.

Cette vérité s'avère, si l'on suit le raisonnement de Feuerbach, à travers la personne du Christ Homme-Dieu, qui est le sensible par lequel la parole de Dieu s'éprouve. Il est l'humanisation de Dieu et à travers lui l'homme s'émancipe de l'illusion religieuse et accomplit l'essence anthropologique dont parle Feuerbach. Il souligne d'ailleurs que l'intuition sensible est donc bien l'organe de l'être divin, qui n'est autre qu'un être sensible.

Seul un être *réel* et *total* peut avoir pour objet le *réel* dans sa *réalité* et sa *totalité*, qui constitue l'objet de la philosophie *nouvelle*. C'est pourquoi la philosophie nouvelle prend pour *principe de connaissance* et pour *sujet*, non pas le moi, ni l'*esprit absolu*, c'est-à-dire abstrait, ni en un mot la seule raison pour soi, mais l'être *réel* et *total* de l'homme. Seul l'homme est la *réalité* et le *sujet* de la raison. C'est l'homme qui pense, et non le moi ou la raison. La philosophie nouvelle prend donc appui non sur la divinité ou la vérité de la seule raison pour soi, mais sur la *divinité* ou *vérité* de l'homme *total*. Autrement dit : elle prend bien appui sur la raison, mais sur la raison qui a l'être humain pour essence ; elle prend donc appui non pas sur une raison sans *être*, *couleur* ni *nom*, mais sur la raison *imprégnée du sang* de l'homme. Aussi, alors que l'ancienne philosophie disait : *seul le rationnel est le vrai et le réel*, la philosophie nouvelle dit au contraire : *seul l'humain est le vrai et le réel* ; car l'humain est le rationnel ; l'homme est la norme de la raison.⁷⁹¹

L'homme, ainsi qu'on le voit, est donc au premier plan. Le rehaussement du sensible n'est pas une affaire d'illusion ou de faux semblant. C'est dans et par le sensible que tout s'éprouve et que l'on a la possibilité de lire la nécessité de la philosophie de l'avenir.

En outre, il faut aussi noter ce point non négligeable qui concerne la transformation de la philosophie en religion. C'est là une autre caractéristique de la philosophie de l'avenir que propose Feuerbach et qui permet d'éviter les erreurs dans lesquelles est tombée, selon lui, l'ancienne philosophie, notamment l'apparition d'une double vérité : d'abord une vérité pour elle-même (la philosophie) et qui ne se souciait pas du tout de l'homme, ensuite, une autre vérité pour l'homme (la religion). La philosophie de l'avenir se présente comme une philosophie pratique de et pour l'homme. Cela ressort des notes de Feuerbach lui-même :

La philosophie nouvelle, au contraire est, en tant que philosophie de l'homme, essentiellement aussi la philosophie pour l'homme : sans porter par-là préjudice à la dignité et à l'indépendance de la théorie, et même dans l'accord le plus intime avec elle, elle possède essentiellement une tendance pratique, et pratique au sens le plus élevé ; elle prend la place de la religion ; elle a en elle l'essence de la religion, elle est en vérité elle-même religion.⁷⁹²

⁷⁹¹ *Ibid.*, p.255-256.

⁷⁹² *Ibid.*, p.263.

Feuerbach argumente donc qu'étant donné que la religion est en fait, dans son principe vrai originaire, la dissolution de Dieu dans l'homme et par là, négation de la théologie, la « nouvelle philosophie est donc la position de la religion. L'anthropothéisme est donc la religion consciente de soi, la religion qui se comprend elle-même »⁷⁹³. Se présentant comme la déification de l'humain, la nouvelle philosophie se doit ainsi de mettre la sensibilité au premier plan, pour être considéré comme religion.

Comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, pour Feuerbach en effet, la philosophie doit s'affirmer en tant que religion et non pas s'isoler de la religion, de peur de retomber dans les travers de l'ancienne philosophie. Elle ne doit donc avoir qu'une vérité ne faisant pas la promotion d'une discrimination entre les penseurs ou intellectuels, d'une part, (considérés comme détenteurs d'une vérité supérieure et donc seuls capables de philosopher) et le commun des mortels, d'autre part, (qui aurait une forme inférieure de vérité, notamment la vérité religieuse). C'est, « à cette condition seulement, ainsi que le commente Raymond Vancourt, [qu']elle devien[dra] simultanément philosophie et religion, capable, par conséquent de remplacer non seulement la philosophie antérieure, mais aussi le christianisme »⁷⁹⁴.

9.2.3 Le sens de la communauté

9.2.3.1 La communauté comme critère de vérité et d'universalité

L'homme pour soi ne possède en lui l'essence de l'homme ni au titre d'être moral, ni au titre d'être pensant. L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur la réalité de la distinction du moi et du toi.⁷⁹⁵

Ce passage des *Principes de la philosophie de l'avenir* nous éclaire sur l'importance que revêtent, chez Feuerbach, les rapports réels que l'homme entretient avec l'homme. On peut aller plus loin en disant que pour lui, ce n'est ni la moral, ni la conscience qui fait l'homme – contrairement à ce qui est communément perçu et c'est d'ailleurs par la conscience que l'homme

⁷⁹³ *Ibid.*, p.158.

⁷⁹⁴ Raymond Vancourt, « Philosophie de l'avenir » et « religion de l'homme » selon Feuerbach, In *Nouvelle Revue Théologique*, T.96/n°2 (février 1974), p.184.

⁷⁹⁵ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, *op. cit.*, p.262.

est défini et différencié des autres êtres vivants – mais c'est la tension de l'homme vers son alter égo. C'est un peu comme si l'homme solitaire ne saurait même s'appeler "Homme" ou comme si l'homme ne devrait se dire que dès le moment où il y a au moins deux individus.

L'homme est ainsi, par essence, un être communautaire – la question ici n'est pas de savoir si oui ou non l'homme vit toujours en communauté. La réalité nous montre que ce n'est pas forcément le cas. Mais ce que veut nous faire comprendre Feuerbach c'est que même lorsque l'homme choisit de s'éloigner du groupe, il est intrinsèquement inscrit en lui la notion de communauté. Et ce qui, pour Feuerbach, le prouve c'est le concept d'amour.

La communauté de l'homme avec l'homme apparaît, pour lui, comme « le principe et le critère premier de la vérité et de l'universalité »⁷⁹⁶. C'est le fondement ou l'élément constitutif même de la nature de l'homme. En effet, comme il l'analyse, l'homme lui-même est le premier objet des sens humains. Par conséquent sa première tension sera toujours tournée vers l'homme (qu'il soit imaginaire ou réel). La communauté n'est pas le résultat d'un moi isolé ou privé, mais d'un moi et d'un toi qui se lient. Nous sommes donc en présence d'une dialectique dialogique et non pas une dialectique monologique d'une conscience solitaire.

D'ailleurs, son analyse du concept de trinité nous donne de façon claire des éléments permettant de saisir l'importance de la communauté dans la philosophie de Feuerbach. La trinité, ainsi qu'il le met en évidence dans *L'Essence du christianisme*, est le mystère de la vie sociale ou communautaire.

La trinité était le mystère suprême, le cœur de la philosophie et de la religion absolue. Or, son secret est, comme on l'a prouvé historiquement et philosophiquement dans *L'Essence du christianisme*, le secret de la vie commune et sociale, le secret de la nécessité du toi pour le moi, il consiste dans cette vérité : qu'aucun être (qu'il soit ou se nomme homme ou Dieu ou esprit ou moi) n'est pour soi seul un être vrai, parfait et absolu et que seule la liaison, l'unité d'être de même essence constitue la vérité et la perfection. Le principe suprême et dernier de la philosophie est donc l'unité de l'homme avec l'homme.⁷⁹⁷

Ainsi qu'il en ressort d'une analyse effectuée précédemment, le but de Feuerbach dans son interprétation de la religion en général et de la religion chrétienne en particulier, est de ramener au niveau réel et sensible ce qui est posé imaginairement afin d'en déduire le sens

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p.245.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p.263.

véritable. C'est le cas de la trinité. La conscience que l'homme prend (imaginativement) de lui-même dans son rapport à Dieu (qui correspond en réalité à l'essence humaine) est en fait la conscience de la communauté qu'il a enfuie en lui, c'est la conscience qu'il est un être pour et avec les autres. Donc, même sans savoir exactement la signification ou le « nom » de ce qu'il objective ou quelle est cette conscience de soi qu'il rencontre premièrement, « la conscience de soi, dit Feuerbach, s'impose nécessairement, involontairement à l'homme comme quelque chose d'absolu. Pour lui être fait un avec être conscient de soi ; pour lui, être avec une conscience c'est être absolument »⁷⁹⁸. En effet, si dans la religion l'homme a une signification faussée de sa conscience, en réalité cette conscience de soi qu'il prend de lui-même est sa conscience de soi dans « sa totalité vivante où l'unité de la conscience de soi n'existe qu'en tant qu'unité du Je et Tu, unité réalisée et riche de relations »⁷⁹⁹.

Ainsi, si la religion isole l'homme, cet isolement n'est qu'intérieur. La religion coupe l'homme des liens qu'il peut et doit construire avec on semblable ; elle a ce pouvoir de l'abstraire du monde réel et « de tout ce qui n'est pas lui-même, et d'être pour lui seul avec lui-même »⁸⁰⁰. La religion est l'essence de la solitude absolue. Cela se comprend car un Dieu solitaire – le Dieu de l'entendement – exclue tout besoin de dualité et donc de communauté, tout besoin d'une autre conscience véritable. Mais fort heureusement – et quoique ce soit imaginativement – la religion a su trouver une parade pour contourner cette solitude divine en plaçant Dieu le fils, un autre être, différent du Dieu père par sa personnalité mais identique à lui essentiellement : nous avons ici le Je et le Tu nécessaires à la communauté, à l'accomplissement de l'homme total.

La vie en communauté est, pour Feuerbach, une vérité naturelle et innée à l'homme. Mais de la même manière que bien d'autres vérités, cette dernière est tronquée et trouve une expression indirecte et inversée, car elle devient une expression universelle et non particulière ou sensible.

⁷⁹⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.191.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p.192.

⁸⁰⁰ *Ibid.*

9.2.3.2 Perspective d'un lien universel concret de rencontres : du point de vue de la pensée

Le concept de communauté apparaît, chez Feuerbach, comme la perspective d'un lien concret de rencontres. La philosophie idéaliste et la religion ont voulu isoler l'homme et en faire un être solitaire qui n'a de rapport qu'avec l'être solitaire qu'est Dieu, mais la nouvelle philosophie, elle, fait la promotion des liens de l'homme avec l'homme. Feuerbach mène en effet une réflexion sur les rapports interpersonnels, qu'il estime être primordiaux et cela à deux niveaux : au niveau réflexif et au niveau physique. « C'est seulement de la communication, seulement de la conversation de l'homme avec l'homme, que naissent les idées. Ce n'est pas seul, mais à deux, que l'on parvient au concept et à la raison en général. Il faut deux hommes pour engendrer l'homme, l'homme spirituel (...) »⁸⁰¹.

On voit comment Feuerbach met en avant l'importance de l'autre dans l'accomplissement de la pensée. Nous devons tout de même souligner cette idée présente dans *L'Essence du christianisme* que, l'homme, en tant qu'être d'entendement, peut être autonome ou solitaire : « la solitude est le besoin du penseur »⁸⁰², on peut penser tout seul ; nous ne sommes donc pas forcément dépendants dans la pensée. Toutefois, tout change lorsqu'il est question de tendre vers l'universalité ; effectivement, c'est par l'autre que j'éprouve ma propre pensée. S. Decloux analyse cette question dans son article « Le mystère de l'esprit d'amour. A propos de l'athéisme de Feuerbach (II) ».

L'altérité ou les rapports interpersonnels sont, pour Feuerbach, le moyen par lequel s'exprime l'unité de l'essence humaine. C'est l'autre, en effet, qui me permet d'être un être de l'universel et finalement un être du monde. En tant que sujets particuliers, Je et Tu, ne sont encore pas des êtres de l'universel ; ils ne le deviennent qu'à partir du moment où ils tendent vers l'autre, se présentent à l'autre pour s'arracher réciproquement à leur particularité propre⁸⁰³. Feuerbach souligne clairement dans *L'Essence du christianisme* que « la pensée d'un Autre en général, d'un essentiellement Autre, naît pour moi par l'intermédiaire de la pensée d'un autre qui

⁸⁰¹ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.245.

⁸⁰² Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.193.

⁸⁰³ S. Decloux, S.J. «Le mystère de l'esprit d'amour. A propos de l'athéisme de Feuerbach (II) », *Nouvelle Revue Philosophique*, p.355.

m'est semblable par essence »⁸⁰⁴. Bien évidemment qu'il met à nu cette vérité fondamentale de l'essence humaine que l'autre est nécessairement celui qui m'ouvre vers la totalité.

Je ne peux donc pas passer immédiatement de l'individualité (...) à son contraire ; je dois introduire, préparer et modérer cette contradiction par la conscience d'un être qui certes est différent et dans cette mesure me donne l'intuition de ma limitation, mais d'une manière telle qu'il affirme en même temps mon être, qu'il l'objective. (...) 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. Je me sens et suis dépendant du monde, parce que d'abord je me sens dépendant des autres hommes. Si je n'avais pas besoin de l'homme, je n'aurais pas besoin aussi du monde. Je suis réconcilié, ami avec le monde, que par les autres hommes.⁸⁰⁵

Les relations interpersonnelles sont une entrée dans la différence et dans le monde, comme on peut bien le remarquer. L'individu ne demeure pas dans sa particularité, car il dépend physiquement et spirituellement de l'autre. Il a cette capacité de s'ouvrir à la réalité totale, dans la mesure où il dépasse sa particularité limitée. Et ce n'est que grâce ou par le Tu qu'il s'élargit et que se fait la réconciliation de l'homme avec lui-même. Ainsi que l'examine S. Decloux dans son article déjà cité, autrui est à la fois « le lieu de révélation et d'accomplissement »⁸⁰⁶ de ma personne, « je suis par, avec et pour autrui. Il réalise mon existence en me posant moi-même et en sollicitant l'engagement de ma liberté »⁸⁰⁷ dans un univers que l'un et l'autre avons du mal à saisir. Il écrit :

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 le 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.⁸⁰⁸

Ce que S. Decloux évoque, là, est intéressant dans la mesure où il traduit une sorte d'état ou de position primitive que l'homme rencontre et accueille dès sa venue au monde, sans qu'il n'ait à décider. En son fond, l'homme inclut déjà la différence en lui. C'est, semble-t-il, d'ailleurs le cas pour Feuerbach, lorsqu'il évoque cette idée que dans le christianisme, Dieu pose

⁸⁰⁴ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.210.

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ S. Decloux, S. J., «Le mystère de l'esprit d'amour. A propose de l'athéisme de Feuerbach » (II), *art. cit.*, p.359

⁸⁰⁷ *Ibid.*

⁸⁰⁸ *Ibid.*, 360.

déjà la différence en lui. Ce qui signifie que d'un point de vue anthropologique, cette différence est originellement pour moi « une vérité et une essentialité »⁸⁰⁹. Celle-ci est inscrite au plus profond de l'être.

La différence intersubjective est chez Feuerbach une détermination essentielle de la nature de l'homme et que ce dernier ne saurait déduire sans la présupposer. C'est donc pour ce penseur quelque chose d'absolument inexplicable et qui s'éclaire et se confirme par elle-même. Nul ne peut ainsi penser la différence comprise en termes de différence en soi – c'est une borne de la pensée –, car se différencier d'un autre se comprend de soi, dans la mesure où il s'agit d'une vérité sensible qui implique au moins deux individus. Mais d'une manière plus générale, cette différence absolument insaisissable rationnellement est la caractéristique même de la communauté que nous avons évoquée un peu plus haut. En effet, cette position primitive appelle ainsi l'homme à être plus que soi-même et à tendre nécessairement vers l'autre, à s'enrichir et s'ouvrir en la personne de l'autre : « la différence a son lieu dans la raison aussi nécessairement que l'unité »⁸¹⁰, écrit Feuerbach.

S. Decloux résume bien cela lorsqu'il souligne que la différenciation est un acte communautaire. Mais la question qui vient à se poser est celle de savoir si finalement, en faisant de l'homme un être nécessairement communautaire et donc porté vers l'universalité, Feuerbach ne ruine pas toute idée de particularité et de liberté véritablement concrètes. S. Decloux pense qu'il faut changer une certaine vision que l'on a souvent de Feuerbach, notamment concernant sa considération de l'universel. Il ne s'agit pas – et c'est peut-être surtout un écho aux critiques de Marx et de Engels – d'un univers abstrait, mais bien d'un univers « concret de personnes »⁸¹¹. En effet, la relation du Je et du Tu n'est pas seulement une inscription dans un ensemble universel et dans lequel les particularités disparaissent. « Parler de Je et de Tu, c'est normalement être au-delà de cette vision de choses, dans une sphère nouvelle qui accorde à la particularité une valeur propre et strictement irremplaçable »⁸¹². La réciprocité ou l'échange entre les hommes n'implique pas uniquement le fait de faire partie de cette totalité qu'est l'humanité ; elle implique qu'il faut

⁸⁰⁹ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.213.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p.214.

⁸¹¹ S. Decloux, S. J., « Le mystère de l'esprit d'amour. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (II), *art. cit.*, p.360.

⁸¹² *Ibid.*

que chaque individu soit « l'origine et le terme d'un rapport authentique »⁸¹³, de sorte que l'humanité (la totalité ou l'essence) devienne l'avenir, l'horizon dernier vers lequel ils tendent ensemble, et non pas ce qui présuppose ou conditionne leur rapport. Cette humanité universelle doit donc présenter l' « horizon que chacun vise finalement dans l'autre, à partir d'elle et au-delà d'elle »⁸¹⁴.

Selon Decloux, l'humanité qu'évoque Feuerbach serait, certes, le lien d'une expérience infinie (car c'est la rencontre de plusieurs particularités), mais ce n'est pas un infini abstrait au sens où il s'agirait d'un mouvement du réel antérieur au surgissement de l'homme concret et du monde, autrement dit, au sens d'un Dieu ou absolu qui présupposerait l'homme et la nature. Il est plutôt question d'une sphère qui regroupe des libertés concrètes qui tendent les unes vers les autres. S. Decloux conclut ainsi son propos : « Le terme d'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 »⁸¹⁵.

9.2.3.3 *Perspective d'un lien réel universel concret de rencontres : Amour et communauté*

Le retour de l'homme, autrement dit l'homme comme point de départ et point culminant de l'homme, le retour aux fondamentaux humains dans tous les sens du terme, constitue la réponse ou le résultat de la critique feuerbachienne de la religion. En un sens, la question majeure de l'interprétation de Feuerbach est celle de la place et de l'importance de l'homme pour l'homme.

A travers la question de la pensée analysée précédemment, l'idée générale qui en ressort est que l'essence humaine vers laquelle tendent inévitablement les hommes, n'est pas quelque chose d'abstrait, mais de concret, dans la mesure où elle rassemble des libertés concrètes, qui travaillent à réaliser cet universel humain. Mais Feuerbach se limite-t-il pour autant à ce niveau ? Ce serait réducteur de sa part de limiter le concret aux seuls rapports interpersonnels du point de

⁸¹³ *ibid.*

⁸¹⁴ *ibid.*

⁸¹⁵ *ibid.*

vue de la pensée. Comment alors parvient-il à aller plus loin dans son raisonnement sinon qu'en mettant en évidence que l'homme, en tant qu'être spirituel, est aussi un corps, c'est-à-dire un être sexuel⁸¹⁶.

On peut déjà lire dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* qu'« il faut deux hommes pour engendrer l'homme, l'homme spirituel comme l'homme physique »⁸¹⁷, et dans *L'Essence du christianisme* que « la communauté [est] le besoin du cœur »⁸¹⁸. Ce qui ressort de ces deux passages c'est la mise en évidence du fait que le concept de communauté est fondamental pour comprendre les relations entre les hommes, notamment à travers l'amour. « On peut penser seul, écrit Feuerbach, on ne peut aimer qu'à deux. Nous sommes dépendants dans l'amour, car il est le besoin d'un autre être ; nous ne sommes autonomes que dans l'acte solitaire de la pensée »⁸¹⁹.

Il est vrai que nous avons abordé le concept d'amour dans la section concernant l'incarnation. Cela pour mettre en avant l'idée que l'incarnation de Dieu en la personne du Christ n'est autre que la manifestation visible de l'amour de l'homme pour lui-même. Cependant, à présent, nous reprenons cette même notion, mais dans le sens de la communauté purement humaine – ce qui n'invalide en aucun cas ce qui en a été dit auparavant. D'un point de vue religieux l'amour a souvent traduit le nœud ou lien de communion entre l'homme et Dieu⁸²⁰ ; or avec Feuerbach et par conséquent, d'un point de vue anthropologique, il signifie essentiellement le lien d'union entre les hommes. Les relations interpersonnelles, à travers l'amour, se font corps par l'union sexuelle. Ce qui montre combien nous sommes en présence d'un rapport encore plus concret entre eux. On peut d'ailleurs lire à ce propos dans *L'Essence du christianisme* :

Mais le corps n'est rien, sans la chair et le sang. La chair et le sang sont la vie et la vie n'est rien d'autre que la réalité du corps. Mais la chair et le sang ne sont rien sans l'oxygène de la différence sexuelle. La différence sexuelle n'est pas superficielle ou limitée seulement à certaines parties du corps ; elle traverse moelle et os. L'essence de l'homme c'est la virilité, l'essence de la femme la féminité. (...) Mais la différence du Je et Tu, la condition fondamentale de toute personnalité n'est

⁸¹⁶ *Ibid.*, p.363.

⁸¹⁷ Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.245.

⁸¹⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.193.

⁸¹⁹ *Ibid.*

⁸²⁰ *Ibid.*, p.169.

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.⁸²¹

L'amour apparaît comme le lien d'unification parfait des hommes pour Feuerbach, en plus d'être la forme la plus élevée de sa nouvelle philosophie ou religion. Engels, dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1890), critiquait d'ailleurs cet amour qui, donnait trop, selon lui, à une interprétation arbitraire. En effet, selon lui, l'amour et les rapports sexuels entre l'homme et la femme traduisent directement l'ancien et irréal rapport entre l'homme et les dieux pour Feuerbach. Or, pour Engels, ce ne sont là que des rapports ayant toujours existés indépendamment de toute religion, ils sont en dehors de tout contenu religieux car, les religions peuvent disparaître, « sans que la moindre chose soit changée à la pratique de l'amour et de l'amitié »⁸²². Pourtant, il est possible – même si cela peut bien évidemment être une position discutable – de mettre en évidence que le point de vue de Feuerbach peut tenir la route.

Si l'amour est au cœur de la pensée religieuse de Feuerbach, c'est parce qu'il est capable, d'après lui, d'opérer la liaison concrète entre les deux pôles de l'homme que sont l'entendement et le corps. Effectivement, l'amour dont il est question est un amour naturel qui se traduit à la fois au niveau de « l'universalité abstraite »⁸²³ par l'intersubjectivité spirituelle et de la sensibilité, grâce à « la réalité sexuelle »⁸²⁴. La multiplicité – qui se dit à partir de deux – donne donc sens à l'essence et c'est de là que s'accomplit la vraie vie de l'homme, cette vie qui exige la médiation de et par autrui, notamment à travers le rapport intersexuel⁸²⁵.

C'est par le rapport de l'homme et de la femme – qui intègre le sensible le plus authentique, vécu à la fois comme sensibilité et comme vécu – que se traduit l'universalité concrète dont parle Feuerbach. Il s'agit au final de se rendre compte que l'amour n'est pas quelque chose de banal, car l'union sexuelle entre l'homme et la femme détermine la vérité même de la sensibilité concrète. L'homme étant à la fois entendement et corps, Feuerbach aurait aussi péché s'il privilégiait seulement la dimension spirituelle, qui est tout autant essentielle à l'homme et à la réalisation de l'humanité. S. Decloux souligne à ce propos qu' « il ne suffit pas

⁸²¹ *Ibid.*, p.220.

⁸²² Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, *op. cit.*, p.22.

⁸²³ S. Decloux, S. J., « Le mystère de l'esprit d'amour. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (II), *art. cit.*, p.359.

⁸²⁴ *Ibid.*

⁸²⁵ S. Decloux, S.J. « La présence et l'action du médiateur. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (III), In *Nouvelle Revue Philosophique*, p.859.

de dire que l'homme est esprit et corps ; il faut que cette dualité humaine retentisse dans l'univers des relations interpersonnelles, et que le corps de l'homme est depuis toujours un corps sexué »⁸²⁶. La sexualité est ainsi mise en avant comme quelque chose de sacré. Il est même intéressant de voir comment Feuerbach s'acharne à défendre la place et le rôle de ce concept. Mais qu'est qui le motive dans ce sens ? Ou du moins, qu'apporte-t-il de particulier dans son analyse et qui mériterait qu'on y prête une attention toute particulière ?

