

Feuerbach
Feuerbach et le passage du spéculatif au spéculaire

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique
<https://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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

« 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 Xénophane¹ sur l'anthropomorphisme des dieux

¹ *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 ».

grecs jusqu'au trop célèbre mot de Nietzsche sur la *mort de Dieu*², il y a une histoire de la critique de la représentation de Dieu³ qui recoupe partiellement celle de l'athéisme. Les religions 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 divine⁴ -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' ἐξοχήν⁵, 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 part⁶. Comme les analyses de la religion et de la

² Nietzsche, *Le Gai Savoir*, 1882, §125.

³ 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-théologique a déjà ses racines chez Platon dans sa critique du polythéisme immoral des dieux (*La République*).

⁴ 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.

⁵ 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 ».

⁶ 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.

conscience croyante sont tributaires de la philosophie spéculative qu'elles prétendent réfuter, il ne se semble pas hors de propos d'insister sur le rapport entre la doctrine spéculative⁷ 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 critique⁸ ». Du vivant même du maître avait commencé une critique du rationalisme hégélien accusé de logiciser 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 monde⁹. 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 dans l'homme singulier, avant tout dans celui qui spécule, cette accusation est le leurre servant à attirer la foule ».¹⁰

⁷ 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).

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

⁹ Rosenkranz, *Epilogomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee. Als Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Lassalle*, Königsberg, 1862.

Si les cours sur la philosophie du droit de Hegel contenaient certaines formulations audacieuses¹¹, les cours portant sur la philosophie de la religion n'étaient pas moins susceptibles de causer un scandale. R. Heede¹² 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 §465¹³, 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 peuple¹⁴.

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 religieuse (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,*

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

11 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 ».

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

13 § 565 de l'édition de 1830.

14 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* ».

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)¹⁵. 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 »¹⁶.

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 »¹⁷. 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'Esprit¹⁸ mais au contraire un repli immanent sur la sphère de l'esprit fini. 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 :

¹⁵ Marheineke, *Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, Berlin, 1827.

¹⁶ Feuerbach, *L'Essence*, p. 111.

¹⁷ Ibid., p. 117.

¹⁸ 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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr