NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 Nº 1 1969

Théologie et Anthropologie. À propos de l'athéisme de Feuerbach (I) (à suivre)

Simon DECLOUX (s.j.)

p. 6 - 22

https://www.nrt.be/es/articulos/theologie-et-anthropologie-a-propos-de-l-atheisme-de-feuerbach-i-a-suivre-1370

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Théologie et Anthropologie

A PROPOS DE L'ATHEISME DE FEUERBACH (I)

On a souligné souvent — et non sans raisons — la place importante que tient dans l'histoire de l'athéisme contemporain Ludwig Feuerbach.

Membre de la gauche hégélienne, après la mort du philosophe exceptionnel que fut Hegel, il participa à ce fort courant de contestation philosophique, politique, sociale et religieuse, dans lequel s'inscrivirent les courants théologiques destructeurs de Strauss (*Vie de Jésus*, 1835) et de Bruno Bauer (*Le christianisme dévoilé*, 1843) et dont devait sortir peu à peu le mouvement révolutionnaire de Karl Marx.

Marx lui-même a rédigé un jour des *Thèses sur Feuerbach* (1845). Il voulait alors prendre ses distances par rapport à celui qu'il célébrait quelques années plus tôt à la manière d'un libérateur [1]. Mais, s'il lui reprochait dans ces *Thèses* sa conception théorique et contemplative du réel, incapable d'intégrer l'histoire et de s'ouvrir sur la praxis, Marx n'en continuait pas moins — il continuera jusqu'à la fin — à accepter la critique religieuse de Feuerbach. En substituant à l'absolu divin l'homme lui-même, Feuerbach lui semblait indiquer la voie absolument nécessaire de toute libération authentique de l'homme. *L'Essence du Christianisme* (1841) reste donc, pour l'histoire du marxisme, aussi bien que pour celle d'autres courants de pensée du XIXe siècle, un texte décisif. Nous chercherons ici à en indiquer les grandes lignes et à poser, à ce sujet, les questions que suscite une telle interprétation de la foi, et en particulier de la foi chrétienne [2].

Dans ce premier article, nous nous bornerons à reprendre les pages d'*Introduction* qui ouvrent l'*Essence du christianisme*.

---

1. « Pas d'autre chemin vers la vérité et la liberté qu'à travers le *Feuer-bach*. Le *Feuer-bach* est le purgatoire des temps présents » (1843).

2. Notre lecture est facilitée par la parution toute récente d'une nouvelle traduction de *L'Essence du Christianisme* (par J. P. Osier, Paris, Maspéro, 1968). **Nous renverrons à la pagination de cette traduction après chacune de nos citations.**

1. L'absolu de l'anthropologie

C'est au christianisme que s'en prend le titre de Feuerbach. La critique qu'il instaure, tout en s'appuyant continuellement sur le contenu de la religion chrétienne, se fixe cependant un but plus large : démystifier non seulement le christianisme, mais toute religion comme telle, à savoir toute croyance en Dieu, en un être supérieur absolu, proposé à l'adoration et à l'obéissance de l'homme [3].

Comme l'indique la préface de la première édition, l'ouvrage se propose une tâche fort simple : « démontrer que ce sont des vérités totalement simples et naturelles qui sont au fondement des mystères surnaturels de la religion » (p. 91). Et ces vérités naturelles et simples, qu'il s'agit de rappeler, ont toutes un rapport à l'homme : « l'anthropologie est le mystère de la théologie » (p. 93).

Ne suffit-il pas, pour s'en convaincre, de constater la transformation historique de la théologie en anthropologie ? « L'athéisme... est le secret de la religion elle-même, (laquelle) non dans son dehors, mais dans son fond, non dans son opinion et son imagination, mais dans son cœur, dans sa véritable essence, ne croit à rien d'autre qu'à la vérité et à la divinité de l'être humain » (p. 104).

Telle est la voie à suivre. La critique la plus radicale du donné chrétien n'est donc pas une critique qui cherche à en contester la validité historique, mais une critique qui en fait apparaître le sens mystifiant [4] et tend à en rétablir le sens adéquat, conforme à la réalité humaine.

L'origine de la religion

La première question qui se pose, dans ce contexte, c'est celle de l'origine même de la religion. Si la religion est, pour Feuerbach, « le rêve de l'esprit humain » (p. 107), si son objet « n'existe que dans la représentation et l'imagination, mais n'est rien dans la vérité et la réalité » (p. 109), encore s'agit-il de comprendre pourquoi l'homme s'est donné depuis toujours et continue à se donner un tel objet imaginaire comme référence absolue à sa vie.

---

3. En 1845 Feuerbach écrira une autre étude intitulée *L'essence de la religion.*

4. « ... l'historien montre, comme le fait par exemple Lützelberger, que les récits des miracles du Christ se réduisent à de pures contradictions et inepties, que ce sont des affabulations tardives, que par conséquent le Christ n'a pas été un thaumaturge, et qu'il n'a pas été le moins du monde ce que la Bible en a fait. Moi, au contraire, je ne me demande pas ce qu'a été ou ce que peut bien être le Christ réel et naturel opposé à ce Christ surnaturel qui est le résultat d'une fiction ou d'un devenir ; j'accepte au contraire ce Christ religieux, mais je montre que cet être supra-humain n'est rien d'autre qu'un produit et un objet des sentiments surnaturels de l'homme... » (p. 110).

