

## Feuerbach Feuerbach et le passage du spéculatif au spéculaire

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

« Car l'homme a créé Dieu, du moins le Dieu auquel il croit, il l'a créé et ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme (ce sont des vérités acquises aujourd'hui) ; l'homme a créé Dieu à son image et à sa ressemblance, agrandies jusqu'à ce que l'esprit humain ne pût concevoir de dimensions. » (Alfred Jarry, *Le Surmâle*, 1902)

Cette boutade de Jarry peut faire sourire, pourtant elle est bel et bien ce qui, dans la culture commune, atteste d'une opération philosophique, celle qui a consisté à subvertir la hiérarchie ontothéologique où Dieu était le centre métaphysique du cosmos. Depuis le propos irrévérencieux de Xénophane<sup>1</sup> sur l'anthropomorphisme des dieux grecs jusqu'au trop célèbre mot de Nietzsche sur la *mort de Dieu*<sup>2</sup>, il y a une histoire de la critique de la représentation de Dieu<sup>3</sup> qui recoupe partiellement celle de l'athéisme. Les reli-

---

<sup>1</sup> *Penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, trad. Jean Voilquin, G.F., 1964, fragment 15 ; p. 64 : « Oui, si les bœufs et les lions avaient des mains et pouvaient, avec leurs mains, peindre et produire des œuvres comme les hommes, les chevaux peindraient des figures de dieux pareilles à des chevaux et les bœufs pareilles à des bœufs, bref des images analogues à celles de toutes les espèces animales ».

<sup>2</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, 1882, §125.

<sup>3</sup> Et encore pour être plus précis il faudrait distinguer l'*idée* de Dieu comme telle (athéisme) et la *représentation* de Dieu : l'anti-iconisme ou l'iconoclastie philosophico-

gions monothéistes ont contribué elles aussi à la critique de la religion en dénonçant la religion païenne comme religion profane, de nature civique, irrespectueuse de la majesté divine<sup>4</sup> -sans deviner qu'un jour ces instruments critiques leur seraient appliqués à elles-mêmes. Dans cette histoire de la critique de la représentation de Dieu Feuerbach a toute sa place, comme témoin et comme acteur particulier. *Témoin* d'une crise qui a affecté l'école hégélienne, après la mort du maître ; *acteur* par son intervention dans les débats relatifs aux rapports de la philosophie et de la religion, et finalement au statut de la philosophie elle-même à travers la genèse de l'illusion religieuse. C'est dans l'œuvre principale de Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, que se joue ce destin de la philosophie et du fait religieux.

La seconde partie de *L'Essence du christianisme* est formée de neuf chapitres à la suite de la première partie qui en comporte dix-sept. Cette distinction matérielle recoupe une autre différence : la première partie indique le *positif*, l'essence anthropologique de la religion et la seconde le *négatif*, l'essence inauthentique de la religion qu'on retrouve dans les présupposés de la conscience croyante, la liturgie et ses sacrements, la théologie et enfin dans la philosophie spéculative. Rien d'absolument tranché pourtant : dans la première partie Feuerbach discute souvent de l'illusion religieuse et dans la seconde il rappelle souvent les résultats de la première. La deuxième partie est l'occasion de montrer à l'œuvre les contradictions qui minent la religion chrétienne, prise ici pour la religion *κατ' ἐξοχήν*<sup>5</sup>, la mieux à même de montrer la nature humaine de la transcendance divine. La seconde partie est tributaire de la première et se comprend à la lumière du résultat critique et positif de celle-ci : *critique* car il s'agit de démasquer le noyau de l'illusion religieuse, *positif* car ce n'est pas le néant, le vide ou l'absence de Dieu que produit la critique religieuse mais le véritable objet religieux qui déloge l'objet aliénant car aliéné, c'est-à-dire l'essence générique de l'homme rendue méconnaissable.

Il ne serait pas pertinent de commenter dans le détail l'intégralité de l'ouvrage pour de multiples raisons. D'abord le texte de Feuerbach est assez touffu, écrit dans un style un peu baroque qui mêle considérations philosophiques, théologiques et emphase quand la rhétorique de l'indignation vient appuyer l'argumentation. Ensuite c'est un texte polémique et non systématique, assez répétitif qui vise à persuader par un ton qui va du plaidoyer au sarcasme un peu lourd en passant par l'ironie. On fera le choix de concentrer cette analyse de l'ouvrage sur les rapports de Feuerbach à Hegel : l'ouvrage n'est pas dirigé explicitement contre Hegel car Feuerbach a liquidé l'héritage de la philosophie spéculative dans un essai à part<sup>6</sup>. Comme les analyses de la religion et de la conscience croyante sont tributaires de la philosophie spéculative qu'elles prétendent réfuter, il ne se semble pas hors de propos

---

théologique a déjà ses racines chez Platon dans sa critique du polythéisme immoral des dieux (*La République*).

<sup>4</sup> Augustin, *La Cité de Dieu*, 426. Augustin critique l'immoralité foncière des dieux païens dans le Livre II et la théologie civile des Romains dans les Livres VI et VII.

<sup>5</sup> Feuerbach, *L'Essence du christianisme, Préface à la deuxième édition* (1843), Maspero, 1968, p. 111 : « (...) moi je considère le Christianisme en général ; c'est-à-dire la religion chrétienne, et comme conséquence, uniquement la philosophie ou la théologie chrétiennes ».

<sup>6</sup> Feuerbach, *Manifestes philosophiques, Textes choisis* (1839-1845), « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », 1839, trad. L. Althusser, P.U.F., 1973, p. 10-56.

d'insister sur le rapport entre la doctrine spéculative<sup>7</sup> et la doctrine anthropologique de la religion. En effet si Hegel prétend renouveler la théologie par la spéculation, Feuerbach voit à l'œuvre aussi bien dans la théologie que dans la spéculation une *logique spéculaire* où le Même se rapporte à un Autre qui n'est que son image. En raison des liens personnels et intellectuels de Feuerbach avec Hegel on ne s'étonnera pas que la critique de la religion s'appuie sur une déconstruction de la pensée spéculative de la religion, particulièrement explicite dans l'*Introduction* de *L'Essence du christianisme*. Feuerbach remet en cause la définition hégélienne de la religion comme relation privilégiée où l'Esprit est pour l'esprit. Il opère ensuite une lecture anti-hégélienne de la proposition spéculative en faisant de l'identité dialectique du sujet et du prédicat une simple tautologie où un terme est faussement redoublé. Le paradoxe est que cette lecture critique de la philosophie hégélienne de la religion reprend des concepts de la philosophie spéculative, mais vidés de leur sens, altérés par leur transplantation dans un autre discours philosophique.

Après une évocation rapide du contexte, on rappellera de façon synthétique les résultats de cette première partie ; on montrera ensuite comment ils rendent compte des contradictions particulières du christianisme.

### Le contexte

Dans une formule fameuse Marx a bien résumé la fin de l'histoire qui a abouti à la séparation entre l'aile droite et l'aile gauche de l'école hégélienne : « la critique de la religion est la condition première de toute critique<sup>8</sup> ». Du vivant même du maître avait commencé une critique du rationalisme hégélien accusé de logociser à outrance les théologoumènes chrétiens. Après sa mort le fidèle Rosenkranz (1805-1879) avait dû prendre sa plume pour défendre, contrairement aux textes de Hegel plus ambigus, la parfaite orthodoxie luthérienne du philosophe de Berlin. Ainsi Rosenkranz rethéologise l'Idée logique en faisant de celle-ci un Esprit créateur du monde<sup>9</sup>. De même dans la philosophie de la religion de Hegel il y avait un certain nombre de questions en suspens, comme celle du rapport entre la conscience de soi de l'homme et la conscience de soi de Dieu, ou encore celle de l'immortalité personnelle de l'âme. Rosenkranz résume ainsi les principaux reproches faits à Hegel par les tenants de l'orthodoxie :

« L'accusation incessante faisant du système de Hegel un panthéisme, selon lequel l'esprit singulier ne survivrait pas après la mort, serait dans la vie un esclave de l'histoire et selon lequel Dieu ne serait pas pour soi un sujet absolu différent de l'homme mais plutôt devrait venir à la conscience de soi

---

<sup>7</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* : t. 1, *Einleitung, Der Begriff der Religion*, Felix Meiner, 1993 ; t. 2, *Die bestimmte Religion*, Felix Meiner, 1994 ; t. 3, *Die vollendete Religion*, 1995 (par la suite on citera *Vorlesungen* avec le tome).

<sup>8</sup> Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843).

<sup>9</sup> Rosenkranz, *Epilegomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee. Als Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Lassalle*, Königsberg, 1862.

dans l'homme singulier, avant tout dans celui qui spéculé, cette accusation est le leurre servant à attirer la foule ».<sup>10</sup>

Si les cours sur la philosophie du droit de Hegel contenaient certaines formulations audacieuses<sup>11</sup>, les cours portant sur la philosophie de la religion n'étaient pas moins susceptibles de causer un scandale. R. Heede<sup>12</sup> rappelle comment la difficulté d'avoir un texte fiable, des sources manuscrites claires a eu des conséquences sur l'interprétation de la philosophie hégélienne de la religion. Le matériau le plus important pour la philosophie de la religion est en effet constitué par les *Vorlesungen* de Berlin, à partir du manuscrit de Hegel et des notes de cours prises par les disciples. Ces cours ont à chaque fois été édités par des théologiens : la première édition du cercle des amis par Marheineke en 1832, en 1840 une édition élargie avec l'aide de Bauer, enfin en 1925-1930 celle du pasteur Lasson. Ces éditions ont souvent été faites avec un objectif particulier, montrer comment la philosophie de la religion est compatible avec le christianisme. Ainsi dans la seconde édition les éditeurs affirment avec insistance que la facticité de la résurrection du Christ provient du cahier de cours de Hegel de 1821, pour bien monter l'authenticité de la chose. Sur ce point, poursuit Heede, rien n'est très clair. D'après lui, si on se rapporte aux additions à la philosophie de l'esprit de l'*Encyclopédie* de Heidelberg, en particulier au §465<sup>13</sup>, on s'aperçoit que l'interprétation hégélienne du Christ semble donner raison à l'interprétation de la gauche hégélienne – la fondation de la religion n'a pas à être rapportée selon Hegel à un individu particulier, mais à une *Idée* et à son développement historique dans un peuple<sup>14</sup>.