Le concept d'amour est polysémique. Dans son sens le plus courant, il est défini comme un sentiment, un lien ou encore comme acte sexuel. En lisant Feuerbach, on peut se permettre de reconnaître tous ces sens dans l'interprétation qu'il en donne. Cependant, il prend le mot « amour » dans le sens de quelque chose d'universel et n'étant tributaire à rien d'extérieur à lui, comme cela est généralement le cas dans la religion à travers Dieu. L'amour apparaît donc chez lui comme absolu et comme quelque chose qui prend son fondement en lui-même⁸²⁷. En effet, l'amour, universel et authentique, n'est lié à rien qui pourrait le conditionner. Fonder l'amour sur autre chose que lui-même c'est le limiter, comme tel est le cas dans la religion. Effectivement, la religion particularise l'amour : « l'amour chrétien », par exemple. Or, le concept qui sied à l'amour est bien l'universalité. Bien entendu, pour ce penseur, si l'amour ne renonce pas à son caractère particulier, il « blesse[ra] le sens de la vérité »⁸²⁸.

Le véritable amour se conte de lui-même ; il n'a besoin d'aucune autorité, d'aucun titre particulier. L'amour est la loi universelle de l'intelligence et de la nature. (...) Si cet amour doit être fondé sur le nom d'une personne, cela n'est possible que parce que des représentations superstitieuses qu'elles soient de nature religieuse ou spéculative, sont liées à cette personne. (...) L'amour ne peut se fonder que sur l'unité du genre, de l'intelligence, sur la nature de l'humanité ; c'est seulement alors qu'il est un amour solide, protégé dans son principe, garanti, libre, car il s'appuie sur l'origine de l'amour d'où sort l'amour du Christ lui-même. (...) Si l'amour repose sur sa personne, alors cet amour est particulier et ne va pas plus loin que la reconnaissance de cette personne, un amour qui ne se tient pas sur le véritable terrain de l'amour.⁸²⁹

Loin de n'être qu'un simple sentiment, l'amour est pour Feuerbach quelque chose qui n'est pas dérivé, mais plutôt qui fonde. « Le concept de l'amour est un concept autonome que je n'obtiens pas en l'abstrayant de la vie du Christ ; au contraire je ne reconnais cette vie que parce

⁸²⁶ S. Decloux, « Le mystère de l'esprit d'amour. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (II), *art. cit.*, p.363.

⁸²⁷ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.420.

⁸²⁸ *Ibid.*, p.421.

⁸²⁹ *Ibid.*

que et lorsque je la trouve en accord avec la loi, avec le concept de l'amour. »⁸³⁰ Feuerbach trouve une contradiction dans cet amour chrétien qui repose sur le Christ, précisément sur l'amour qu'il a pour l'humanité. Cela caractérise en fait, pour lui, une limitation de l'amour, une mise à néant de l'amour universel et authentique, qui est en soi. D'où cette interrogation qui consiste à se demander si on doit aimer seulement parce que le Christ nous a aimé, ou, s'il est le fondement de l'amour. Feuerbach est clair sur le fait que ce n'est pas la religion qui fonde l'amour, ce n'est pas d'elle qu'est né ce concept dans la conscience humaine – et on peut voir alors combien Engels n'a pas compris le point feuerbachien sur l'amour en avançant que cet amour dépendait de la religion.

« Tout amour fondé sur un phénomène particulier, écrit Feuerbach, contredit, comme nous l'avons dit, l'essence de l'amour puisque ce dernier ne supporte pas les limites et triomphe de toute particularité »⁸³¹. L'amour est en soi et une fin pour soi. Par conséquent, l'homme doit aimer l'homme pour l'homme, c'est un objet d'amour. L'amour n'est donc pas conditionné mais immédiat, sans intermédiaire entre deux hommes pour s'aimer. « Dans l'amour, dans la raison, s'évanouit le besoin d'un intermédiaire »⁸³². Dans l'amour, l'autre et moi réalisons le genre.

9.2.4 Conclusion partielle :

Cette section a permis de mettre en évidence la vérité inavouée de la théologie et par conséquent de mettre en avant l'anthropologie dans son activité.

D'abord, Feuerbach pense avoir découvert en l'anthropologie le secret de la théologie. C'est au terme d'une épuration de la théologie qu'apparaît l'anthropologie comme vérité de l'homme. Le but recherché par Feuerbach est de montrer, en effet, que le contenu de la théologie (comme de la philosophie spéculative) est foncièrement humain. Il y a par conséquent des transformations qui s'opèrent à l'intérieur de la religion même, mais aussi au niveau de la théologie qui se fait anthropologie. De là la mise en lumière de la christologie comme base de

⁸³⁰ *Ibid.*, p.422.

⁸³¹ *Ibid.*, p.423.

⁸³² *Ibid.*, p.424.

l'anthropologie religieuse feuerbachienne ce, dans la mesure où il est question de la réalisation et de l'humanisation de Dieu.

Ensuite, nous avons, dans notre examen, tenté de montrer le résultat du travail d'épuration de l'anthropologie à travers son idée d'une philosophie de l'avenir et aussi le sens que revêt la communauté dans son anthropologie philosophique. Dans un premier temps, l'analyse de l'anthropologie rend compte du rôle du philosophe et de la nécessité d'une nouvelle philosophie, ce qui dénote de l'urgence, pour Feuerbach, de refonder la philosophie sur la base de l'histoire humaine et de trouver ainsi un principe directeur et libérateur, qui fasse coïncider, à la fois, l'homme théorique et l'homme pratique. De ce fait, la philosophie de l'avenir vient rendre compte de l'inversion désormais consciente de l'homme et de Dieu. En d'autres termes, elle anticipe l'avenir en mettant au premier plan l'anthropologie qui, elle, n'est au final, que l'impératif d'un retour à la sensibilité contre un éloignement de l'abstraction.

Dans un second temps, nous avons tenté de mettre en lumière le sens de la communauté, qui nécessairement est un résultat également du travail de l'anthropologie. D'abord, la communauté apparaît comme un critère de vérité et d'universalité : l'homme est un être essentiellement communautaire. Par conséquent la communauté est une vérité naturelle (innée) peu importe du type de rapport qu'il entretient avec son semblable. En outre, elle semble apparaître chez Feuerbach comme un réel lien universel de rencontre d'une part d'un point de vue de la pensée – c'est par les rapports interpersonnels que se réalise et s'exprime l'unité de l'essence humaine, car l'autre tire vers la science, c'est-à-dire vers l'universalité – d'autre part, d'un point de vue de l'amour – qui correspond, chez lui, au lien d'unification parfait de l'homme ; par l'union sexuelle de l'homme et de la femme, l'universalité concrète se manifeste en tant que vérité-même de la sensibilité concrète. En d'autres termes, l'homme est entendement et corps.

Nous avons ainsi pu voir, dans un certain sens la manière dont se déploie l'anthropologie philosophique de Feuerbach. Ce qui est davantage intéressant c'est de pouvoir à présent – à partir des éléments que nous avons – donner un aperçu de l'humanisme de Feuerbach, humanisme qui semble poser quelques ambiguïtés que nous allons essayer d'éclaircir.

10 L'HUMANISME FEUERBACHIEN

Si Feuerbach ne s'est jamais personnellement considéré comme un philosophe athée, il y a tout de même qu'à considérer ses écrits, nous sommes face à un athéisme affirmé. Il est d'ailleurs à ce propos considéré comme le père de l'athéisme moderne en Allemagne.

Après avoir procédé à une critique, non pas religieuse mais philosophique de la religion, c'est une auto-divination de l'homme qui ressort immédiatement de l'interprétation de Feuerbach. Avec la nouvelle religion de l'homme qu'il prône en effet, l'homme va désormais pouvoir, non pas fonder son humanité, mais la découvrir à travers une communauté concrète, avec des hommes réels.

Cette communauté qu'il décrit est ainsi une manière de mettre en avant – même s'il faut souligner qu'il ne l'a pas personnellement théorisé, mais qu'il y a peut-être fait allusion dans une certaine mesure – la possibilité de vivre autrement le religieux que dans un rapport avec un être transcendant à l'homme. Cela semble donner lieu à une nouvelle forme de spiritualité, débarrassée de miasmes de la théologie et de l'ancienne religion.

Par ailleurs, dans cette partie, sera analysé le rapport de Feuerbach à Marx et Engels, afin de tenter de montrer que dans leur critique de Feuerbach, ils ne l'ont peut-être pas bien compris comme ils le pensent – c'est semble-t-il d'ailleurs ce qui explique leur divergence de point de vue – et ont conclu un peu trop vite de la faiblesse de son matérialisme, sans oublier qu'ils semblent l'avoir qualifié de philosophe spéculatif.

10.1 CHAPITRE I- SENS ET CONSEQUENCE DE L'HUMANISME FEUERBACHIEN

10.1.1 Feuerbach : humanisme ou athéisme ?

Feuerbach, à l'instar de bien de philosophes, est un militant anti- Dieu. Il fait partie d'une époque où le christianisme connaît un déclin et l'athéisme un nouveau développement. Pour lui, en effet, selon Raymond Vancourt, il y a un processus de déchristianisation depuis le XVIII^e siècle, pire, toute la religion est en voie de disparaître. Les hommes ne reviendront donc jamais sur leur décision de chasser Dieu de leur vie, de l'expulser.

Cela n'a pourtant rien de tragique ou de dramatique. C'est plutôt bénéfique pour l'humanité. Feuerbach souligne effectivement que le christianisme est nié par tous, même par ceux qui – sans l'avouer – se présentent comme ses fervents défenseurs⁸³³. Le christianisme ne répond ainsi plus aux besoins de l'homme, c'est la raison pour laquelle « il est nié dans l'esprit et le cœur, dans la science et la vie, dans l'art et l'industrie, radicalement, sans appel ni retour, parce que les hommes ce sont si bien appropriés le vrai, l'humain et l'antisacré »⁸³⁴.

L'homme se libère donc des illusions qui l'ont longtemps habitées et envahies. Ce qui lui laisse la porte ouverte à toutes sortes d'espairs, de prise de possession de son univers. Et cela explique cette montée en force de l'athéisme. A son époque, Feuerbach est bien témoin d'un changement radical, d'une « révolution religieuse »⁸³⁵ qui n'est plus seulement une prise de position théorique. Il est question d'un changement qui se produit à l'intérieur de l'homme lui-même⁸³⁶, d'une négation consciente qui fonde donc une ère athée nouvelle. Cet athéisme nouveau est ainsi le résultat de tous les changements qui se produisent dans l'existence de l'homme moderne. Henri de Lubac souligne à ce propos :

Le phénomène qui domine l'histoire de la conscience en ces derniers siècles apparaît à la fois plus profond et plus arbitraire. L'intelligence n'y est pas seule engagée. Le problème posé était un problème humain – c'était le problème humain – et la solution qu'il reçoit est une solution qui se veut positive. L'homme élimine Dieu pour rentrer lui-même en possession de la grandeur humaine

⁸³³ Ludwig Feuerbach, *Nécessité pour une réforme de la philosophie*, op. cit., p.131.

⁸³⁴ *Ibid.*, p.132.

⁸³⁵ *Ibid.*, p.131.

⁸³⁶ *Ibid.*, p.131.

qui lui semble indûment détenue par un autre. En Dieu, il renverse un obstacle pour conquérir sa liberté.⁸³⁷

Nous n'ignorons pas que Feuerbach a un point de vue assez acerbe contre la religion aliénante et donc contre Dieu, ce qui fait de lui un partisan de l'idée de l'homme comme principe de l'homme. Ce qui reviendrait presque naturellement à le qualifier à la fois d'humaniste et d'athée. Si tel est le cas quel est le fondement de son humanisme et de son athéisme ? En quoi sa position est-elle originale, dans la mesure où le mouvement ou la conception humaniste et athée ne date pas particulièrement de son époque ? Nous tenterons d'y répondre en procédant à une analyse des concepts d'humanisme et d'athéisme dans un contexte feuerbachien.

Pour commencer, il nous semble important de caractériser l'humanisme de Feuerbach. Cela d'autant plus qu'à la base il développe une anthropologie philosophique. Nous voulons donc montrer comment se fait le passage ou l'articulation entre l'anthropologie et l'humanisme. Feuerbach propose explicitement les termes d'une anthropologie dans *L'Essence du christianisme* – comme on peut le voir à travers la première partie de cet ouvrage, qui s'intitule « L'essence authentique, c'est-à-dire anthropologique de la religion »⁸³⁸. Il y fait une description des qualités, compétences et structures de l'homme qui, elles, rendent compte de son action dans le monde, de sa présence et de son rapport à l'humain et au non-humain (Dieu, la Nature). L'anthropologie serait donc de l'ordre d'une description. Mais pour quelle raison Feuerbach met-il autant en avant l'anthropologie ? Qu'est-ce qui est mis en jeu, sachant que l'anthropologie est ce qui remplace la théologie (c'est son secret) ? La réponse à ces questions est très importante pour lui car cela l'a amené à réviser son point de vue. Il a, en effet, placé l'anthropologie – qui occupait pourtant une grande place dans *L'Essence du christianisme*, mais qui demeure absolument essentielle – en arrière-plan, au profit de la philosophie – comme on le voit dans les textes recueillis dans *Manifestes philosophiques*. L'enjeu étant de chercher à comprendre ce qu'est la philosophie et comment on pouvait proposer une philosophie de l'avenir, qui puisse satisfaire l'homme.

La critique de Feuerbach a fait basculer la philosophie du côté de la théologie et de la théologie spéculative, vers l'anthropologie. Il fallait que la philosophie se dépouille de sa

⁸³⁷ Cardinal Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Œuvres complètes II, Paris, les Editions du Cerf, 1998, p.21.

⁸³⁸ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p.151.

démarche théologique. C'est la raison pour laquelle Feuerbach propose qu'elle soit ramenée à l'anthropologie. En réalité, pour Feuerbach, l'objet de la philosophie ce n'est pas la raison ou bien encore Dieu, mais plutôt les formes de structurations de la conscience de l'homme dans son rapport à soi, aux autres et au monde. Mais quel est donc ici le rapport avec l'humanisme ?

L'humanisme semble être la conséquence directe de cette réorientation de la philosophie du côté de la théologie vers l'anthropologie. La position humaniste établit que l'homme est le principe de tout : des valeurs et de l'action de l'homme dans le monde. Si donc nous restons sur une position purement feuerbachienne, nous nous rendons compte que l'humanisme découle d'un basculement de la philosophie. Il semble n'avoir pas été question, pour Feuerbach, du moins dans le début de sa critique de la religion, de développer une théorie humaniste. Mais cette dernière s'est imposée par la force de la recherche de ce qu'est l'homme et de la manière dont il s'oriente dans le monde et se définit par rapport à lui-même.

L'humanisme définit, quel est à présent le rapport ou l'articulation entre humanisme et athéisme chez Feuerbach ? Pour tenter d'y répondre, nous devons peut-être déjà donner une idée globale du concept d'athéisme. Ce concept est assez polysémique et c'est la raison pour laquelle nous devons y prêter une grande attention dans notre projet de rendre compte et surtout de rendre raison de l'originalité de son acception d'un point de vue feuerbachien.

Dans son sens le plus général, l'athéisme désigne la négation explicite de l'existence d'un Dieu unique, transcendant et créateur du monde, et avec pour conséquence généralement l'instauration d'un humanisme. Ce terme peut aussi être appliqué lorsqu'on nie l'existence des dieux polythéistes, mais cet usage n'est pas fréquent. L'athéisme apparaît donc ou presque toujours comme relatif à une certaine conception donnée d'une divinité.

Quand bien même il refuse l'existence d'un Dieu unique et transcendant, Feuerbach ne se considère pas comme athée. Pourtant, nous devons recourir à ce terme pour désigner et qualifier sa position philosophique, qui se veut explicitement une théorie contre toute conception d'un Dieu unique et transcendant, notamment le Dieu chrétien en particulier. On peut d'ailleurs à ce propos tirer une définition feuerbachienne de l'athéisme dans *Nécessité d'une réforme de la*

philosophie : l'athéisme y est vu comme étant « l'abandon d'un Dieu distinct de l'homme »⁸³⁹. La position philosophique de Feuerbach est bien celle qui consiste ainsi à affirmer qu'il y a quelque chose d'aliénant pour l'homme, dans le fait d'un Dieu transcendant. Pour se retrouver, l'homme doit donc nier Dieu. Ce qui est reconnu comme Dieu doit être rejeté au profit de l'homme, celui-ci devient son principe ainsi que sa propre fin. Et dans ce sens, il ne doit se fier qu'à la réalité et par conséquent, à sa conscience lucide.

Comme bien d'autres théories humanistes athées, l'une des idées fondamentales défendues est celle selon laquelle il y a des valeurs humaines à défendre à travers ce rejet de Dieu. C'est d'ailleurs certainement pour cette raison qu'on peut observer chez Feuerbach, non pas un rejet des valeurs ou de la morale chrétiennes, mais plutôt une récupération sur fond de sécularisation ou de laïcisation, le seul but étant de les rapporter essentiellement à l'homme. Jean-Claude Monod en fait d'ailleurs une analyse très intéressante dans son article « Infinité, immortalité, sécularisation : constitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach ». Il écrit :

En première approximation, il paraît vrai et évident que la philosophie de Feuerbach accomplit ce qu'il a lui-même annoncé et « programmé » comme une *Verweltlichung des Christentums*, une mondanisation ou une sécularisation du christianisme dans la philosophie : « restituer » à l'homme ses prédicats projetés au Ciel, les « ramener » sur terre, opérer (...) une réalisation et une humanisation de Dieu.⁸⁴⁰

Jean-Claude Monod met en évidence le déploiement, chez Feuerbach, de la thématique de la sécularisation à travers l'idée de rapatriement dans l'immanence des rapports de l'homme à lui-même, à la nature et à la société. Feuerbach a ainsi, selon lui, renversé le rapport de l'homme à Dieu dans un rapport de l'homme à l'homme et, dans ce sens il est bien le « penseur de la sécularisation »⁸⁴¹.

Feuerbach ne fait pas que déplacer sa critique de terrain, il donne lieu à une nouvelle lecture des rapports de l'homme. A l'aube des temps modernes, en effet, l'idée de l'existence d'un Dieu – associée à ce qu'elle produit sur l'homme – est comprise et surtout vécue comme un joug. Dieu ou l'idée de Dieu déresponsabilise l'homme et surtout le déshumanise. Et comme on

⁸³⁹ *Ibid.*, p.135.

⁸⁴⁰ Jean-Claude Monod, « Infinité, immortalité, sécularisation : constitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach », In *Héritages de Feuerbach*, op. cit., p.146.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p.158.

le voit déjà à travers son projet théorique dans *L'Essence du christianisme*, l'homme doit se réapproprier son soi et se retrouver, il doit procéder à une « réappropriation humaine de contenus jusqu'alors situés dans l'au-delà ou attachés à Dieu »⁸⁴².

10.1.2 Athéisme et religion : pensée d'un athéisme religieux

L'humanisme rejette l'existence de Dieu pour se construire sur un nouveau terrain qui exige à l'homme de repenser son mode de vie, ses besoins et ses valeurs. Dieu n'existant pas, en réalité, Feuerbach évoque donc l'idée d'un athéisme pratique où l'homme et son semblable s'unissent pour tendre vers un univers idéalement humain.

Nous avons pu nous rendre compte que l'humanisme de Feuerbach – si on prend vraiment le terme athée dans le sens de celui qui rejette l'existence d'un Dieu unique et transcendant ou des dieux – est athée. Pourtant, ce qui intrigue et paraît intéressant c'est de voir qu'il se présente aussi, paradoxalement, comme un athée religieux. L'humanisme de Feuerbach est anthropocentriste, il faut le rappeler. Lorsqu'on jette un regard dans la tradition philosophique, on peut d'ailleurs remarquer une construction progressive d'une image de l'homme autonome, maître de lui-même et donc capable de s'autodéterminer. Pour lui, en effet, il était essentiel que le Dieu chrétien – parce qu'il est le Dieu par excellence – soit remplacé par l'homme, considéré désormais comme le véritable Dieu de l'homme. Mais à ce propos une question se pose. Non pas celle de savoir comment un humanisme peut être athée, car nous y avons plus ou moins répondu en donnant quelques arguments pouvant le justifier. La vraie question est celle de savoir comment un humanisme athée peut-il être, également, religieux ?

Cela fait presque écho au questionnement d'Aldo Gargani dans son article « L'expérience religieuse comme événement et interprétation ». Il se demande, en effet, comment est-il possible de traiter de la question de l'expérience religieuse hors de tout contenu ou article de foi ?⁸⁴³ Comment saisir « le mouvement de réflexion et d'expérience qui rapproche la religion de

⁸⁴² *Ibid.*

⁸⁴³ Aldo Gargani, « L'expérience religieuse comme événement et interprétation », In *La religion*, Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo. Avec la participation de Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias et Vincenzo Vitiello, Editions du Seuil, 1996, p.132.

l'immanence et qui en reconnaît les symboles dans les figures de notre vie »⁸⁴⁴ ? Il invite en fait – un peu à la manière de Feuerbach finalement – à libérer l'expérience religieuse des hypostases métaphysiques, à penser cette expérience dans une redéfinition du sens et des symboles religieux, qui concentrent toute la signification divine dans l'homme. Car, « une fois leur charge métaphysique désamorcée, les objets de la tradition religieuse deviennent des figures pour une perspective interprétative de la vie »⁸⁴⁵.

Il faut peut-être déjà, avant d'apporter une réponse d'un point de vue feuerbachien – que l'on espère, sera pertinente – essayer de donner un aperçu de ce qu'on peut entendre par le concept de religieux, en général et en particulier selon cet auteur. Nous avons choisi, pour cela, de nous tourner vers le sociologue Alain Caillé, qui dresse, dans un article⁸⁴⁶ écrit conjointement avec Michael Singleton, une esquisse remarquable du religieux.

Entendons par religieux l'ensemble des relations créées et entretenues par la société des humains vivants et visibles avec l'ensemble des entités invisibles (défunts, non-nés, esprit des animaux, des minéraux ou des corps célestes, esprits flottants et non affectés). Ou encore la relation de la société des humains avec la société universelle des invisibles étendue jusqu'à l'infini et l'éternité.⁸⁴⁷

Cette idée de relation ou de lien, qui revient à chaque fois, est ce sur quoi notre réflexion prendra appui pour tenter de montrer la possibilité de penser un athéisme religieux avec Feuerbach. L'homme est entraîné dans un réseau de réciprocité avec ses semblables, mais aussi avec un monde ou un univers non humain qui, finalement le justifie d'une certaine manière. Mais que peut-on vraiment dire du religieux chez Feuerbach ? Il est clair que la religion, se définissant, chez lui dans un ensemble de rapports de l'homme avec son semblable, on ne peut pas nier que, de ce point de vue cela ne va pas plus loin que la conception habituelle qui exige en plus de cet ensemble de relations horizontales une ou d'autres qui soient verticales. Il s'agit, en fait, chez ce philosophe, de rapports vrais et réels entre des individus visibles, vivants et donc sensibles. C'est là que semble se traduire le religieux pour lui.

Feuerbach considère sa philosophie de l'avenir à la fois comme philosophie et religion. Elle doit, pour être vraie et au service de l'homme, s'affirmer en tant que religion. En tant que

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p.127.

⁸⁴⁵ *Ibid.*

⁸⁴⁶ Il s'agit à l'origine, d'une discussion privée entre les deux, qu'ils ont fini par publier sous forme d'article.

⁸⁴⁷ Alain Caillé et Michael Singleton, «Echange sur le religieux et la religion », Revue du MAUSS permanente, 24 mars 2016 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/?Echangesur-le-religieux-et-la>

telle, son but ne sera pas d'isoler l'homme de son semblable ou de le plonger dans un univers imaginaire qui l'éloignera toujours plus de la possibilité d'une connaissance de lui-même – comme c'est le cas des religions précédentes, de la théologie ou de la philosophie spéculative. Chez Feuerbach, l'homme n'est plus enfermé dans une communauté avec Dieu ; étant son propre Dieu, il vit une communauté réelle et c'est dans ce sens qu'il est un être religieux. La religion ne se définit-elle pas d'ailleurs, comme lien dans son sens étymologique ? Ce point Engels l'avait relevé – même si c'était sur fond de critique – en soulignant qu'en faisant de la religion l'unique et seul moyen permettant aux hommes de s'unir et de s'aimer, le but de Feuerbach n'est pas tant de montrer l'existence de ces rapports, mais de les interpréter comme la nouvelles religion. Chez lui on retombe dans le sens primitif de la religion : *religare*, donc liaison. « Par conséquent, dit-il, toute liaison entre hommes est une religion »⁸⁴⁸.

Il faut admettre, avec ce qui précède, la possibilité d'une pluralité d'interprétation et de vécu du religieux, avec ou sans Dieu (unique et transcendant). Marcel Gauchet fait une analyse captivante du religieux et qui pourrait davantage nous permettre de saisir ce que veut signifier Feuerbach. Il montre qu'il est possible de sortir du religieux, tel qu'il est généralement perçu. Le religieux est, selon lui, une expérience personnelle, indépendante de tout contenu dogmatique arrêté⁸⁴⁹.

Car pour commencer, l'expérience subjective à laquelle renvoient en effet les systèmes religieux constitués, peut parfaitement fonctionner pour elle-même, à vide, en quelque sorte. Elle n'a nul besoin de se projeter dans des représentations fixées, articulées en corps de doctrine et socialement partagées pour s'exercer. Car ensuite, elle peut très bien trouver à s'investir ailleurs que dans le type de pratiques et de discours qui fut jusqu'à présent son terrain d'élection. Même à supposer l'âge des religions définitivement clos, il faut bien se persuader qu'entre religiosité privée et substituts à l'expérience religieuse, nous n'en aurons jamais terminé, probablement, avec le religieux.⁸⁵⁰

Ce qu'il dit est captivant, car il montre que le religieux n'appartient pas à une sphère privée. Il ne faut donc pas, selon lui, faire d'amalgame. Le religieux n'est qu'un « mode constitutif d'appréhension du réel »⁸⁵¹ – sans quoi il n'y aurait pas de croyance – et qui ne « produit pas de foi, n'engage aucune conviction particulière ni n'appelle de prolongement en

⁸⁴⁸ Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Editions Sociales, 1945, p.23.

⁸⁴⁹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Edition Gallimard, 1985, p.393.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p.193-194.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p.396.

termes de sacralité »⁸⁵². Le religieux se suffit donc à « lui-même dans le cadre du plus strict athéisme »⁸⁵³. Les choses deviennent plus claires et on peut se rendre compte que Marcel Gauchet met en évidence que c'est certainement cela qui justifie, pour une large part, l'observation de l'apparition de nouveaux types de sphères religieuses ou de spiritualités.⁸⁵⁴ Parler du religieux n'implique donc pas nécessairement le théisme ou la référence à une subjectivité séparée.

Quand les dieux désertent le monde, quand ils cessent de venir y signifier leur altérité, c'est le monde lui-même qui se met à nous apparaître autre, à révéler une profondeur imaginaire qui devient l'objet d'une quête spéciale, dotée de sa fin en elle-même et ne renvoyant qu'à elle-même. C'est que tout simplement l'appréhension imaginaire du réel qui constituait le support anthropologique de l'activité religieuse se met à fonctionner pour elle-même, indépendamment des anciens contenus qui la canalisaient. Devient but en soi ce qui n'était que moyen dans le cadre d'une compréhension générale de l'ordre des choses. Apparaît ainsi une activité autonome d'exploration du sensible dans toute la gamme de ses registres et la diversité de ses modulations.⁸⁵⁵

Ainsi, ce changement, ce déplacement est, tel que Marcel Gauchet le souligne, le résultat d'un besoin de changer le quotidien et de tendre vers autre chose qui donnerait plus de sens à la vie. Il s'agit d'une « brisure du quotidien »⁸⁵⁶, des apparences, de la « manifestation du monde comme autre lui-même »⁸⁵⁷. C'est, au sens de Marcel Gauchet, un arrachement.

Pour revenir à Feuerbach, il faut bien dire qu'on assiste à une transformation du religieux, qui nous place sur un terrain exclusivement humain – humain au sens d'un rejet de Dieu ou bien dans le sens d'une divination de l'homme. Il s'effectue en effet un glissement de sorte qu'il devient parfois flou, voire difficile, de déterminer la ligne de démarcation entre l'athéisme et le religieux. Quoiqu'il en soit, il nous faut, avec Feuerbach, reconnaître qu'il n'est pas oxymorique

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ On peut faire référence, ici, à André Comte-Sponville, qui, dans de nombreux écrits et plus particulièrement dans son ouvrage *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, argumente qu'on peut se passer de religion. Si aucune société, selon lui, ne peut se passer de lien, rien ne dit que ce lien doive nécessairement être en rapport avec un dieu. Il l'évoque aussi dans *A-t-on encore besoin d'une religion ?*, – Sous sa direction et conjointement avec Alain Houziaux, Bernard Feillet et Alain Rémond – où, se disant « athée fidèle », il estime qu'on n'a pas besoin de religion et qu'on peut bien vivre une spiritualité sans Dieu car « il a existé, et qu'il existe encore, d'immenses spiritualités qui n'étaient ou ne sont en rien des religions, au sens d'une foi en un Dieu transcendant, personnel et créateur » (p.65).

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p.400.

⁸⁵⁶ *Ibid.*

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p.401.

de l'envisager ou de les associer. Et nous allons tenter d'apporter un argumentaire qui semble se tenir. Dans son article « Philosophie de l'avenir » et « religion de l'homme » selon Feuerbach, Raymond Vancourt ne manque pas de souligner cette idée que « Feuerbach fait profession d'athéisme, mais en spécifiant que sa philosophie athée n'est pas pour autant, irréligieuse »⁸⁵⁸. Ou que si le concept d'athéisme est ou peut paraître flou, sa compréhension ou son interprétation dépend aussi, pour beaucoup, d'où l'on se situe pour le formuler. Avec Feuerbach, le Dieu chrétien est remplacé par le genre humain, mais la religion et le religieux demeurent.

Si l'on s'en tient et s'en remet à ce que Feuerbach dit dans *L'Essence du christianisme* et dans *Principes de la philosophie de l'avenir*, on ne pourra pas se permettre d'affirmer qu'il est contre toute idée de Dieu. Il est important que nous puissions aborder cette perspective dans une direction beaucoup plus strict ou étroite par souci de précision ou de volonté de mieux situer le propos de ce penseur, même si la tâche s'avère difficile. Feuerbach n'a jamais été contre l'idée de « Dieu », mais plutôt contre une certaine conception qu'on en donne généralement et qui a pour conséquence un résultat négatif sur l'homme. Il prône et défend surtout et absolument cette idée que si Dieu existe, il ne peut pas être autre chose que l'homme lui-même.

Dans son sens général, l'athéisme se définit comme une position *contre* la conception de Dieu. Ainsi, dans son sens propre, l'« athée » s'entend comme celui pour qui la question de Dieu ne se pose pas. Or, cette question est au centre de la pensée religieuse de Feuerbach. D'ailleurs, on sait qu'il s'est d'abord destiné à des études théologiques avant de s'intéresser à la philosophie. Cette question est si primordiale pour lui que son projet de rendre raison de la vérité de la religion en est une justification et c'est de là que surgit son humanisme. Il faut seulement préciser que sa position est en faveur d'un point de vue qui déplace le sujet sur une nouvelle compréhension de « Dieu », estimant que l'homme doit se libérer du joug de la religion. Il ne peut et ne devrait pas faire l'économie d'une interrogation sur Dieu, sinon ce serait volontairement refuser d'éprouver le « connais-toi toi-même » auquel nous invite Socrate.

Au vu de ce qui précède, on dira qu'avec Feuerbach, bien qu'il est un humaniste athée, on n'assiste pas à une disparition du religieux. Peut-être, par abus de langage, on pourrait dire de lui qu'il est un « athée religieux », le religieux se vivant dans un ensemble de réseaux horizontaux,

⁸⁵⁸ Raymond Vancourt, « Philosophie de l'avenir » et « Religion de l'homme » selon Feuerbach », *art. cit.*, p.184.

qui constituent le principe même des rapports toujours continus des hommes entre eux. Dans son livre *Religion sans Dieu*, Ronald Dworkin évoque cet athéisme religieux, en soulignant qu'il est une version de l'expérience religieuse⁸⁵⁹. Il écrit d'ailleurs que « si surprenante soit-elle, l'expression « athéisme religieux » n'est pas un oxymore. La signification du mot « religion » n'implique pas que la religion se réduise au théisme »⁸⁶⁰. C'est pourquoi il estime que pour éviter toute ambiguïté – même si cela ne devrait pas être le cas – il faudrait peut-être parler en termes d'« athée sensible » ou « spirituels »⁸⁶¹. Pour lui, en effet, et comme Feuerbach d'ailleurs, la religion ne signifie pas nécessairement une croyance en Dieu. Et c'est cela qui laisse s'interroger sur le religieux, et rend flou sa séparation de ce qui est non religieux. Mais qu'importe la difficulté d'y répondre d'une manière générale, sinon seulement en tentant par une approche ciblée, vue les multiples interprétations auxquelles ouvre ce terme. Bref, ce que suggère ce penseur – et cela va aussi dans le sens feuerbachien – c'est qu'il faut être capable de « séparer Dieu de la religion »⁸⁶². Car le « religieux ne présuppose pas un être surnaturel, ou ne le requiert pas »⁸⁶³. Si nous les distinguons comme il faut, nous nous rendons à l'évidence de leur totale indépendance. Nous pouvons pousser la réflexion encore plus loin, d'après lui, en affirmant que même « la croyance en un dieu n'est qu'une manifestation possible de cette vision profonde » qu'est le religieux, les dieux n'ayant servis que pour que les humains atteignent leurs objectifs⁸⁶⁴.

10.1.3 Une redéfinition du religieux

Puisque Dieu n'existe pas – car il a été démythifié et dévoilé comme une imposture imaginaire – l'homme peut reprendre sa position originare, redevenir son propre dieu et tout refonder sur une base purement humaine. Le Dieu ou les dieux étrangers ont été remplacés par l'humanité à laquelle l'homme croit désormais. Les religions connues s'effacent ainsi, au profit d'une nouvelle, chez Feuerbach, dont l'homme est le dieu. Toutefois, cela ne met pas fin au religieux, ce dernier demeure toujours, mais avec une nouvelle configuration du sacré. D'ailleurs

⁸⁵⁹ Ronald Dworkin, *Religion sans Dieu*, Traduit de l'américain par John E. Jackson, Editions Labor et Fides, 2014, p.13.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p.14.

⁸⁶¹ *Ibid.*

⁸⁶² *Ibid.*, p.17.

⁸⁶³ *Ibid.*

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p.11.

à ce propos, le sociologue Alain Caillé écrit, dans sa présentation du 22^e numéro de la *Revue du Mauss*, qui s'interroge sur le religieux :

Le religieux peut entrer en crise et nulle de ses formes n'est assurée de persister, mais la crise du religieux est aussi celle de la société dont il assure la cohésion. Cette loi est aussi impérieuse que toutes les autres lois de la nature. Extérieure à toutes les volontés, elle constitue sans doute la justification ultime de l'attitude religieuse et la garantie de sa pérennité.⁸⁶⁵

Son point de vue est assez proche de celui de Feuerbach, lorsqu'il évoque l'idée que c'est la crise des religions qui a poussée l'homme à rechercher d'autres valeurs religieuses, si diverses avec les époques et les contextes socio-culturels. Toutefois, si cette crise du religieux entraîne parfois ou souvent le déclin des sociétés humaines, le religieux ne disparaît pas pour autant, demeurant, étant donné qu'il est le principe de communion des hommes.

Marcel Gauchet note aussi, dans son *Désenchantement du monde*, cet aspect du religieux en mettant en évidence que le religieux organise notre rapport à la réalité, autrement dit, qu'il y a un lien consubstantiel entre la dimension religieuse et le fait social, et qui exprime l'essence de l'« être-collectif vis-à-vis de ses composantes individuelles »⁸⁶⁶.

Ainsi est-il assez communément admis, en effet, qu'il est une permanence, une constance, si ce n'est une invariance du religieux dans l'histoire qui obligent à le rapporter aux conditions même d'existence d'une société humaine, comment ensuite que l'on conçoive son rôle dans cette structuration primordiale du champ collectif. Phénomène originelle qu'on trouve aussi loin qu'on puisse remonter le temps des hommes, phénomène universel, auquel on ne connaît aucune société qui ait échappé, phénomène récurrent, dont on cerne l'emprise, tout près de nous, jusqu'au sein de mouvements d'inspirations foncièrement antireligieuses, comme les entreprises totalitaires : tout ne paraît-il pas attester qu'on est en présence d'une de ces ultimes contraintes inhérentes à l'être-ensemble, toujours égale à elle-même en dernier ressort, et dont il s'agirait de dégager l'unique nécessité derrière la proliférante et métamorphique diversité de ses manifestations ?⁸⁶⁷

Marcel Gauchet précise que même si le religieux est une constante des sociétés dans l'histoire, la religion n'est pas moins historique car elle correspond à une époque ou à un âge précis de l'humanité. Aussi, si le religieux peut se retrouver dans des processus sociaux qui semblent opposés, c'est certainement parce que la religion a presque toujours été enveloppée

⁸⁶⁵ Alain Caillé, «Présentation», In *Qu'est-ce que le religieux?*, *Revue du Mauss* semestrielle N°22 second semestre 2003, p.11.

⁸⁶⁶ Marcel Gauchet, *op. cit.*, p.41.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, pp.41-42.

d'une structure anthropologique qui « n'en continue pas moins à jouer sous une autre vêtue »⁸⁶⁸, même quand les religions disparaissent.

L'humanité semble donc destinée – sous quelque manière – à toujours rencontrer des périodes tumultueuses ou souvent dramatiques, mais le religieux demeurera. Les décisions des hommes, les changements de conscience ou de perception, rendent compte – et c'est vraiment ce que nous devons constamment garder à l'esprit – que le religieux se donne à vivre ou à comprendre dans une diversité et une variabilité intrinsèque de ses manifestations.

⁸⁶⁸ *Idem.*

10.2 CHAPITRE II. PENSÉE D'UNE ARTICULATION ENTRE TRANSCENDANCE ET IMMANENCE

10.2.1 Tentative de définition des concepts d'immanence et de transcendance

On trouve de nombreuses définitions des concepts de transcendance et d'immanence. Mais ces tentatives de définition ne permettent pas toujours ou souvent une saisie plus ou moins claire de ces notions, à la fois abstraites et polysémiques et exigeant, pour les comprendre, que l'on puisse presque toujours se référer à un contexte de pensée précis – en fonction de la direction vers laquelle nous voulons diriger notre travail. Ce dont tous ceux qui tentent d'en donner un éclaircissement sont sûrs, c'est qu'il existe bien un lien entre les deux, l'un et l'autre s'impliquant et s'excluant mutuellement, en ce sens qu'ils sont présentés comme des contraires.

Est considéré comme transcendant – et c'est ce sens que nous privilégierons pour notre argumentaire – ce qui est hors de portée de l'expérience ou de la pensée humaine – un peu au sens kantien de noumène. Le transcendant est plus généralement perçu comme l'intensification verticale de l'existence, qui dépasse l'homme et est susceptible de le diriger et de lui fixer des limites. En d'autres termes, il désigne ce qui se situerait au-delà de la finitude, en tant que nature autre et absolument supérieure et extérieure au monde. Dans ce cas, Dieu est souvent pris comme l'exemple extrême ; le Dieu monothéiste est considéré généralement, en effet, comme un être transcendant et extérieur au monde.

Est immanent – et c'est la définition que nous retenons pour notre propos – ce qui appartient à l'ordre du fini, au monde et s'y situe intrinsèquement, sans évoquer un quelconque élément extérieur. En d'autres termes, l'immanence c'est ce qui affirme l'existence d'un seul mode de réalité, la réalité fini, sensible. C'est donc là, la définition la plus claire qu'il nous ait donné de proposer.

Nous ne sommes certainement pas face à une description des plus claires de l'opposition de ce qu'on peut entendre par transcendance et immanence. Mais la direction vers laquelle nous l'avons orientée nous permettra et nous servira de socle pour nous interroger sur un certain nombre de points en rapport avec la pensée de Feuerbach.

Il fait, en effet, partie de ces philosophes qui ont décrété que désormais « l'homme est la mesure de toute chose ». Par conséquent, Dieu n'existant pas ou ayant été refoulé des consciences, il est temps, pour l'homme de se prendre en main et d'être son propre Dieu. Dans son analyse de la religion, Feuerbach n'est pas contre l'idée d'une transcendance, mais il défend précisément l'idée d'une transcendance qui n'est pas extra-mondaine, une transcendance qui semble aller de pair avec l'idée d'une religion de l'homme.

Il est certain que ce qui vient d'être énoncé nous place dans un cadre général, peut-être précis. Cela s'explique du fait que Feuerbach n'a pas élaboré une réflexion spécifique sur le concept de transcendance. Mais à partir des données que nous possédons de lui et de travaux d'autres penseurs, nous essayons d'apporter des réponses à certaines questions qui paraissent intéressantes pour notre travail. Notamment, comment se caractérise cette transcendance ? Du moins, exclue-t-elle l'immanence, qui semble privilégiée par sa philosophie anthropologique ? Ou bien, peut-on penser, avec Feuerbach, un commerce sans exclusion des deux termes ?

10.2.2 Transcendance et immanence chez Feuerbach

Dans sa présentation la plus commune, la religion se caractérise d'abord par le rapport à une transcendance extra-sociale. C'est-à-dire que l'homme développe un rapport avec un être extra-mondain, qui le domine de telle manière qu'il devient, inconsciemment un être limité, fini et imparfait. Dans son article « Philosophie de l'avenir » et « religion de l'homme » selon Feuerbach », Raymond Vancourt résume bien la conception précédente. Il met en évidence cette idée que par son anthropologie Feuerbach tente de montrer comment la transcendance divine, communément considérée, n'est qu'une illusion – lorsqu'elle se rapporte à Dieu, pensé en termes d'être imaginaire et donc étranger à l'homme. Ce n'est, par conséquent, pas qu'une illusion dans la mesure où il ne signifie ou n'est rien d'autre que le résultat du mouvement par lequel l'homme projette ses aspirations qu'il condense, par la suite, dans « une réalité transcendante qui exprime seulement ce que nous voudrions être : des hommes tout puissants, omniscients, et jouissant

d'une félicité sans ombre »⁸⁶⁹. Paradoxalement, nous nous comportons comme des créatures et objets d'un être que nous avons-nous-même créé.

Avec Feuerbach il y a un mouvement dialectique dans lequel Dieu s'anthropologise et la transcendance redescend sur terre. Mais en plus, il semble aussi apparaître que la distance créée volontairement par la théologie et la philosophie spéculative, disparaît. En effet, la conscience que prend l'homme de ses limites, devient aussi ce qui caractérise et révèle finalement son ouverture à l'infini. Toutefois, il ne faut pas se tromper sur le sens que ce philosophe accorde au concept d'infini. Car il ne s'agit pas d'un infini pensée en terme d'extériorité, mais plutôt intérieur et intrinsèque à l'homme-même. On peut lire à ce propos dans un article de S. Decloux :

La limite, aux yeux de Feuerbach, s'exprime dès lors adéquatement dans le rapport de l'homme à l'humanité, de l'individu au genre : me découvrir limité, c'est prendre conscience que je ne suis pas le tout de l'espèce humaine, c'est découvrir que l'infini de l'humanité me déborde de toutes parts. Mais aussi, c'est ne pas vouloir chercher ailleurs qu'en l'homme l'infini dont l'absence me meurtrit. C'est de cette erreur que les religions se sont rendues coupables : identifiant l'individu humain à l'essence humaine, elles ont cherché l'infini au-delà et en dehors de cette essence, en se rapportant à un être transcendant.⁸⁷⁰

De ce qui suit, on voit qu'il existe une transcendance chez Feuerbach, à rechercher non pas dans un ailleurs, mais en l'homme, notamment dans l'essence humaine. On ne saurait ainsi séparer l'homme de son essence pour le rapporter à une essence étrangère, imaginaire et aliénante. Mais comment alors peut se caractériser cette transcendance ? La présence de l'essence humaine se révèle, chez Feuerbach, selon S. Decloux, comme le seul élément pouvant justifier de « la présence dans l'homme de l'infini [ou de la transcendance] auquel sa conscience rend témoignage »⁸⁷¹. Il y a en effet, la présence ou la marque de l'infini en chaque individu, qui correspond bien évidemment à la somme de tous les individus particuliers, c'est-à-dire, à « l'humanité concrète et totale »⁸⁷². On peut lire aussi cette idée, qui complète la précédente: « Découvrir l'infini de l'essence humaine, c'est donc prendre conscience de l'infinie diversité

⁸⁶⁹Raymond Vancourt, « « Philosophie de l'avenir » et « Religion de l'homme » selon Feuerbach », *art. cit.*, p.180.

⁸⁷⁰ S. Decloux, S. J., "Théologie et anthropologie. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (I), *art. cit.*, p.15.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p.18.

⁸⁷² *Ibid.*

qui est celle des hommes, à travers la diversité des pays, et des cultures, aussi bien qu'à travers les moments successifs d'une histoire qui jamais ne se répète »⁸⁷³.

La transcendance appartient à l'homme et se présente comme quelque chose qui lui est intérieur et inné, ce qui rend davantage la pensée d'un Dieu transcendant illusoire. Pourtant, même si cette conception de la transcendance nous paraît presque suffire à la justification de l'absoluité de l'homme en et pour l'homme, un questionnement s'impose tout de même. L'essence humaine, qui correspond à l'infini de l'homme, semble dépendre le caractère même de l'immanence. Or, nous avons pu voir dans la présentation des concepts de transcendance et d'immanence, qu'ils semblent s'exclure mutuellement. Dans ce cas, l'anthropologie de Feuerbach n'échoue-t-elle pas face à la pensée d'une transcendance, surtout lorsqu'on sait qu'elle met, par principe, en avant, l'idée d'une immanence ? En d'autres termes, parler de transcendance écrase-t-il nécessairement l'immanence ? L'immanence exclue-t-elle la transcendance ? Peut-on concilier ces deux pôles ou envisager une transcendance sans que notre liberté ne soit mise en péril ?

10.2.3 Comment penser une transcendance immanente

Lorsque nous nous situons d'un point de vue feuerbachien, il ressort que la transcendance n'est pas pensée en termes de transcendance verticale mais plutôt horizontale. Pour Feuerbach, en effet, un univers hors du monde était impensable ; cela étant illusoire, l'infini, l'absolu ou la transcendance ne peut se vivre et se caractériser que dans la nature et en l'homme. La lecture de quelques textes de Feuerbach rend compte du fait que le sentiment religieux est dérivé vers l'homme, de sorte que ce dernier trouve son prolongement dans l'espèce ou l'humanité ; s'en trouve ainsi gommé la séparation illusoire et théologique entre le divin et l'humain : l'homme, en tant qu'Homme et aussi en tant qu'individu, devient divin, en participant de l'essence humaine.

⁸⁷³ *Ibid.*, p.16.

A priori, ce qui semble apparaître c'est cette opinion que la transcendance demeure et ne semble donc pas vouloir faire place à l'immanence, qui est souvent le concept qui pourrait découler de toute philosophie qui se veut anthropologique. Effectivement, l'essence humaine, en tant que nouvelle transcendance, remplace l'ancienne, c'est-à-dire Dieu. Dans *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Henri Arvon écrit,

Mais si Feuerbach bannit Dieu, ce n'est pas pour enlever à l'homme le fardeau des devoirs que la présence divine fait peser sur lui ; son propos est tout au contraire de rendre à l'homme la pleine responsabilité de son destin. La transcendance qui oblige l'homme à se dépasser, n'est pas abolie ; elle est ramenée à l'intérieur de l'immanence.⁸⁷⁴

Quand bien même, Henri Arvon critique, chez Feuerbach, l'idée d'une transcendance trop présente et qui ne semble laisser que peu de place à l'immanence, la possibilité de penser ces concepts ensemble est mise en évidence. Feuerbach ne supprime pas le divin, il le transfère en l'homme. La transcendance et le divin demeurent ainsi dans un monde où Dieu, pensée comme être autre, disparaît et où l'absolu est retrouvé en l'homme lui-même. L'homme étant par essence un être de l'immanence, la transcendance dont il est désormais le garant et le référent est immanente.

Par ailleurs, et pour demeurer dans cette perspective, on peut tenter de dire que la proposition philosophico-anthropologique de Feuerbach défend bien l'idée d'une transcendance immanente (et vice-versa), car l'immanence, sans exclure la transcendance en l'homme, semble la précéder. En effet, si la transcendance de Feuerbach représente la somme des individualités, il apparaît qu'elle est un concept secondaire, dérivé. Il n'est pas question, en tant que tel d'une transcendance première et fondatrice, au sens de la religion en général. C'est-à-dire qu'il faut d'abord qu'il y ait immanence. La transcendance surgit ainsi dans un univers déjà présent et sensible, de sorte que les deux concepts cohabitent, chacun rendant finalement raison l'un de l'autre.

Mais parler d'une transcendance immanence ne réduit-il pas l'expérience à la seule réalité sensible ? Cette question fait écho à l'interrogation de S. Decloux dans son article « Théologie et anthropologie. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (I), dans lequel il soulignait qu'en posant l'infini en l'homme et en le faisant correspondre à l'infinie variété des

⁸⁷⁴ Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach et la transformation du sacré*, op. cit., p.68.

particularités humaines, ne réduit-il pas l'expérience à la seule réalité sensible ? Même si avec Feuerbach tous les rapports, quels qu'ils soient, sont ramenés à des rapports horizontaux, le rapport à l'autre ne se limite pas au seul niveau des sens et de la rencontre matérielle. Il met aussi en avant – et cela est primordial dans sa pensée, et c'est aussi l'un des points sur lesquels il est en désaccord avec Marx, par exemple – ce point de vue selon lequel les rapports intellectuels sont tout aussi importants que ceux physiques ou matériels : ce sont les deux pôles qui caractérisent d'ailleurs les hommes, l'humanité en tant que concret.

Les deux premiers points introductifs de *L'Essence du christianisme*, mais aussi les *Principes de la philosophie de l'avenir*, semblent nous brosser un portrait assez net et c'est d'ailleurs le but de ses recherches : changer les consciences, travailler d'abord sur les consciences avant de transformer le monde⁸⁷⁵. En somme, la transcendance immanente se présente comme un concept qui résume plus ou moins bien ce que Feuerbach a voulu faire passer comme message : l'homme est un être absolu, la transcendance dont il fait à la fois l'objet et l'expérience, est absolument immanence. Elle n'est donc ni supérieure, ni inférieure à l'immanence qui, d'ailleurs, la précède et l'accueille. Loin de mettre les hommes à l'écart les uns des autres, cette transcendance immanente permet de réduire la distance que la religion a volontairement creusée et installée entre l'homme et son soi, mais aussi entre lui et la nature dans laquelle il vit.