La réponse de Feuerbach consiste à découvrir dans l'homme lui-même l'absolu que projette la religion. Ce qu'il entend par *Gattungswesen,* par l'être générique, c'est précisément cette ouverture de l'homme au-delà de sa propre particularité, un au-delà qui ne se limite pas à l'immédiateté concrète de sa situation, mais qui s'étend à l'humanité tout entière. C'est la raison pour laquelle l'homme est doué de conscience, et non pas seulement, comme l'animal, d'un simple sentiment de soi, d'une simple faculté de discernement sensible. Par la conscience l'homme se connaît lui-même non pas seulement comme ce qu'il est par lui-même, individu particulier, mais en tant que participant à l'« essence » de l'humanité, au « genre » humain. L'essence humaine qu'il connaît, il la sait supérieure à sa propre limite, transcendante par rapport à sa propre finitude ; ne peut-il pas dès lors, ne doit-il pas la qualifier d'illimitée, d'infinie ? Telle est en tout cas la marche du raisonnement que suit Feuerbach au début de l'Introduction de l'*Essence du Christianisme.*

L'objet de la religion, qui n'est autre que l'être infini, se trouve donc par là identifié avec l'objet propre de la conscience humaine lorsqu'elle renvoie à l'homme non comme être particulier, mais comme être « générique ».

Une telle démarche réductrice conduit Feuerbach à évacuer Dieu comme être distinct de l'humanité considérée comme un tout infini ; elle pose dès lors à notre réflexion une question des plus radicales. Comment l'infini peut-il être dans notre pensée, s'il ne la qualifie pas en elle-même ; comment pouvons-nous penser l'infini sans l'être déjà ? Cette question, rencontrée par Feuerbach dès cette Introduction à l'*Essence du Christianisme,* il nous faudra la reprendre dans notre critique de la philosophie feuerbachienne. Le salut de la religion exigera alors de mettre en cause l'identification faite par Feuerbach entre l'infini auquel s'ouvre notre esprit et l'humanité. « Un être réellement fini (ne peut avoir) même le pressentiment le plus éloigné (d'un être infini), car la limite de l'être est aussi la limite de la conscience » (p. 118). Si nous acceptons ce principe de Feuerbach, comment pouvons-nous l'appliquer, dans une perspective théiste, si Dieu est découvert et affirmé comme totalement transcendant à l'être de l'homme ?

De toutes manières, remarque Feuerbach — et une telle affirmation doit être accueillie comme constituant le cœur même de toute attitude religieuse — « la conscience au sens strict, au sens propre du terme et la conscience de l'infini sont inséparables » (p. 118). La question qui reste à préciser porte sur le terme auquel s'ouvre par elle-même la conscience. Si ce terme est infini, et si la conscience qui s'y ouvre est, du même coup, infinie, doit-on déceler dans la conscience humaine le seul mystère d'une coïncidence de soi avec soi ?

C'est en tout cas la voie qu'emprunte délibérément l'athéisme de Feuerbach. L'infini de la conscience, c'est l'infini de l'essence même de l'être conscient. Cette essence apparaissant en l'homme sous la forme de la raison, de la volonté et du cœur (perfections et facultés suprêmes de l'homme comme tel), il faut voir en ces facultés l'infini propre à l'humanité. Une telle affirmation se trouve confirmée chez Feuerbach par le fait que la raison, l'amour, la volonté, ne poursuivent pas d'autre but que leur propre réalité, leur propre accomplissement : le but de la raison, c'est la raison elle-même, et non quelque objet situé en dehors d'elle ; de même l'amour ne se rapporte à rien d'autre qu'à soi, on ne peut lui donner d'autre but que lui-même ; enfin la volonté ne poursuit que sa propre réalisation, « la liberté du vouloir » (p. 119).

On reconnaîtra sans peine l'importance de ces remarques de Feuerbach. L'infini se caractérise par son parfait rapport à soi-même ; il ne peut, en tant qu'infini, tendre à quelque chose qui lui soit extérieur ou étranger, à un objet capable de le combler. Ainsi semble-t-il en être de l'activité humaine dans ce qu'elle a de plus profond : une telle activité trouve en elle-même sa propre fin, elle se rapporte à soi comme à son propre terme, terme infini dès lors, et capable de la combler sans mesure. Tout le reste n'intervient dans l'action de l'homme que pour le renvoyer ainsi à sa propre essence et à son propre accomplissement. Dans tout objet, en d'autres termes, l'homme ne découvre une valeur positive que dans la mesure où il s'agit déjà d'une certaine partie de lui-même. « La conscience de l'objet est la conscience de soi de l'homme » (p. 121). Et ce qui vaut des êtres finis, limités, particuliers, vaut plus radicalement de l'être infini, *qu'il arrive à l'homme de prendre pour objet de son savoir, de son* vouloir, de son amour. « L'être absolu, le Dieu de l'homme est sa propre essence. La puissance qu'exerce l'objet sur lui est donc la puissance de sa propre essence » (p. 122).

Ce qui semble éminemment positif dans la théorie de Feuerbach, c'est la sorte d'exultation qui semble en résulter, fondée sur une foi en l'homme et en ses ressources infinies. Rien ne peut être extérieur à l'homme, puisque ce qu'il recherche, ce à quoi il aspire, cela est déjà pour lui ; et cela ne peut être pour lui que dans la mesure où cela en définitive le reflète déjà lui-même. « La conscience est manifestation, affirmation de soi, amour de soi, joie devant sa propre perfection. La conscience est la marque caractéristique d'un être parfait » (pp. 122-123). Par la conscience, et grâce à la conscience, l'homme accomplit son existence qui consiste à s'aimer soi-même, en s'affirmant et en s'ouvrant à l'infini du bonheur et de la perfection.

Mais si nous sommes ainsi mis en mesure de découvrir en l'homme le fondement de toute religion, si nous sommes invités à attribuer

à l'homme lui-même la perfection infinie que l'humanité a toujours attribuée à ses dieux, une chose s'impose encore pour comprendre l'origine de la religion. Pourquoi l'homme a-t-il projeté en un *autre* que lui-même ce qui lui revenait en propre, en tant qu'être infini ?

Pour répondre à cette question, Feuerbach invite à prendre conscience de la *distance* qui existe entre l'individu humain et l'essence humaine. Certes l'individu, comme être conscient, est ouvert à son essence et donc à l'infinité qui la caractérise. Mais, en tant qu'individu particulier, il peut aussi rester enfermé dans sa propre solitude, et laisser échapper dès lors la dimension d'infini qui cependant l'habite. « S'il érige pour ainsi dire ses limites en limites du genre, ceci repose sur l'illusion suivante : il se tient pour un avec celui-ci — illusion qui entretient la liaison la plus intime avec l'amour des aises, la paresse, la frivolité, et l'égoïsme propre à l'individu. Une limite, dont je sais qu'elle n'est que ma limite, m'abaisse, me fait honte, et m'inquiète. Par suite pour me libérer de cette honte, de cette inquiétude, j'érige les limites de mon individualité en limites de l'essence humaine elle-même » (pp. 123-124) [5]. D'où la tentation propre au sentiment religieux : « il est ta propre essence qui te saisit comme un autre être, en tant qu'un autre être, bref il est ton Dieu » (p. 127).

Refuser de s'enfermer dans une particularité limitée, remarquer que cette particularité est toujours ouverte sur l'infini de l'essence, accorder dès lors à cette particularité elle-même, en tant qu'elle est particularité humaine, la dimension infinie que révèle son ouverture dans le sentiment religieux, c'est proclamer une fois pour toutes la grandeur de l'homme : celle d'un être qui ne se rapporte qu'à soi et qui, dans ce rapport à soi-même, s'accomplit infiniment et divinement.

« La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme. A partir de son Dieu tu connais l'homme, et inversement à partir de l'homme son Dieu : les deux ne font qu'un. Ce que Dieu est pour l'homme, c'est son esprit, son âme, et ce qui est le propre de l'esprit humain, son âme, son cœur, c'est cela son Dieu : 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 » (pp. 129-130).

Jamais sans doute, avant Feuerbach, l'homme n'avait poussé aussi loin sa revendication contre les dieux, dans la mesure où ceux-ci menacent de ravir à l'homme l'infini qui lui est propre, et de se l'approprier égoïstement.

---

5. Une telle saisie de la limite propre à l'individu implique, selon le raisonnement de Feuerbach, que l'ouverture de cet individu soit en elle-même illimitée, « ayant pour objet la perfection, l'infinité du genre » (p. 123).

Le moment historique de la religion

Il nous faut revenir quelque peu sur la dissociation entre l'individu particulier et l'essence humaine, dissociation qui, aux yeux de Feuerbach, rend compte de la projection religieuse.

C'est ici en effet qu'est reprise la perspective historique annoncée plus haut : la théologie a précédé l'anthropologie, et celle-ci ne s'est que progressivement conquise à partir des empiétements de celle-là.

La religion est en effet, pour Feuerbach, « la première conscience de soi de l'homme » (p. 130), conscience par ailleurs « indirecte ». Car « l'homme déplace d'abord à l'extérieur de soi sa propre essence avant de la trouver en lui. La religion est l'essence infantile de l'humanité » (*ibid.*). Une telle affirmation annonce de manière explicite Auguste Comte et sa théorie positiviste des trois états. Dans cette mesure Feuerbach s'inscrit parmi les penseurs de son époque, avec le projet bien assuré de réaliser la libération d'une humanité désormais adulte.

Une telle perspective de libération est sans doute inspirée, à son origine, par le judéo-christianisme lui-même ; et les penseurs prophétiques du XIXe siècle renvoient volontiers au message chrétien comme à une Parole de liberté adressée à l'humanité [6]. Toutefois, ce qui est propre à ces grands penseurs du siècle dernier, c'est qu'ils croient pouvoir déceler dans le christianisme (comme dans toute religion) en définitive un lieu de servitude et d'esclavage : la libération annoncée s'est arrêtée en route. Une revendication de la liberté est ici à l'œuvre (elle le sera chez Marx, chez Nietzsche et, à sa manière, chez Freud), revendication qui croit devoir s'opposer farouchement à l'essentiel du message chrétien.

En d'autres termes, si, pour les grands prophètes qui préparèrent notre époque, le christianisme a révélé à l'homme sa réalité divine, il ne lui a permis de vivre cette vocation qu'à travers une obéissance qui meurtrissait en lui l'élan même de sa liberté. L'homme, désormais conscient de la mystification religieuse, doit balayer de son horizon le Dieu auquel le renvoyait jusqu'ici l'élan le plus profond de sa liberté.

Une telle invitation ne fait pas fi par ailleurs d'un certain effort de conversion. Car la liberté n'est pas, elle se fait, l'homme y accède. Mais, au lieu d'être une conversion à Dieu, cette conversion aujourd'hui imposée est une conversion à l'homme lui-même, à l'authenticité de l'homme, au-delà de ses malformations et de ses aliénations.

On sait dans quelle voie cet appel à la libération conduira Marx et Nietzsche. Pour Feuerbach — et c'est ici que Marx s'opposera à

6. On retrouvera exactement la même démarche dans le livre beaucoup plus récent de F. JEANSON, *La foi d'un incroyant* (Paris, Seuil, 1963).

lui — la conversion à opérer semble être avant tout une affaire de prise de conscience. Passer de l'enfance à l'âge adulte, c'est prendre conscience que le divin pour l'homme, c'est l'homme lui-même ; c'est revenir d'une illusion théorique pour accéder à la vraie contemplation, celle où l'homme se prend lui-même pour objet : lui-même, c'est-à-dire son semblable et le monde où se développe sa vie. « La religion est l'intuition, identique à l'être de l'homme, de l'être du monde et de l'homme. L'homme ne domine pas son intuition essentielle, mais c'est elle qui le domine ; elle l'anime, le détermine, le commande » (p. 137). « Tout ce qui, d'une manière générale, existe, fut objet de vénération religieuse ; dans l'essence et la conscience de la religion, il n'y a rien d'autre que ce qu'il y a dans l'essence de l'homme et dans sa conscience du monde et de lui-même. La religion n'a aucun contenu particulier, qui lui soit propre » (p. 140).

On conçoit sans peine la diversité des perfections attribuées à Dieu, si tout ce qui, de quelque manière que ce soit, fait partie de l'expérience humaine, a été un jour désigné comme divin. « Aussi longtemps qu'à l'homme revient le prédicat d'homme simplement primitif, aussi longtemps son Dieu est-il un Dieu simplement primitif. Là où l'homme s'enferme dans des maisons, il enferme de même ses dieux dans des temples... Avec l'élévation de l'homme de l'état de grossièreté et de sauvagerie à la culture, avec la différenciation entre ce qui convient à l'homme et ce qui ne lui convient pas, naît en même temps la différence entre ce qui convient à Dieu, et ce qui ne lui convient pas » (p. 138).

Mais c'est ici également que perce un des principes les plus fondamentaux de la philosophie de Feuerbach. Une telle diversité dans le monde divin ne lui apparaît réalisable qu'en se référant à la diversité d'être particuliers et individuels. Toute existence, dans la perspective de Feuerbach, n'est réelle qu'en étant sensible. Or le sensible est déterminé selon des prédicats particuliers. L'infinité des déterminations attribuées à Dieu ne peut donc correspondre qu'à la multiplicité des individus répartis dans l'espace et le temps. En rupture avec la distinction hégélienne capitale entre le faux infini et l'infini véritable, Feuerbach voit donc dans l'infini la répétition et l'addition indéfinie de déterminations particulières. On comprend dès lors qu'il veuille identifier cet infini à l'histoire humaine. « C'est seulement dans la sensibilité, dans l'espace et le temps, qu'a sa place un être infini, réellement infini, riche en déterminations. Là où il y a d'authentiques prédicats différents, il y a des temps différents... Liée au concept de Dieu, distinguée et séparée de l'être, de l'homme, la pluralité infinie des divers prédicats est une représentation sans réalité — une pure imagination — la représentation de la sensibilité, mais sans les conditions essentielles, sans la vérité de la sensibilité... » (p. 141).

L'infini véritable, tel que le conçoit Hegel, n'est plus pour Feuerbach qu'un infini abstrait, qu'un infini en idée. Car, dans sa perception du réel, seul l'être sensible peut être désigné comme concret. Une telle option s'inscrit, elle aussi, dans la ligne qui prépare immédiatement la philosophie positiviste.

Dans le devenir de la religion, il est cependant un moment important, que Feuerbach cherche à fixer dès l'Introduction à l'*Essence du christianisme* : c'est l'avènement de la religion chrétienne. Si « le cours du développement de la religion » consiste généralement en ce que « l'homme retire de plus en plus à Dieu et s'attribue toujours plus à lui-même » (p. 149), le christianisme pousse cet avènement de l'humain jusqu'à un point inconnu avant lui. Par opposition à la religion juive, qui s'appesantissait encore beaucoup sur les prescriptions extérieures relatives à la pureté morale, la religion chrétienne a voulu promouvoir avant tout le règne de la pureté intérieure ; elle s'est, dans ce but, présentée comme « la religion de la liberté et de la critique » (p. 150).

Or, si telle est l'importance du christianisme dans l'histoire du devenir religieux, il faut encore reconnaître, dans le christianisme lui-même, un processus de désintégration progressive de l'attitude religieuse. Feuerbach rencontre à plusieurs reprises l'esprit fort laïcisé d'un certain christianisme d'époque. Certes, plutôt que de s'adresser tout d'abord à ces discours un peu incohérents où cherche à s'exprimer avec ambiguïté une âme religieuse déjà détruite en son fondement le plus pur, il préfère généralement interroger la religion chrétienne dans ce qu'elle présente de plus unifié et de plus convaincu. « Pour pouvoir fixer le christianisme en objet digne de pensée, l'auteur devait s'abstraire du christianisme couard, plat, confortable, esthète, coquet et épicurien du monde moderne, pour se transporter vers les temps où l'épouse du Christ était encore vierge, chaste et immaculée, et où elle ne tissait pas encore dans la couronne d'épines de son époux céleste les roses et les myrtes de la Vénus païenne, pour éviter de s'évanouir devant le spectacle du Dieu souffrant ; à l'époque où elle était pauvre en trésors terrestres, mais surabondamment riche et heureuse dans la jouissance des mystères d'un amour surnaturel » (p. 92). Mais cette transformation du christianisme provient peut-être à son tour de ce qu'il est essentiellement : libération de l'homme. Sans le savoir, la religion moderne s'engage déjà dans l'athéisme.

Que ne voit-on pas, en effet, en ce XIXe siècle, parmi ceux qui cependant prétendent être encore adhérents de la pensée religieuse ? Pour échapper aux difficultés qu'apporte le problème de la connaissance de Dieu, la théologie ne prétend-elle pas aujourd'hui qu'il est inconnaissable, en niant de lui tous les prédicats et toutes les déterminations, ... comme si cette suppression universelle des prédicats

pouvait encore laisser subsister le sujet ! C'est là en fait « un produit de l'incrédulité moderne » (p. 132). Libre à l'homme d'oublier ce Dieu, que rien ne représente au regard de la conscience ; libre à cet homme de donner toute sa dévotion et tout son engagement au monde ; l'existence qu'il continue à conférer à Dieu n'est plus rien d'autre désormais qu'une existence totalement abstraite, n'ayant plus aucune détermination qualitative : « une existence en général..., une existence insipide et fade » (p. 133).

Lorsque la pensée aboutit à ce point, elle est déjà sortie de l'histoire religieuse. Car, tant que continue à vivre la conscience religieuse, elle identifie son dieu à une détermination donnée ; et c'est ainsi qu'elle l'oppose aux dieux des autres peuples. « Pour toute religion, les dieux des autres religions ne sont que des représentations de Dieu, mais la représentation qu'elle possède de Dieu, est pour elle Dieu lui-même, le Dieu de sa représentation est l'authentique, le véritable Dieu, tel qu'il est en soi. La religion ne se contente que d'un Dieu total, sans réserve ; elle ne veut pas d'un simple phénomène de Dieu, elle veut Dieu lui-même, Dieu en personne. La religion renonce à elle-même, si elle renonce à l'être de Dieu » (p. 134).