Sans entrer dans le détail de cette question, on peut dire que la ligne de partage entre ceux qu'on appelle les hégéliens de droite et les hégéliens de gauche repose sur la manière de comprendre le lien entre philosophie et religion, autrement dit la thèse hégélienne de *l'Aufhebung de la religion par la philosophie*. Hegel affirmait en effet que philosophie et religion sont identiques par le *contenu* et différentes par la *forme* : d'un côté l'Absolu exprimé dans le langage de la représentation, de l'autre le dire de l'Absolu lui-même dans le Logos. A cette thèse de l'identité les disciples hétérodoxes ont plutôt opposé la thèse de *l'opposition* irréconciliable des deux. Les hégéliens de gauche ont vu dans la rationalisation hégélienne de la religion une anticipation de leur point de vue critique : la religion serait une illusion à dépasser soit par un retour aux sources scripturaires soit par la genèse de l'illusion re-

<sup>10</sup> Rosenkranz, « Hegel und seine Schule » (1840) in *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems* (1840), p. XVIII, Hildesheim, Georg Olms, 1963.

<sup>11</sup> On rappellera le propos de Hegel qui dit oralement que le monarque constitutionnel est celui qui met les points sur les i, au grand dam de ceux qui y voyaient une atteinte à la majesté du Prince. C'est le *Zusatz* du § 280 des *Principes de la philosophie du droit* : « (...) Es ist bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze des formellen Entscheiden zutun, und man braucht zu einem Monarchen, der Ja sagt und den Punkt auf das I setzt ».

<sup>12</sup> R. Heede, *Hegel-Bilanz, Hegels Religionsphilosophie als Aufgabe und Problem der Forschung*, Frankfurt, Klostermann, 1973, p. 41-89.

<sup>13</sup> § 565 de l'édition de 1830.

<sup>14</sup> Hegel, *Encyclopédie* (1817), § 465, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1988, p. 169 : « (...) Dans l'histoire mondiale, l'esprit absolu supprime cette finitude de son effectivité qui sait, l'être-là borné de son Idée, lequel passe en et pour soi dans l'universalité, de même que la forme de l'intuition, du savoir et être-là immédiat, passe dans le savoir qui se médiatise, dans un être-là qui est lui-même savoir, dans la *révélation* ».

ligieuse (Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx). Inversement les hégéliens de droite soutiendront la thèse de l'identité de la philosophie et de la religion, comme Marheineke au §114 de ses *Grundlehren der christlichen Dogmatik*: « *Es ist der eine und selbige göttliche Geist, welcher in Schrift, Kirche und Vernunft thätig und wirksam ist* » (c'est un seul et même Dieu qui est actif et efficient dans l'Écriture, l'Église et la raison)<sup>15</sup>. C'est dans ce contexte particulier que Feuerbach intervient en se situant d'emblée du côté de la gauche hégélienne :

« Bruno Bauer prend pour objet de sa critique l'histoire évangélique, c'est-à-dire le Christianisme biblique, Strauss le dogme chrétien et la vie de Jésus (...); moi, au contraire je considère le Christianisme en général, c'est-à-dire la religion chrétienne, et comme conséquence, uniquement la philosophie ou la théologie chrétiennes »<sup>16</sup>.

Les rôles semblent bien répartis : à Bauer (1809-1882) *l'histoire* évangélique, à Strauss (1808-1874) la *dogmatique*, à Feuerbach le point de vue de la totalité qui englobe à la fois l'histoire et le dogme dans la religion. De fait Feuerbach remplit ce programme : il s'intéresse peu à l'histoire du christianisme dans sa naissance et sa diffusion, il prend la religion chrétienne comme un tout décontextualisé, *in abstracto*. On ne trouve plus comme chez Hegel la mise en rapport de l'objectivation religieuse de l'Esprit absolu avec le développement de l'Esprit dans l'histoire universelle. Si l'histoire est absente, en revanche Feuerbach est soucieux de citer abondamment les sources religieuses afin d'étayer ses analyses. Voyons à présent la contribution propre de Feuerbach aux débats de l'école.

### **La définition anthropologique de la religion : genèse de la mystification**

Dans l'*Introduction* Feuerbach effectue une double opération : d'abord il définit l'homme à partir du couple essence/objet et ensuite il montre que la religion est la confirmation de cette définition. Ce qui distingue l'homme de l'animal c'est que l'homme est un « être qui a pour objet son propre genre, son essentialité »<sup>17</sup>. Seulement ce langage mâtiné d'hégélianisme sonne étrangement car l'élévation de la conscience à l'essentialité ne signifie pas ici sa promotion progressive à la sphère de l'Esprit<sup>18</sup> mais au contraire un repli immanent sur la sphère de l'esprit fini.

---

<sup>15</sup> Marheineke, *Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, Berlin, 1827.

<sup>16</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 111.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>18</sup> Dans la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie* la triade âme/conscience/esprit correspond à l'être, l'essence, le concept mais *cela ne signifie pas que la conscience a pour objet son essence*. L'essence comme détermination logique organise le processus phénoménologique qu'on trouve dans les degrés de la conscience : la conscience n'a donc pas l'essence comme objet, elle *est* cette essence au niveau de la philosophie de l'esprit, comme détermination de la réflexion en soi dans et par un autre.

Feuerbach appelle *anthropologie* ce moment où l'homme comme sujet se retrouve dans l'objet par delà l'objectivation religieuse où l'homme s'est aliéné. Aucun parallélisme n'est possible avec ce que Hegel appelle anthropologie, ce premier moment de l'esprit qui commence son processus de libération afin de dépasser la sphère de la finitude, de l'immédiateté naturelle. La définition que donne Feuerbach de *l'infinité* est d'ailleurs typique de ce que Hegel appellerait la *mauvaise infinité*, une infinité qui reste prisonnière du fini. En effet avoir pour objet son genre signifie pour Feuerbach avoir conscience de l'infinité et de l'infinité de la conscience :

« La conscience au sens strict, au sens propre du terme, et la conscience de l'infini sont *inséparables* ; une conscience limitée n'est pas une conscience ; la conscience est essentiellement d'une nature universelle, infinie. La conscience de l'infini n'est rien d'autre que la conscience de *l'infini de la conscience*. Ou bien : dans la conscience de l'infini, l'être conscient a pour objet *l'infinité de sa propre essence* »<sup>19</sup>.

Si Hegel n'aime pas la catégorie de l'infinité et lui préfère celle de l'universalité<sup>20</sup>, c'est bien pour une raison particulière : l'infinité n'est que le dépassement inachevé du fini, ou mieux dit, un dépassement du fini qui s'effectue à l'intérieur de la sphère de la finitude, et donc reste cantonné à celle-ci, tant qu'on ne pense pas le fini comme auto-négation, comme un *moment de l'infini* et non son opposé. En renonçant à la spéculation hégélienne, Feuerbach empêche justement cette *Aufhebung* qui ferait basculer la conscience vers la sphère supérieure de l'esprit. La conscience est humaine parce qu'elle est conscience du genre et cette intentionalité de la conscience est référée à un objet immanent, « l'infini de la conscience ». *La conscience de l'infini n'est que la conscience de l'infinité de la conscience* identifiée par Feuerbach au genre pris comme unité virtuelle de tous les individus humains. Cette définition presque tautologique ou au moins redondante nous montre bien combien Feuerbach s'est éloigné de la philosophie spéculative<sup>21</sup>. La transformation ne s'arrête pas là. L'homme ne se définit pas seulement par cette conscience du genre ou l'essence mais aussi comme un *sujet-en-rapport-avec-un-objet*. Ce qui signifie que, pour Feuerbach, cette essence est immédiatement présente sous forme objective :

« *Sans objet (Gegenstand)*, l'homme n'est *rien*. (...) L'objet avec lequel un sujet est dans un rapport essentiel nécessaire, n'est rien d'autre que l'essence propre mais objective de ce sujet. (...) C'est par l'objet donc que

---

<sup>19</sup> *L'Essence*, p. 148.

<sup>20</sup> L'infinité est une catégorie de la *Quantité*, l'Universalité est une catégorie du *Concept*, donc une catégorie supérieure selon la progression logique.

<sup>21</sup> En fait ce que décrit Feuerbach correspond à un moment bien précis de la *Phénoménologie de l'Esprit* de 1807 : quand la conscience découvre que *les déterminations réflexives des forces de la nature sont identiquement des déterminations de la conscience*, et quand la conscience découvre que toute différence posée est immédiatement supprimée (*Phénoménologie*, trad. G. Jarzyck, P.J. Labarrière, Gallimard, p. 204-206). Seulement chez Hegel l'infinité correspond au passage de la conscience à la conscience de soi et non pas au genre universel et encore moins à Dieu car la religion est un stade de développement bien trop riche par rapport à cette figure de transition entre la conscience et la conscience de soi.

l'homme devient conscience de *lui-même*. A partir de l'objet, tu connais l'homme ; en lui t'apparaît son essence : l'objet est son essence *manifeste* ; son *Ego véritable, objectif*.<sup>22</sup> »

Aux êtres particuliers correspond un objet tout autant particulier, par exemple le *soleil* pour les planètes du système solaire. On peut donc s'attendre à ce que pour un être capable de penser l'infini de la conscience l'objet puisse se présenter sous une forme différente, ce qui sera la conscience mystifiée du genre. A un lecteur averti ces analyses assez sommaires font penser à ce que Hegel appelle l'Objectivité dans la Section de la *Doctrine du Concept* : L'Objectivité correspond aux trois moments du *Mécanisme*, du *Chimisme* et de la *Téléologie*. Si l'on peut s'exprimer ainsi l'objectivité ne renvoie pas à un monde d'objets au sens de Feuerbach mais à la médiatisation des différents moments du concept qu'on ne saurait appeler dynamisation de l'être, pour éviter de faire de Hegel un disciple de Leibniz. Ce qu'on peut dire c'est que l'objet chez Hegel n'a rien d'objectif au sens de Feuerbach car l'Objectivité est pénétrée des relations internes qui la structurent. Du mécanisme à la téléologie c'est l'être lui-même qui sort de son extériorité indifférente pour former des totalités non-(in)différentes et réaliser le rationnel comme but infini. A partir de là pour reprendre une formule célèbre des *Principes de la philosophie du droit* « *was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* », l'être est devenu complètement tel qu'il devait être, entièrement compénétré et pénétrable par la raison. L'objet ne signifie donc pas chez Hegel le corrélat de la représentation ou n'a pas le sens objectal si on le prend au sens de ce vis-à-vis à l'égard du sujet tel que l'expriment les termes « ob-jectum », « Ob-jekt », « Gegen-stand ». Chez Feuerbach au contraire l'objet exprime de manière statique la nature d'un être : l'objet est un donné auquel l'être fini est assujéti, ce pourquoi d'ailleurs Feuerbach emploie rarement le terme de sujet au sens de l'idéalisme moderne. L'homme n'est littéralement pas un sujet auto-actif, il se définit par les objets auxquels il se rapporte. Cette dimension passive (l'homme en rapport avec des objets) finira d'ailleurs par agacer Marx et Engels qui, passé le premier moment d'enthousiasme, finiront par voir chez Feuerbach un penseur incapable de penser l'activité productive du sujet humain<sup>23</sup>. Les objets, censés être l'essence objectivée, ne sont pas donnés immédiatement, ils sont produits par le travail humain dans des circonstances et des conditions données dont Feuerbach fait abstraction.