10.2.4 Conclusion partielle :

Suivre la logique de l'anthropologie feuerbachienne impose que l'on puisse aussi faire part de son humanisme, notamment de la manière dont il se caractérise. Et cela – même si on ne verrait pas tout de suite le rapport ou l'utilité – nous a amené à évoquer – toujours dans ce besoin de marquer la spécificité de l'humanisme feuerbachien et davantage de son matérialisme – le rapport qu'il entretient avec la pensée de Marx et Engels.

Tout d'abord, une analyse du sens de l'humanisme feuerbachien nous présente une théorie humaniste athée – dans la mesure où Feuerbach nie le Dieu transcendant pour une

⁸⁷⁵ Cela sera mis en évidence dans le prochain chapitre.

défense des valeurs humaines – mais aussi une pensée humaniste religieuse au final – car loin de rejeter la religion ou même « Dieu », Feuerbach déplace simplement le cadre critique et définitionnel de sorte qu'on puisse désormais parler en termes de religion de l'homme, ou par exagération de religiosité ou spiritualité sans Dieu – Dieu transcendant et étranger à l'homme, bien entendu.

Pour compléter la saisie de cet humanisme, nous avons trouvé intéressant de nous questionner sur la relation entre les concepts de transcendance et d'immanence, qui sont souvent soulevés lorsqu'il s'agit du rapport de dominant à dominé entre l'homme et Dieu. Cela pour mettre en évidence la manière dont Feuerbach met en avant l'indépendance et la liberté absolues de l'homme, et la compatibilité de ces deux concepts dans son anthropologie philosophique. La question étant, comment penser une transcendance et une immanence qui ne s'excluent pas nécessairement.

Il ressort premièrement que, si à première vue la transcendance et l'immanence semblent être destinées à s'exclure, l'anthropologie de Feuerbach – qui inscrit l'immanence dans son principe-même – ne s'effondre pas face à une pensée de la transcendance. Par conséquent, ces deux concepts peuvent se concilier sans que la liberté de l'homme ne soit mise en péril. Deuxièmement, étant donné que dans l'approche feuerbachienne la transcendance et le divin demeurent – mais sont ramenées à la hauteur de l'homme – et que l'homme est aussi par essence un être de l'immanence, la transcendance dont il est désormais le garant et le référent devient une sorte de transcendance immanence.

11 LA RECEPTION DE LA PENSEE DE FEUERBACH

Dans cette section, nous cherchons à dégager, de façon un peu plus précise et groupée, la manière dont se construit le lien entre l'interprétation et la croyance chez Feuerbach. C'est l'occasion de mettre en évidence la part critique qui s'impose vis-à-vis d'une réflexion qui semble semer le doute sur ce qu'elle vise véritablement : éclairer à sa juste valeur, en faisant preuve d'objectivité, sur la distance existant entre ces deux concepts. Y-a-t-il une distance véritable, chez Feuerbach, entre interprétation et croyance ? Peut-on penser une interprétation croyante ? Si oui, à quelle condition et comment considérer cette croyance résultant de l'interprétation ?

Nous allons également explorer et lire Feuerbach sur le terrain de la phénoménologie – ainsi que nous y invite Althusser – afin de voir si vraiment il est possible de faire de ce penseur un précurseur de la méthode phénoménologique. Même s'il ne l'a pas personnellement développée ou qu'il n'a pas eu pleine conscience de l'impact de ses théories religieuses, sa recherche du sens originnaire le place directement dans le champ des expériences du vécu et du contenu de conscience. Son interprétation de la religion, à la croisée des concepts d'interprétation et croyance, est en effet, une étude des structures de bases de l'expérience religieuses du sujet pensant, et qui rendent compte d'une certaine réflexion sur les contenus de conscience. Feuerbach recherche le sens de l'expérience religieuse antélogique, c'est-à-dire de la réalité du sujet qui précède tout discours, toute interprétation, en un mot l'histoire. Cela pour signifier à l'homme quel est le vrai rapport qu'il doit entretenir avec son essence, avec le monde.

11.1 CHAPITRE I- ARTICULER L'INTERPRETATION ET LA CROYANCE DANS LA PENSEE DE FEUERBACH

11.1.1 Interprétation comme défiance à l'égard de la croyance

A priori, interprétation et croyance ne semblent pas relever du même ressort. La croyance paraît nécessairement relever de l'illusion, tandis que l'interprétation semble plus relever de l'esprit critique.

D'un point de vue philosophique, l'interprétation exprime le fait de donner sens (au sens premier du terme), c'est le fait de trouver ou de découvrir un sens caché. A ce propos Feuerbach dit dans sa seconde « Préface » à *L'Essence du christianisme* (1843) que ce qu'il veut, c'est dévoiler le sens réel de la religion chrétienne, de tirer le vrai christianisme des ténèbres du passé pour le ramener au jour⁸⁷⁶ et le débarrasser des théories mensongères. La croyance quant à elle se présente comme le processus mental qui amène un individu à adhérer à une idée qu'il considère ensuite comme vérité et qui aliène l'homme. Comment alors, dans le cas de Feuerbach, l'interprétation se présente-t-elle comme une défiance à l'égard de la croyance ? Le projet de Feuerbach, comme mentionné plus haut c'est de dévoiler le sens du christianisme. C'est-à-dire qu'il veut ôter le voile qui recouvre la religion pour mettre au jour et à jour sa vraie signification. Son dessein est donc de révéler et d'expliquer ce qui est caché dans la croyance religieuse.

Croire, selon Feuerbach tel qu'on le comprend de *L'Essence du christianisme*⁸⁷⁷, c'est se figurer des choses, c'est se représenter des choses qui ne sont pas telles qu'elles se présentent ou telle qu'on les voit. En d'autres termes, c'est s'imaginer ou croire que telle chose est vraie. Dans le cas du christianisme, la croyance veut que l'homme se pense être le produit d'un être qui lui est transcendant et dont il est absolument dépendant – avec toutes les considérations qu'une telle idée entraîne naturellement. Mais c'est bien à ce niveau, chez Feuerbach, qu'intervient le travail de l'interprétation, qui se présente dans ce cas précis comme une défiance à l'égard de la croyance religieuse. Son interprétation tend en effet à montrer que cette croyance religieuse ne signifie, en réalité, rien d'autre que le rapport premier de l'homme au monde. Elle dévoile ainsi

⁸⁷⁶ Ludwig Feuerbach, « Préface à la deuxième édition de « L'Essence du christianisme » (1843), *op. cit.*, p.268.

⁸⁷⁷ Cf. note 161, p.67.

le sens-même, la vérité de la relation que l'homme entretient avec le monde, qu'il ne maîtrise pas et ne comprend pas nécessairement. Ayons à l'esprit que nos croyances sont aussi en soi des manières d'interpréter nos expériences ou notre rapport au réel, personnel ou collectif. Considérant ce sens, l'interprétation se présente alors comme le fait de se défaire ou de se détacher d'une vision du monde dite erronée ou illusoire.

Revenir donc sur l'interprétation religieuse du rapport de l'homme au monde c'est découvrir – dans le sens d' « enlever ce qui couvre » - le rapport initial ou originaire de l'homme au monde, que défend Feuerbach. Althusser fait une analogie remarquable à ce propos lorsqu'il écrit, pour caractériser la démarche de Feuerbach :

Parce qu'en soi, la religion est déjà conscience, et parce que donner la conscience à la religion ne consiste pas en vérité à lui donner quelque chose qui lui manque, mais à lui ôter simplement ce qui lui cache ce qu'elle est, ce qui oblitère cette conscience. Loin d'ajouter quelque chose à la religion, la philosophie délivre la religion non pas d'un manque, mais d'un masque, d'une oblitération, de ses œillères, de ses voiles.⁸⁷⁸

On voit comment, chez Feuerbach, – dans le sens où nous considérons le terme « interprétation » dans cette section – la croyance religieuse devient ce sur quoi se fonde l'interprétation pour pouvoir s'exercer. Althusser poursuit son propos en éclairant davantage sur la nouveauté qui surgit de cette volonté pour Feuerbach, de découvrir le sens de ce que cache la vérité religieuse. Avec lui, dit-il, la genèse de la religion n'est plus à rechercher seulement dans la nature humaine – comme par exemple la peur, la sottise, l'imposture ou encore dans les activités de l'homme telle la politique ou la moral, etc. – mais dans l'essence de l'homme. autrement dit, pour lui, certes la religion se fonde sur la nature humaine, mais en plus – et c'est là la nouveauté – cette nature humaine devient l'objet de l'homme, son objectivation⁸⁷⁹.

Pris dans le sens donc de ce qui « défait », l'interprétation déconstruit la croyance pour revenir en deçà de l'illusion sur laquelle cette dernière repose, c'est-à-dire qu'elle revient à ce rapport plus originaire. L'interprétation se nourrit effectivement de la croyance et s'appuie sur elle pour pouvoir se structurer. Elle devient donc une action sur la croyance qui, elle, est un

⁸⁷⁸ Althusser, « Sur Feuerbach » 1967, pp. 169-251, In *Ecrits philosophiques et politiques*, Tome II, Textes réunis et présentés par François Matheron, Editions Stock/IME, 1995, p.179.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p.177.

processus imaginaire qui inverse l'état et l'être des choses, qui se nourrit de l'illusion et se présente comme une méconnaissance du vrai rapport de l'homme aux choses et au réel.

De ce fait, il faut donc, au moyen d'une interprétation – et c'est ce que recherche Feuerbach dans son projet – réduire l'illusion afin d'accéder finalement au savoir de ce qui nous illusionne et qui permet de nous éclairer sur ce qui fonde cette croyance. En ce sens, et par rapport à l'idée de croyance comme illusion, l'interprétation se perçoit désormais comme moyen de désillusion, c'est-à-dire une manière de saisir le vrai rapport de l'homme au monde.

Nous voyons ainsi comment, dans une certaine mesure, il est possible d'affirmer que l'interprétation ne va pas de soi. Tel qu'on le voit avec Feuerbach, il faut déjà une base sur laquelle elle puisse travailler et cette base, dans le contexte de notre thème, c'est la croyance religieuse qu'elle a pour but de défaire afin d'éclairer sur le sens vrai de la relation de l'homme au réel. En ce sens, l'interprétation apparaît comme un discours critique servant à délimiter le rationnel de l'imaginaire ou de l'illusoire. Toutefois, si l'interprétation semble avoir pour vocation d'éloigner ou de supprimer la croyance, il demeure qu'avec Feuerbach, il y a une sorte de flou qui s'installe lorsqu'on considère un peu plus en profondeur sa position, et cela soulève la question de la réelle valeur critique de son interprétation de la religion. Cela parce qu'il semble retomber dans ce qu'il pense rejeter, notamment la croyance. Et c'est ce que nous allons à présent analyser.

11.1.2 Quand interpréter c'est croire

Dans cette section nous tentons de répondre à la question de savoir si, dans la démarche interprétative de Feuerbach, la croyance, au lieu d'être ce qu'est censé évincer le discours critique interprétatif, n'est pas au contraire le résultat-même de cette interprétation. Autrement dit, n'y-a-t-il pas apparition d'une nouvelle croyance, qui est le résultat de cette interprétation que propose Feuerbach ?

Lorsqu'on analyse la proposition philosophique de Feuerbach, on aboutit, on ne saurait le nier, à une religion de l'homme ou, ce qui revient au même, à un anthropothéisme qui fait de l'homme le principe de tout et le centre de tous les rapports de l'homme avec son semblable ainsi qu'avec le réel en général. Comme le dira Althusser, la philosophie nouvelle que fonde

Feuerbach ne s'éloigne pas de la religion : « elle sort des formes aliénées de la philosophie, donc des formes aliénées de la théologie, pour revenir à l'essence de la religion »⁸⁸⁰. « L'homme ne sort jamais de la religion, dans toutes ses activités, même non religieuses en apparence, car il ne sort jamais de l'horizon absolue de sa propre essence »⁸⁸¹. C'est d'ailleurs ce qui explique l'une des critiques qu'ont formulées Marx et Engels à son égard.

Le projet philosophique initial de Feuerbach concernant sa critique de la religion est celui de réduire la croyance, de la défaire. Il s'agit en d'autres termes de se désillusionner sur ce qu'on pensait être vrai dans la religion. Pourtant, paradoxalement, il apparaît que Feuerbach a manqué ce projet de départ et s'en est éloigné au point que son interprétation de la croyance religieuse a perdu de sa valeur critique pour se fondre en croyance. Effectivement, lorsqu'avec sa nouvelle philosophie Feuerbach nous met face à une philosophie qui est religion – toute religion, soulignons-le, ne pouvant être séparée de la croyance – son interprétation finit par fonctionner comme une croyance, de sorte que finalement, la ligne de démarcation entre ce qui est de l'ordre de la croyance et ce qui est de l'ordre du discours critique disparaît presque ou devient floue. Mais cela peut bien se comprendre dans la mesure où la structure de la croyance étant quelque chose de naturel ou d'inné chez Feuerbach – parce que fondée en l'homme – l'homme ne peut pas ne pas croire, c'est son essence de croire. Seulement, il se doit de ne croire qu'en lui-même. Dans une certaine mesure on ne devrait pas être surpris de la tournure qu'a prise l'analyse de Feuerbach tant qu'on demeure dans la logique qui est la sienne.

Lorsque nous confrontons la perspective interprétative de Feuerbach et son effet critique éventuel, il en ressort que sa prétention critique s'en trouve renversée. Nous nous retrouvons par conséquent dans le jeu d'une interprétation de type religieux, genre d'interprétation pour lequel il a d'ailleurs critiqué la théologie et la philosophie spéculative. Son interprétation a fini, en effet, par devenir une croyance en elle-même. Il n'est pas question ici de confondre ou d'assimiler « interpréter » et « croire ». Il est tout à fait évident que nous sommes dans deux registres différents et bien précis. Comprendons alors ce devenir croyance de l'interprétation dans le sens où la croyance a fini par s'installer dans l'analyse interprétative de Feuerbach, c'est-à-dire qu'elle s'est installée dans un discours censé être à l'opposé même de toute croyance.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, 179.

⁸⁸¹ *Ibid.*, 189.

On se rend compte, en lisant Feuerbach, que son interprétation de la croyance religieuse a fini par développer un certain processus cognitif de l'ordre de la croyance, un processus qu'il faudra bien évidemment interroger. Son interprétation ne joue plus contre la croyance, au contraire, elle semble réorientée vers autre chose que l'illusion. Feuerbach on le sait – et c'est ce qui caractérise son humanisme – échange le Dieu transcendant et illusoire contre l'Homme, le nouveau Dieu de l'homme qui lui, est réel et sensible. C'est d'ailleurs à ce niveau que nous pouvons tenter de définir ou dépeindre cette croyance dans laquelle nous embarque la religion de l'homme. Car il ne s'agit plus de croire en Dieu mais en l'homme, en qui sont désormais toutes les capacités projetées en Dieu. Mais qu'est-ce-qui alors apparaît comme nouveauté dans cette croyance par rapport à l'ancienne dont il a nécessairement fallu se défaire ?

Feuerbach opère un renversement qui constitue la croyance religieuse au point que par son interprétation il passe en quelque sorte d'une croyance fausse – la croyance en Dieu, pris dans le sens d'être illusoire – à une croyance qu'on pourrait qualifier (en restant dans le sens de l'analyse de Feuerbach) de vraie, c'est-à-dire la croyance en l'homme, qui n'éloigne nullement du terrain de la raison. La réelle question à se poser semble alors celle de savoir ce qui, en fin de compte, pourrait constituer l'élément de partage entre ces deux registres de croyance. Il semblerait, quand on y réfléchit un peu, que la réponse soit à rechercher au niveau du rapport au réel, au sensible. D'ailleurs, il semble que dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* Feuerbach défende cette idée qu'il est nécessaire de réorganiser le monde sur de nouvelles bases, en mettant la sensibilité au premier plan afin de revenir à ce qui est le plus fondamental et découvrir ce qui a été caché.

Revenir à la sensibilité c'est revenir à l'homme et donc à la dimension anthropologique de la religion. Or, qui dit dimension anthropologique dit retour à la vérité de l'homme. C'est donc le fait que la croyance dans laquelle nous projette l'interprétation de Feuerbach rencontre immédiatement le sensible qui marque cette différence – or la croyance religieuse, imaginaire nous éloigne toujours plus de la sensibilité et dénature notre relation au réel.

En somme, dans son interprétation de la croyance, censée être critique, Feuerbach demeure dans la croyance, le divin et le transcendant ; il ne critique pas la croyance en elle-même, mais celle qui se prolonge dans la théologie. En réalité, la question de la permanence de

la croyance ne devrait ni se poser, ni soulever un problème dans la mesure où la croyance constitue un processus naturel et inné en l'homme, selon Feuerbach. Ce registre de la croyance est ainsi maintenu car l'ôter ferait s'effondrer toute la logique de ses thèses. Ce dernier est donc demeuré profondément religieux et il ne s'en cache pas en effet. Son but n'était, semble-t-il pas, de critiquer le processus de la religion, dans le sens d'un rejet de cette dernière, mais plutôt de le critiquer avec le projet de le récupérer et de le faire ainsi passer de la transcendance en Dieu (être imaginaire) vers la transcendance en l'homme. En un sens, Feuerbach ne pouvait que maintenir la dimension de la croyance dans son interprétation. Alors que si l'on s'en remet à son projet initial, la critique qu'il propose aurait dû être radicale, dans le sens où elle obligerait à un retour au réel qui ne soit plus fondé sur une quelconque croyance, mais plutôt sur les dimensions du réel, qui confronte l'homme aux rapports sociaux complexes, pour parler comme Marx.

11.2 CHAPITRE II- LUDWIG FEUERBACH ET SON TEMPS

11.2.1 L'atmosphère intellectuelle de l'Allemagne du 19^e siècle

L'histoire intellectuelle de l'Allemagne du 19^e siècle est presque essentiellement marquée par la pensée de Hegel, qui en représente, à l'époque, la figure de proue. La jeunesse allemande est ainsi attirée par une philosophie qu'elle estime et juge révolutionnaire, étant déjà intéressée par les modèles de régimes français et anglais. Mais cela tourne court avec l'arrivée au pouvoir du roi Frédéric Guillaume IV. Louis Althusser écrit à ce propos dans ses notes de présentation des *Manifestes Philosophiques*,

L'histoire du mouvement néo-hégélien est profondément marquée (...) par la rupture de 1840, de la destruction des illusions « libérales » des jeunes intellectuels allemands qui attendaient de l'Etat prussien qu'il se reformât de lui-même, conformât son existence à son « essence », et devint *en fait* ce qu'il était *en droit* : le règne de la raison et de la liberté. Cette utopie néo-hégélienne ne résista pas à l'épreuve des faits ; Frédéric Guillaume IV, prétendant libéral dont le trône fit un despote, fut l'instrument de cette amère révélation. Cette rupture tragique jeta les jeunes hégéliens dans une profonde crise de conscience politique et théorique. Ils attendaient de l'histoire le triomphe de la raison.⁸⁸²

Frédéric Guillaume IV fait naître une certaine perplexité à l'égard de la pensée de Hegel, qui finalement semble en désaccord avec la réalité allemande. La politique, l'histoire et le droit, sont des éléments d'étude privilégiés de la réflexion hégélienne. Hegel estime que l'Etat est seul souverain, comme le montrent les remarques de Joan-Père Pujol : « Pour Hegel, l'Etat représente le troisième moment de l'« esprit social » et sa réalisation la plus haute (les premiers termes de cette triade étaient successivement la famille et la société civile) »⁸⁸³.

La philosophie de Hegel était au service de la Prusse. Tandis, effectivement que pour de nombreux théoriciens le rôle de l'Etat « est d'assurer la liberté des personnes et le bien-être matériel »⁸⁸⁴, pour Hegel, au contraire, l'Etat doit conduire les citoyens à « agir d'une manière raisonnable et morale. L'Etat moderne éduque l'individu et le soumet à une discipline collective

⁸⁸² Louis Althusser, « Notes » sur les *Manifestes Philosophiques*, *op. cit.*, p.8.

⁸⁸³ Joan-Père Pujol, « Théorie de l'aliénation et de l'émancipation ethnique: suivie de Pour en finir avec les Mammouth », Edité par Cercle Alphons Mias, Décembre 2011, p.15.

⁸⁸⁴ *Ibid.*

qui marginalise l'égoïsme et les intérêts privés »⁸⁸⁵. Comme le soulignera d'ailleurs Engels dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, il n'y a à cette époque, en Allemagne, aucune lutte ouverte contre l'Eglise, l'Etat et la science officielle – la philosophie hégélienne étant au service de l'Etat prussien, la politique a fini par s'envelopper de cette dernière qui, finalement, la justifiait idéologiquement. Tout est dirigé par l'Etat, même l'enseignement et le choix des professeurs. C'est d'ailleurs pour cette raison que le système philosophique de Hegel a été élevé au rang de philosophie officielle. Elle était suivant Engels, la sanctification et la consécration philosophique du « despotisme de l'Etat policier, de la justice arbitraire »⁸⁸⁶. En ce sens, la thèse de la rationalité du réel chez Hegel n'est rien d'autre, selon Engels, qu'une légitimation de l'Etat prussien en tant qu'Etat rationnel et « conforme à la raison dans la mesure où il est nécessaire »⁸⁸⁷.

L'Etat prussien occupe donc une place souveraine si évidente que l'évidence de son assimilation même à l'Idée absolue est également mise en lumière. « L'Etat est le règne de l'Idée »⁸⁸⁸, écrit Joan-Père Pujol. Il accomplit souverainement et absolument la morale, le droit et la liberté collective⁸⁸⁹. L'individu, tout comme son opinion – surtout si elle va à l'encontre des règles de cet Etat – est marginalisé et effacé en quelque sorte, le penseur disparaît au profit d'une pensée et d'une manière de penser uniques appuyées par l'Etat : la philosophie de Hegel, dont le système résume tout le développement de la pensée et montre le chemin qui mène à la véritable connaissance du monde. Engels écrit encore à ce propos que, « l'humanité qui a réussi à élaborer l'Idée de Hegel, doit pouvoir également dans la pratique réussir à faire passer dans la réalité cette Idée absolue »⁸⁹⁰, où la réalité n'est en fait que l'Etat. C'est ainsi dans cette atmosphère d'étouffement ou d'embrigadement de la pensée et de l'action que l'on va assister à la naissance d'une tendance critique de la pensée hégélienne.

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ Friedrich Engels, *op. cit.*, p.5.

⁸⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸⁸ Joan-Père Pujol, *art. cit.*, p.15.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p.16.

⁸⁹⁰ Engels, *op cit.*, p.8.

11.2.2 Feuerbach et les hégéliens de gauche

L'Allemagne intellectuelle du 19^e siècle était plus centrée sur les questions religieuses et politiques. Hegel a eu tellement d'emprise sur cette époque que cela a fini par susciter, au sein de son école-même, une scission qui va bouleverser à jamais le monde philosophique. Il y a eu un processus de décomposition de l'école hégélienne, de telle sorte qu'on observe deux tendances : les hégéliens de droite ou vieux hégéliens, et les hégéliens de gauche ou jeunes hégéliens. Dans son article « Marx, philosophe de la critique et critique de la philosophie », Josiane Boulad-Ayoub met en lumière qu'entre 1843-1845, ces deux tendances se font une véritable guerre d'idées. En effet, « la droite hégélienne privilégie le système du maître, soutenant ainsi son interprétation conservatrice des rapports entre l'Idée et le réel »⁸⁹¹. Ce sont des esprits religieux, qui ont soutenu la socialisation de l'Etat prussien et par conséquent l'empire rationnel du système philosophique de Hegel. « Par contre, la gauche hégélienne lui oppose une interprétation révolutionnaire en donnant le primat à la « méthode » dialectique du philosophe, laquelle est entendue dès lors comme doctrine d'action »⁸⁹². Les jeunes hégéliens sont ainsi à l'origine d'une révolution idéologique dans la mesure où ils se donnent pour objet de réinterpréter la philosophie de Hegel en évacuant l'Idée. Sur quel fondement va donc rebondir ce renouveau théorique ? Cela se fait sur fond d'inversion de la doctrine de Hegel, car l'Idée qui influe sur le développement de la réalité socio-politique devait être remplacée par autre chose. « Ce n'était plus l'esprit qui se mouvait pour engendrer les diverses figures du réel mais c'était désormais l'homme, l'homme saisi dans ses diverses actions et considéré dans ses manifestations »⁸⁹³.

La sensibilité, à travers l'homme, devait être célébrée ; la lutte était ainsi menée contre la religion, explique Engels. Mais c'était aussi – quoique de manière voilée, dans la mesure où cette question était assez épineuse – indirectement une lutte politique⁸⁹⁴. Il souligne même que « La masse de jeunes hégéliens les plus résolus fut ramenée par les nécessités pratiques de leur lutte

⁸⁹¹ Josiane Boulad-Ayoub, « Marx, philosophe de la critique et critique de la philosophie », In *Un siècle de Marxisme : Avec deux textes inédits de Karl Polanyi* », Sous la direction de Lucille Beaudry, Christian Beblock, Jean-Jacques Gislain, Presses de l'Université du Québec, 1990, Document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, p.91.

⁸⁹² *Ibid.*, p.91-92.

⁸⁹³ Joan-Père Pujol, *art. cit.*, p.17.