Cette prise de position de Feuerbach lui semble s'opposer à la différence souvent invoquée entre l'en-soi et le pour-nous : distinguer un Dieu en-soi, échappant à notre connaissance, et un Dieu pour-nous qui ne serait qu'une représentation inadéquate de Dieu, n'est-ce pas déjà succomber à l'athéisme et laisser sombrer dans le néant de la connaissance celui-là même que la religion se doit d'affirmer ? La distinction entre l'objet connu et la représentation ne peut être, aux yeux de Feuerbach, qu'une différenciation sceptique, irréligieuse. Aussi, selon lui, la réaction contre l'anthropomorphisme des prédicats religieux risque bien d'être dominée par le doute concernant l'objet même de la foi : logiquement une telle attitude conduit à l'incroyance ; car la certitude de l'existence de Dieu est indissociable de la certitude concernant son essence.

L'âme religieuse véritable ne cherche pas dès lors à supprimer les anthropomorphismes : pour elle, dire que Dieu est Personne, Législateur moral, Père des hommes, Saint, Juste, Bon, Miséricordieux, ce n'est pas poser des représentations et des images, mais c'est parler réellement du Dieu réel. Seul connaît l'anthropomorphisme « l'entendement qui réfléchit sur la religion et qui, tout en la défendant, la récuse par devers soi » (p. 143).

Feuerbach se montre plutôt méprisant pour ces faux docteurs de son époque. Autant il accorde de respect, au moins en certains endroits, à l'âme authentiquement religieuse, autant il entend se dissocier de ces faux sages qui, sans récuser l'objet religieux, le divin, prétendent cependant vivre au nom de la pure raison. La préface

de la première édition ne reconnaissait-elle pas, jusque dans la philosophie spéculative de la religion, une « filiation scolastique » sacrifiant en fait la religion à la philosophie (p. 89) ?

A l'encontre de ces faux sages, mais peut-être aussi en conduisant leur effort à son terme, Feuerbach veut libérer l'homme en le faisant accéder dans la clarté de son cœur à la véritable sagesse, qui est œuvre de raison et récupération, au profit de l'humanité, des richesses intérieures dont l'homme s'est dépouillé au profit de Dieu. Accomplir ce dépassement par rapport à la religion, c'est pousser jusqu'au bout l'œuvre de critique et de libération que contient depuis toujours le message chrétien. Mais c'est en même temps supprimer le christianisme, en dénonçant, dans son histoire, la projection fantastique de l'essence humaine, dont l'homme n'a pas encore achevé l'appropriation.

2. Remarques critiques

A ce point de notre lecture, deux thèmes au moins méritent d'être relevés et soumis à une discussion plus rigoureuse, car l'exposé de Feuerbach, dans son introduction, s'y est plus longuement arrêté : d'une part l'ouverture de l'homme à l'infini, et d'autre part le moment négatif de toute connaissance de Dieu.

L'ouverture de l'homme à l'infini

On l'a remarqué : l'ouverture à l'infini, c'est, pour Feuerbach, ce que révèle à l'homme la conscience de sa propre limite. Une telle conscience implique, à ses yeux, une ouverture plus large que ces limites elles-mêmes. « L'individu humain — et c'est là sa différence d'avec l'animal — peut bien et même doit se sentir et se connaître comme limité, mais il ne peut prendre conscience de ses limites, de sa finitude, qu'en ayant pour objet la perfection, l'infinité du genre, que ce soit comme objet du sentiment, de la conscience morale ou de la conscience pensante » (p. 123).

La limite, aux yeux de Feuerbach, s'exprime dès lors adéquatement dans le rapport de l'homme à l'humanité, de l'individu au genre : me découvrir limité, c'est prendre conscience que je ne suis pas le tout de l'espèce humaine, c'est découvrir que l'infini de l'humanité me déborde de toutes parts. Mais aussi, c'est ne pas vouloir chercher ailleurs qu'en l'homme l'infini dont l'absence me meurtrit. C'est de cette erreur que les religions se sont rendues coupables : identifiant l'individu humain à l'essence humaine, elles ont cherché l'infini au-delà et en dehors de cette essence, en se rapportant à un être transcendant. C'était, égoïstement, identifier l'humanité, et l'essence humaine, **à la particularité individuelle de chacun. « Une limite dont je sais**

qu'elle n'est que ma limite, m'abaisse, me fait honte, et m'inquiète. Par suite pour me libérer de cette honte, de cette inquiétude, j'érige les limites de mon individualité en limites de l'essence humaine elle-même » (pp. 123-124)... « Mais c'est folie, folie risible et criminelle de déterminer comme fini, comme limité ce qui constitue la nature de l'homme, l'essence du genre, qui est l'essence absolue de l'individu » (p. 124).

En fait, Feuerbach croit reconnaître une contradiction dans la religion, dans la mesure où celle-ci fait de l'infini immanent à l'être humain (dans la conscience même que l'homme prend de sa limite) un être extérieur et transcendant. L'avantage de sa philosophie sur toute foi religieuse, c'est qu'elle réintègre en l'homme lui-même (en l'essence humaine, présente à tout individu) la dimension d'infini qui jamais ne pourrait être décelée en lui si elle ne le qualifiait pas lui-même, si elle n'était pas déjà lui. La conscience ne peut s'ouvrir au-delà des limites de l'être conscient. Que celui-ci découvre la limite propre à sa particularité, c'est là le signe que la conscience en lui ne se ramène pas sans plus à son individualité particulière, et que son essence elle-même, ouverte sur la totalité de l'espèce, fait de lui le véritable infini.

Pour préciser davantage encore cette affirmation de Feuerbach, il faut revenir sur la perception de l'infini à laquelle elle renvoie. Cet infini, identifié en fait au faux infini hégélien, semble devoir se comprendre comme la somme indéfinie de toutes les particularités individuelles réparties dans l'espace et le temps. Découvrir l'infini de l'essence humaine, c'est donc prendre conscience de l'infinie diversité qui est celle des hommes, à travers la diversité des pays et des cultures, aussi bien qu'à travers les moments successifs d'une histoire qui jamais ne se répète.

