NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 2 1974

«Philosophie de l'avenir» et «Religion de l'homme» selon Feuerbach (à suivre)

R. VANCOURT

p. 167 - 185

https://www.nrt.be/fr/articles/philosophie-de-l-avenir-et-religion-de-l-homme-selon-feuerbach-a-suivre-1187

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Philosophie de l'avenir » et « Religion de l'homme »

SELON FEUERBACH

Le problème du destin de la philosophie s'est posé aux successeurs de Hegel avec une acuité qu'aujourd'hui nous avons peine à comprendre. Si on croit que Hegel a mené la philosophie à son achèvement — les hégéliens orthodoxes étaient unanimes sur ce point —, ne faut-il point conclure qu'on se trouve à la « fin de l'histoire » ? Que faire désormais, « sinon demeurer les bras croisés et contempler bouche bée la vérité absolue à laquelle on est parvenu » [1] ? Il ne peut plus être question d'élaborer une philosophie nouvelle et pas davantage de ressusciter celles du passé, Hegel les ayant toutes intégrées dans sa synthèse.

Les perspectives d'avenir se présentent différemment quand on estime que le *Savoir absolu* constitue une chimère, inconciliable d'ailleurs avec l'importance attribuée par Hegel lui-même au devenir. Si l'activité de l'Esprit est perpétuelle création, « un achèvement définitif de la philosophie » et un « état idéal parfait de l'humanité lui correspondant » s'avèrent impossibles, comme le souligne avec raison Engels [2]. C'est à une conclusion identique qu'aboutit Feuerbach. Il admet, certes, que « la philosophie hégélienne se distingue par sa scientificité, son universalité et son indéniable richesse de pensée, de toutes les philosophies antérieures » [3]. Elle n'est pas cependant le dernier mot de la philosophie, mais plutôt une « philosophie déterminée et particulière », dont la naissance s'explique par l'époque où Hegel a vécu et qui devra être remplacée par une autre philosophie, lorsque les changements intervenus dans l'humanité l'exigeront. Feuerbach estime que, précisément, le moment est arrivé de poser au moins les jalons d'une philosophie nouvelle, d'une « philosophie de l'avenir », mieux adaptée aux besoins de notre temps. D'où lui vient cette conviction ? A quoi va-t-elle le conduire ? C'est ce que nous voudrions expliquer.

---

1. F. ENGELS, *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande,* texte dans MARX-ENGELS, *Sur la religion,* Paris, Editions sociales, 1968, p. 214.
2. *Ibid.,* p. 215 : « La dialectique dissout toutes les notions de vérité absolue définitive et d'états absolus qui y correspondent ».
3. FEUERBACH, *Critique de la philosophie de Hegel,* trad. Althusser, dans *L. Feuerbach, Manifestes philosophiques,* Paris, PUF, 1960, p. 17.

I. — Le rôle du philosophe

Feuerbach a été un hégélien, plus ou moins orthodoxe, jusqu'en 1839, date de son article *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel.* Mais, même après la rupture, il continue de concevoir la tâche du philosophe à la manière hégélienne, dont il nous faut dire quelques mots.

La philosophie, d'après Hegel, a pour mission de « comprendre ce qui est », de métamorphoser le réel en concepts. Elle vient toujours après coup. « En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement quand la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité : c'est dans la maturité des êtres que l'idéal apparaît en face du réel et, après avoir saisi le même monde dans sa substance, le reconstruit sous la forme d'un empire d'idées. Lorsque le philosophe peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut la rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement la connaître. Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol »[4]. En d'autres termes, le philosophe se borne à décrire et à interpréter ce qui s'est déjà réalisé, une époque qui touche à sa fin et qui est parvenue à un moment où « tout commence à se dissoudre ». On constate qu'à chaque tournant décisif de l'histoire, un système surgit comme « au lit de mort d'un monde réel » en voie de disparition, dont il présente le bilan. Proclus, par exemple, résume dans son œuvre ce qui s'est passé dans l'Antiquité depuis Thalès[5]. Hegel, quant à lui, estime que sa propre philosophie constitue la synthèse de celles qui l'ont précédée, qu'elle n'en perd rien, mais en conserve au contraire tous les principes, traduisant ainsi les vingt-cinq siècles d'histoire qui furent nécessaires pour que l'homme parvînt à prendre conscience qu'il était essentiellement raison et liberté.