Cette conception statique de l'objet est aggravée par le fait que Feuerbach, à la différence de Hegel, ne dispose pas d'une définition rigoureuse de l'objectivation pour désigner le processus par lequel le sujet se constitue en relation avec son objet. Comme Feuerbach a rompu avec la dialectique hégé-

---

<sup>22</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 120-121.

<sup>23</sup> Dans les *Manuscrits de 1844-1845* c'est à Hegel que Marx réserve ses remarques élogieuses car au moins, malgré son idéalisme, Hegel a été capable de penser l'homme (la conscience de soi) comme *travail*, ce dont a été incapable Feuerbach pour qui le travail, l'industrie sont quelque chose d'impur. En d'autres termes Feuerbach est resté idéaliste dans son sensualisme apparent et malgré ses critiques réitérées contre la philosophie spéculative. Il est d'une certaine façon *plus idéaliste* que Hegel et sa pensée est une régression par rapport aux découvertes de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (Marx, *Ecrits de jeunesse*, trad. Kostas Papaioannou, Quai Voltaire, 1994, p. 426 sq.). Comme on le sait les *Thèses sur Feuerbach* sont essentiellement des Thèses *contre* Feuerbach.

lienne il pense la relation de l'homme à l'objet sous forme d'une corrélation statique (tel être tel objet) qu'on pourrait appeler une *relation exclusive* pour la distinguer de la relation dialectique où le sujet se constitue dans une *relation inclusive à son autre*, à une altérité interne qui met à mal le principe formel d'identité. Feuerbach complète cette corrélation par une relation qu'on pourrait qualifier de *mystification* puisque cet objet va prendre la forme d'un Autre transcendant : Dieu est la *divinité* (au sens emphatique et non religieux du terme) de l'essence transformée en un être personnel. Là contre Hegel dans la *Phénoménologie* avait distingué tout un champ sémantique où on peut distinguer ce qui relève de l'*Äusserung*, de l'*Entäusserung* et de l'*Entfremdung*<sup>24</sup>. Sans entrer dans une discussion technique qui serait trop longue ici, on peut dire que l'idéalisme absolu implique une théorie de la *manifestation* qui rend inopérante la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, bien plus qui pense le passage à l'effectivité comme une sorte de perte de soi seule capable d'opérer le retour à soi. Ceci est une des conséquences de la relation inclusive ou *doctrine des relations internes* selon laquelle les relations définissent essentiellement les *relata* qu'elles relient. Le terme d'objectivation serait trop pauvre pour qualifier le procès de manifestation de l'Esprit dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et dans la philosophie de l'esprit de la maturité. Feuerbach n'a pas un système de philosophie à constituer, mais il doit rendre compte de la mystification par laquelle l'objet intime de la conscience, le genre, devient un Être tout-puissant qui écrase la conscience, ce qu'on a appelé la mystification. Cette mystification n'est pas une objectivation au sens d'un transfert de réalité venant de l'homme car *rien* n'est véritablement séparé de la conscience : l'homme vit le rapport à son objet comme le rapport à l'Objet différent et transcendant, par une sorte de dépossession complètement inexplicable, totalement décontextualisée. Au fond la mystification n'est pas tant une aliénation à un objet que l'aliénation *de* l'objet de la conscience et donc finalement une aliénation de la conscience de l'homme. L'homme s'aliène lui-même en séparant de lui le genre ou l'essence dans la mystification religieuse. Et comme l'Objet n'est pas voué à disparaître mais à *être reconnu* après avoir été méconnu et réalisé sous une forme aliénée, on ne dépasse jamais ce qu'on a appelé relation statique avec l'objet.

Dès le début de l'*Introduction* Feuerbach traite simultanément de la conscience et de la religion puisque *l'infinité* est le concept médian qui permet de passer de l'une à l'autre. Le rapport à l'Objet dans la religion illustre et exprime le mieux le rapport privilège du sujet à l'objet :

« La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme. (...) Dieu est l'intériorité manifeste, le soi exprimé de l'homme ; la religion est le solennel dévoilement des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, la confession publique de ses secrets d'amour »<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Voir l'article de Stéphane Haber, « Le terme « aliénation » (« Entfremdung ») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel* » (2005), *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*, <https://philosophique.revues.org/96>. Cet article donne tous les choix effectués par les traducteurs français pour distinguer sémantiquement ces concepts.

<sup>25</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 129-130.

Feuerbach présente de manière schématique la religion comme la première conscience de soi de l'homme qui déplacerait d'abord à l'extérieur de soi son essence avant de la placer à l'intérieur de lui. De manière plus profonde il voit dans l'histoire des religions un processus explicite où la radicalisation de la scission religieuse s'accompagne d'un rapport polémique aux autres religions concurrentes. Chaque religion ultérieure humanise ce que la religion antérieure avait objectivé et taxe la précédente d'idolâtrie, tout en faisant exception pour sa propre représentation du divin. La scission du sujet et de son Objet (son essence) va donc de pair avec un aveuglement dont Feuerbach prétend découvrir la logique cachée : plus la religion accentue la scission, plus la vérité implicite de la religion menace d'éclater, éclate même au grand jour, ce qui fait du monothéisme la clef de la religion non parce qu'il serait vrai, la religion vraie, mais parce qu'il exprime le mieux le mensonge consubstantiel de la religion. Comme dans la philosophie de la religion de Hegel ou de Schelling, le monothéisme et la version spécifique du monothéisme qu'est le christianisme sont investis d'un sens spécifique dans l'économie divine. Feuerbach inverse cependant le sens du monothéisme : loin d'être l'étape ultime d'une histoire où l'Esprit cherche une forme adéquate (Hegel), d'un processus théogonique où le monothéisme apparaît comme le polythéisme surmonté (Schelling)<sup>26</sup>, il reconduit à l'homme, la transcendance étant la négation de l'homme individuel et l'affirmation paradoxale de son essence sous une forme méconnaissable.

Feuerbach ne serait pas un disciple hétérodoxe de Hegel s'il ne montrait comment s'explique philosophiquement cette mystification par laquelle l'essence de l'homme apparaît sous la forme d'un Dieu autre et transcendant. Pour cela il dispose du seul expédient qui lui reste après avoir sacrifié le *syllogisme* qui est pour Hegel la seule façon d'exposer ce qu'il y a de proprement spéculatif dans la philosophie<sup>27</sup> : Feuerbach a recours à la proposition spéculative, et en particulier au procédé de l'inversion du sujet et du prédicat. Pour exprimer le fait que l'homme s'anéantit fictivement devant l'Objet (son essence), l'adoration de Dieu comme *ens realissimum* par le croyant, Feuerbach utilise l'interprétation de la proposition par Hegel mais lui fait subir une modification. Rappelons que Hegel dans un passage fameux de l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'Esprit* avait donné une analyse spéculative de la proposition afin de montrer la contradiction cachée entre la forme statique des termes et la signification de ce qui est dit :

« Le besoin de représenter l'absolu comme *sujet* usait des propositions : Dieu est l'éternel, ou l'ordre moral du monde, ou l'amour, etc. Dans de telles propositions, le vrai est seulement posé comme sujet, mais non pré-

---

<sup>26</sup> Schelling, *Le Monothéisme*, trad. Alain Pernet, Vrin, 1992.

<sup>27</sup> Hegel, *Science de la Logique*, Doctrine du concept, trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1981, p. 154-155. Ce qui fait que les objets de la raison sont rationnels « c'est le fait que l'infini de ces mêmes objets n'est pas l'abstraction vide à partir du fini et l'universalité-dépourvue-de-contenu et de-détermination, mais l'universalité emplie, le concept qui est déterminé et [qui] a en lui sa détermination en cette manière véritable [qui fait] qu'il se différencie dans soi et est comme l'unité de ses différences siennes, [différences] d'entendement et déterminées. C'est seulement ainsi que la raison s'élève au-dessus du fini, du conditionné, du sensible, ou de quelque manière qu'on le détermine autrement, et dans cette négativité est essentiellement pleine-de-contenu, car elle est l'unité comme [unité] d'extrêmes déterminés ; *mais ainsi le rationnel n'est que le syllogisme* [nous soulignons]».

senté comme le mouvement du se réfléchir dans soi-même. L'on commence, dans une proposition de ce type, par le mot : *Dieu*. Voilà qui pour soi est un son dépourvu de sens, un simple nom ; c'est seulement le prédicat qui dit *ce qu'il est*, [qui] est son emplissage et [sa] signification ; le commencement vide ne devient un savoir effectif que dans ce terme. (...) Le sujet est pris comme point fixe auquel, comme à leur support, sont attachés les prédicats, par un mouvement qui appartient à qui en a savoir, un mouvement qui pas davantage ne se trouve appartenir au point lui-même, mais c'est seulement par lui [=ce mouvement] que le contenu serait présenté comme sujet »<sup>28</sup>.

Inutile d'insister sur le sens de ce passage : la forme propositionnelle est inadéquate quand il s'agit d'exprimer le processus dialectico-spéculatif par lequel un concept se développe par auto-négation et négation de la négation. Hegel voit dans l'attribution du prédicat à un sujet le produit d'une ontologie fixiste et périmée, incapable de penser la fluidité des déterminations de pensée dans leur relation conflictuelle et complémentaire. D'ailleurs cet exemple est pour ainsi dire *ad usum delphini* car il n'exprime pas encore la nécessité logico-ontologique de la contradiction comme Hegel le fera ultérieurement dans la *Doctrine de l'Essence*. Le sujet (Dieu) est ce qu'il est parce qu'il est subjectivation<sup>29</sup>, devenir-de-soi, accomplissement autotélique qui n'est ce qu'il est qu'à la fin du processus.

Feuerbach reprend cette analyse dans le cas de la religion pour expliquer la mystification au cœur du mystère de la transcendance :

« La nécessité du sujet a son lieu seulement dans la nécessité du prédicat. (...) Ce qu'est le sujet n'a son lieu que dans le prédicat ; le prédicat est la vérité du sujet ; le sujet n'est que le prédicat personnifié, existant. Sujet et prédicat se séparent seulement comme existence et essence. *La négation des prédicats est par suite la négation du sujet*. Que te reste-t-il de l'être humain, si tu lui ôtes les qualités humaines ? »<sup>30</sup>

Comme chez Hegel, le sujet se vérifie dans le prédicat mais, à la différence de Hegel, cette vérification signifie la nullité ontique du sujet : le sujet est ici Dieu et comme Dieu est l'objectivation mystifiée de l'essence humaine, le seul contenu véritable est celui des prédicats, posé à la fois dans le sujet et dans le prédicat. Le sujet comme essence n'est que le contenu des prédicats faussement dédoublé et séparé de lui-même. *La séparation entre l'essence humaine et l'homme se reproduit dans la séparation entre le sujet et les prédicats*. Chez Hegel la proposition spéculative sert à illustrer le *devenir-sujet* de la substance ou ce que signifie la représentation qui fait de Dieu un Esprit, un être qui (se) pose ce qu'il est, qui s'existe, si on osait traduire le propos hardi de Hegel en violant la syntaxe. Sujet et substance sont *tous deux* réels chez Hegel, c'est leur séparation qui est abolie par la détermination prédicative du sujet qui fait que le sujet (la Substance) n'est ce

<sup>28</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 85.

<sup>29</sup> Si on peut prendre ce terme à Michel Foucault qui l'utilise pour désigner les techniques du Soi et la subjectivité comme processus.

<sup>30</sup> Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, p. 136.

qu'il est que par sa détermination concrète, sa particularisation. Chez Feuerbach aussi sujet et prédicat sont réels mais le sujet étant la même chose que le prédicat, on peut même aller jusqu'à dire que le véritable sujet est le prédicat. Ce sont en effet les qualités ou les déterminations humaines ou bien celles de la conscience humaine qui ont été divinisées au cours de l'histoire des religions. Parmi les prédicats de Dieu, métaphysiques et personnels, seuls les prédicats personnels donnent l'essence de la religion - Dieu comme « Personne, Législateur moral, Père des hommes, Saint, Juste, Bon, Miséricordieux »<sup>31</sup> - car ils permettent de remonter la filiation jusqu'à l'homme comme source de ces concepts. Pour pasticher Kant, ces concepts sont vides si on ne les applique pas à l'homme. On remarquera deux choses ici. D'abord la proposition spéculative n'est pas la façon adéquate de philosopher car Hegel fait du syllogisme l'expression même du spéculatif. L'interprétation spéculative du jugement ou de la proposition dans la *Logique* aboutit à faire émerger le syllogisme à partir de la relation entre le sujet, la copule et le prédicat. Le syllogisme comme médiation réciproque des déterminations du concept est la structure ontologique de l'être comme automédiation de soi avec soi. Quand Feuerbach choisit l'exemple hégélien de la proposition spéculative pour renverser la théologie chrétienne et la spéculation hégélienne, il choisit au fond la seule possibilité pour penser une *logique du spéculaire*. La dualité réflexive du sujet et du prédicat peut aisément devenir une relation spéculaire, quand on fait abstraction de la ternarité présente dans la spéculation. Chez Hegel la triade serait ici celle de la *substance* abstraite (le Dieu spinoziste), le *sujet* (le principe des temps modernes) et l'*Esprit* (la représentation concrète de Dieu dans le christianisme). Chez Feuerbach le sujet est un pseudo-sujet puisque son contenu est le même que celui des prédicats, il est la personnification de ceux-ci posée comme existante. La négation n'est plus ici la négativité du sujet qui se détermine à être ce qui le particularise mais le constat que sans aucun prédicat le sujet révèle son absence de contenu.

Feuerbach va plus loin en faisant de l'homme croyant l'objet (1) de son Objet (2) qui est lui-même déjà mystification du véritable objet (3), l'essence de l'homme. La ternarité n'est pas dans l'accomplissement de l'essence de l'être mais dans l'aliénation à des niveaux répétés car on a bien l'homme comme *objet d'un Objet de l'essence comme objet*.

« L'homme – 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 ; il se pense, il est pour lui-même objet, mais en tant qu'*objet d'un autre objet*, d'un *autre* être. »<sup>32</sup>

L'homme est bien *objet* d'un *Objet*-personnifié (Dieu) qui est la mystification de l'essence humaine *objectivée*. C'est cette relation d'assujettissement qui caractérise la religion et le processus religieux est la destruction progressive de cette aliénation à l'Objet qui est une aliénation de l'objet véritable (l'essence) par une récupération de tout ce qui est attribué imaginairement à l'Objet et par l'adoration de l'être qui mérite un tel culte,

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 142.

<sup>32</sup> Ibid., p. 148.

l'Homme. Ainsi le rapport du croyant à l'Objet laisse place au rapport de l'homme à l'Homme comme objet.

L'analyse de la relation de l'homme à l'objet permet de définir le mystère de la religion, la découverte de son noyau originaire, ce que Feuerbach appelle l'essence anthropologique de la religion exposée dans la première partie de l'ouvrage. Ce qui démarque cette thèse de l'analyse critique des Lumières c'est que l'Objet n'est pas nul<sup>33</sup>, il n'est pas fictif, c'est l'imagination qui fait de l'essence une personne : si la personnalisation est fictive, ce qui est personnalisé n'a rien de fictif. On ne peut donc comme chez les philosophes matérialistes remplacer Dieu par la nature ou réduire la religion à sa nature illusoire<sup>34</sup>. La nouveauté de l'approche de Feuerbach est de distinguer ce qui relève de la personnalisation ou de la fictionnalisation de l'essence et ce qui relève du contenu religieux. Avant lui, certains, comme Voltaire, avaient distingué le *noyau moral* de la religion de ses formes contingentes, particulières, comme dans la *Prière à Dieu* du *Traité de la Tolérance*<sup>35</sup>. L'analyse effectuée par Feuerbach de la religion ne relève d'aucune de ces démarches : la réduction du fait religieux à des causes humaines, comme la crédulité des hommes et l'avidité du clergé à dominer<sup>36</sup>, ou la séparation entre ce que dit la loi naturelle et les formes particulières dont on l'a enrobée au cours de l'histoire. Feuerbach s'inscrit dans la démarche de tous ceux qui, au XIXe siècle, veulent fonder une nouvelle religion sur les ruines de l'ancienne, en partant du présupposé que la destruction de la religion serait préjudiciable au genre humain. Ce pourquoi Feuerbach est un de ceux qui ont contribué à poser les prémisses d'une religion de l'homme<sup>37</sup>. Qu'il y soit parvenu ou que cela soit demeuré un vœu pieux, c'est un autre problème.

### L'essence inauthentique de la religion

Une fois dévoilée l'essence authentique de la religion, était-il nécessaire de consacrer une seconde partie à dévoiler son essence inauthentique ?

---

<sup>33</sup> Feuerbach est d'une très grande clarté sur ce point dans la *Préface à la deuxième édition*, p. 107 : « (...) loin de donner, en rabaisant la théologie à l'état d'anthropologie, une signification nulle ou subalterne à l'anthropologie, (...) j'élève plutôt l'anthropologie à l'état de théologie (...) ».

<sup>34</sup> On pourrait dire que Feuerbach pointe ici un problème auquel le spinozisme n'a pas su répondre : comment les hommes peuvent-ils croire à ce que la philosophie démontre être une illusion ? Si l'illusion révèle un désir caché, selon Freud dans *L'Avenir d'une illusion*, l'illusion a une *consistance*, une positivité *indéniable* -les idées fausses s'enchaînent tout aussi *nécessairement* que les idées vraies pour parler un langage spinoziste. Dire que la liberté est l'ignorance des causes ne peut expliquer pourquoi l'expérience commune de la liberté est celle d'un pouvoir *positif* de faire ou de ne pas faire. - De même ici dire que Dieu n'existe pas ne permet pas de comprendre pourquoi les hommes *continuent de croire* à l'existence de Dieu. La seule explication qui reste pour Feuerbach est de considérer que Dieu est le nom de ce qui existe réellement, l'essence humaine. L'athéisme n'est donc qu'une étape intermédiaire vers la vraie religion, celle de l'Homme.

<sup>35</sup> Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763, chap. XXIII.

<sup>36</sup> On peut citer *Le Traité des trois imposteurs* mais aussi le *Testament de l'abbé Messier* qui abonde en diatribes contre la collusion entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel.

<sup>37</sup> Saint-Simon (1760-1825), Comte (1798-1857), Leroux (1797-1871) pour ne citer que les plus célèbres.

Dans la perspective hégélienne on est habitué à faire du faux un moment du vrai, pour le dire de manière rapide. Déjà dans la première partie l'essence inauthentique de la religion avait été évoquée en même temps que l'essence authentique : sous l'apparence de la transcendance il faut montrer ce qui est humain, trop humain. Ce qui est nouveau dans cette partie c'est l'insistance de Feuerbach à souligner la *contradiction* présente et refoulée à tous les niveaux de la religion, dans ses dogmes et dans ses présupposés. La contradiction est prise au sens classique du terme : ce qui est contradictoire s'oppose aux lois de la pensée et dévoile son inconsistance en montrant son inconséquence, il n'y a aucun rapport avec la contradiction au sens hégélien, signe de richesse conceptuelle. Ce qui pourrait sembler étrange c'est que, après avoir défini l'essence anthropologique de la religion, Feuerbach commence la deuxième partie par « le point de vue essentiel de la religion ». On peut voir ce premier point comme une justification *a parte subjecti* de ce qui peut causer l'illusion religieuse. Pourquoi l'homme s'aliène-t-il à l'Objet ? De manière conséquente avec ses analyses précédentes, Feuerbach fait de Dieu l'essence objectivée « d'un point de vue pratique ou subjectif »<sup>38</sup>. Ceci est cohérent avec la première partie : la religion n'a rien à voir avec l'Esprit absolu mais avec l'esprit fini et ce que Hegel appelle, pour le critiquer, le rapport téléologique fini, le rapport à la nature médiatisé par les aspirations limitées du sujet. Un autre aspect que souligne ici Feuerbach est le rôle joué par le sentiment : tout le début de cette deuxième partie est émaillé de référence au *Gemüt*, jusqu'à l'affirmation « *das Gemüt ist der Paraklet der Christen* ». Dire que la religion est affaire de sentiment c'est expliquer la religion comme une production de l'esprit humain et lui *dénier tout contenu rationnel*, contrairement aux efforts de Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion* pour cantonner le sentiment à une place réduite. Dans l'*Introduction des Vorlesungen* (1824) Hegel limite le rôle du sentiment qui correspond à une appropriation subjective de l'Idée absolue et exprime l'identité immédiate entre l'être de la subjectivité et l'être de Dieu. Ce qu'on peut reprocher à cette forme, c'est son indifférence, le fait qu'elle peut épouser n'importe quel contenu : en tant que tel le sentiment n'est ni bon ni mauvais, c'est le contenu qui élève le sentiment à l'universalité ou qui exprime la contingence du sujet. Hegel réduit au maximum le recours au sentiment qu'il assimile, contre Schleiermacher, à une appropriation non-pensante de Dieu. Contrairement à l'universalité de la raison, le sentiment est en fait un repli de chacun sur sa particularité contingente, qui brise la communauté humaine. L'homme l'a en commun avec l'animal et s'y référer, c'est oublier que l'homme se distingue de l'animal par la pensée. Bien souvent le recours au sentiment de chacun est un moyen de pallier une déficience de raisons<sup>39</sup>.