En ce sens, l'infini apparaît bien chez Feuerbach comme un concept second et dérivé : la somme, en quelque sorte, de toutes les particularités finies que donne à l'homme son expérience de la réalité sensible. Il nous faudra revenir, dans un prochain article, sur le positivisme matérialiste de Feuerbach. Mais, dès à présent, pour comprendre le sens qu'il accorde à l'infini, il faut relever l'insistance délibérée qu'il met à définir la réalité existante comme réalité sensible. « J'ai besoin des sens pour penser, et avant tout des yeux, je fonde mes pensées sur des réalités que nous ne pouvons jamais nous approprier que par le moyen de l'activité sensible, je n'engendre pas l'objet à partir de la pensée, mais à l'inverse la pensée à partir de l'objet : seul est objet ce qui existe à l'extérieur de la tête » (p. 102). Il faut rompre avec la philosophie antérieure, lieu du rêve et de l'abstraction, au profit d'« une philosophie nouvelle », « adéquate à l'être vrai, réel et total de l'homme, une philosophie... qui possède

des yeux et des oreilles, des mains et des pieds, qui loin d'identifier la pensée de la chose avec la chose même, au point de réduire alors, par le truchement d'un porte-plume, l'existence réelle à une existence sur papier, les sépare au contraire l'une de l'autre, et utilise justement cette séparation pour atteindre la chose elle-même, qui voit la chose vraie non pas dans la chose objet de la raison abstraite, mais dans la chose objet de l'homme réel et total, donc dans la chose qui est elle-même une chose totale et réelle » (p. 103).

Il y a, dans cette revendication d'humanisme, quelle que soit la dose de santé humaine qu'il contient, il y a, dans cet humanisme « concret » opposé à l'idéalisme hégélien, une fondamentale ambiguïté : celle-là même qui se retrouvera dans le marxisme. On a suffisamment souligné la difficulté de concilier chez Marx la tendance dialectique et la tendance proprement matérialiste de la pensée. Si on se souvient que Marx loue Feuerbach d'avoir inversé l'idéalisme en matérialisme, on ne sera pas étonné de retrouver la même difficulté dans l'humanisme de Feuerbach. Redisons l'essentiel de cette difficulté : c'est de concilier une saisie de l'ouverture infinie de l'homme et de l'esprit humain, ouverture présente dans l'expérience que l'homme fait de sa propre limite — saisie de l'infini qui, dès lors, ne peut être qu'*a priori*, « antérieure » à toute expérience humaine concrète sous peine de ne pouvoir s'y découvrir —, et d'autre part une option matérialiste et positiviste qui réduit l'infini à la somme indéfinie de particularités en elles-mêmes limitées.

Un drame important de l'humanisme contemporain se joue dans cette ambiguïté : l'homme aujourd'hui semble fréquemment mettre sa foi dans le terme inaccessible d'un dynamisme assimilateur qui continuellement se projette dans une succession de termes finis, incapables dès lors de le combler. L'infini qui l'habite, il semble vouloir le poursuivre comme le terme même de son élan et de sa volonté constructive... Et il ne prend pas garde que cet élan lui-même, et cette volonté, ne pourraient exister en lui sans la présence déjà « donnée » d'un infini qui dès lors le suscite et, depuis toujours, le « précède ». L'infini est premier, ou il ne sera pas : cette affirmation de Descartes restait présente à la pensée de Hegel quand il opposait le vrai et le faux infini [7].

7. Cfr DESCARTES, *Méditations*, Méditation 3me (De Dieu, qu'il existe) : « ... Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière ; puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même ; car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »

Reste à savoir si cet infini qui nous précède peut être, ou non, identifié à l'infini des potentialités humaines. Mais poser la question en ces termes, c'est d'une certaine manière retomber dans l'ambiguïté dénoncée plus haut. Si l'infini ne peut être identifié à l'humanité que dans la mesure où il est infini en puissance, infini de nos potentialités, une fois encore sa présence réelle ne se livre qu'au terme du devenir, à la manière d'un infini construit et en quelque sorte réalisé progressivement par l'homme et par tous les hommes. En attendant cet accomplissement, la présence potentielle de l'infini peut-elle être autre chose, dès lors, que cette « idée de l'infini » contre laquelle s'escrime à juste titre Feuerbach ?

C'est ici, cependant, que notre philosophe croit pouvoir dissocier le moment de la philosophie théorique et celui de la philosophie pratique. « Si je suis idéaliste, c'est seulement dans le domaine de la philosophie pratique, autrement dit je n'y constitue pas en limites de l'humanité et de l'avenir les limites du présent et du passé... L'idée n'est pour moi que la foi dans l'avenir historique, dans la victoire de la vérité et de la vertu, elle a pour moi une signification exclusivement politique et morale ; mais dans le domaine de la philosophie théorique proprement dite, tout au contraire de la philosophie de Hegel où c'est l'inverse qui a lieu, seuls le réalisme, le matérialisme, au sens que j'ai indiqué, sont valables à mes yeux » (p. 102).

Mais ne voit-on pas qu'à ce point la difficulté se reporte dans la réconciliation de la théorie et de la pratique[8] ? Comment l'idée politique et l'idée morale, orientant l'homme vers une sorte d'absolu encore en attente, peuvent-elles naître d'une connaissance qui se définit exclusivement en fonction de l'être sensible perçu ? D'ailleurs — nous l'avons vu —, c'est dans le moment même de la connaissance, dans le moment de la conscience réelle, que l'expérience humaine révèle, selon les dires de Feuerbach, son caractère fini ; une telle conscience ne peut se résoudre dans les déterminations sensibles de l'objet, elle résulte de la présence, dans la connaissance elle-même, de ce qui ne se réduit ni à l'objet ni à l'homme individuel comme sujet connaissant.