⁸⁹⁴ Angels, *op. cit.*, p.11.

conte la religion »⁸⁹⁵. Marx (1818-1883) et Engels (1820-1895) font un résumé clair du noyau de cette critique philosophique. Les jeunes hégéliens estiment, selon eux, que les hommes se sont toujours fait des idées fausses sur leur être et leur devoir être et pour cela

Ils ont organisé leurs rapports en fonctions des représentations qu'ils se sont fait de Dieu, de l'homme normal, etc. Ces produits de leur cerveau ont grandi jusqu'à les dominer de toute leur hauteur. Créateurs, ils se sont inclinés devant leurs propres créations. Libérons-nous donc des chimères, des idées, des dogmes, des êtres imaginaires sous le joug desquels ils s'étioient. Révoltons-nous contre la domination de ces idées. Apprenons aux hommes à échanger des idées contre des pensées correspondant à l'essence de l'homme, dit l'un, à avoir envers elles une attitude critique, dit l'autre, à se les sortir du crâne, dit le troisième, etc., la réalité actuelle s'effondrera.⁸⁹⁶

S'il n'a certainement pas été le seul à élaborer ce genre d'idée, Feuerbach devient très vite – avec la publication de *L'Essence du christianisme* – le principal représentant, la référence incontournable des hégéliens de gauches, dont la pensée s'organise autour du thème de l'aliénation religieuse. Il réinterprète la théorie hégélienne sous un rapport matérialiste et ouvre ainsi la voie d'un nouvel humanisme athée. Même si *L'Essence du christianisme* garde pour une large part un esprit hégélien, Feuerbach critique à la fois la philosophie hégélienne et la théologie chrétienne, en reprenant donc ce thème de l'aliénation auquel il donne un contenu humain, dans la mesure où, pour lui « la nature (le sensible, le singulier, le matériel) constitue la véritable réalité (par opposition à l'esprit) »⁸⁹⁷. Feuerbach s'oppose donc à Hegel en posant la figure de l'homme comme ce qui doit réaliser la réconciliation entre le subjectif et l'objectif sans retomber dans l'idéalisme. En effet, l'individu – en tant qu'il est l'homme concret – participe de l'essence humaine, c'est-à-dire de l'ensemble des êtres humains qui existent, ont existé et existeront. On voit ainsi apparaître, avec Feuerbach, une anthropologie philosophique de l'homme qui s'oppose ou remplace le rationalisme hégélien. Et la rupture de ce penseur avec Hegel devient plus claire avec la parution des *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842)* et des *Principes de la philosophie de l'avenir (1843)*.

C'est dans cette atmosphère théorique et intellectuelle que Karl Marx et Engels – ayant pris en compte les idées des jeunes hégéliens et particulièrement de Feuerbach – vont critiquer la

⁸⁹⁵ *Ibid.*

⁸⁹⁶ Marx, Engels, « Préface », In *L'idéologie allemande*, Première partie, Feuerbach, Traduction de René Gartelle et Gilbert Badia, Précédé des Thèses sur Feuerbach, Introduction de Jacques Milhau, Paris, Editions Sociales, 1974, p.33.

⁸⁹⁷ Joan-Père Pujol, *art. cit.*, p.17.

pensée philosophique allemande dans son ensemble, en pensant pouvoir et devoir s'en détacher. Ils développent ainsi les thèses générales de ce groupe de penseur, tout en leur redonnant un contenu socio-philosophique par rapport à l'homme et sa situation dans la société. Leur but est de ne plus centrer la critique sur la religion, mais plutôt de la dépasser en visant la fin de toutes sortes d'aliénations, l'aliénation ultime étant celle religieuse. Connaissant également le système hégélien, Marx et Engels se donnent donc pour mission de mettre fin à toute forme de discours philosophique aliéné et aliénant, qui pense ou croit pouvoir transformer le monde par la seule conscience. Parlant de Marx, Joan-Père écrit : « A l'issue de cette période, il estimera que la transformation du monde au plan de la seule libération de la conscience traduit en fait l'impuissance de la philosophie allemande à le transformer. Paradoxalement, celle-ci aboutit à une impasse, un mode d'existence aliéné »⁸⁹⁸.

Selon Marx, et par conséquent aussi Engels, l'idéologie allemande considère que le monde est dominé par les idées et que celles-ci sont les principes déterminants, qui constituent le mystère du monde matériel accessible aux philosophes. La pensée de Hegel, comme nous pouvant maintenant nous en rendre compte, a été le socle d'où sont parties de nombreuses théories philosophiques. On peut encore lire dans *L'Idéologie allemande* : « Dans le système de Hegel, ce sont les idées, pensées, concepts qui ont produit, déterminé, dominé la vie réelle des hommes, le monde matériel, leurs rapports réels »⁸⁹⁹. Malheureusement et paradoxalement, au lieu de s'en détourner et de s'en éloigner, la critique allemande est demeurée sur le sol philosophique du système hégélien. « Cette dépendance de Hegel est la raison pour laquelle vous ne trouverez pas un seul de ces modernes critiques qui ait seulement tenté de faire une critique d'ensemble du système hégélien, bien que chacun jure avec force qu'il a dépassé Hegel »⁹⁰⁰. S'il y a dépendance de Hegel, selon eux bien évidemment, c'est parce que ce dernier privilégie l'idée sur le monde, et les jeunes hégéliens sont allés dans le même sens que lui : ils ont parlé de la religion et de la théologie comme ce qui en dernière instance, domine toutes les sphères de l'homme, car ce dernier serait d'abord un être religieux.

Les Vieux-Hégéliens avaient compris toute chose dès l'instant qu'ils l'avaient ramené à une catégorie de la logique hégélienne. Les Jeunes-Hégéliens critiquèrent tout, en substituant à chaque

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p.18.

⁸⁹⁹ Marx, Engels, *op. cit.*, p.35.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p.37.

chose des représentations religieuses ou en la proclamant théologique. Jeunes et Vieux-Hégéliens sont d'accord pour croire, dans le monde existant au règne de la religion, des concepts et de l'universel. La seule différence est que les uns combattent comme usurpation, cette domination que les autres célèbrent comme légitime.⁹⁰¹

Marx et Engels mettent donc en évidence que dans les deux tendances de l'hégélianisme, c'est la religion qui en constitue le centre. Là où les représentations religieuses constituent les « chaînes réelles des hommes » pour les uns, elles représentent « les liens réels de la société humaine » pour les autres⁹⁰². Selon ces deux penseurs, les jeunes hégéliens sont plus conservateurs qu'ils ne le pensent. Ils disent lutter contre une « phraséologie », qu'ils reprennent et reconduisent sans s'en rendre compte⁹⁰³. Ainsi, par des pseudo-critiques, ils n'ont fait que mettre en évidence quelques détails de plus ou éclaircissements en histoire de la religion et particulièrement sur le christianisme. Ils n'ont donc pas fait d'efforts de recherche pour savoir quel était le lien véritable entre « la philosophie allemande et la réalité allemande »⁹⁰⁴, c'est-à-dire « le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel »⁹⁰⁵. Et Feuerbach, qui est la tête de proue de ce mouvement de révolte n'a rien fait de plus que se révolter sans rien révolutionner, selon Marx et Engels. D'où la critique qu'ils lui adressent mutuellement, au-delà de celle adressée en général aux hégéliens de gauche.

11.2.3 Feuerbach : un philosophe de l'histoire

Un aperçu de la critique de la tendance intellectuelle qui prévaut en Allemagne au 19^e siècle nous a permis de poser les bases de ce qui justifie le rejet de la pensée de Feuerbach. Nous allons nous atteler à exposer deux idées majeures (parmi tant d'autres), qui nous semblent expliquer le rejet de Feuerbach : la question de l'histoire et le matérialisme abstrait. Cela ne manquera pas de s'en suivre d'une légitimation de la position feuerbachienne, bien évidemment.

Le premier point introductif de *L'Essence du christianisme* – « L'essence de l'homme en général » – met en avant cette idée selon laquelle la conscience religieuse constitue l'essence

⁹⁰¹ *Ibid.*, p.38.

⁹⁰² *Ibid.*

⁹⁰³ *Ibid.*, p.39.

⁹⁰⁴ *Ibid.*

⁹⁰⁵ *Ibid.*

intrinsèque de l'homme⁹⁰⁶, mais aussi son aliénation foncière. De ce fait, la critique de cette aliénation ou de la religion représente, pour Feuerbach, le fondement de tous les rapports réels de l'homme avec l'homme ainsi qu'avec la nature. L'aliénation se pense et se résout pour lui dans la conscience. C'est d'abord de l'aliénation religieuse, c'est-à-dire de la conscience, que l'homme doit être libéré et c'est de là que part, pour une grande part, la critique de Marx et Engels.

On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce qu'on voudra. Eux-mêmes commencent par se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence de leur organisation corporelle. En produisant leur moyen d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même.⁹⁰⁷

C'est ici un rappel ironique de la définition de la conscience que donne Feuerbach dans *L'Essence du christianisme*, en faisant de la conscience ce qui distingue fondamentalement l'homme de l'animal. Bien évidemment que cela est vrai pour Marx et Engels, qui sont d'accord, avec lui, sur le fait que l'homme est doué de conscience. Mais ce qui le distingue fondamentalement de l'animal et qui fait de lui un être supérieur c'est sa capacité à transformer la nature. Ce qu'est ainsi l'homme dans son essence ne coïncide pas avec son sentiment religieux, mais plutôt avec son mode de production naturel, qui dépend des moyens d'existence déjà présents, donnés. « La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intrinsèquement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est la langue de la vie réelle »⁹⁰⁸.

Marx et Engels vont énormément s'intéresser aux travaux de Feuerbach en prêtant une attention toute particulière au rapport qu'il fait entre la conscience et la réalité concrète de l'homme. Pour eux, en effet, si la critique de la religion est le mode de toute critique, il n'en demeure pas moins que l'aliénation religieuse ne concerne que la conscience.

La critique de la religion constitue le modèle de toute critique (y compris celui de l'économie politique), soit ! Toutefois, « l'aliénation religieuse », affirme Marx contre Feuerbach, ne s'opère

⁹⁰⁶ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, *op. cit.*, p.117.

⁹⁰⁷ Marx, Engels, *op. cit.*, p.43.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p.50.

que dans le domaine de la conscience, dans le for intérieur de l'homme, mais l'aliénation économique est celle de la vie réelle : sa suppression s'étend par conséquent à l'une et l'autre.⁹⁰⁹

Ils disent à propos, dans *L'Idéologie allemande* que « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience »⁹¹⁰. Par conséquent, Feuerbach se trompe. Car même si cette aliénation se produit réellement en l'homme, elle est une forme illusoire de l'existence humaine, contrairement à l'aliénation économique – qui soit dit en passant, représente l'aliénation fondamentale, l'économie déterminant tous les aspects de l'expérience humaine – qui présuppose toutes les autres formes d'aliénations. Marx et Engels critiquent donc l'intérêt particulier et premier que Feuerbach accorde au mécanisme de l'auto-aliénation religieuse – ce qui a bien sûr un sens, mais seulement n'occupe pas la place qu'il faut selon les priorités de l'intérêt critique. Le plus important et urgent n'est pas de s'interroger sur la signification des idéologies, mais plutôt de se questionner sur ce qui en est réellement la cause. Ils estiment que c'est la société qui est à l'origine de cette conscience inversée du monde qu'est la religion, et non pas le contraire comme le pense Feuerbach. Ils rejettent donc l'idée selon laquelle la religion serait le fondement de la société. Elle est plutôt un effet, une conséquence de la société, c'est-à-dire de l'aliénation réelle de l'homme sous des formes diverses. Ainsi, l'aliénation se produit d'abord dans le monde réel concret, c'est l'organisation de la société qui amène l'homme à projeter hors de lui ses capacités, qu'il finit par percevoir comme des réalités d'un monde abstrait et idéal.

Mais la conséquence immédiate de la primauté de la conscience comme fondement, amène Marx et Engels à dire de Feuerbach qu'il ne considère pas l'homme comme faisant partie de l'histoire, autrement dit, qu'il exclue l'histoire de son analyse. Dans leur ouvrage commun précédemment cité, ils mettent clairement en évidence que ce ne sont pas la politique et la religion qui réunissent les hommes. Elles le peuvent, mais sont conditionnées elles aussi par d'autres liens déjà existants, notamment les liens matériels entre les hommes, conditionnés par les besoins de ces derniers ainsi que le mode de production. Ce qui constitue un système de liens qui se renouvelle sans cesse et qui présente une histoire⁹¹¹. Ce n'est dès lors qu'à partir de là que se découvre la conscience de l'homme, elle est d'emblée un « produit social et demeure aussi

⁹⁰⁹ Joan-Père Pujol, *art. cit.*, .p.20.

⁹¹⁰ Marx, Engels, *op. cit.*, p.51.

⁹¹¹ *Ibid.*, p.62.

longtemps qu'il existe des hommes »⁹¹². Avec Feuerbach, si l'on s'en tient à la critique qui lui est adressée, le contexte général dans lequel se situent les représentations religieuses n'est pas pris en compte au profit d'une abstraction humaine n'ayant aucun contenu concret si ce n'est seulement la sensibilité à travers les rapports sexuels. Il demeure dans les représentations en situant la scission de l'homme non pas dans la société mais dans la conscience⁹¹³.

Toutefois, si en lisant Feuerbach, Marx et Engels ont cru trouver des failles dans l'exposition de sa théorie, il n'en demeure pas moins qu'à partir d'une lecture de Feuerbach par lui-même, on pourrait aussi leur adresser des critiques. De ce fait, deux directions s'offrent à nous. Soit nous relisons Feuerbach à travers les yeux de Marx et Engels, pour montrer effectivement les limites que ces derniers semblent avoir décelées. Soit nous chercherons à lire Feuerbach par et pour lui-même en montrant qu'il n'est pas en défaut dans son raisonnement et que ce dernier se tient dans une certaine mesure. Pour cela nous allons analyser particulièrement le problème de l'histoire que posent Marx et Engels. On lit dans *L'idéologie allemande* :

La conscience n'est d'abord que la conscience du milieu sensible le plus proche et celle d'une connexité limitée avec d'autres personnes et d'autres choses situées en dehors de l'individu qui prend conscience (...) D'autre part, la conscience de la nécessité d'entrer en rapport avec les individus qui l'entourent marque pour l'homme le début de la conscience de ce fait qu'il vit somme toute en société.⁹¹⁴

Les choses se présentent pour ces deux penseurs comme si hors société la conscience n'était rien ou était dans une sorte d'état passif. Certes, en société la conscience se développe d'une certaine manière et selon les contextes, mais il faut déjà une once de conscience pour tendre vers l'autre et ainsi travailler et produire ensemble. Ce n'est donc pas fondamentalement à partir de la division du travail⁹¹⁵, comme le suggèrent Marx et Engels, que la conscience se développe et devient quelque chose, c'est-à-dire que ce n'est pas à partir d'une division matérielle et intellectuelle qu'elle parvient à s'émanciper. Par ailleurs, s'il est vrai qu'une révolution de la pensée ne se limite pas à une critique théorique et qu'il est important d'opérer aussi des changements ou transformations dans la société, la question qui se pose est celle de la

⁹¹² *Ibid.*

⁹¹³ Marx, *Thèses sur Feuerbach*, In *L'idéologie allemande*, précédé des Thèses sur Feuerbach, Introduction de Jacques Mihau, Traduction de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Sous la responsabilité de Gilbert Badia, Editions Sociales, 1982, p.52.

⁹¹⁴ Marx, Engels, *op. cit.*, p.63.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p.64.

primauté et de la priorité de l'un de ces deux processus. Les combattants de l'idéologie allemande, on le sait, sont pour la primauté des aspects pratiques et réels du mécanisme de l'aliénation. Mais le point de vue feuerbachien de la priorité de la conscience a aussi tout son sens. En effet, il est nécessaire de travailler d'abord les consciences afin ou avant de transformer la société. Cette idée est actuelle aujourd'hui. Les dérives sociétales – parmi lesquelles nous allons ranger le terrorisme, pour ne prendre que cela comme exemple – et les moyens mis en place pour tenter de les résorber, peuvent permettre de vérifier les dires de Feuerbach. La montée en puissance du terrorisme a vu naître également la création de cellules dites de déradicalisation, cela, dans le sens d'un travail sur les consciences pour une désaliénation, dans l'espoir d'un changement dans la société. S'il est vrai que les conditions sociales justifient ou expliquent souvent ce genre de dérives, il est encore plus vrai que sans une transformation positive des consciences, une société plus ou moins stable, plus ou moins aliénée est difficile à envisager. Mais cela doit aussi en même temps s'accompagner d'une transformation matérielle de la société. Sinon, à quoi servirait de changer les consciences si c'est pour que les mêmes individus retombent dans la même société telle quelle ?

Un point sur lequel on pourrait aussi revenir, c'est celui de l'ahistoricité de la pensée de Feuerbach selon Marx et Engels. Engels écrit à propos :

Mais comment a-t-il été possible que le formidable stimulant donné par Feuerbach soit resté aussi stérile pour lui-même ? Simplement par le fait que Feuerbach ne put sortir hors du royaume de l'abstraction qu'il haïssait mortellement et trouver le chemin menant à la réalité vivante. Il s'accroche violemment à la nature et à l'homme, mais la nature et l'homme restent pour lui de simples mots. Ni de la nature réelle, ni de l'homme réel, il ne sait rien nous dire de précis. Mais on ne parvient de l'homme abstrait de Feuerbach aux hommes réels vivants que si on les considère dans leur action dans l'histoire.⁹¹⁶

On voit combien il est nécessaire, pour eux, de s'occuper de l'histoire des hommes, car toute idéologie ne le faisant pas se réduit soit « à une conception fautive de cette histoire », soit à « en faire totalement abstraction »⁹¹⁷. Or, Feuerbach, de leur point de vue, exclut totalement l'histoire de son analyse et par conséquent l'homme concret. Toute histoire humaine présuppose premièrement « l'existence d'être humain vivants »⁹¹⁸. Le premier acte historique des hommes n'est pas le fait de penser, mais le fait « qu'ils se mettent à produire leurs moyens

⁹¹⁶ Engels, *op. cit.*, p.28.

⁹¹⁷ Marx, Engels, *op. cit.*, p.42.

⁹¹⁸ *Ibid.*

d'existence »⁹¹⁹. Feuerbach, n'ayant pas compris cela – même s'il donne une représentation assez juste de ce que peut être une réforme de la conscience religieuse – ne va pas plus loin, selon eux. Mais la question qu'on doit peut-être se poser, par rapport à cette critique est celle de savoir si Feuerbach cherchait réellement à élaborer une pensée ou théorie de l'histoire. Ne cherchait-il pas plutôt à retrouver une sorte de forme d'expérience qui précéderait presque l'histoire et la société, sans pour autant les exclure, mais qui les précéderait ontologiquement ? Dans sa « Préface à la seconde édition de *L'Essence du christianisme* » (1843), il écrit : « Mon objet principal est le christianisme, la religion, à l'état d'objet immédiat, d'essence immédiate de l'homme »⁹²⁰. On peut dire qu'il semble bien avoir, chez lui, cette ontologie qui n'est pas du tout compatible avec l'ontologie sociale de Marx, et qui n'est donc pas aussi simple que ce dernier le dit par exemple dans ses *Thèses sur Feuerbach*. Il est difficile, dans ce cas précis, de classer Feuerbach parmi les idéalistes, surtout lorsqu'on sait que le thème de la sensibilité montre le dynamisme de son ontologie, que Marx somme toute semble n'avoir pas perçu en analysant Feuerbach sur une base socio-politique. Nous pouvons alors estimer que Feuerbach s'est trompé si on le lit sur un angle marxiste. Mais si on le lit avec ses propres lunettes, on voit s'affirmer une ontologie qui n'est pas celle historico-sociale à la manière de Marx, mais une ontologie qui, d'une manière, la précède et la fonde finalement.

11.2.4 Le matérialisme feuerbachien

Feuerbach est un penseur dont la philosophie est tombée aux oubliettes, peut-être en raison de la mauvaise presse et de l'ombre que lui a fait la pensée de Marx. Sa figure est méconnue, alors qu'il a énormément œuvré et influencé la pensée de nombreux philosophes (dont Marx) et que surtout il a été l'un des matérialistes – quoiqu'il se considère plus comme un « naturaliste spirituel » - les plus connus et influents de son temps, du moins pendant une période assez considérable. Ainsi, Feuerbach reste encore incontournable aujourd'hui dans l'histoire de

⁹¹⁹ *Ibid.*

⁹²⁰ Ludwig Feuerbach, « Préface à la deuxième édition de *L'Essence du christianisme* », In *Manifestes Philosophiques*, *op. cit.*, p.288.

la philosophie, car il a été à la fois celui qui a prolongé certaines théories philosophiques et le médiateur d'autres théories.

Dans cette section, nous voulons analyser la critique de Marx et Engels concernant le matérialisme de Feuerbach, en tentant de montrer la force de l'argumentaire de ce dernier et ainsi balayer l'idée selon laquelle il aurait développé un matérialisme abstrait. Ainsi que nous avons pu le voir précédemment, Marx et Engels ont mis en évidence que Feuerbach ne tient du tout pas compte de l'histoire et que dans ce sens, il est idéaliste. De même, pour ce qui est de la question du matérialisme, il apparaît comme abstrait. L'analyse que font Marx et Engels part de la question du rapport entre l'être et la pensée. Engels écrit : « La grande question fondamentale de toute philosophie, et spécialement de la philosophie moderne, est celle du rapport de la pensée à l'être »⁹²¹, autrement dit, le rapport de l'esprit et de la nature. Il s'agit, en plus clair, de la question de la position de la pensée par rapport à l'être, c'est-à-dire de « savoir quel est l'élément primordial »⁹²². Comme il le souligne, cette question a pris des formes et a abouti à des réponses si différentes qu'elle a donné naissance à l'idéalisme et au matérialisme. Les premiers affirment la primauté de l'esprit sur la nature et admettent que le monde a été créé, tandis que les seconds considèrent la nature comme l'élément primordial.

De ce fait, selon Marx et Engels, si Feuerbach se dit ou se présente comme un matérialiste par ses thèmes, à y regarder de plus près il ne l'est pas⁹²³. Il veut l'intuition, car elle est en accord avec son désir de rendre à l'homme son existence humaine en la libérant de l'emprise des représentations abstraites et donc de ramener la pensée sur le terrain de la sensibilité. Dans la première « Thèse » sur Feuerbach, Marx souligne le défaut du matérialisme passé :

Le principal défaut de tout matérialisme jusqu'ici (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet extérieur, la réalité, le sensible ne sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine sensible, en tant que pratique, de façon subjective. C'est pourquoi en

⁹²¹ Engels, *op. cit.*, p.13.

⁹²² *Ibid.*, p.14.

⁹²³ En réalité il développe un matérialisme sensualiste.

opposition au matérialisme l'aspect actif fut développé de façon abstraite par l'idéalisme, qui ne connaît naturellement pas l'activité réelle, sensible, comme telle.⁹²⁴

Il met en avant que l'objet, la réalité ou le monde sensible ne sont considérés qu'en tant qu'« objet » ou « intuition », mais jamais en tant qu'activité humaine concrète et pratique. Il faut bien, selon lui, que cette thématique d'un retour à l'intuition sensible concrète soit liée à l'exigence pratique sans retomber dans des abstractions. Feuerbach aurait ainsi oublié de traiter de la question de l'homme et du monde : « il veut des objets sensibles, réellement distincts de la pensée : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même en tant qu'activité objective »⁹²⁵. Il ne met donc, selon lui, en avant que l'activité humaine théorique, qui ne suffit pas à prouver la vérité pratique.

Le culte de l'homme abstrait serait au centre de la nouvelle philosophie feuerbachienne. C'est la raison pour laquelle ce qu'il faut maintenant c'est la remplacer par « la science des hommes réels et de leur développement historique »⁹²⁶. Pour aboutir à un matérialisme concret et dissoudre l'abstraction ou la spéculation, il est nécessaire de partir d'un sujet réel, ayant une activité de production réelle. Car « c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique »⁹²⁷. Pour Marx et Engels, lorsque Feuerbach dit, par exemple, qu'il a besoin des sens pour penser et qu'il fonde ses pensées sur des réalités que nous ne pouvons jamais nous approprier que par le moyen de l'activité sensible, il n'en est rien du tout. En effet, s'il dit partir des faits de l'expérience ou du monde réel pour accéder à celui de la pensée, il reste idéaliste pour le moins, dans la mesure où il part de la pensée, qui se développe indépendamment de l'homme. Contrairement donc à ce qu'affirme et défend Feuerbach, l'homme n'a pas d'abord un rapport introspectif à lui-même avant de tendre vers les autres ou le monde extérieur. C'est pour cela que son matérialisme n'est pas pratique, car il ne met pas en avant le rapport de l'homme au réel qui le détermine et finalement détermine son rapport théorique à lui-même, au monde, à ses idées et représentations⁹²⁸. En partant ainsi du rapport

⁹²⁴ Marx, *Thèses sur Feuerbach*, In *L'Idéologie Allemande*, Précédé de Karl Marx *Thèses sur Feuerbach*, op.cit., pp.49-50.

⁹²⁵ Marx, *op. cit.*, p.50.

⁹²⁶ *Ibid.*, p.28.

⁹²⁷ Marx, Engels, *op. cit.*, p.52.