Au cœur des développements de Feuerbach se trouve le concept de miracle qui montre la contradiction entre le point de vue de la religion et celui de l'entendement.

---

<sup>38</sup> Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, p. 332.

<sup>39</sup> Hegel, *Vorlesungen*, t. 1, p. 175-183. On connaît le mot très dur de Hegel contre Schleiermacher qui définissait la religion comme le sentiment de dépendance à l'égard de Dieu : si on fonde la religion, le rapport de l'esprit fini à l'Esprit absolu, sur la dépendance, « ce serait alors le chien qui serait le meilleur chrétien... le chien a même des sentiments de rédemption quand un os vient apaiser sa faim ».

« Le miracle n'est pas une vision théorique ou objective de la nature et du monde ; le miracle satisfait des besoins pratiques, et ceci *en contradiction avec les lois, qui s'imposent à la raison* ; dans le miracle, l'homme soumet la nature, en tant qu'elle est une existence *nulle pour soi-même, à ses fins* ; le miracle est le degré suprême de l'égoïsme religieux ou spirituel ; dans le miracle toutes choses sont au service de l'homme nécessaire. Par là il est clair que la vision du monde essentielle à la religion est vision d'un point de vue subjectif ou pratique, en ce sens que Dieu – car l'essence de la puissance miraculeuse fait un avec l'essence de Dieu – est un être purement pratique ou subjectif qui supplée au manque et au besoin de la vision théorique »<sup>40</sup>.

Pour le sentiment Dieu agit dans la nature pour satisfaire les désirs de la conscience et rien n'est impossible. Le déclin de la croyance religieuse se produit quand on explique par des causes naturelles ce que la conscience religieuse attribuait à Dieu ou au diable, quand, comme à l'époque des Lumières, on a fait de Dieu un être suprême pour laisser agir les causes naturelles en réduisant à la portion congrue la place dévolue au miracle<sup>41</sup>. La doctrine des causes secondes a contribué à réduire la représentation religieuse du monde en intercalant des médiations dans la relation immédiate de Dieu et de la conscience croyante. La religion contredit le point de vue de l'entendement en faisant des causes naturelles un mode de l'action divine<sup>42</sup>, changeant ce qui est naturel en un mode d'action du surnaturel. Cette dévalorisation des causes secondes se manifeste tout particulièrement dans la *prière*, acte par lequel l'homme demande « une aide immédiate » à Dieu en violant la nécessité naturelle<sup>43</sup>, car c'est d'elle que l'homme attend des miracles. La prière révèle ainsi l'essence pratique de la religion où Dieu accomplit tous les désirs de l'homme sous forme de miracles.

La suite de l'analyse de Feuerbach consiste à analyser les moments où éclate au grand jour la contradiction, dont l'opposition entre la nature et la surnature a fourni le modèle. La deuxième contradiction est celle qui affecte *l'existence de Dieu*<sup>44</sup>. Plus la religion est proche de son origine, plus elle exprime explicitement l'unité de Dieu et de l'homme, et plus il faut dissimuler cette identité, ce qui est l'office de la théologie, sous prétexte de rationaliser le contenu de la religion<sup>45</sup>. L'artifice de la *preuve ontologique* est de séparer la pensée et l'existence en vue de les réunir alors que pour la conscience religieuse ils sont toujours déjà unis<sup>46</sup>, son Dieu étant immédiatement pensé comme existant. Sans démontrer que Dieu est un *ens realissimum*, elle sent cette réalité d'autant plus vivement qu'elle est faite de sa propre réalité. Les preuves de l'existence de Dieu objectivent ce qui est vécu intérieurement dans la foi et prétendent confirmer celle-ci selon la formule de la *fides quaerens intellectum*. Dieu devient alors un être extérieur à l'homme, qui a une existence sensible non sensible, un statut intermédiaire entre l'existence sensible et l'existence pensée<sup>47</sup>.

---

<sup>40</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 341.

<sup>41</sup> Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, p. 335.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>44</sup> 2. La contradiction dans l'existence de Dieu

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 348.

« L'existence sensible, réelle est telle qu'elle est indépendamment de mon auto-détermination, de mon activité ; au contraire je suis involontairement déterminé par elle, qui existe, même si je n'existe pas, même si je ne la sens pas, même si je n'y pense pas. L'existence de Dieu devrait donc être une existence déterminée dans la réalité *sensible*. Mais Dieu n'est ni vu, ni entendu, ni senti par les sens. Il n'existe pas du tout pour moi, si je n'existe pas pour lui ; si je ne pense ni ne crois à Dieu, alors il n'y a pas de Dieu pour moi. Il n'existe donc qu'en tant qu'il est pensé ou cru -l'additif : *pour moi* n'est pas nécessaire. Son existence est donc réelle, tout en n'étant pas réelle - existence spirituelle, dit-on pour se tirer d'embarras. Mais l'existence pensée n'est précisément que l'existence pensée, l'existence dans la croyance. Donc son existence est un intermédiaire entre l'existence sensible et l'existence pensée, un intermédiaire plein de contradictions. Ou si l'on veut : il est une existence sensible à laquelle manquent toutes les déterminations de la réalité sensible - donc une existence *sensible non-sensible*, une existence qui contredit le concept de réalité sensible, ou bien tout simplement une existence vague, qui en *son fond* est sensible, mais à laquelle on a ravi tous les prédicats d'une existence sensible réelle, pour ne pas laisser apparaître ce fond. La réalité pleine et déterminée fait partie de l'existence »<sup>48</sup>.

A défaut d'être originale l'argumentation a le mérite de la clarté. Tout repose ici sur la définition de l'existence comme individuation spatio-temporelle, ce qui permet de rejeter l'idée d'une existence idéale distincte de l'existence réelle, d'opposer l'antériorité temporelle et la priorité épistémique du donné, de l'existence comme positivité irréductible, à toute élaboration idéale ultérieure. Toute existence pensée n'est qu'une pensée de l'existence qui n'ajoute rien à la sphère de l'existant et ne donne accès à aucune dimension supplémentaire de l'être. Feuerbach opère ici un retour à la thèse kantienne de l'être comme position<sup>49</sup>, à ceci près qu'il réduit singulièrement la thèse de Kant à l'équivalence exister = être donné dans l'espace et dans le temps, ce qui est négliger l'arrière-plan métaphysique et théologique de Kant à cette époque. La thèse kantienne à cette époque ne vise pas à nier l'existence de Dieu à partir d'un concept étroit, empirique de l'existence mais à délimiter ce qu'il est possible de démontrer ou pas à partir de la raison. En tout cas, pour Feuerbach qui connaît les textes où Hegel critique vivement la remise en cause de l'argument ontologique ou l'identité spéculative de la pensée et de l'être<sup>50</sup>, Kant a raison contre Hegel. L'existence est indéductible du concept mais Kant n'est pas allé assez loin. L'existence est

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 348-349.

<sup>49</sup> Kant, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu, 1ère partie, 1ère Considération, Œuvres Philosophiques*, t. 1, Gallimard, 1980, p.327 : « Le concept de position [der Begriff der Position oder Setzung] est absolument simple et, en somme, équivaut au concept d'être. Or quelque chose peut être posé d'une manière simplement relative ou, mieux, on peut penser simplement la relation (respectus logicus) de quelque chose en tant que caractère, avec une autre chose. Alors l'être, c'est-à-dire la position de cette relation, n'est rien d'autre que la copule dans un jugement. Si, au contraire, on ne considère pas simplement cette relation, mais la chose posée en elle-même et pour elle-même, alors le mot être est l'équivalent du mot existence ».

<sup>50</sup> Par exemple dans le Concept préliminaire de *l'Encyclopédie* (1830), voir le § 51, p. 314-316, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1986. Hegel parle de « remarque triviale » au sujet de la différence kantienne entre le concept et l'existence.

seulement objet des sens<sup>51</sup>, ce qui dévalorise les efforts kantien pour penser un Idéal de la raison et la désontologisation de Dieu comme idéal régulateur de la raison pure ou comme postulat de la raison pratique. Si on était peu charitable on pourrait dire que la distinction simplifiée de Feuerbach anéantit les efforts de ses devanciers pour élaborer un discours sur l'être qui ne retombe pas dans les ornières de l'ontologie dogmatique qui présuppose l'être et sa connaissabilité. Feuerbach adopte une démarche de polémiste et la polémique ne s'embarrasse pas de différences subtiles. C'est vrai mais Feuerbach a confirmé ailleurs son sensualisme et a revendiqué ce manque de manières : c'est ce qu'il appelle la *philosophie de l'avenir*, en fait une forme de réalisme naïf qui prétend être le produit terminal de l'idéalisme allemand. Il est vrai que, avec Nietzsche, l'histoire de la philosophie a trouvé une issue un peu plus brillante à l'idéalisme classique allemand que le sensualisme un peu fruste de Feuerbach.

« Le réel, dans sa réalité, le réel en tant que réel, c'est le réel objet du sens : le *sensible*. Vérité, réalité, qualité sensible, sont une seule et même chose. Seul un être sensible est un être vrai et réel. Seuls *les sens* et non la *pensée pour elle-même* peuvent donner un *objet entendu dans son vrai sens*. L'objet donné avec la pensée ou identique à la pensée n'est qu'une pensée »<sup>52</sup>.

La contradiction dans la pensée de l'existence de Dieu débouche sur une autre contradiction, celle qui concerne la *révélation divine*<sup>53</sup>. La révélation est la médiation de la propre essence de l'homme et de lui-même : c'est l'homme qui se détermine à recevoir de Dieu la révélation. Le sentiment religieux est l'origine de ce que l'homme attribue à Dieu. La thèse de l'essence anthropologique fait qu'on ne peut plus penser Dieu comme le *terminus a quo* et l'homme comme le *terminus ad quem* de l'acte de se révéler. Le souci que Dieu est censé avoir de l'homme et la grâce qu'il lui fait de se manifester viennent en fait de l'homme aliéné dans son essence : l'homme s'adresse à lui-même un message qu'il croit venir de l'Autre, d'un Tout Autre alors qu'il vient de son essence. La religion c'est le Discours que l'homme s'adresse par l'intermédiaire d'un Autre qui est lui-même, donc de soi à soi.

« C'est par l'intermédiaire de Dieu que l'homme opère la médiation de sa propre essence et de lui-même – Dieu est le *lien personnifié* entre l'essence, le *genre* et l'*individu*, entre la nature humaine et la conscience humaine »<sup>54</sup>.

Ce que la conscience religieuse pense comme une communication directe de Dieu à l'homme est en fait passage « de *l'homme en Dieu* à

---

<sup>51</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 349.

<sup>52</sup> Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, « La philosophie de l'avenir », § 32, p. 177. L'inféodation de Feuerbach à l'idéalisme absolu de son maître devait être bien forte pour qu'il ait ensuite ressenti le besoin d'expier en défendant à longueur de pages ce mixte de réalisme naïf et de sensualisme, sans grande originalité.