Suffira-t-il, pour dépasser cette aporie, de parler d'une présence à chaque individu humain, de l'« essence humaine », comprise comme l'humanité concrète et totale, selon la multiplication des individus ? Cette présence, chez Feuerbach, semble justifier l'ouverture infinie de chacun des hommes au-delà de sa réalité et de ses possibilités particulières. Et cette présence de l'essence humaine semble, à ses yeux, être la seule à expliquer la présence *dans* l'homme de l'infini auquel sa conscience rend témoignage.

---

8. La pensée de Marx sera plus unifiée, en faisant de la praxis elle-même une praxis « concrète », c'est-à-dire matérielle : celle qu'accomplit la « force de

En d'autres termes, le « détour » par Dieu ne pourrait, dans la théorie de Feuerbach, attribuer à l'homme l'infini qui cependant est sien : car Dieu est extérieur à l'homme, il est un autre. De plus, ne pouvant être repéré, dans l'expérience humaine, au niveau sensible où se déploie celle-ci, il ne peut être qu'un être illusoire en même temps qu'aliénant.

La question, dans ce qu'elle a de plus sérieux et de plus profond, nous semble se ramener à celle-ci : l'immanence à l'homme de l'infini est-elle plus réelle lorsque cet infini est compris selon le rapport réciproque qui unit entre eux tous les êtres humains et selon l'extériorité mondaine dans laquelle les objets se manifestent aux sens comme l'expression la plus concrète du monde humain, ou lorsque l'immanence de l'infini est au contraire interprétée à la manière religieuse, comme celle d'un être infiniment distinct de l'homme, d'un être qu'on s'accorde à définir comme le Tout-Autre, et qui semble dès lors plonger l'homme et l'humanité dans une totale et irrémédiable finitude ?

C'est en ce dernier point que devrait s'engager la réflexion de l'homme sur le mystère de sa conscience et de sa liberté. Car si son être spirituel manifeste depuis toujours, dans toute activité, un fond d'infini, ne faut-il pas à la fois maintenir que cet infini est bien en nous, puisqu'il est éprouvé comme en creux au cœur même de notre expérience, mais aussi qu'il n'est pas de nous, puisque nous ne l'éprouvons que comme le dépassement, toujours opéré et cependant impossible à nos propres forces, de notre propre finitude ? Que ce dépassement soit impossible à nos propres forces, c'est ce que révèle la vanité de tout effort pour tendre, dans nos projets, au-delà de leurs limites essentiellement constitutives. Feuerbach se donne trop tôt la réponse au mystère de l'homme, lorsqu'il veut identifier l'infini qui est en nous, dans notre propre essence, à l'infinie variété des particularités humaines et mondaines. Par contre il limite indûment l'expérience humaine lorsqu'il veut la recourber sur l'unique réalité sensible : le rapport à autrui se dit-il et se vit-il, sans reste, à ce niveau des sens et de la rencontre matérielle ? Ce thème fera l'objet d'une étude plus précise dans un prochain article, lorsqu'il nous faudra rencontrer la théorie de l'intersubjectivité selon l'interprétation qu'en donne Feuerbach. Par ailleurs, il nous faudra revenir également sur la présence sensible de Dieu, à propos du mystère de l'incarnation. Car, pour le christianisme (comme d'ailleurs pour la plupart des religions), le contact avec Dieu ne se vit pas seulement en idée, il ne se passe pas de toute expression sensible. C'est dans le sensible lui-même au contraire, et dans le concret de son existence, que l'homme religieux croit devoir affirmer que l'homme dépasse l'homme, et que le dernier mot sur le mystère de la vie est prononcé par la Parole **éternelle retentissant en nos langages d'hommes.**

La difficulté à laquelle se heurte la pensée de Feuerbach, c'est cependant, avant tout, la difficulté qui consiste à penser la transcendance comme l'absolu même de l'immanence, la grandeur de Dieu comme le degré même de sa présence en nous. Loin de le mettre à l'écart de nous, la transcendance de Dieu lui permet de franchir et de réduire à néant toute distance ; ce qui n'est pas le cas d'autrui ni de l'objet sensible extérieur. En d'autres termes, l'humanité, l'essence humaine, la totalité des individus humains, autrui, ne peuvent pas révéler par eux-mêmes le fond de ce que je suis, parce qu'ils sont, en un sens, trop semblables à moi pour être cette source infinie qui continuellement jaillit au cœur de mon existence et qui fonde tout le dynamisme de ma vie. La réalité du monde, elle aussi, ne peut être par elle-même le lieu de mon total achèvement, parce qu'elle est, en un sens, trop immédiatement donnée à mon désir pour révéler le secret intime de ma conscience, de ma volonté, de mon amour.

Si la conscience, la volonté, l'amour, ne trouvent qu'en eux-mêmes leur propre accomplissement, selon l'observation pénétrante de Feuerbach, c'est qu'il y a en fait en eux plus que l'homme, et plus que l'humanité. La limite de l'individu, la limite de l'humanité et de son destin mortel [9], nous renvoient, en nous-mêmes, jusqu'à une autre présence, qui comble à l'avance toutes nos attentes et tous nos espoirs : c'est la présence de l'Infini, qui ne se situe à distance infinie de nous que pour exaucer une prière que sa propre présence fait retentir au fond inaccessible de nous-mêmes. Dieu n'est pas extérieur à notre liberté, il n'en est pas le terme aliénant ; il est au contraire celui en qui cette liberté peut réellement coïncider avec son propre mystère : adhérer à Dieu, c'est découvrir ce que je suis, et ce que je suis appelé à devenir. L'infini de Feuerbach est trop limité pour conduire l'homme au-delà de ses propres limites : l'enfermant dans le destin mortel de l'espèce, il asservit finalement ce qu'il y a en lui de plus exigeant en même temps que de plus libre.

La connaissance de Dieu

Sans vouloir dénier toute force et toute légitimité critique aux sarcasmes de Feuerbach contre la religion en demi-teinte dont se prévalaient, et se prévalent parfois encore, de prétendus chrétiens, il nous faut cependant attirer l'attention sur l'ambiguïté fondamentale que recèle à nouveau ici la pensée feuerbachienne.