⁹²⁸ Engels, *op. cit.*, p.52.

intérieur de l'homme à lui-même, Feuerbach ne s'éloigne pas des rapports spéculatifs construits artificiellement. Josiane Boulad-Ayoub fait cette remarque intéressante : « La critique de l'idéalisme spéculatif faite au nom d'un « sentiment », d'une « conscience » ou d'un « savoir » n'aboutit qu'à la réédition caricaturale, sur le monde théologique, de la transcendance hégélienne ainsi qu'à l'abandon du primat de la réalité »⁹²⁹.

Il faut toutefois noter que Feuerbach avait, semble-t-il conscience du genre de critiques qui lui seraient adressées. On peut noter dans la seconde préface de *L'Essence du christianisme* :

Mais j'ai d'abord traité mon sujet comme une pure question scientifique, comme un pur sujet de philosophie, et au départ je ne pouvais non plus le traiter autrement. Et bien entendu je ne puis éviter, en redressant les aberrations de la religion, de la théologie et de la spéculation, de me servir aussi de leurs expressions, et même d'avoir l'air de spéculer, ou (ce qui revient au même) de théologiser, bien que je dissipe justement la spéculation c'est-à-dire réduire la théologie en anthropologie.⁹³⁰

Feuerbach a donc, il nous semble, anticipé le fait que son matérialisme ou sa philosophie soient qualifiés de théorie abstraite, n'ayant aucun rapport avec l'homme réel. Pourtant, nous sommes loin du compte car son matérialisme est bien concret. Dans ce cas, que visait et recherchait réellement Feuerbach et qui permettrait de justifier sa position, sans qu'elle ne soit taxée d'abstraction ou d'idéalisme ? Pour y répondre, rappelons encore brièvement le point de vue de Marx et Feuerbach sur la question de l'essence humaine.

Le nouveau matérialisme ou matérialisme pratique dont Marx et Engels sont les défenseurs veut révolutionner le monde existant en transformant l'état des choses qu'il a trouvé. Il veut balayer d'un revers les théories qui sont matérialistes dans la forme, mais idéalistes dès qu'elles sont mises à l'épreuve de la pratique en tant que telle, c'est-à-dire de la vie réelle, à l'instar du matérialisme de Feuerbach. Ce dernier s'en tient, pour Marx et Engels, à « l'Homme » abstrait et ne parvient donc pas à atteindre les hommes qui existent et agissent réellement.

Dans sa sixième thèse sur Feuerbach, Marx relève l'idée que Feuerbach dissout l'essence ou l'être religieux dans l'essence ou l'être humain. Mais il oublie que l'essence de l'homme n'est pas une abstraction, n'ayant aucun lien avec l'individu qui serait pris isolément. Elle est plutôt une réalité qui représente l'ensemble des rapports sociaux. Or, à l'homme sensible doit se

⁹²⁹ Josiane Boulad-Ayoub, *art. cit.*, p.94.

⁹³⁰ Ludwig Feuerbach, «Préface à la seconde édition de *«L'Essence du christianisme »* », *op. cit.*, p.290.

substituer l'homme producteur, qui s'accapare le monde en le transformant par le travail. Contrairement à l'essence ou à l'homme Feuerbachien qui réalise sa visée dans son individualité, l'homme producteur, par son travail, à des rapports économiques, politiques et idéologiques avec les autres. Il n'est pas saisi dans une entité ou réalité abstraite qui finit par dissoudre sa particularité, son individualité. Les rapports humains ne doivent donc plus se comprendre selon l'humanité sensible et essentielle, mais selon des rapports qui expliquent et justifient les actions des hommes. En effet, l'essence humaine dont parle Feuerbach, selon Marx et Engels, est abstraite et engage l'homme dans un rapport abstrait et anhistorique, en d'autres termes, dans un lien social immémorial. Chez lui, l'homme est réduit à une nature, sans que cette nature n'ait été posée dans l'histoire, l'histoire des hommes pris dans des rapports divers et non de l'homme en général. La théorie du genre de Feuerbach n'est ainsi qu'une mise à mort de l'homme réel. « Le premier fait historique est donc la production de moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même, et c'est même-là un fait historique, une condition fondamentale de toute histoire que l'on doit (...) remplir (...) pour maintenir les hommes en vie »⁹³¹

Il s'agit de donner à l'histoire une base matérialiste. Ce ne sont pas la politique et la religion qui réunissent les hommes – quoiqu'elles le puissent – mais elles dépendent de liens déjà existants, conditionnés par des besoins qui se renouvellent sans cesse et font finalement l'histoire. Mais Marx et Engels sont peut-être allés un peu trop vite dans leurs conclusions critiques. Non pas que la pensée de Feuerbach soit absolue et ne présenterait aucune faille – le dire serait trahir l'essence-même de la philosophie qui se veut critique perpétuelle. A travers son interprétation on peut se rendre à l'évidence qu'il défend bien les thèses d'un matérialisme concret – peut-être à un autre niveau que celui de Marx et Engels, qui ont étendu leur matérialisme à des considérations sociales.

Pour Feuerbach, la réconciliation de l'objectif et du subjectif est réalisée dans l'homme concret, comme nous l'avons montré précédemment. L'individu, cet homme concret, existant réellement, n'est jamais supprimé, car il participe de l'essence humaine. Au contraire, il est bel et bien pris en compte dans la mesure où cette essence constitue l'ensemble des individus qui ont existé, existent et existeront. Feuerbach veut montrer qu'en partant du sensible comme repère de

⁹³¹ Marx, Engels, *op. cit.*, p.59.

son matérialisme, l'essence humaine ne peut pas se présenter comme une simple et pure idée, vu qu'elle est bien présente dans les rapports intersubjectifs. Par la rencontre de l'autre, en effet, chaque individu dépasse ses limites individuelles, en faisant de sa vie un devenir-homme constant, en tendant vers d'autres individus réels, pour accomplir l'humanité. L'essence ou espère représente la totalité des hommes possibles mais donc réels. Elle est le dépassement incessant de la particularité. Ainsi, pour que les hommes vivent pleinement leur essence, sans toutefois apparaître comme des individus isolés, ils ont cette exigence et cette nécessité de cesser de penser l'essence comme une réalité transcendante et anhistorique. On peut lire d'ailleurs dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* : « l'homme n'est donné à lui-même que par les sens : il est objet pour lui-même en qualité d'objet des sens, l'identité du sujet et de l'objet qui n'est que pensée dans la conscience de soi, ne devient vérité et réalité que dans l'intuition sensible de l'homme à l'homme »⁹³².

On voit que Feuerbach met les sens à l'honneur, mais en plus, privilégie les relations réelles et concrètes entre les hommes. On comprend alors que s'il accorde du prix au rapport intérieur de l'homme à lui-même – et qui justifie son aliénation première – il ne néglige pas ce qu'il y a au-delà des sens pris simplement en tant qu'intériorité. Il faudrait peut-être réaliser et admettre que le questionnement de Feuerbach est ailleurs que sur un plan social. En tant que matérialiste sensualiste, l'intuition sensible est légitimement le commencement et le terme de tout⁹³³, pour lui. Marx écrit dans sa onzième thèse : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer »⁹³⁴. Mais contrairement à ce que peut penser ce dernier, Feuerbach en appelle à l'intuition sensible. Toutefois, s'il ne théorise pas sur une transformation de la nature, comme le voudrait Marx, c'est peut-être et volontairement pour demeurer dans une sorte de donnée originelle et primitive, immédiate, sans laquelle les rapports sociaux en tant que tels ne sauraient ni être justifiés, ni être compris. Feuerbach défend donc cette idée que la seule réalité d'où il faut nécessairement partir c'est le sensible. Car il permet de comprendre la genèse du matérialisme dialectique. Pour lui, effectivement, il n'y a que la nature et les êtres humains, c'est-à-dire l'histoire. Cette histoire – que Marx et Engels lui

⁹³² Ludwig Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p.244.

⁹³³ *Ibid.*, p.243.

⁹³⁴ Marx, op. cit., p.54.

refusent – est et ne peut qu’être la base-même de la division du travail entre un matérialisme dialectique et historique.

11.3 CHAPITRE III- L'ACTUALITE DE FEUERBACH

11.3.1 D'une possible anthropologie phénoménologique de Feuerbach ?

Nous voulons, dans cette section, réexplorer une piste qu'avait ouverte Althusser en ce qui concerne la pensée de Feuerbach. Il est question de voir si, ou dans quel sens, il est vraiment possible de construire – à partir de Feuerbach lui-même – une filiation autre que hégélienne ou marxiste. Il s'agit de la mise en évidence d'une filiation de type phénoménologique.

Dans ses *Ecrits philosophiques et politiques* Althusser met en avant l'idée d'une anticipation feuerbachienne de certains thèmes de la philosophie moderne, de la théologie mais aussi de la réduction phénoménologique⁹³⁵. Selon lui, la pensée théorique de Feuerbach a ouvert « un espace, ou plutôt des espaces, produit des effets de sens inédits, et à ce titre des effets d'anticipations théoriques, effets eux-mêmes équivoques qui permettent des lectures modernes de Feuerbach »⁹³⁶.

Il affirme que l'un des effets provoqués par le renversement de Hegel est

une extraordinaire anticipation sur des thèmes de la philosophie moderne : philosophie du *Welt* et de l'*Umwelt*, la philosophie de la *Weltanschauung* d'une part et ses prolongements jusqu'à Heidegger (...), philosophie de la signification de la conscience comme intentionnalité d'autre part, jusqu'à Husserl, et sa postérité dans l'herméneutique d'inspiration religieuse contemporaine (soit théologique, dans la théologie protestante de Karl Barth, soit philosophique, chez Ricœur).⁹³⁷

Ce qui nous intéresse c'est précisément cette réduction phénoménologique qu'il évoque. Car cela permet de voir qu'on ne peut plus seulement se limiter à une lecture de Feuerbach à travers ou en rapport avec Hegel ou Marx, comme il est presque de coutume, et donc de souligner la richesse de sa pensée. C'est, en effet, selon Althusser, le retrait de Feuerbach, par rapport à Hegel, qui le ramène à « une philosophie de l'homme, qui est en même temps une

⁹³⁵ Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, Tome II, Textes réunis et présentés par François Matheron, Editions Stock/IME, 1995, p.207.

⁹³⁶ *Ibid.*, p.193.

⁹³⁷ *Ibid.*, p.175.

philosophie de l'origine, très précisément à la nature de son anthropologie, qui est une *anthropologie du sens* plus qu'une anthropologie de l'essence »⁹³⁸.

L'anthropologie de Feuerbach ouvre, du point de vue d'Althusser, vers quelque chose d'inédit, dans le sens d'une subjectivité phénoménologique, ce qui en fait une analyse qui serait très ressemblante à celle de Husserl. D'une part, il développe une théorie de l'objet et de l'intentionnalité de la conscience⁹³⁹ – c'est la modalité spécifique du rapport d'un être à un objet extérieur qui détermine son essence propre ; c'est effectivement « le rapport sous lequel l'objet est perçu par la conscience, rapport qui en fait « son objet », qui révèle la nature de l'être visant cet objet »⁹⁴⁰. Althusser traduit ainsi ce langage feuerbachien dans les termes d'une conscience intentionnelle. Il insiste encore plus sur cette idée en y associant la raison, la volonté et le cœur – perçus comme des facultés chez Feuerbach – qui sont pour Althusser, en réalité, « trois modalités d'une même essence, d'un même être »⁹⁴¹, modalités d'un rapport à l'objet, qui fonde la méthode à l'œuvre dans l'interprétation de la religion et en particulier du christianisme. D'une autre part, il expose une théorie de la réduction phénoménologique de la signification originaire⁹⁴². La philosophie de Feuerbach, comme il le souligne, n'est que *dévoilement du sens*⁹⁴³. « Son « analyse » est une « réduction » et « cette réduction porte sur la signification de l'objet, abstraction faite de son existence »⁹⁴⁴. C'est d'ailleurs le fait de pouvoir isoler cette thèse de l'existence qui la rend possible. Feuerbach analyse l'origine chrétienne de la signification, c'est-à-dire la signification du christianisme primitif. Il s'agit d' « une origine *a priori* transcendantale à toute histoire empirique possible, et condition de possibilité de cette histoire même, et de ses déformations »⁹⁴⁵.

Nous avons ici, selon Althusser, un corps de principe théorique qui fait penser à la méthode husserlienne. C'est une réduction transcendantale qui n'est pas fondée aussi rigoureusement qu'elle est proclamée. Par conséquent, Feuerbach est à la fois en avance et en

⁹³⁸ *Ibid.*

⁹³⁹ *Ibid.*, p.207.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p.201.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p.202.

⁹⁴² *Ibid.*, p.207.

⁹⁴³ *Ibid.*, p.203.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p.205.

⁹⁴⁵ *Ibid.*

retard sur son temps. « C'est parce que Feuerbach pense sous des équations conceptuelles anachroniques qu'on peut se permettre de dire qu'il développe une théorie phénoménologique. Si cette idée se fonde sur la thèse feuerbachienne explicite du savoir absolu de l'essence humaine dans ses objets – en particulier l'objet religieux – il a fait tout de même preuve d'une « naïveté théorique » en n'ayant pas pris conscience de la portée phénoménologique de ses réflexions.

Pour résumer ce qui précède, on comprend, par l'analyse d'Althusser que Feuerbach, à la manière de Husserl, développerait une phénoménologie qui exige un retour aux choses premières et repense ainsi le rapport de la conscience au monde. L'intention étant de trouver des modes d'appréhension immédiats du réel, sans tenir compte, dans un premier moment, des diverses constructions logiques ou objectives possibles : une théorie de l'intention initiale, à saisir à travers la réception de la religion comme primat de tous les objets de l'homme. A propos de ce primat Althusser écrit qu'il :

tient au fait que la religion est la reconnaissance en acte, qui pendant la plus longue durée de l'histoire reste dénuée de connaissance, qui réalise toute connaissance en la précédant, la reconnaissance en acte de l'essence infinie de l'espèce sous la forme de la relation à un Autre, à l'Autre : Dieu. Cette relation est vécue dans la religion, c'est une relation existentielle originaire, la relation originaire contenant en soi la vérité non développée de toutes les autres relations.⁹⁴⁶

L'idée althusserienne d'une anticipation feuerbachienne en phénoménologie – et plus particulièrement de la phénoménologie de Husserl – est très intéressante. Toutefois, nous ne pouvons pas asseoir une telle hypothèse sans y porter un regard critique. En effet, lorsqu'Althusser évoque une telle position, il a à l'esprit un horizon du sens qui va au-delà de la croyance en un Dieu qui, au fond, justifie la relation de l'homme à l'homme. Mais est-il vraiment question, chez Feuerbach, d'une subjectivité phénoménologique, comme le pense Althusser ? Supposons que ce soit le cas. A quel degré devons-nous considérer cette hypothèse ?

Les travaux développés par Althusser donnent l'impression que Feuerbach et Husserl sont proches conceptuellement. Les travaux de Husserl font quelque peu écho à l'analyse de Feuerbach, certes. Mais chez Feuerbach, l'expérience primitive, qui est le retour à un sens originaire, est un retour à l'expérience du Je avec lui-même et à la croyance vraie que l'homme est l'essence de l'homme – croyance et vérité qu'ont gommé, d'après lui, la théologie et la

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p.238.

philosophie spéculative. Il s'agit, en un mot, de la croyance en l'homme concret, croyance qui va modeler, orienter et déterminer au final les relations de l'homme dans le réel et l'histoire.

Dans *Expérience et jugement*, Husserl essaie de décrire la structure du donné passif de la conscience et tente de montrer l'existence d'une expérience originaire qui est le fondement de l'existence empirique objective et qui, dans un sens, exige pour la saisir, qu'on fasse abstraction à la sensibilité, à l'histoire presque. Il affirme à ce propos :

Car posée ici qu'abstraitement, c'est-à-dire en faisant abstraction de toutes les qualités de la familiarité, de fiabilité selon lesquelles tout ce qui nous affecte est d'avance déjà là pour nous sur le fondement d'expériences antérieures. Prenons-le tel qu'il est avant que l'activité du Je ait encore effectué sur lui de quelconques opérations donatrices de sens : ce n'est pas encore un champ d'objectivité au sens propre du mot.⁹⁴⁷

Husserl veut revenir à une forme originaire et primitive de la signification du rapport au monde. Le donné sensible se fonde donc sur cette expérience que l'on saisit à reculons (si on peut se permettre de parler ainsi) car il s'agit toujours de s'éloigner en reculant le plus loin possible du moment d'avènement de la conscience objective en tant que telle. Quoique se donnant comme une passivité originaire du donné sensible brut et dénué de sens, nous sommes en présence d'une réelle « orientation objectivante active »⁹⁴⁸. En effet, tel qu'il le précise bien, ces données sensibles, qui sont la couche abstraite des données concrètes, sont déjà le résultat « d'une synthèse constitutive qui présuppose, au degré inférieur, les opérations de synthèse dans la conscience interne du temps. Ce sont les synthèses inférieures, car elles relient nécessairement toutes les autres »⁹⁴⁹. Il faut déjà s'en remettre au jeu de l'imagination ou de la croyance pour percevoir un objet et donc pour saisir le rapport sensible au monde. Selon lui, en effet, l'orientation-vers met en jeu une saisie de l'objet sans intervention d'acte volontaire et donc conscient. Mais la conscience de l'être-là de l'objet est déjà une sorte de croyance en acte en l'objet, une confiance de cette expérience qui fait qu'on déborde l'objet de toute part, avant même de l'avoir dans sa totalité : c'est une « intention qui déborde le donné et son mode

⁹⁴⁷ Husserl, *Expérience et jugement, Recherche en vue d'une généalogie de la logique*, Traduit de l'allemand par Denise Souche-Dagues, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p.84.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p.83.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p.85.

momentané, et qui tend à un au-delà dans la poursuite de l'expérience »⁹⁵⁰. L'enrichissement du soi dont parle Husserl est intéressant et décrit bien cette idée de l'expérience de la croyance qui se situe avant le moment d'objectivité de la conscience : « Lorsque je vois un objet chosal en repos, la face arrière que je ne vois pas est présente à ma conscience à l'horizon; la tendance qui vise l'objet est alors l'effort pour le rendre accessible également de l'autre côté »⁹⁵¹. Cela montre qu'on se fait des images des choses avant même de les saisir dans leur entièreté, jusqu'à ce que, par un moment de déception – ou peut-être de saisie objective – on se rend compte que l'objet n'est pas tel qu'il semble apparaître à première vue⁹⁵². Husserl décrit la croyance en un contenu de sens et un mode d'intuition qui préexiste et précède la conscience propre en tant que telle⁹⁵³, c'est la description de la croyance dans la sphère anté-prédictive ou prélogique de l'expérience réceptive de la conscience.

Il serait tentant d'analyser Feuerbach en se disant qu'il est bien question, chez lui, d'une subjectivité phénoménologique et par conséquent d'affirmer qu'au fond la question de la croyance, telle que mise en jeu par Feuerbach et Husserl est la même. Bien évidemment qu'il s'agit de la question de la croyance, mais elle n'est pas du tout traitée de la même manière. Ce qui rend un peu difficile l'acceptation de l'idée d'une anticipation phénoménologique – de type husserlien – chez Feuerbach.

Ce qui est intéressant dans l'hypothèse althussérienne c'est qu'elle permet de comprendre la fortune de Feuerbach au-delà des moments jeune et post-hégélien auxquels il appartient. Althusser a permis de comprendre qu'il y a bien, dans cette proposition feuerbachienne de l'interprétation de la religion, quelque chose qui concerne effectivement la nature de la subjectivité. Mais si on peut lui concéder le déploiement d'une phénoménologie, il se s'agira pas d'une phénoménologie au sens rigoureux du terme – car cette méthode a pris naissance et a été systématisée après lui. En effet, Feuerbach procède à une description de la conscience et des intentions de celle-ci à travers le phénomène religieux. En fait, on ne peut pas dire qu'il soit un phénoménologue (dans le sens où on l'entend à l'époque de Husserl et même aujourd'hui). Nous pouvons simplement supposer – dans la mesure où il essaie d'étudier des contenus de conscience

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p.96.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p.97.

⁹⁵² *Ibid.*, p.104.

⁹⁵³ *Ibid.*, p.106.

– qu’il est dans une forme de phénoménologie première, assez psychologique. Ce qui l’intéresse, c’est de voir comment la conscience engendre l’idée de Dieu. Cela nous amène à dire, par conséquent, que Feuerbach présente (sans en avoir conscience) une phénoménologie qu’on qualifierait d’empirique plutôt que de transcendantale (comme celle d’Husserl). Pourquoi optons-nous pour cette thèse ? C’est parce que le problème de Feuerbach est celui de la genèse de la conscience religieuse, du phénomène de croyance, mais non pas celui des conditions transcendantales d’une subjectivité croyante. En effet, la description qu’il fait n’est pas une phénoménologie transcendantale, car il ne donne en rien les conditions de possibilité d’une conscience pure – dans la mesure où il utilise une méthode génético-critique. Ce qu’il recherche c’est de voir comment un sujet croit, en d’autres termes, la manière dont la conscience assume les contradictions dans lesquelles elle se met.

En toute objectivité, décrire un phénomène ne suffit pas à attester de la nature phénoménologique de la démarche feuerbachienne. Sa phénoménologie reste de type empirique, psychologique, vu qu’elle s’intéresse à la genèse d’une psyché religieuse, qui n’a pas les caractères d’une conscience transcendantale de type phénoménologique husserlien.

Si l’idée d’une anticipation phénoménologique de Feuerbach n’a pas permis de confirmer la thèse d’Althusser, il y a tout de même que son analyse – en dehors de la pensée d’une phénoménologie – va nous aider à montrer en quoi sa pensée a servi à l’élaboration des théories de certains penseurs. Et pour cela, nous allons nous pencher sur le cas de Karl Marx.

11.3.2 Marx : héritier de Feuerbach

Comme Feuerbach et les jeunes hégéliens, Marx joue un rôle très important dans le débat sur Dieu. Ses idées ont eu un impact social majeur en Allemagne car « sa pensée a su s’inscrire dans la réalité sociale et devenir une nouvelle pour les masses »⁹⁵⁴. Mais d’où tient-il le fondement de sa pensée ? De Feuerbach, pour une certaine part. En effet, selon une analyse de David Maclellan, Feuerbach a exercé une forte influence sur Marx au cours des années 1843-

⁹⁵⁴ Marcel Neusch, *Aux sources de l’athéisme contemporain*, Le Centurion, 1993, p.75.

45⁹⁵⁵ avec ses *Thèses provisoires* et ses *Principes de la philosophie de l'avenir*. Mais *L'Essence du christianisme* également, même si ce n'est pas au même titre que les deux premiers. Nous n'allons pas faire une étude détaillée de la pensée de Marx, mais nous allons, à partir de la question de la religion, mettre en lumière cette idée. Seront donc analysés la critique de la religion de Marx, ainsi que la transposition de cette dernière à un niveau social.

Dans l'introduction de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx écrit que même si pour l'Allemagne « la critique de la religion est terminée pour l'essentiel »⁹⁵⁶, elle est « la condition de toute critique »⁹⁵⁷. Il ajoute – et cela nous renvoie au début de l'introduction de *L'Essence du christianisme*⁹⁵⁸ – « la religion est la conscience de soi et de sa valeur de l'homme qui ou bien ne s'est pas encore conquis lui-même, ou bien s'est déjà perdu à nouveau »⁹⁵⁹. Au début de sa critique de la religion, les positions de Marx restent très proches de celles de Feuerbach. Il traduit l'avènement de Dieu ou de la religion comme ce qui répond aux besoins de l'homme : « la religion est l'arôme spirituel »⁹⁶⁰, « elle est l'opium du peuple »⁹⁶¹. Feuerbach voit en Dieu la réponse à la peur de la mort et donc en la religion, la misère, le refuge et le moyen par lequel l'homme accède à tous ses désirs dont celui de l'immortalité⁹⁶². Marx y voit à la fois l'expression de la misère de l'homme et la réponse à cette dernière : la religion « est la *réalisation fantastique* de l'être humain, parce que l'être humain ne possède pas de réalité vraie. La lutte contre la religion est donc médiatement la lutte contre ce monde dont la religion est l'*arôme spirituel* »⁹⁶³. La misère engendre ainsi l'illusion et amène l'homme à rechercher « des alliances et des consolations auprès de ces êtres imaginaires que sont les dieux »⁹⁶⁴. La religion est donc un bonheur illusoire, qui éloigne l'homme de la vie réelle. En

⁹⁵⁵ David MacLellan, *Les jeunes hégéliens et Karl Marx*, Paris, Payot, 1972, p.146.

⁹⁵⁶ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Edition bilingue traduites par M. Simon, préfacé par François Chatelet, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p.51.

⁹⁵⁷ *Ibid.*

⁹⁵⁸ Dans « L'essence de l'homme en général », Feuerbach définit la religion comme ce qui détermine la différence entre l'homme et l'animal. Ce dernier ne peut prétendre à une conscience car n'étant pas un être religieux.

⁹⁵⁹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p.51.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p.53.

⁹⁶¹ *Ibid.* A propos de cette formule célèbre, M. Simon souligne – ce qui montre encore combien Marx est proche des jeunes hégéliens et de Feuerbach – qu'elle semble ne pas être de lui. Deux hypothèses sont émises : soit c'est une comparaison courante à cette époque-là, soit – et c'est l'idée la plus probable – c'est B. Bauer qui en serait le créateur. Cf. « Notes », *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, p.109, de l'édition ici utilisée.