---

4. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit,* trad. Kahn, Paris, NRF, 1940, *Préface,* p. 32.

5. Karl LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche,* trad. Laureillard, Paris, NRF, 1969, p. 58 : « Dans ses cours sur l'histoire de la philosophie, Hegel a, d'un bout à l'autre, exposé son propre point de vue sur l'achèvement philosophique et son bilan de la pensée humaine. D'après la division de l'histoire de la philosophie en périodes, son propre système se situe à la fin de la troisième époque. La première va de Thalès à Proclus et embrasse le commencement et le déclin du monde antique. A son plus haut point d'accomplissement, chez Proclus, se produit la conciliation antique du fini et de l'infini, du monde terrestre et du divin. La deuxième époque va du début de l'ère chrétienne à la Réforme. En elle se reproduit, à un niveau supérieur, cette même conciliation du terrestre et du divin, qui enfin, dans la troisième époque, dans la philosophie chrétienne, de Descartes à Hegel, parvient par ce dernier à son accomplissement. Les systèmes philosophiques de cette dernière époque font progresser cette réconciliation, qui n'avait été jusque-là que croyance, jusque dans le domaine de la pensée conceptuelle. Ces systèmes ne sont rien d'autre, dans le principe, que des modes plus ou moins complets d'union. Le système absolu de Hegel les complète et les parachève ; en lui, l'esprit chrétien absolu se conçoit dans son élément, la réalité, qu'il fait sienne. *Le monde réel est ainsi devenu spirituel au sens chrétien.* » — En d'autres termes, l'esprit a pris conscience non seulement de lui-même, mais aussi de sa présence au fond des choses.

Envisagée sous cet angle, la philosophie apparaît tournée vers le passé, qu'elle a pour mission d'expliquer ; vers un passé en train de s'achever et qui a donné les fruits qu'on pouvait en attendre. Avec la philosophie de Hegel, nous serions arrivés à un stade où, théoriquement, nous savons désormais ce qu'est l'homme et ce qu'exige son essence. L'histoire générale de l'humanité — et pas seulement celle de la philosophie — nous l'a appris peu à peu et Hegel n'a eu qu'à recueillir et coordonner ses enseignements dans une vaste synthèse conceptuelle.

Il ne croyait évidemment pas que l'histoire s'arrêterait avec lui. S'attribuait-il, en tant que penseur, le pouvoir d'anticiper sur l'avenir ? Avait-il la prétention de révéler dans quelle direction l'évolution allait se poursuivre ? Les commentateurs ont souligné les hésitations de Hegel sur ce point [6]. Hegel répète avec insistance, en s'opposant à Fichte, que la philosophie ne s'occupe pas de ce qui doit arriver, mais de ce qui est déjà là. Il refuse également d'admettre que l'histoire marche vers je ne sais quel idéal préfixé et intemporel. Toutefois il semble bien d'avis que nous pouvons deviner, dans ses grandes lignes, la direction que prend l'histoire, et il nous autoriserait même à parler d'idéal, pourvu qu'on entende par là ce que l'homme doit être compte tenu de ce qu'il est. En ce sens, la philosophie, réflexion sur le passé, implique aussi une certaine connaissance d'un avenir dont les traits essentiels commencent à se dessiner. Après tout, le crépuscule peut s'entendre d'une double manière. S'il désigne la lueur incertaine succédant au coucher du soleil, il signifie également celle qui précède son lever. Hegel avait sans doute l'impression de se trouver, non seulement au soir d'une longue journée, mais aussi à l'aube d'un jour nouveau qui s'annonçait.