<sup>53</sup> 3. La contradiction dans la révélation divine

<sup>54</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 355.

l'homme, c'est-à-dire de l'essence de l'homme à l'homme conscient, du genre à l'individu »<sup>55</sup>. La différence entre la révélation et la raison humaine est illusoire car elle vient d'un Dieu déterminé par la raison et le besoin humains<sup>56</sup>. Le problème qui a fait couler tant d'encre et suscité tant de débats sur le rapport entre la foi et la raison, la révélation et la raison, trouve sa solution de façon limpide aux yeux de Feuerbach. L'ontophanie divine exprime sur un mode imaginaire la médiation du genre et de l'individu : la relation immédiate entre l'homme et son essence est représentée de façon imaginaire comme la relation d'un Dieu personnel (et de son Fils) à l'homme. Cette subordination de l'homme à l'essence personnifiée se traduit sur le plan moral par une hétéronomie qui porte atteinte à la dignité de l'homme. Du point de vue moral en effet on impose d'obéir à des commandements non parce qu'ils sont bons mais parce qu'ils viennent de Dieu, ce qui « assassine même le sens le plus divin en l'homme : le *sens de la vérité*, le *sentiment de la vérité* »<sup>57</sup>, le sentiment du mérite à bien agir. Tant que la croyance à la Révélation subsiste l'entendement est subordonné à la Bible qui passe pour l'expression de la Parole de Dieu. Avec le temps il s'émancipe et la contradiction entre l'entendement et la Révélation se fait jour<sup>58</sup>.

Après le mode de révélation c'est le *sujet* de la révélation qui recèle une contradiction d'après Feuerbach<sup>59</sup>. La contradiction consiste en ce que ce sujet (Dieu) est « l'essence humaine et doit pourtant être un *autre être surhumain* », « l'être universel » et « un être personnel »<sup>60</sup>, à la fois humain pour s'occuper providentiellement de l'homme et extra-humain car supérieur à lui comme le créateur face à sa créature. C'est ici qu'intervient l'imagination pour contribuer à la personnalisation de Dieu, donnant ainsi une base pour la réflexion qui peut ensuite, comme dans la théologie, élaborer ses raisonnements sophistiqués et captieux sur la transcendance divine. Feuerbach se souvient de la catégorie hégélienne de « l'infinité quantitative »<sup>61</sup> pour penser le *passage à la limite* qui creuse l'écart entre l'essence humaine et l'essence divine, le processus qui rend Dieu sublime, infiniment grand au-delà de toute limite assignable.

« *L'essence de Dieu* est l'essence objective de *l'imagination*. Dieu est un *être sensible*, mais détaché *des limites de la réalité sensible* –l'être sensible illimité »<sup>62</sup>.

Ce qui est vraiment illimité c'est l'essence humaine alors que la prétendue infinité divine n'est qu'un produit de l'imagination qui en donne une version fantasmagorique. On peut se demander pourquoi Feuerbach parle ici d'imagination à propos de l'infinité quantitative alors que Hegel parlerait plutôt de représentation pour désigner un concept inadéquat de l'infinité. Comme Feuerbach ne reprend pas les analyses hégéliennes sur l'infinité, ti-

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 356.

<sup>56</sup> Ibid., p. 356-357.

<sup>57</sup> Ibid., p. 356.

<sup>58</sup> Ibid., p. 361.

<sup>59</sup> 4. La contradiction dans l'essence de Dieu en général

<sup>60</sup> Ibid., p. 363.

<sup>61</sup> Ibid., p. 364.

<sup>62</sup> Ibid.

rées de la *Doctrine de l'Être*, le lien entre imagination et illimitation de l'être sensible est plus prégnant dans la troisième *Critique* de Kant, même s'il est vrai que Feuerbach ne parle pas de sublime en tant que tel. Si l'imagination illimitée l'existence de Dieu par un passage à la limite qui n'arrive pourtant pas à nous faire quitter le domaine de la réalité sensible, la réflexion théologique la transforme en *différence qualitative* : ainsi on sait que Dieu est mais pas comment il est<sup>63</sup>, l'aveu d'ignorance passant pour la reconnaissance de l'humilité nécessaire de l'homme face à la majesté de la transcendance divine. Comme précédemment le concept d'un Dieu se révélant venait du désir de l'homme, le concept de création vient aussi de l'activité humaine : la réflexion rend méconnaissable cette activité en la pensant comme *creatio ex nihilo*. De même qu'une existence sans assignation spatio-temporelle est inconcevable, de même une création à partir de rien est une *contradictio in terminis* qui s'oppose à toute explication physique ou théorique de la production des choses<sup>64</sup>. En fait il n'y a *rien* de différent entre Dieu et l'homme mais la théologie objective ce néant distinctif en pensant la création divine à partir du rien hypostasié<sup>65</sup>. La détermination du créer est totalement humaine et on l'érige en détermination non-humaine, transcendante en l'attribuant à Dieu, ce qui donne une représentation vide et nie la manière dont l'entendement explique les processus à l'œuvre dans la nature. On retrouve chez Feuerbach la même hostilité que celle de Hegel à l'égard du *théologoumène de la création* mais pour des raisons différentes. Hegel considère que le concept de création pris à la lettre relève d'un rapport fixiste entre le fini et l'infini<sup>66</sup> ou d'une représentation passablement indéterminée de la relation entre Dieu et le monde comme moment de l'économie divine<sup>67</sup>. Logiquement la structure de la création se comprend à partir de l'Idée, de l'objectivation du concept ou du devenir-objet du concept et du retour à soi à partir de l'objectivité - ou bien dans la philosophie de l'esprit la création est pensée à partir de la manifestation à soi de l'Esprit, mais toujours à partir des déterminations du Concept. La *religion juive* avait déjà préparé le terrain comme le remarque Hegel dans ses cours en la définissant comme religion du *sublime* qui a délié Dieu de tout rapport à la finité. Hegel pense la particularisation de Dieu comme création éternelle, propre à l'esprit, et non par analogie à la fabrication humaine à partir d'un matériel déjà présent qui conditionnerait son activité. Le défaut de la sublimité est de ne pas permettre, d'après Hegel, un retour de soi à Dieu par sa particularisation<sup>68</sup>. La religion chrétienne ou religion accomplie parachèverait le mouvement d'absolutisation de l'agir divin : c'est en effet le propre de l'esprit de se manifester à et pour un autre sous la forme de la création d'un monde – Dieu est même *manifestation éternelle de soi-même*, acte pur de se manifester<sup>69</sup> et non pas un *Deus absconditus*<sup>70</sup> ou encore un Dieu qui ironise en se manifeste-

<sup>63</sup> Ibid., p. 367.

<sup>64</sup> Ibid., p. 369.

<sup>65</sup> Ibid., p. 373.

<sup>66</sup> Hegel, *Vorlesungen*, t. 1, p. 193-214.

<sup>67</sup> Ibid., p. 235-236.

<sup>68</sup> Ibid., p. 326-327.

<sup>69</sup> *ibid.*, p. 195.

<sup>70</sup> Pascal. « Dieu s'est voulu cacher. (...) Dieu étant ainsi caché toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable, et toute religion qui n'en rend pas la raison

tant par son contraire<sup>71</sup>. La création perd ainsi ce qu'elle a de rationnel si on la prend comme une soudaine et inconcevable position de l'être alors qu'elle devient rationnelle en tant qu'illustration du processus d'autodétermination du Concept, ce qu'elle devient chez Hegel. Une *création éternelle* identique à l'auto-manifestation de l'esprit n'est plus vraiment une création<sup>72</sup>, laquelle suppose une *liberté* divine (irréductible au Concept) à l'égard de l'être que seul Schelling a osé penser dans sa théorie des puissances<sup>73</sup> afin d'éviter le nécessitarisme hégélien. Hegel et Feuerbach rejettent tous deux le concept orthodoxe de création mais Feuerbach anthropologise totalement la manifestation de l'esprit : ce que Hegel dit de Dieu comme Esprit ne vaut que de l'homme. La dimension artificialiste que la religion sublime détruit pour Hegel est justement valorisée par Feuerbach car elle rappelle *l'origine finie* du concept de création qui a subi un passage à la limite.

La même contradiction se retrouve au niveau de la *génération* du fils en Dieu. La génération de l'homme perd sa déterminabilité, la différence sexuelle, en étant attribuée à Dieu. Dieu n'engendre pas comme l'être vivant engendre naturellement, et on dit alors que cette génération est incompréhensible pour éviter de penser ce qu'il y a d'absurde dans une génération qui s'effectue sans passer par la différence sexuelle<sup>74</sup>. La personnalité divine est le concept qui montre comment l'essence propre de l'homme se convertit en un être étranger : en disant que Dieu est un être personnel, la représentation semble se changer miraculeusement en un être objectif<sup>75</sup>. Feuerbach ne voit pas dans la personne divine ou dans l'hypostase, pour employer le terme adéquat en théologie, une confirmation de sa thèse sur l'essence anthropologique de la religion. Si le croyant éprouve le besoin de prier un Dieu personnel, cela aurait pu confirmer la nature *spéculaire* de la religion où l'homme, selon le mot un peu facile, aurait créé Dieu à sa propre image. Feuerbach ne voit pas dans l'hypostase le moment fondamental de la subjectivité du divin comme le fait Hegel dans ses *Vorlesungen*. A l'époque charnière qui correspond à l'extension de la religion chrétienne et à l'instauration du Principat, Hegel voit l'émergence de la *personnalité* comme moment essentiel. Ce qui du côté du pouvoir temporel apparaît comme l'arbitraire d'une personne ivre de sa toute-puissance (l'Empereur) se manifeste du côté spirituel comme la nécessité de la personnalité ou de la subjectivité comme moment de la subs-

---

n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela. *Vere tu es deus absconditus.* » (Pascal, *Pensées*, Laf. 242, Sel. 275)

<sup>71</sup> Le concept d'ironie divine est particulièrement récurrent chez Schelling, pas chez Hegel pour qui l'ironie est toujours objet de critique pour son subjectivisme et la volatilisisation du contenu qu'elle opère (pour l'ironie schellingienne voir Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1933, L'Harmattan, rééd. 2005, chap. 3, Les puissances (suite), Deuxième partie, Le renversement des puissances et l'ironie de Dieu).

<sup>72</sup> Urs von Balthasar, *La gloire et la croix, Les aspects esthétiques de la révélation*, t. 1, Editions Desclée de Brouwer, Théologie, n°61, traduit de l'allemand par R. Givord, 1990, p. 319 : « Comme chez Hölderlin, le christianisme chez Hegel s'absorbera dans l'élément de la kénose d'être omniprésente, où surgit, pour les deux auteurs, la « gloire » insurpassable de la réalité. La gloire n'est donc plus chez Hegel à chercher ailleurs que dans la totalité de l'esprit absolu ; la pensée absolue la rayonne dans un éclat triomphal qui n'est comparable qu'à celui trouvé chez Leibniz. Pourtant, elle n'est plus désormais théodicée, justification de Dieu, mais noodicée, justification de l'esprit. »

<sup>73</sup> Schelling, *Philosophie de la Révélation*.