⁹⁶² Cf. les chapitres consacrés à l'imagination (pp.71-98) et au problème du bonheur et de la mort (99-126).

⁹⁶³ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p.53.

⁹⁶⁴ Marcel Neusch, *op. cit.*, p.83.

effet, la religion produit deux forces. L'une est celle qui exprime la détresse réelle, le signe d'une société qui va de travers⁹⁶⁵. L'autre force concerne cette idée que la religion est une protestation contre cette détresse⁹⁶⁶. C'est donc une dénonciation, mais qui demeure illusoire, dans la mesure où elle ne mobilise pas l'homme pour qu'il puisse transformer le monde ; elle provoque plutôt une fuite vers un monde imaginaire⁹⁶⁷. Marx voit comme solution que la religion soit abolie, là où Feuerbach y voit le remplacement d'une nouvelle religion où seul l'homme est Dieu et le garant de toutes les valeurs. Marx exige ainsi qu'on abolisse la religion afin de « renoncer à une situation qui a besoin de l'illusion »⁹⁶⁸.

Bien que Marx reste sous l'influence de Feuerbach, il va évoluer dans sa position et aller encore plus loin. Il délaissera de plus en plus les questions religieuses. Ou du moins, il les appliquera sur un plan socio-politique et économique. Ainsi que le souligne Marcel Neusch, Marx ne veut plus parler de l'homme d'une manière abstraite⁹⁶⁹. C'est d'ailleurs l'une des raisons de son éloignement de Feuerbach et des jeunes hégéliens. Il estime donc que la critique religieuse n'est plus essentielle et qu'il faut voir ailleurs, d'autres formes d'aliénations de l'homme. Marx a une certaine idée de l'homme et va ainsi appuyer sa critique sur la réalité sociale, c'est-à-dire sur l'homme en tant qu'être vivant, qui est exploité comme force de travail et nié dans ses aspirations⁹⁷⁰.

Ce qui intéresse Marx, souligne Marcel Neusch, ce n'est pas l'individu abstrait – la conscience, la « belle âme », dont parlent les religions et les philosophes –, c'est l'homme qui travail, lutte, aime, vit et meurt. Si Marx se détourne de la religion, c'est parce qu'elle lui semble négliger, sinon nier cet individu-là ». ⁹⁷¹

Il appelle à la lutte contre la religion, au nom d'une libération et une émancipation de l'homme. La religion aliène et mystifie la réalité de l'homme. Il faut emmener le débat au point où la religion soit pensée comme le produit de l'homme et non l'inverse. A ce propos Marcel Neusch écrira :

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p.89.

⁹⁶⁶ *Ibid.*

⁹⁶⁷ *Ibid.*

⁹⁶⁸ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p.53.

⁹⁶⁹ Marcel Neusch, *op. cit.*, p.79.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p.80.

⁹⁷¹ *Ibid.*

Tout comme Feuerbach, [Marx] souligne le caractère « illusoire » de cette opposition homme/Dieu. Le reflet n'est que le rêve (une fantasmagorie, un produit de l'imagination) de ce que l'homme ne possède pas, mais aspire à posséder. Ce reflet est néfaste car il voile à l'homme sa propre réalité, le détourne de la chercher en ce monde et de réaliser ici-bas ses rêves d'accomplissement. La réappropriation de la réalité humaine passe donc par la critique de la religion, c'est-à-dire par la dénonciation de son caractère illusoire. Il faut réduire la religion à l'homme, car c'est « l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme ». ⁹⁷²

Si Marx s'en tient, au début, à l'idée qu'il faut supprimer les illusions religieuses pour que l'homme s'intéresse au monde et donc qu'il va d'abord valoir en prendre conscience, il ne reste toutefois pas à ce niveau. Car cela ne résout pas le problème. Il faut effectivement lutter contre toutes les autres formes d'aliénations. Il faut lutter contre les formes « non-sacrées » de l'aliénation. Nous trouvons cette idée dans son écrit *La question juive (1843)*, qui le situe maintenant sur le plan politique. Tout comme Feuerbach, Marx veut l'émancipation de l'homme, mais selon lui, « il ne suffit pas seulement de prendre conscience » de l'aliénation de l'homme dans la religion, car l'aliénation n'est pas seulement religieuse, elle est plus radicalement politique. A la lutte religieuse doit se substituer la lutte politique » ⁹⁷³.

La réponse de Marx à « La question juive » de Bruno Bauer, *La Question juive* met en avant le cas Juif comme le symbole d'une société à émanciper, mais plus encore la théorie de l'Etat qui a la charge de cette émancipation. Il écrit :

Au Juif allemand, notamment, s'oppose le manque d'émancipation politique en général et le christianisme prononcé de l'État. Mais, dans le sens de Bauer, la question juive a une signification générale, indépendante des conditions spécifiquement allemandes. Elle est la question des rapports de la religion et de l'État, de la contradiction entre la prévention religieuse et l'émancipation politique. S'émanciper de la religion, voilà la condition que l'on pose aussi bien au Juif, qui demande son émancipation politique, qu'à l'État, qui doit émanciper et être lui-même émancipé. ⁹⁷⁴

On voit bien comment, pour Marx, la religion n'est pas la seule aliénation. « S'arracher de l'univers religieux, ce n'est pas encore être assuré de pouvoir se réaliser soi-même » ⁹⁷⁵. « Pour que l'homme soit lui-même, souligne Marcel Neusch, il ne suffit pas de séparer l'Eglise de l'Etat

⁹⁷² *Ibid.*, p.88.

⁹⁷³ *Ibid.*, p.91.

⁹⁷⁴ Marx, *La question juive*, Suivi de *La question juive* par Bruno Bauer, Introduction par Robert Mandrou, Paris, Union générale d'Éditions, 1968, Collection le monde en 10-18, n°412, p.11.

⁹⁷⁵ Marcel Neusch, *op. cit.*, p.91.

et d'abolir les privilèges liés à la religion ; il faut encore dénoncer l'Etat lui-même en tant que sphère profane d'aliénation »⁹⁷⁶.

Il ne suffisait nullement de se demander : Qui doit émanciper ? Qui doit être émancipé ? La critique doit se poser une troisième question. De quelle sorte d'émancipation s'agit-il ? Quelles conditions sont fondées dans l'essence de l'émancipation réclamée ? La critique de l'émancipation politique n'était elle-même que la critique finale de la question juive et sa véritable résolution en la « question générale de l'époque ».

Parce qu'il n'élève pas la question à cette hauteur, Bauer tombe dans des contradictions. Il pose des conditions qui ne sont pas fondées dans l'essence de l'émancipation politique. Il soulève des questions qui ne rentrent pas dans son problème, et il résout des problèmes qui laissent subsister sa question intacte. Quand Bauer dit des adversaires de l'émancipation juive: « Leur unique faute n'était que de supposer que l'État chrétien était le seul vrai et de ne pas le soumettre à la même critique que celle qu'ils adressaient au judaïsme. » (Ibid...), nous voyons l'erreur de Bauer dans ce fait qu'il soumet seulement à la critique l' « État chrétien » et non pas l' « État en soi », qu'il n'examine pas le rapport de l'émancipation politique et de l'émancipation humaine et pose donc des conditions qui ne s'expliquent que parce que, manquant de sens critique, il confond l'émancipation politique et l'émancipation universelle humaine. Si Bauer demande aux Juifs : Avez-vous, en vous plaçant à votre point de vue, le droit de revendiquer l'émancipation politique ? Nous posons la question inverse : Le point de vue de l'émancipation politique a-t-il le droit de demander au Juif la suppression du judaïsme, et à l'homme la suppression de toute religion ?⁹⁷⁷

Marx est clair : l'homme est aussi bien aliéné dans la religion que dans l'Etat, car ce dernier ne lui offre aucune garantie réelle de liberté. L'homme n'est pas du tout émancipé, même s'il change l'aliénation religieuse contre celle politique. C'est ici, la raison, selon Marcel Neusch, de la grande critique de Marx à l'encontre de Feuerbach :

Feuerbach s'est appliqué à démystifier la religion. Il n'a pas compris l'importance du combat politique. Il ne suffit pas de se défaire de l'illusion religieuse pour être en mesure de vivre sa vraie vie. Il faut encore conquérir celle-ci en modifiant les conditions socio-politiques. L'erreur de Feuerbach et de la gauche hégélienne est de croire que l'homme est émancipé dès lors qu'il est pleinement conscient. Pour Marx, l'émancipation de l'homme est liée à la transformation de ses conditions d'existence »⁹⁷⁸

Cette dernière n'est pas, comme le dit Marx, « le mode absolu et total de l'émancipation humaine »⁹⁷⁹, même si elle peut déjà être saisie comme un certain progrès. Ce que l'homme se doit de faire, selon Marx, c'est bien de rejeter toutes les formes de transcendances, qu'elles

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p.92.

⁹⁷⁷ Marx, *La question juive*, *op. cit.*, p.12.

⁹⁷⁸ Marcel Neusch, *op. cit.*, p.93.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p.14.

soient religieuses ou profanes. C'est de cette façon qu'il pourra se réaliser en toute autonomie et être un être social. Le phénomène religieux est lié à la société, c'est le reflet des structures socio-politiques. C'est pourquoi il n'est plus question, pour Marx, d'interpréter le monde mais de le transformer. Ce n'est qu'ainsi que l'homme s'accomplira en tant qu'être concrètement social.

11.3.3 L'athéisme moderne dans son rapport à la pensée de Feuerbach

Henri de Lubac fait remarquer, dans *Le Drame de l'humanisme athée*, que pendant longtemps l'homme a trouvé sa dignité et sa grandeur dans le fait de se savoir fait à l'image de Dieu : « Prends garde à ce que tu es ! Considère ta dignité royale ! Le ciel n'a pas été fait image de Dieu comme toi, ni la lune, ni le soleil, ni rien de ce qui se voit dans la création... Vois que de tout ce qui existe, rien n'est capable de contenir ta grandeur »⁹⁸⁰, écrit-il. Telle est l'image que l'Eglise a voulu inculquer à l'homme. Ce dernier ne trouvait sa liberté et l'expression de soi qu'en Dieu, le Dieu libérateur. Mais à l'aube des « temps modernes »⁹⁸¹ la découverte qui est faite, selon Lubac, est que « cette même idée chrétienne de l'homme, qui avait été accueillie comme une libération, commence d'être ressentie comme un joug »⁹⁸². Il était désormais urgent que l'homme puisse se réaliser en lui-même et par lui-même. Marcel Neusch souligne que

Jusqu'à l'aube des temps modernes, l'athée était au banc des accusés : son obstination ne pouvait relever que de la perversion morale ou d'une forme de réflexion philosophique insuffisante. Aujourd'hui, l'athée est au banc des accusateurs : la religion relève de l'ignorance ou de la méconnaissance de ses racines humaines, et elle ne peut que pervertir la volonté. L'athéisme est un effort de réappropriation par l'homme de tout ce qui est humain et dont il s'est dépouillé en l'attribuant à Dieu.⁹⁸³

C'est de là que surgit l'humanisme athée, qui pose le problème humain en décidant d'éliminer Dieu, afin de rentrer en possession de la grandeur que ce dernier lui a arraché⁹⁸⁴. Et l'un des principaux promoteurs de cette pensée qui rejette Dieu, celui qui est considéré comme le père du soupçon n'est autre que Ludwig Feuerbach. Bien qu'il se soit plus fait connaître par les

⁹⁸⁰ Henri de Lubac, *op. cit.*, p.16.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p.20.

⁹⁸² *Ibid.*

⁹⁸³ Marcel Neusch, *op. cit.*, p.33.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p.21.

travaux d'érudits que par lui-même, Feuerbach est le philosophe qui a ouvert la voie à un type de réflexion qui ne se contente plus de savoir (un peu comme à la manière des chrétiens ou des croyants) qui est Dieu, mais plutôt pourquoi l'homme l'a-t-il créé. Il ne s'est pas limité à un rejet de Dieu, mais s'est attelé à expliquer le mécanisme de création de cet être. Ainsi, on voit apparaître – à partir des réflexions feuerbachiennes – la systématisation d'une pensée athée qui met au jour cette idée que Dieu n'est qu'une projection de l'homme. On le voit par exemple chez des penseurs comme Marx (dont nous avons déjà exposé la position), Nietzsche, Freud et bien d'autres que nous ne citerons pas ici.

Même si la démonstration du mécanisme de projection est différente, l'idée qui revient fréquemment est celle de Dieu comme reflet de l'homme. Pour Marx comme pour Freud, par exemple, c'est parce que l'homme est écrasé par la nature et frustré de ses relations sociales qu'il recherche en la religion un moyen de consolation. Dieu, avance Marcel Neusch, n'est qu'un être « utilitariste » qui n'a de réalité que celle du besoin, c'est-à-dire qu'il « vient au bout de nos raisonnements, de nos angoisses, de nos souffrances »⁹⁸⁵.

Pour sa part, Nietzsche voit en la religion un frein à la volonté, qui est endormie et ne peut plus agir⁹⁸⁶. Dans son article intitulé « Vers une philosophie de l'avenir : Freud, Nietzsche et la « sainte sensualité », Yannis Constantinidès tente de mettre en évidence l'héritage feuerbachien indirect de Nietzsche. On ne saurait affirmer ou infirmer avec assurance que ce denier a lu Feuerbach. A partir de Wagner – qui semble avoir dédié, selon Yannis Constantinidès, son « œuvre d'art de l'avenir » (1850) à la « philosophie de l'avenir » de Feuerbach –, il établit un lien en soulignant que Nietzsche a certainement connu Feuerbach lors de ses échanges avec Wagner⁹⁸⁷ : « Sans doute Wagner avait-il mentionné l'auteur fétiche de sa jeunesse révolutionnaire dans ses conversations avec Nietzsche »⁹⁸⁸ ou encore « l'écrivain suisse Gottfried Keller, qui fut également un grand admirateur de Feuerbach, lui en a par ailleurs peut-être parlé »⁹⁸⁹. Restant dans la même optique, Henri de Lubac relevait déjà que de Feuerbach Nietzsche « a reçu plus qu'il ne l'avoue, plus sans doute qu'il ne le croit, par l'intermédiaire de

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p.29.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p.30.

⁹⁸⁷ Yannis Constantinidès, «Vers une philosophie de l'avenir : Feuerbach, Nietzsche et « la sainte sensualité »», In *Héritages de Feuerbach, op. cit.*, p.117.

⁹⁸⁸ *Ibid.*

⁹⁸⁹ *Ibid.*

ses deux maîtres : Schopenhauer et Wagner »⁹⁹⁰. On comprend ainsi la nécessité de faire de lui un philosophe du soupçon. En effet, comme Feuerbach, Nietzsche veut dénoncer la religion car elle « infantilise au lieu de rendre adulte ; elle maintient dans la dépendance au lieu de susciter la révolte ; elle détourne de la terre au lieu d'en donner le goût ; elle paralyse l'action au lieu de la dynamiser. Bref, la religion n'est pas un model mais un frein »⁹⁹¹. Ce philosophe veut, tout comme Feuerbach, réhabiliter le corps et la sensualité⁹⁹² ; il a rejeté la séparation de l'immanence et de la transcendance, en un mot, le dualisme.

On remarque comment Feuerbach – source de toute la critique moderne de la religion en Allemagne – a marqué chacun de ces philosophes en proposant une nouvelles façon d'exister en tant qu'homme libéré de l'aliénation religieuse ou en tant que « puissance d'affirmation et création de sens »⁹⁹³. Cet athéisme dominant veut exposer la généalogie de la religion – c'est-à-dire la manière dont Dieu germe dans l'imagination – ramener Dieu vers une base psychologique – afin de voir les réalités humaines sur lesquelles elle a pris source – et enfin, proposer une nouvelle vision qui ouvre sur un avenir organisé autour de l'homme et pour l'homme.

11.3.4 Conclusion partielle :

Cette section nous a permis de donner une réponse synthétique à la question de départ de notre travail, à savoir comment chez Feuerbach, dans sa saisie de la religion, se fait le rapport entre l'interprétation et la croyance. Loin d'être perceptible au début de notre recherche, nous avons plus ou moins répondu à la problématique en montrant des points à partir desquels on peut traiter de la question en trouvant des réponses peut-être pas absolues mais assez claires et sensées. Dans une certaine mesure, l'interprétation apparaît, avec la pensée de Feuerbach, comme une entreprise critique déconstructrice de sens. C'est d'ailleurs, nous l'avons vu, ce que Feuerbach s'est donné comme tâche dès le début de sa critique de la religion : déconstruire la croyance religieuse en dévoilant son sens véritable. Mais il semble être retombé dans la croyance dont il voulait pourtant s'éloigner. Effectivement, il a chassé une croyance pour en instaurer une

⁹⁹⁰ Henri de Lubac, *op. cit.*, p.40.

⁹⁹¹ *Ibid.*

⁹⁹² Yannis Constantinidès, *op.cit.*, p.13.

⁹⁹³ *Ibid.*, p.34

autre. Son analyse présente aussi l'interprétation comme ce qui fonde une croyance ou plus précisément ce qui agit comme une croyance. La question qui s'est posée était alors de savoir comment caractériser cette nouvelle croyance issue du discours de l'interprétation qui est censé être critique ? Et ce qui en est ressorti, c'est que chez Feuerbach il semble y avoir deux types de croyances : une croyance fausse – la croyance en cet être illusoire qu'est Dieu et qui nourrit un rapport faussé au réel– et une croyance qu'on peut qualifier de vraie – la croyance en l'homme, qui ramène à la sensibilité et rend compte d'un rapport vrai avec le réel.

Par ailleurs, nous avons quelque peu voulu exposer le matérialisme de Feuerbach, qui bien évidemment a un rapport avec son humanisme et permet de comprendre, dans un certain sens aussi, l'interprétation religieuse de ce dernier – notamment concernant les précisions qu'il a apportées après la parution de *L'Essence du christianisme*. L'évidence du lien entre les travaux de Feuerbach et ceux de Hegel, mais aussi de Marx et ceux de Feuerbach est consommée aujourd'hui, à tel point que la doctrine de Feuerbach lue en elle-même et pour elle-même n'effleure même plus tellement d'esprits, tant l'histoire de la philosophie la présente comme épuisée et pauvre d'un point de vue doctrinal. Pourtant, revenir sur cette relation permettra davantage d'avoir des précisions que lui-même a apportées sur sa doctrine, notamment son rapport à la mouvance intellectuelle de son époque, les raisons de son retournement ainsi que le sens de son matérialisme.

Enfin, nous avons procédé à une ouverture en montrant que chez ce philosophe, contrairement à ce que pense Althusser, il n'y avait pas l'expression d'une pensée phénoménologique, mais plutôt une réflexion herméneutique dans son besoin d'un retour à l'originaire – si phénoménologie il y a, ce serait une sorte de phénoménologie trop psychologique et bien loin d'atteindre celle systématisée par Husserl ou encore celle qu'on connaît aujourd'hui. Feuerbach met en avant une expérience humaine, à retrouver dans le jeu de la conscience, mais une expérience qui n'est pas suffisamment rigoureuse pour répondre aux attentes d'une phénoménologie. Ce qui n'est d'ailleurs pas étonnant, dans la mesure où le mouvement phénoménologique n'existait pas ou n'était pas encore systématisé à son époque. Outre cela, nous avons également montré – à travers une analyse de son influence sur Marx et sur l'athéisme moderne - que Feuerbach demeure actuel malgré tout.

CONCLUSION GENERALE

Nous nous sommes intéressés à l'étude d'un thème qui, de nos jours encore, ne cesse de fasciner : la religion. Les angles d'attaque en sont variés et riches de contenu, de telle sorte qu'on ne manque pas de tomber toujours plus sur des contributions aussi osées qu'originales les unes les autres. La présente recherche s'est donnée pour tâche de tenter de saisir et expliquer comment il était possible de faire une lecture de l'analyse feuerbachienne de la religion dans la seule limite du rapport entre les concepts d'interprétation et de croyance.

Les objectifs que nous nous sommes donnés ont été atteints. Peut-être pas totalement, mais nous avons pu apporter des réponses pertinentes quant au problème que nous avons posé : analyser le sens de la religion chez Feuerbach, dans la limite des divers rapports pouvant exister entre l'interprétation et la croyance en considérant des textes de ce philosophe. Nous avons été en mesure d'identifier ce rapport à travers le développement structurel de la religion chez lui, et par conséquent de proposer une lecture qui demeure plus ou moins dans le cadre de ce qu'il propose implicitement ou de manière un peu plus subtile.

Pour y parvenir, nous avons tenté de répondre à la problématique principale suivante : Qu'est-ce qui fonde la critique feuerbachienne de la religion ? Pourquoi une critique de la religion ? Comment rendre compte du nouveau contenu qu'il lui affecte à partir de la relation entre l'interprétation et la croyance ? Mais avant tout, qu'est-ce-qu'interpréter ? Qu'est-ce-que croire ? Sur quoi s'appuie le discours interprétatif ? Est-il toujours aussi critique qu'il n'y paraît ? Ne pourrait-il pas lui aussi, dans un certain sens, se confondre à la croyance, à laquelle il est pourtant censé s'opposer et qu'il est censé déconstruire ?

A partir de divers points d'approche – le problème de la conscience dans son rapport à soi et au monde, la relecture feuerbachienne de la religion de l'art, et la philosophie de l'avenir – nous avons pu faire la concordance, d'une manière plus ou moins différente mais qui demeure dans la ligne théorique de Feuerbach, entre interprétation et croyance.

L'analyse de la conscience dans sa signification et son rapport à soi a posé les bases structurelles de la conscience en mettant en évidence le rôle de l'activité imaginative mais aussi en quoi la question du bonheur et le problème de la mort sont intimement liées à l'interprétation

que fait Feuerbach de la religion. En un sens, nous avons tenté de montrer que ce qui précède est, pour lui, un problème de conscience, mais trouve sa nécessité dans le processus de prise de conscience de l'homme de son essence.

Toujours dans l'optique de rendre compte du lien entre interprétation et croyance, nous avons trouvé en la relecture de la religion chrétienne de Feuerbach un cas pratique qui montre bien vers quoi se dirige son herméneutique. Après une brève analyse de la religion grecque de l'art, nous avons relevé des similitudes frappantes entre sa lecture de la religion chrétienne et l'interprétation hégélienne de la religion grecque de l'art. Feuerbach n'a, en fait, fait que transposer ou calquer le sens de la première sur celui de la seconde pour mettre en place sa religion de l'humanité. Ce qui est d'ailleurs intéressant c'est au final de se demander comment il a pu lire la religion chrétienne qui, selon Hegel, est une religion de l'esprit, sur la base de la religion grecque, considérée par ce dernier comme une religion de l'humanité ? Ce que nous savons, c'est qu'il était urgent pour Feuerbach de proposer une religion qui soit en phase avec l'homme. Mais quelle religion autre que celle chrétienne en était capable ? C'est la religion la plus aboutie et qui rend le mieux – avant la religion de l'homme qu'il propose – l'essence humaine. Ainsi, l'analyse de ce cas pratique nous a permis de nous rendre compte de l'ambiguïté qui ressort du rapport complexe de Feuerbach à Hegel.

De plus, nous avons achevé notre travail sur un questionnement global de l'anthropologie philosophique de Feuerbach. Nous sommes ainsi partis naturellement d'une analyse de la l'acception feuerbachienne du concept de religion à la philosophie de l'avenir, en passant par sa critique de la théologie et de la philosophie spéculative. Nous avons ainsi saisi l'urgence pour ce penseur de mettre en place une philosophie qui anticipe l'avenir et rend impératif le retour au sensible. Ce qui permet alors à l'homme d'avoir la possibilité de retrouver sa place au sein d'une société réelle dont il avait perdu toute la valeur au détriment d'un monde illusoire ; la possibilité lui est donnée de redevenir ainsi un être communautaire qui redécouvre la nécessité du rapport réel à l'autre pour la réalisation de l'essence. Par ailleurs, l'anthropologie qu'il propose débouchant presque nécessairement sur un humanisme, nous l'avons interrogé pour finalement comprendre qu'il est l'expression de paradoxes : déjà celui d'un lien intangible entre l'athéisme et le religieux, mais aussi celui d'un lien inaliénable entre transcendance et immanence.

Après avoir mis en évidence l'articulation entre l'interprétation et la croyance il nous a été donné de présenter un bref aperçu de quelques ouvertures de discussions auxquelles invite ou a invité la pensée de Feuerbach. D'abord, nous avons exposé le rapport de Feuerbach à Marx afin de mettre au jour les réponses qu'il formule quant aux critiques qui lui sont faites. Marx semble ne pas avoir compris Feuerbach car son erreur a été de le lire sur une base sociologique. Ensuite, certes Feuerbach ne développe pas en tant que telle une théorie de la société concrète, mais c'est peut-être parce qu'il a préféré se préoccuper du moment anté-social, pour mieux cerner et justifier ce qui est à l'origine de ce qui caractérise l'homme dans la société. D'où cette conclusion que Feuerbach a, sans le vouloir, développé une « sorte » de réflexion phénoménologique, tant la saisie du retour à l'originnaire est mise en avant, pour ce qui est du dévoilement de la signification véritable et réelle de la religion, la structure religieuse étant pour lui le principe directeur de l'homme. En outre, pour montrer en quoi la pensée de Feuerbach demeure actuelle, nous avons convoqué à nouveau Marx, qui, – contrairement à ce qui ressort de sa pensée et des études qui sont faites à partir d'elle et qui taisent le fait qu'il s'est énormément inspiré de Feuerbach pour fournir les bases de sa théorie – est le « fils spirituel » de Feuerbach. Henri de Lubac dira que même s'il critique la doctrine de ce dernier, « ce ne sera pas pour la remettre la moins du monde en question, ce sera seulement pour la déclarer incomplète, trop vague, trop abstraite encore »⁹⁹⁴. Cette analyse a été par la suite complétée par un examen de l'athéisme moderne en tant qu'il constitue un héritage de Feuerbach. L'analyse de l'éventualité d'une pensée phénoménologique chez ce philosophe a ainsi clos notre recherche.