Aux yeux de Feuerbach, en effet, affirmer Dieu, c'est affirmer une particularité déterminée, opposée à d'autres particularités possibles, et dès lors à d'autres dieux. Tout effort pour relativiser ces

9. La question de la mort et de l'immortalité tenaille Feuerbach depuis le début jusqu'à la fin de son œuvre.

particularités anthropomorphiques du divin semble finalement condamné tôt ou tard à sombrer dans l'incroyance : si nous n'affirmons pas valablement Dieu dans notre représentation, c'est Dieu lui-même qui finalement nous échappe ; et nous n'avons plus dans nos mains que fantômes vides et langage creux.

On voit combien une telle position tient à une philosophie du langage, et combien en particulier elle est fermée à la conception classique de la portée analogique du discours humain en ce qui touche à Dieu.

Certes le discours sur Dieu ne peut être une pure ouverture sans détermination positive, sous peine d'identifier Dieu au néant. Une telle remarque porte à plein contre une certaine conception de la transcendance et de la théologie négative qui cherche à l'exprimer. Cette théologie ne risque-t-elle pas, si elle n'est pas justement située, de sombrer à tout instant dans l'athéisme ?

Mais, précisément, la vraie question nous semble consister à situer le moment négatif de toute approche de Dieu. Et sur ce point, par exemple, la religion juive a marqué des exigences qu'aucune religion n'avait marquées aussi clairement : tu ne feras de Dieu ni statue ni image. Dans cette mesure, précise, d'ailleurs, le Dieu d'Israël se présentait peu à peu non pas comme un Dieu déterminé opposé à des divinités rivales, mais comme le Dieu unique et universel, transcendant aux particularités humaines et à toutes les divisions de notre histoire.

Toutefois, le drame du rejet de Jésus par Israël ne s'origine-t-il pas également là ? La difficulté, en effet, en purifiant notre image de Dieu de toutes les particularités que lui confèrent notre imagination et notre désir, c'est de ne pas empêcher Dieu lui-même de se révéler sous une figure particulière ; car cette figure meurtrit une nouvelle fois l'imagination et le désir que nous voudrions maintenir alors dans un rêve de pureté qui n'est plus que le reflet vide de notre propre exigence. Dieu exige que *nous le* reconnaissions.

En combinant le moment négatif et le moment positif du langage religieux, la religion chrétienne n'obéit-elle pas à une double requête : d'une part, ne pas réduire Dieu à une dimension de l'homme (à l'encontre de la compréhension feuerbachienne de la religion), et d'autre part s'ouvrir à la révélation que Dieu lui-même adresse à l'homme, dans sa propre Parole, mais aussi déjà dans l'œuvre de ses mains ? Déclarer la nature analogique du langage religieux, c'est d'une part sauver celui-ci de tout anthropomorphisme qui ferait de Dieu le répondant de l'homme, un être que l'homme construit lui-même à son image, à qui il impose ses propres lois ; c'est, d'autre part, accepter que le langage ne trouve pas en l'homme lui-même la totalité de son **mystère, parce qu'en manifestant l'être, il dit déjà celui sans qui**

rien ne serait et par qui tout existe de ce qui existe. Ce second moment de la démarche, qui est ouverture au don de Dieu, au-delà du dépouillement le plus total requis de l'homme pour accéder à Celui qui est plus lui-même que lui, peut se vivre de manière particulièrement audacieuse par le chrétien. Car la présence de Dieu, l'initiative de sa démarche, se sont, à ses yeux, révélées en Jésus-Christ. Et, en contemplant le Fils de Dieu, plutôt que de projeter en lui sa propre image, il se laisse revêtir par l'image du Dieu-homme, lequel lui dit, en la vivant, la profondeur dernière de son propre mystère : « Ecce homo ! »

C'est donc une erreur très grande de lire dans le christianisme, dans la mesure où il libère l'homme, l'histoire d'une évacuation progressive du divin. Les ambiguïtés actuelles de la sécularisation, et bien d'autres drames qui se sont déroulés dans les siècles du christianisme, participent peu ou prou à cette erreur. Feuerbach est un des témoins privilégiés d'une ambiguïté qui semble ainsi insérée dans notre histoire. Pour lui, Dieu et l'homme apparaissent comme les termes d'une alternative, parce que — héritage plus ou moins conscient du christianisme — Dieu lui-même a pris figure humaine, particulière, et le renoncement à sa particularité semble signer sa propre mort et le rejeter en dehors de notre monde. Mais précisément, dans cette vision de l'histoire, et dans cette réflexion sur le mystère religieux, la mort (y compris la mort de Dieu) ne se présente qu'avec une certaine platitude, sans révéler en rien sa dimension d'infini dans le triomphe de la vie.

Il nous faudra dès lors — et la chose est de première importance — revenir sur ce point. Notre interrogation sur la portée du langage religieux, toutefois, ne pouvait pas ne pas nous amener, dans une perspective chrétienne, à ce mystère de mort et de vie. Le Verbe, qui est la Parole de Dieu, n'est-il pas apparu parmi nous, et ne continue-t-il pas à faire retentir son message, dans son mystère de mort et de résurrection[10] ? Renoncer aux anthropomorphismes, c'est donc accepter en quelque sorte la mort de notre propre langage particulier et fini ; mais, dans ce renoncement, s'inscrit l'envahissement de la Parole même de Dieu, qui nous redit chaque jour son Message, source de toute résurrection et de toute vie.

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

10. Nous avons dit plus haut combien la mort était une des questions les plus constantes de l'interrogation de Feuerbach : celui-ci révèle par là son tempérament fondamentalement religieux. Hélas ! la mort n'est pour lui qu'un moment déterminé du devenir, renvoyant l'individu fini à l'infini « abstrait » de l'espèce. — Marx n'apporte guère plus de lumière sur notre condition mortelle.