<sup>74</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 372.

<sup>75</sup> Ibid., p. 373.

tance divine. La transition à la religion chrétienne consiste pour la subjectivité à se libérer de cette limitation à un contenu borné, limité, afin d'arriver au stade du rapport infini à soi qu'est la personnalité. La personnalité est en effet un moment nécessaire de l'Idée, non pas comme personnalité immédiate, car la personne infinie est la subjectivité comme forme infinie, qui se sait elle-même, qui se différencie en soi et de tout autre, moment qui faisait défaut jusqu'à présent à la substance et aux autres formes de religion antérieures<sup>76</sup>. Il est vrai que Hegel a ensuite une vision un peu particulière des trois hypostases en rejetant la naturalisation de ce qui est seulement d'ordre conceptuel : là où Feuerbach déplore la disparition du moment proprement naturel (la génération réelle), Hegel s'en félicite ! Dans le concept de Trinité il ne faut pas prendre les trois personnes comme autant d'unités distinctes : le moment de la personnalité au sens d'être-pour-soi n'est qu'un moment transitoire – si on s'en tient abstraitement au moment de la personnalité, on a justement le concept du mal<sup>77</sup>. Le rapport Père, Fils, Saint Esprit comme rapport de filiation naturelle est un rapport trop puéril pour exprimer la Trinité divine<sup>78</sup>. Le concept de Trinité exprime justement le fait que Dieu se produit lui-même : Dieu se pose comme Dieu par un procès théogonique où Hegel retrouve l'articulation des déterminations du concept, universalité, particularité, singularité – ce qui se retrouve métaphoriquement dans l'expression de la vie, de l'amour de Dieu<sup>79</sup>.

La critique de l'hypostase trinitaire sert de prétexte à Feuerbach pour insérer ici une critique de la doctrine spéculative de Dieu, c'est-à-dire de la philosophie hégélienne de la religion<sup>80</sup>. Comme on l'a vu, cette critique est déjà présente depuis le début de *l'Essence du christianisme*, mais cette fois la thèse hégélienne est particulièrement visée dans son expression même : la thèse que la conscience humaine de Dieu est identiquement la conscience de soi de Dieu. Cette thèse est, avec celle de la définition de Dieu par l'Idée logique, une des thèses qui causait des difficultés à ceux qui voulaient voir en Hegel un penseur luthérien orthodoxe<sup>81</sup>. Ce qui, conceptuellement, correspond à la singularisation de l'être divin, se traduit phénoménologiquement par la subjectivité ou conscience de soi de Dieu, le rapport de l'esprit fini et de l'Esprit absolu. Il est vrai que cette thèse pouvait être prise en plusieurs sens. Dire que la conscience de Dieu est en rapport avec la conscience que l'homme a de Dieu peut signifier soit que la conscience de soi de Dieu est différente de la conscience de l'homme mais en rapport avec elle, c'est la thèse personnaliste du théisme. Le rapport interpersonnel entre l'homme et Dieu n'abolit pas la distinction des personnes. Soit elle peut signifier l'impossibilité de séparer la conscience humaine de Dieu et la conscience de soi de Dieu, au motif que l'Esprit absolu a un rapport essentiel avec l'esprit et que toute manifestation de soi est une scission de soi qui renvoie au mode d'apparaître de la subjectivité - c'est la thèse hégélienne de l'Esprit qui est *pour* l'esprit, cet être-de-l'Esprit-pour l'Esprit étant l'application de la perséité à l'Esprit. Être-pour-soi ne signifie pas être cantonné à soi mais se re-

---

<sup>76</sup> Hegel, *Vorlesungen*, 3, p. 409-410.

<sup>77</sup> Ibid., p. 127.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid., p. 127-128.

<sup>80</sup> 5. La contradiction dans la doctrine spéculative de Dieu

<sup>81</sup> L'aile droite des disciples, incarnée par Rosenkranz par exemple.

trouver dans son autre, comme le montre cette catégorie dans la *Logique*. Dans un langage non logique Hegel parle de témoigne de l'esprit pour l'esprit : cette attestation de l'Esprit trouve son point culminant quand la testimonialité est aussi bien du côté de la conscience que de Dieu. La conscience *avère* le contenu en son sein, de même que Dieu *s'avère* un Dieu pour la conscience car il intègre le moment de la conscience (de soi) dans son développement<sup>82</sup>. Soit, enfin, on peut en faire une lecture qui déforme le propos hégélien: la conscience attribuée à Dieu n'est que la *conscience humaine* de Dieu, elle est son image extériorisée, projetée dans un au-delà imaginaire, ce qui est la lecture qu'en fait Feuerbach<sup>83</sup>. On retrouve bien ici ce qui distingue la logique spéculaire de la logique spéculative, comme indiqué dans la première partie.

Revenons brièvement à la thèse de Hegel avant de voir la critique principale que lui fait Feuerbach. Hegel insiste dans ses *Vorlesungen* sur l'impossibilité de séparer l'homme et Dieu, la raison humaine et la raison divine : la raison humaine, la conscience spirituelle de celle-ci, la conscience de son essence, est la raison au sens absolu, ce qu'il y a de divin en l'homme. L'esprit de Dieu n'est pas au-delà des étoiles, au-delà du monde, mais présent partout et, comme Esprit, Dieu est présent dans l'esprit. A la représentation d'un Dieu caché ou éloigné, ce qui au fond est la même chose - que Dieu soit caché *interior intimo meo et superior summo meo*<sup>84</sup> ou inaccessible en tant qu'être suprême – Hegel oppose la présence de Dieu comme Esprit dans la communauté des croyants, thèse déjà exposée dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette présence réelle de Dieu empêche de voir dans la religion une invention humaine, elle est un produit de l'esprit divin dans l'esprit humain<sup>85</sup>. Dans la présentation de la religion accomplie Hegel insiste sur le lien entre Esprit et conscience de soi : si la religion est le fait que l'esprit est devenu objectif pour lui-même, alors c'est effectivement le cas dans la religion chrétienne<sup>86</sup> car Dieu n'est plus un au-delà du sujet, ce n'est pas non plus un objet naturel, il est devenu identique au sujet<sup>87</sup>. Si on se rapporte aux religions antérieures la religion de la nature se situe au point de vue de la *conscience*, Dieu étant représenté sous une forme naturelle. La religion déterminée est quant à elle religion de l'esprit fini, c'est la religion de la *conscience de soi*, avec une séparation entre la puissance infinie et les puissances particulières (les divinités). La religion accomplie à présent est la religion de la liberté, de la conscience qui est en soi, qui est auprès de soi<sup>88</sup>. Ce que Feuerbach critique dans la doctrine hégélienne de la religion c'est que, après avoir identifié conscience que l'homme a de Dieu et conscience de soi de Dieu, Hegel n'identifie pas conscience humaine et conscience divine et sépare, aliène la conscience divine comme un Autre. Chez Hegel ce

<sup>82</sup> Hegel, *Vorlesungen*, 1, p. 307 : « Der Geist gibt Zeugnis der Geist. Dies Zeugnis ist die eigne innere Natur des Geistes ».

<sup>83</sup> Et les partisans de l'athéisme de Hegel comme Bauer. Ce dernier affirma avec le plus de vigueur que la philosophie hégélienne de la religion n'était qu'un *athéisme déguisé* ramenant toutes les déterminations de la substance à la conscience de soi (*La trompette du jugement dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist. Un ultimatum* (1841), trad. H.A. Baatsch, Paris, Aubier Montaigne, 1972, voir p. 73-75, p. 90, p. 100 etc.).

<sup>84</sup> Augustin, *Confessions*, III, 6, 11.

<sup>85</sup> Hegel, *Vorlesungen...*, 1, p. 46.

<sup>86</sup> Hegel, *Vorlesungen*, 3, p. 99.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 108.

sont les déterminations logiques qui en arrière de la conscience lui font décrire un cycle de figures phénoménologique, chez Feuerbach ce sont les déterminations de l'essence humaine qui, en arrière de la conscience croyante, lui font produire un être transcendant à partir de l'immanence dans l'histoire des religions.

« Pourquoi assigner à Dieu l'essence et à l'homme simplement la conscience ? Dieu a-t-il sa conscience dans l'homme et l'homme a-t-il son essence en Dieu ? Le savoir que l'homme a de Dieu est-il le savoir que Dieu a de lui-même ? Quelle séparation contradictoire ! *En renversant*, tu as la vérité : 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 l'existence est vérité. Là où se trouve la conscience de Dieu, se trouve aussi l'essence de Dieu – donc dans l'homme ; dans l'essence de Dieu c'est ta propre essence seulement qui t'est objet, en elle se présente devant ta conscience seulement ce qui se trouve derrière ta conscience. Si les déterminations de l'être divin sont humaines, alors les déterminations divines sont de nature divine »<sup>89</sup>.

En fait c'est exactement ce que dit Hegel mais comme Feuerbach traduit dans le langage du spéculaire ce qui est d'ordre spéculatif, l'identité (rationnelle) des opposés devient une *relation de similarité* et finalement une identité cachée. Comme il n'existe pour Feuerbach que l'esprit fini, il n'y a rien d'autre que ses productions et tout ce qui dépasse l'esprit est encore de nature humaine.

La Trinité chrétienne, où Hegel voyait aussi les déterminations du concept<sup>90</sup>, est aussi contradictoire que l'existence et l'essence de Dieu. Les différences de et dans la Trinité ne sont que les différences de l'essence humaine rendues méconnaissables<sup>91</sup>. Comme la personnalité divine n'existe que dans l'imagination, ces différences sont purement imaginaires. Ici éclate la contradiction entre la raison et l'imagination : l'imagination affirme le polythéisme, la différence réelle des personnes, la raison le monothéisme, l'unité des personnes distinguées.

« La trinité exige de l'homme qu'il pense le contraire de ce qu'il imagine et qu'il imagine le contraire de ce qu'il pense - penser des fantômes comme étant des êtres. »<sup>92</sup>

Pour ce qui est des sacrements Feuerbach ne s'intéresse pas à leur double dimension : *verticale*, car tout sacrement suppose un mystère et un ministre qui opère au nom de Dieu, et *horizontale* par l'intégration active des croyants à leur communauté<sup>93</sup>. Hegel les évoque brièvement dans ses *Vorlesungen* en rappelant les polémiques liées à la présence réelle du corps du

---

<sup>89</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 382.

<sup>90</sup> Hegel, *Vorlesungen*, 3, p. 120.