Cette recherche comporte des forces. D'abord, nous avons su montrer en quoi la réflexion feuerbachienne sur la religion et plus particulièrement sur la religion chrétienne, avait une spécificité et une originalité propre. Comme les autres Hégéliens de gauche, sa réflexion est partie de cette volonté de rendre pratique la philosophie, en tant qu'elle représente l'instrument par lequel la société pourra être transformée : une transformation de la société à partir et conditionnée par un travail sur la conscience. C'est ainsi dans ce sens que la religion est devenue le noyau ou l'élément fondateur d'une interprétation qui se veut radicale et qui exige un retour aux sources, un retour à l'expérience-même de la pensée religieuse. La religion étant une forme

⁹⁹⁴ Henri de Lubac, *op. cit.*, p.34.

essentielle de l'esprit humain, il a alors été primordial, pour Feuerbach, de dévoiler le sens originaire de cette dernière afin de mieux saisir et de comprendre les rapports sociaux.

Par ailleurs, a été soulevée la question de la possible influence de Feuerbach – et certainement d'autres philosophes de son temps ou avant lui – sur l'apparition de nouvelles formes du religieux, qui se veulent sécularisées. Ce qui a amené tout naturellement à s'interroger sur le sens de l'athéisme, de la spiritualité et par conséquent de la religion. Cette dernière, n'est en effet, plus à lier avec Dieu ou des dieux, existe et se construit indépendamment de tout dogme.

Même si sa pensée peut avoir une tendance à l'abstraction ou qu'elle semble ne pas s'orienter, à première vue, vers la société, le développement de notre travail a montré que cela ne cadre pas avec le projet intellectuel de Feuerbach. Contrairement à ce qui se dit de lui – notamment la critique de Marx et Engels –, il n'a pas manqué la société, mais a semblé délibérément avoir choisi de traiter du moment qui la précède. Comme l'écrivait David MacLellan en défendant Feuerbach par rapport à la critique de Marx, il n'est pas juste de blâmer Feuerbach « pour n'avoir pas fait quelque chose qu'il n'avait jamais eu l'intention de faire. Feuerbach ne sous-estimait certainement pas l'importance de « l'activité pratique », mais il choisit de ne pas suivre « cette ligne de pensée, tout d'abord parce que le problème religieux fut le seul qui l'intéressa réellement tout au long de sa vie, et ensuite parce qu'il jugeait que la situation en Allemagne n'était pas mûre pour passer de la théorie à la pratique »⁹⁹⁵. Ainsi, son anthropologie philosophique fait la promotion d'une réelle perspective de liens concrets entre les hommes. C'est-à-dire qu'à partir du moment où l'homme prend conscience de soi et de son essence, il se rend compte qu'il ne peut la réaliser qu'en communauté, dans un rapport intersubjectif qui rappelle à chaque individu qu'il est le commencement et la fin d'un rapport authentique, qui participera à la réalisation-même de l'humanité se trouvant dans l'autre.

Ce travail nous aura montré que la pensée de Feuerbach est encore un énorme chantier à explorer. Et le thème de la religion l'est tout autant, ou peut-être encore plus. La religion, le religieux, n'est pas un phénomène anodin dans nos sociétés ; toutes les sociétés, même celles qui se disent civilisées ou qui semblent ne plus accorder d'importance à la religion, ont leur part de

⁹⁹⁵ Davis MacLellan, *op. cit.*, p164..

religieux. Ce que nous observons, à la limite, c'est qu'elles recherchent à tout prix à combler ce manque par de nouvelles formes de spiritualités. Elles reviennent à cette racine qui, selon Feuerbach est une part en nous que nous ne pouvons malheureusement supprimer, car elle est innée et représente le socle ou la condition de possibilité-même de notre rapport au monde sensible et à autrui.

Notre analyse nous a permis de comprendre le phénomène religieux à travers le regard de Feuerbach et ainsi de le saisir d'un point de vue du vécu et de l'effet que ce vécu a sur le sujet croyant. Pénétrer l'expérience religieuse que décrit ce philosophe a donné la possibilité de réaliser que chez lui, la religion n'est pas seulement le résultat d'une certaine perception du réel, mais elle est aussi et surtout une réception de celui-ci. Cela signifie donc, si l'on s'en tient à la pensée de Feuerbach, que dès lors qu'on perçoit et reçoit le monde autrement, on peut espérer redevenir conscient de soi ou que l'interprétation ou le sens qu'on donne au monde dépend de la manière dont on le perçoit et le reçoit.

En somme, nous sommes aboutis à des résultats. Certains sont plus ou moins surprenants que d'autres, en approfondissant cette question de la religion dans les domaines de l'herméneutique et si possible de la phénoménologie. Par une approche herméneutique, le rapport constant entre interprétation et croyance a été mis en évidence, ainsi que le sens ou la signification de la religion. S'il y a plusieurs points de vue qui interfèrent dans l'analyse de Feuerbach – « métaphysique, éthique, psychologique, herméneutique »⁹⁹⁶ –, souligne A. Philonenko, le « point de vue herméneutique commande toute l'analyse »⁹⁹⁷, car elle est la « véritable méthode »⁹⁹⁸ de Feuerbach. C'est par elle, poursuit-il, qu'on arrive à percevoir « le mouvement par lequel la conscience pense Dieu »⁹⁹⁹ et donc par lequel la structure de la conscience aliénée se saisie. L'évocation phénoménologique d'Althusser, quant à elle, a rendu compte d'un fait : celui selon lequel, même si Feuerbach décrit bien le processus structurel de la conscience religieuse, on ne peut pas le qualifier de phénoménologue. Nous sommes plutôt allés voir du côté de la postérité de Feuerbach afin montrer l'influence qu'il a pu avoir dans l'histoire de la philosophie et son actualité dans l'athéisme, car pour certains, il en est le père spirituel.

⁹⁹⁶ Alexis Philonenko, *op. cit.*, p.480.

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹⁹ *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

❖ LITTÉRATURE PRIMAIRE

TEXTES ET OUVRAGES DE LUDWIG FEURBACH (Nous mentionnons, ci-après, ces textes et ouvrage dans l'ordre de leur parution initiale).

- *Pensées sur la mort et l'immortalité*, trad. C. Berner, préface A. Philonenko, Paris, Cerf, 1991.
- *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839)*, In *Manifestes philosophiques*, Textes choisis (1839-1845), Traduit de l'allemand par Louis Althusser, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 19-77.
- *L'Essence du christianisme (1841)*, Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osier, avec la collaboration de Jean-Pierre Grossein, Présentation de Jean-Pierre Osier, Gallimard, 2011.
- *Nécessité d'une réforme de la philosophie (1842)*, In *Manifestes philosophiques*, pp.129-138.
- *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842)*, In *Les Manifestes philosophiques*, pp.139-169.
- *Principes de la philosophie de l'avenir (1843)*, In *Manifestes philosophiques*, pp.171-265.
- *L'Essence de la religion(1845)*, Traduit de l'allemand par Joseph Roy, Paris, Librairie Internationale, 1864.
- *Lectures on the essence of religion(1851)*, Traduction de Ralph Manheim, New York, Evanston, et Londres, aux Editions Harpers and Row, 1967.
- *La religion. Mort-Immortalité-Religion*, Traduction de Joseph Roy, Présentation de Jean-Pierre Osier, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

❖ LITTÉRATURE SECONDAIRE

TEXTES ET OUVRAGES CONSACRÉS A LA PENSÉE DE FEUERBACH

- ARVON Henri, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
- BERNER Christian,
 - « Substantialisation et substantivation : la syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach », Paru dans *Revue de Métaphysique et Morale*, n°3-1991, Paris, Armand Colin, 1991n, p. 395-406.
 - « Le sentiment d'être », in Philippe Sabot (éd.), *Héritages de Feuerbach*, Lille, Septentrion, 2008, p. 19-36.
 - « Le chemin de la vérité et la liberté. Note sur l'essence de la foi selon Luther de Feuerbach », *Revue Germanique Internationale*, [En ligne], 8/2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, consulté le 27 mars 2017. URL : <http://rgi.revue.org/378>
- CONSTANTINIDES Yannis, «Vers une philosophie de l'avenir: Feuerbach, Nietzsche et la « sainte sensualité»», in Philippe Sabot (éd.), *Héritages de Feuerbach*, Lille, Septentrion, 2008, p.51-65, p.113-141
- DECLoux, S.J.,
 - « Théologie et anthropologie. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (I), *Nouvelle Revue Théologique*, 1969.
 - « Le mystère de l'esprit d'amour. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (II), *Nouvelle Revue Théologique*, 1969.
 - « La présence et l'action du médiateur. A propos de l'athéisme de Feuerbach » (III), *Nouvelle Revue Théologique*, 1969.
- ENGELS Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Editions Sociales, 1945.
- FISCHBACH Frank

- «Conscience et conscience de soi chez Feuerbach et Marx», In *Héritages de Feuerbach*, Sous la direction de Philippe Sabot, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p.91-112.
- « Transformation du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », In *Revue Germanique Internationale* [En ligne], 8/2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, URL : <http://rgi.revues.org/377>.
- GARO Isabelle,
 - « Dieu et les cent thalers chez Kant, Hegel, Marx et Feuerbach », in Philippe Sabot (éd.), *Héritages de Feuerbach*, Lille, Septentrion, 2008, p.51-65.
 - « La représentation chez Feuerbach. Sensation, religion et philosophie », *Archives de Philosophie* 2001/4 (Tome 64), p.669-693, 240 p. URL : <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-200-4-page-669.htm>
- HARVEY Van A., *Feuerbach and the interpretation of religion*, Cambridge University Press, 1995.
- MARX et ENGELS, *L'Idéologie allemande*, Première partie, Feuerbach, Traduction de Renée Cartelle et Gibert Badia, Précédé des *Thèses sur Feuerbach*, Introduction de Jacques Mihau, Paris, Editions sociales, 1974.
- MARX Karl, *Thèses sur Feuerbach*, In *L'idéologie Allemande*, Précédé de Karl Marx *Thèses sur Feuerbach*, Introduction de Jacques Mihau, Traduction de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Sous la direction de Gilbert Badia, Editions Sociales, 1982.
- MONOD Jean-Claude, « Infinité, immortalité, sécularisation : constitution et retraduction de contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach », in Philippe Sabot (éd.), *Héritages de Feuerbach*, Lille, Septentrion, 2008, p.145-160.
- PHILONENKO Alexis, *La jeunesse de Feuerbach (1828-1841)*, Librairie philosophique J. Vrin, Tome 2, Paris, 1990.
- SABOT Philippe, « L'anthropologie comme philosophie », [En ligne], 5/2005, Mis en ligne le 07 avril 2005, consulté le 12 aout 2015. URL : <http://methodos.revues.org/320;doi:10.4000/methodos.320>.
- TRÃN-VÃN TÒAN, « La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach », *Revue Philosophique de Louvain* /Année 1975 /Volume 73/ Numéro 18.

- VANCOURT Raymond, « « Philosophie de l'avenir » et « Religion de l'homme » selon Feuerbach » », In *Nouvelle Revue Théologique*, T.96/ n°2 (février 1974).
- VUILLEMIN Jules, *Essai sur la signification de la mort*, Presses Universitaires de France, 1948. mettre en spécifiant le passage consacré à Feuerbach ?
- WARTOFSKY Marx, *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- .

OUVRAGES ET TEXTES DE HEGEL

- *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction, présentation, notes, chronologie bibliographique et annexes par Jean-Pierre Lefèvre, Paris, GF Flammarion, 2012.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques. I La science de la logique*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Edition de 1830 (et de 1827), Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- *Ecrits sur la religion (1822-1829)*, Traduction de Jean-Louis Georget et Philippe Grosos, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 2001.
- *Leçons sur la philosophie de la religion*, Deuxième Partie, « La religion déterminée. Les religions de l'individualité spirituelle », Traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.
-

TEXTES CRITIQUES CONSACRES A HEGEL

- D'HONDT Jacques,
 - *Hegel, sa vie, son œuvre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
 - *Hegel et la pensée grecque*, Publié sous la direction de Jacques D'Hont, Puf, 1974.
- MARX Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Edition bilingue traduite par M. SIMON, préfacé par François CHATELET, Aubier Montaigne, Paris, 1971.
- JANICAUD Dominique, *Hegel et la pensée grecque*, Paris, J. Vrin, 1975.

- TINLAND Olivier, «Science de l'expérience et expérience de la science dans la Phénoménologie de l'esprit», In *L'Expérience*, Sous la direction de Laurent Perreau, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2010.

AUTRES OUVRAGES ET TEXTES UTILISES

- ALTHUSSER, *Ecrits philosophiques et politiques*, Tome II, Textes réunis et présentés par François Matheron, Editions Stock/IME, 1995.
- BOULAD-AYOUB Josiane, «Marx, philosophe de la critique et critique de la philosophie », In *Un siècle de marxisme : Avec deux textes inédits de Karl Polanyi*, sous la direction de Lucille Beaudry, Christian Beblock, Jean-Jacques Gislain, Presses de l'Université du Québec, 1990, Document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay.
- COMTE-SPONVILLE André, *A-t-on encore besoin d'une religion ?*, Sous sa direction et conjointement avec Alain Houziaux, Bernard Feillet et Alain Rémond, Editions de l'Atelier, 2003.
- CAILLE Alain et SINGLETON Michael
 - « Echange sur le religieux », Revue du MAUSS Permanente, 24 mars 2016 [En ligne], URL : <http://www.journaldumauss.net/?echange-sur-le-religieux-et-la>
 - « Qu'est-ce que le religieux ? », Revue du MAUSS Semestrielle n°22, Second semestre 2003.
- De LUBAC Henri, *Le drame de l'humanisme athée*, Œuvres complètes II, les Editions du Cerf, Paris, 1998.
- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960
- DWORKIN Ronald, *Religion sans Dieu*, Traduit de l'américain par John E. Jackson, Editions Labor et Fides, 2014.
- EPICURE, *Lettre à Ménécée*, Présentation et notes par Pierre-Marie Morel, Paris, Editions Flammarion, 2009.
- ESCHYLE, *Euménides*, In *Tragédie*, Gallimard, 1982.
- GARGANI Aldo, « L'expérience religieuse comme événement et interprétation », In *La religion*, Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo.

Avec la participation de Maurizio Ferrari, Hans Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias et Vincenzo, Editions du Seuil, 1996.

- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Editions Gallimard, 1985.
- HUSSERL, *Expérience et jugement*, Recherche en vue d'une généalogie de la logique, Traduit de l'allemand par Denise Souche-Dagues, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaud, G.F. Flammarion, 2006.
- LUCRECE, *De la nature des choses*, Traduction par André Lefèvre, Société d'éditions littéraires, 1899.
- MARX Karl, *La question juive*, Suivie de *La question juive* par Bruno Bauer, Introduction par Robert MANDROU, Union générale d'Editions, Paris, 1968.
- MCLELLAN David, *Les jeunes hégéliens et Karl Marx*, traduit de l'anglais par Annie McLellan, Payot, Paris, 1972.
- NEUSCH Marcel, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Le centurion, 1993.
- PUJOL Jean-Pierre, « Théorie de l'aliénation et de l'émancipation éthique : suivie de Pour en finir avec le Mammouth », Edité par Cercle Alphons Mias, Décembre 2011.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	11
PARTIE 1 : CONSCIENCE ET CONNAISSANCE DE SOI	25
1 LES BASES DE LA CRITIQUE FEUERBACHIEENNE DE HEGEL ET LA QUESTION DE LA CONSCIENCE	27
1.1 CHAPITRE I-CRITIQUE DE LA CERTITUDE SENSIBLE	29
1.1.1 De la dialectique de la « certitude sensible »	29
1.1.2 Du paradoxe de la certitude sensible ou de la rupture avec la sensibilité	32
1.2 CHAPITRE II-CRITIQUE DU RENVERSEMENT ENTRE PENSEE ET ETRE	39
1.2.1 Inversion du rapport pensée/être et problème épistémologique.....	39
1.2.2 Vers une théorie de la science	41
1.2.3 Problème d'un primat de l'essence sur l'existence	45
1.3 CHAPITRE III -REFUTATION DE L'IDENTITE DE L'ETRE ET DU NEANT	51
1.3.1 Hegel : l'identité de l'être et du néant.....	51
1.3.2 Réfutation de Hegel : unité négative de l'être et du néant	53
1.3.3 Unité positive de l'être et du néant	57
1.3.4 Conclusion partielle :.....	59
2 CONSCIENCE : STRUCTURE ET DIFFERENTS RAPPORTS A SOI.....	61
2.1 LA STRUCTURE DE LA CONSCIENCE	63
2.1.1 La conscience comme sentiment de soi	63
2.1.2 La conscience subjective	66
2.1.3 La conscience objective	69
2.1.4 La conscience de soi comme reconnaissance	72
2.1.5 Conclusion partielle :.....	78
3 IMAGINATION : SON ROLE DANS LA LECTURE FEUERBACHIEENNE DE LA RELIGION	79
3.1 CHAPITRE I- LE SENTIMENT	81
3.1.1 Le sentiment dans son rapport à la raison.....	81
3.1.2 Le sentiment et le désir.....	83
3.1.3 Le sentiment comme sensibilité et comme vécu.....	87
3.2 CHAPITRE II- L'IMAGINATION COMME ACTIVITE.....	91

3.2.1	L'imagination comme instrument du sentiment	91
3.2.2	La logique imaginative	92
3.2.3	L'imagination et les images.....	96
3.3	CHAPITRE III- RESULTAT DU TRAVAIL DE L'IMAGINATION	99
3.3.1	Le rapport de l'homme au réel	99
3.3.2	Paradoxe dans le rapport imagination- liberté-aliénation	102
3.3.3	Imagination- interprétation- croyance	104
3.3.4	Conclusion partielle :.....	109
4	LA QUESTION DU BONHEUR ET LE PROBLEME DE LA MORT CHEZ FEUERBACH.....	111
4.1	CHAPITRE I- DU DESIR AU BONHEUR : FEUERBACH ET EPICURE	113
4.1.1	Du désir au bonheur	113
4.1.2	Relation entre désir, devoir et bonheur dans la religion	118
4.1.3	Classification des désirs en vue du bonheur.....	120
4.2	CHAPITRE II- LE PROBLEME DE LA MORT DANS LA PENSEE DE FEUERBACH.....	125
4.2.1	L'individu face à la mort.....	125
4.2.2	L'immortalité comme souvenir.....	127
4.2.3	La nécessité subjective de la croyance en l'immortalité	132
4.2.4	Paradoxe dans l'identité de l'idée de Dieu et l'idée de l'immortalité	134
4.2.5	La signification de la mort.....	138
4.2.6	Conclusion partielle :.....	141
	PARTIE 2 : RELIGION CHRETIENNE ET RELIGION GRECQUE DE L'ART.....	143
5	LA RELIGION DE L'ART.....	145
5.1	CHAPITRE I-LA RELIGION ETHIQUE	147
5.1.1	La conscience naturelle.....	147
5.1.2	La conscience esthétique.....	150
5.1.3	L'art comme religion	152
5.2	CHAPITRE II-LA PERTE DE SOI DE L'HOMME.....	157
5.2.1	L'objectivation de soi de l'homme	157
5.2.2	L'auto-aliénation de soi de l'homme	160
5.3	CHAPITRE III-LA PRISE DE CONSCIENCE DE L'HOMME GREC.....	163
5.3.1	L'imagination ou la puissance créatrice de l'homme	163

5.3.2	L'individuation de l'universel	166
5.3.3	Religion grecque comme religion de l'humanité	169
5.3.4	Conclusion partielle :.....	172
6	INTERPRETATION FEUERBACHIEUNE DE LA RELIGION CHRETIENNE : UNE RELECTURE DE L'INTERPRETATION HEGELIENNE DE LA RELIGION DE L'ART	173
6.1	CHAPITRE I-LA RELIGION CHRETIENNE : LA LECTURE FEUERBACHIEUNE.....	175
6.1.1	Le Christ ou le Dieu personnel	175
6.1.2	Le sens de l'incarnation.....	179
6.1.3	La révélation chrétienne	182
6.1.4	Le christianisme comme religion parfaite.....	187
6.2	CHAPITRE II- L'ECLECTISME RELIGIEUX DE FEUERBACH	193
6.2.1	A la recherche du sens originaire.....	193
6.2.2	Religion de l'art ou religion chrétienne : l'éclectisme de Feuerbach.....	195
6.2.3	Conclusion partielle :.....	198
	PARTIE 3 : CRITIQUE ET REINTERPRETATION DE LA RELIGION CHEZ FEUERBACH	201
7	LA RELIGION	203
7.1	CHAPITRE I- SAISIR LE SENS DE LA RELIGION	205
7.1.1	Intérêt de la critique de la religion.....	205
7.1.2	La religion dans son concept originaire	208
7.1.3	Fondement de la religion	209
7.1.4	But de la religion	211
7.2	CHAPITRE II-CARACTERISATION DU CONCEPT DE RELIGION	213
7.2.1	La religion : raison- volonté- cœur/sentiment.....	213
7.2.2	Religion et prédicat : d'une explication formelle de l'objectivation religieuse	218
7.2.3	Religion : entre nature et culture.....	222
7.2.4	Conclusion partielle :.....	224
8	ANALYSE CRITIQUE DE LA THEOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE SPECULATIVE.....	227
8.1	CHAPITRE I : ANALYSE DU CONCEPT DE THEOLOGIE	229
8.1.1	Théologie et séparation	229
8.1.2	Le concept d'existence dans son rapport à la théologie.....	231
8.1.3	De la nécessité du concept d'incompréhension	233
8.1.4	De la personnalité à l'autonomie.....	237

8.2	CHAPITRE II-LA THEOLOGIE DANS SON RAPPORT A LA PHILOSOPHIE SPECULATIVE	241
8.2.1	Une double critique	241
8.2.2	Une double abstraction	243
8.2.3	De la théorie de l'identité à la projection	245
8.2.4	Conclusion partielle :.....	248
9	DE L'ANTHROPOLOGIE A LA PHILOSOPHIE DE L'AVENIR	251
9.1	CHAPITRE I- LE RAPPORT ENTRE ANTHROPOLOGIE ET RELIGION CHEZ FEUERBACH.....	253
9.1.1	Anthropologie et théologie : le mystère dévoilé	253
9.1.2	De la christologie comme base de l'anthropologie religieuse de Feuerbach	254
9.2	CHAPITRE II-RESULTAT DU TRAVAIL DE L'ANTHROPOLOGIE	259
9.2.1	La philosophie de l'avenir : le rôle du philosophe et la nécessité d'une nouvelle philosophie.....	259
9.2.2	Philosophie de l'avenir comme élément structurel et réalisateur de la théologie en anthropologie.....	261
9.2.3	Le sens de la communauté	264
9.2.4	Conclusion partielle :.....	274
10	L'HUMANISME FEUERBACHIEN	277
10.1	CHAPITRE I- SENS ET CONSEQUENCE DE L'HUMANISME FEUERBACHIEN	279
10.1.1	Feuerbach : humanisme ou athéisme ?.....	279
10.1.2	Athéisme et religion : pensée d'un athéisme religieux.....	283
10.1.3	Une redéfinition du religieux	288
10.2	CHAPITRE II. PENSEE D'UNE ARTICULATION ENTRE TRANSCENDANCE ET IMMANENCE.....	291
10.2.1	Tentative de définition des concepts d'immanence et de transcendance.....	291
10.2.2	Transcendance et immanence chez Feuerbach.....	292
10.2.3	Comment penser une transcendance immanente	294
10.2.4	Conclusion partielle :.....	296
11	LA RECEPTION DE LA PENSEE DE FEUERBACH.....	299
11.1	CHAPITRE I- ARTICULER L'INTERPRETATION ET LA CROYANCE DANS LA PENSEE DE FEUERBACH	301
11.1.1	Interprétation comme défiance à l'égard de la croyance.....	301
11.1.2	Quand interpréter c'est croire	303
11.2	CHAPITRE II- LUDWIG FEUERBACH ET SON TEMPS	307

11.2.1	L'atmosphère intellectuelle de l'Allemagne du 19 ^e siècle	307
11.2.2	Feuerbach et les hégéliens de gauche	309
11.2.3	Feuerbach : un philosophe de l'histoire	312
11.2.4	Le matérialisme feuerbachien	317
11.3	CHAPITRE III- L'ACTUALITE DE FEUERBACH	325
11.3.1	D'une possible anthropologie phénoménologique de Feuerbach ?.....	325
11.3.2	Marx : héritier de Feuerbach	330
11.3.3	L'athéisme moderne dans son rapport à la pensée de Feuerbach.....	335
11.3.4	Conclusion partielle :.....	337
	CONCLUSION GENERALE	339
	BIBLIOGRAPHIE.....	345
	TABLE DES MATIERES.....	351