<sup>91</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 383.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 383-384.

<sup>93</sup> Voir *Corpus mysticum* (1949) de Henri de Lubac qui montre cette double dimension dans l'interprétation médiévale de l'eucharistie, le *réalisme de la présence* dans l'hostie allant de pair avec le *réalisme ecclésial*.

Christ dans l'hostie<sup>94</sup>. Comme Hegel n'est pas un théologien au sens propre, il n'entre pas dans le détail des rites, il se contente de penser la double signification sociologique et sotériologique du culte en général. Ainsi le culte est le rapport pratique par lequel la conscience s'unifie avec Dieu : il s'agit de savoir Dieu en moi et de me savoir en Dieu<sup>95</sup>. Hegel distingue trois formes de culte : le *recueillement* (Andacht) où la subjectivité prie, la *réconciliation* extérieure avec la divinité qui passe par le sacrifice de quelque chose, enfin le *sacrifice de son cœur* à Dieu<sup>96</sup>, lorsque la volonté de l'homme est entièrement universelle – d'où le fait que *l'éthicité* (*Sittlichkeit*) est la forme supérieure du culte, le culte dans sa vérité même<sup>97</sup>. On glisse insensiblement du sotériologique au sociologique quand la réconciliation de la conscience croyante avec Dieu se réalise comme intériorisation des mœurs, sous la forme d'un universel immanent à l'individu et existant sous la forme d'un monde où l'Esprit est devenu objectif dans des institutions politiques. Feuerbach ne s'intéresse qu'à ce qui est sujet de polémique dans les sacrements : on trouve ici des accents qui font penser à la critique des Lumières (la nature contre la surnature) avec le recours au procédé, déjà bien rodé, du renversement. Par exemple ce qui est contradictoire dans le sacrement de baptême c'est que l'eau du baptême est censée être surnaturelle, en intégrant l'enfant à la communauté des chrétiens, et pourtant elle agit comme eau naturelle. De même dans la communion le pain doit produire des effets surnaturels alors que pourtant ce n'est que du pain et ce doit être du pain<sup>98</sup>. Cette antienne de la polémique anti-chrétienne ou de la critique anti-catholique<sup>99</sup> donne, reformulée dans le langage de la spéculation, la proposition suivante :

« L'objet ou le sujet dans la syntaxe religieuse est toujours un sujet ou un prédicat réel, soit humain, soit naturel ; mais la détermination prochaine, le *prédicat essentiel* de ce sujet est nié. Le sujet est sensible, mais le prédicat ne l'est pas, c'est-à-dire il *contredit ce sujet*.<sup>100</sup> »

Cette fois ce n'est pas le sujet qui est vide et le prédicat réel : dans le cas de la communion le sujet ou sens de support ou de suppôt est réel, il s'agit des espèces sensibles du pain et du vin. Le prédicat qui fait de ces espèces autre chose que ce qu'elles sont est irréel, fantasmatique. Selon la formule consacrée « ceci [le pain] est mon corps », le ceci sensible est la seule réalité, « mon corps » est le prédicat qui renvoie à la transsubstantia-

<sup>94</sup> Par exemple *Vorlesungen*, 3, p. 166-167.

<sup>95</sup> Hegel, *Vorlesungen*, 1, p. 331.

<sup>96</sup> Rappelons que pour Luther ce n'est pas la transformation substantielle des espèces sensibles lors de l'Eucharistie qui importe car la seule conversion est celle de l'homme lui-même par la Parole de Dieu. Ici Hegel fait de l'intégration au corps sociopolitique l'équivalent de l'intégration au corps mystique de l'Eglise.

<sup>97</sup> Ibid., p. 334.

<sup>98</sup> L'insubstituabilité du pain par un autre aliment solide fait partie des présupposés de la transsubstantiation, comme on le voit par exemple chez Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, III, qu. 73-83).

<sup>99</sup> *Anti-chrétienne* pour ceux qui rejettent en bloc le christianisme, *anti-catholique* pour ceux qui soutiennent une autre interprétation de la Cène : *l'impanation* chez Luther (la coexistence du corps et du sang du Christ avec les espèces sensibles), la *commémoration* (Zwingli) pour ne citer que ces deux exemples.

<sup>100</sup> Feuerbach, *L'Essence*, p. 394.

tion où le changement de substance est censé coexister avec la permanence des accidents. Peu importe ici que le *sujet* soit réel alors que précédemment c'était le prédicat<sup>101</sup>. Dans les deux cas on a une fausse proposition ou une fausse attribution puisqu'un des deux termes est vide. La communion témoigne ainsi de la contradiction entre la foi comme « *puissance de la faculté d'imagination* qui érige le réel en irréel, l'irréel en réel » et « *la vérité des sens, la vérité de la raison* »<sup>102</sup>. C'est le sentiment qui est à l'origine de la foi selon laquelle la communion est le corps du Christ<sup>103</sup>. Dans ce cas aussi « *par la médiation de la représentation d'un objet imaginaire, le sujet est affecté, déterminé par lui-même comme par un être-autre* »<sup>104</sup>.

La contradiction du subjectivisme et de l'objectivisme dans les sacrements renvoie à celle de l'amour et de la foi<sup>105</sup> : pour l'amour Dieu et l'homme sont identiques, pour la foi ils sont séparés<sup>106</sup>. La foi est limitée, dogmatique et portée à l'intolérance par son particularisme qui la distingue des autres confessions alors que l'amour est universel. La foi transforme en vertu ce qui n'est pas une vertu, par exemple le sacrifice de l'instinct sexuel dans le catholicisme. La foi est le contraire de l'amour : elle a inventé l'enfer pour les mécréants, les athées, les hérétiques, les adeptes de croyances différentes ; ce n'est qu'avec la raison que règne l'amour universel<sup>107</sup>.

« Dieu est amour. Cette proposition est suprême dans le christianisme. Mais la *contradiction* de la *foi* et de *l'amour* est déjà contenue dans cette proposition. L'amour n'est qu'un prédicat, Dieu étant sujet. Mais en quoi ce sujet est-il *distinct* de l'amour ? Et pourtant il est *nécessaire* que je pose ainsi la question, que je fasse cette distinction. La nécessité de cette distinction serait supprimée si l'on disait inversement : *l'amour est Dieu, l'amour est l'être absolu*. Dans la proposition « Dieu est amour », le sujet constitue *l'obscurité* derrière laquelle la foi se cache ; le prédicat est la *lumière* qui éclaire en soi le sujet obscur. *Dans le prédicat j'affirme l'amour, dans le sujet, la foi*. L'amour seul ne remplit pas mon esprit : je laisse une *place libre pour mon absence d'amour* en pensant Dieu comme sujet distinct du prédicat. Il est donc nécessaire que tantôt je perde la pensée de l'amour, tantôt je sacrifie à la *divinité de l'amour la personnalité de Dieu*, tantôt *l'amour* à la personnalité de Dieu. L'histoire du christianisme a suffisamment prouvé cette contradiction. (...) La foi s'en tient à l'autonomie de Dieu ; l'amour la supprime »<sup>108</sup>.

En d'autres termes l'amour est incroyant car il ne croit qu'en lui-même alors que la foi est sans amour. L'amour chrétien est exclusif alors que l'amour du genre est illimité, il n'a pas besoin d'être représenté par un tiers extérieur. On retrouve à l'œuvre le même mouvement d'inversion où

---

<sup>101</sup> « Dieu est amour » : Dieu est un sujet vide, rempli par l'amour, c'est-à-dire par la signification qu'a l'amour pour l'homme.

<sup>102</sup> Ibid., p. 395.

<sup>103</sup> Ibid., p. 399.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> 8. La contradiction de la foi et de l'amour

<sup>106</sup> Ibid., p. 401.

<sup>107</sup> Ibid., p. 411.

<sup>108</sup> Ibid., p. 419.

l'emphase rhétorique (l'amour est *Dieu*, l'amour est *divin*) se transforme en différence ontologique (Dieu est *amour*) qui instaure une distance là où l'amour comme relation d'êtres séparés et unis abolit la différence.

### Conclusion

Sans Marx et Engels, lirait-on encore Feuerbach aujourd'hui ? Seuls les spécialistes lisent encore les écrits de Strauss et de Bauer et très souvent on réduit le rôle de Feuerbach à celui d'un intermédiaire qui a permis à Marx de penser l'aliénation du salarié à partir de l'aliénation religieuse. Le fétichisme de la marchandise du *Capital* rendra alors définitive cette dimension à la fois *économique* et *religieuse* de l'aliénation humaine, sauf que là où Feuerbach parle uniquement de religion, Marx utilise le terme plus riche d'idéologie et que, alors que Feuerbach parle de la religion chrétienne *in abstracto*, Marx la pense à partir de la division du *travail matériel* et du *travail intellectuel*<sup>109</sup>. Le XIX<sup>ème</sup> siècle est une époque où on ne cesse de parler de l'acte du décès des religions historiques et du christianisme en particulier ; c'est pourtant à cet âge qu'on ne cesse de chercher une religion de substitution, réalisation de cette essence humaine dont parle Feuerbach. Ce n'est pas un des moindres mérites de Feuerbach que d'expliquer à ses contemporains que la critique de la religion positive, achevée au XVIII<sup>e</sup>, ne peut déboucher sur *rien* du tout. La mort d'une religion est la naissance d'une autre : si l'homme n'adore plus de Dieu transcendant, il finira par s'adorer lui-même, non pas en tant qu'individu fini, mais il vénèrera l'Homme pris en tant que genre ou en tant qu'essence. Les esprits chagrins pourraient faire remarquer qu'on n'adore pas des *abstractions* et que soit on finit par caricaturer ce qu'on croyait dépasser<sup>110</sup>, dans une sorte de parodie involontaire de l'original, soit on finit par la pire idolâtre qui soit, celle d'un despote, divinisé de son vivant<sup>111</sup>. Au moins Feuerbach a eu l'honnêteté de montrer que l'objet de la religion n'est pas un *néant*, purement inexistant comme l'a souvent cru l'athéisme qui épuise ses forces en voulant persuader les hommes que l'objet de leur croyance est inexistant. Si Dieu n'existe pas, l'Homme ou le Genre existe bel et bien et c'est ce qui doit constituer l'objet de la nouvelle religion. Qu'importe après tout que son style un peu baroque nous donne parfois l'impression de revenir à l'époque de Voltaire et de l'abbé Meslier où la critique de l'Eglise faisait feu de tout bois, Feuerbach, à sa façon, aura montré l'impossibilité du nihilisme.

---

<sup>109</sup> Marx, Engels, *L'Idéologie allemande*.

<sup>110</sup> Comte, *Le Catéchisme positiviste*, 1842.

<sup>111</sup> Le culte de la personnalité dans les régimes totalitaires du XX<sup>ème</sup> siècle.