Manifestement, Feuerbach retient quelque chose de cette façon de concevoir le rôle de la philosophie, qu'il définit comme étant « la prise de connaissance de ce qui est » [7]. Et pas plus que Hegel, semble-t-il, il ne réduirait ce rôle à l'interprétation du passé et du présent. Sans doute déduit-il la nécessité d'une philosophie nouvelle du fait que nous nous trouvons dans une « ère radicalement nouvelle » de l'histoire de l'humanité, qu'il appartient au philosophe d'expliquer. Mais cette ère n'en est encore qu'à ses débuts ; Feuer-

---

6. Un des auteurs qui ont examiné de plus près l'attitude de Hegel en ce qui concerne la connaissance de l'avenir paraît être le comte polonais A. von Cieszkowski (1814-1894), lequel, étudiant à Berlin en 1832, fut le disciple de Michelet, Gans et Erdmann. Dans ses *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin, 1838), ce penseur slave admettait, bien sûr, que la philosophie de Hegel est tournée davantage vers l'interprétation du passé que vers la prévision de l'avenir. Il était toutefois d'avis que les principes de la dialectique hégélienne n'obligeaient nullement Hegel à se montrer réticent sur la possibilité de connaître l'avenir. — Sur les hésitations de Hegel à cet égard, cf. LÖWITH, *op. cit.*, p. 61 ss.

7. FEUERBACH, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie,* dans ***Manifestes....*** **p. 113. § 34.**

bach prétend pouvoir anticiper sur les développements ultérieurs et contribuer ainsi à créer l'avenir. Il estime, par conséquent, se trouver à la charnière d'une époque qui s'achève et d'une autre, dont les lignes maîtresses commencent à apparaître.

Mais qu'est-ce qui caractérise fondamentalement une période de l'histoire de l'humanité et sur quoi devront, en priorité, porter les changements qui font passer à une époque nouvelle ? Marx met au premier plan l'infrastructure économique ; les transformations de celle-ci se répercutent sur les autres aspects de la vie sociale et particulièrement sur les idéologies philosophiques et religieuses. Feuerbach voit les choses autrement. Hanté toute sa vie, comme il l'avoue lui-même, par le problème de Dieu, il considère la religion comme l'élément principal et déterminant pour les sociétés comme pour les individus : « Les ères de l'humanité ne se distinguent entre elles que par des transformations religieuses » [8]. Se trouver à la charnière entre deux époques, cela signifie donc assister à des mutations religieuses importantes. En quoi consistent les bouleversements spirituels que Feuerbach croit constater de son temps et qu'il essaie d'interpréter ? Pour le comprendre, il faut d'abord se faire une idée de ce qu'il entend par religion.

II. — Une conception sentimentaliste de la religion

A maintes reprises Feuerbach prend à partie la philosophie religieuse de Hegel. Il lui reproche, entre autres déficiences, de ne pas s'occuper suffisamment de l'essence commune à toutes les religions et de privilégier le christianisme à tel point que les autres religions apparaissent seulement, chez lui, comme des étapes vers *la religion absolue,* étapes démunies en quelque sorte de valeur propre [9]. Reproche étonnant, si on songe que Hegel, dès le début de l'*Encyclopédie,* définit l'objet de la religion en général [10], pour expliquer ensuite que la religion est, fondamentalement, une affaire de pensée, mettant ainsi à nu la base sur laquelle, d'après lui, toute religion repose [11]. En réalité, les divergences entre Hegel et Feuerbach por-

8. *Nécessité d'une réforme de la philosophie,* dans *Manifestes...*, p. 97.

9. FEUERBACH, *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel,* dans *Manifestes...*, p. 14 : « Ainsi la religion chrétienne, par exemple, est déterminée, dans son développement dogmatique considéré historiquement, comme la religion *absolue,* et pour produire cette détermination, c'est la différence existant entre la religion chrétienne et d'autres religions qui seule est mise en relief, en négligeant totalement l'élément commun, l'unique absolu qui fait le fonds de toutes les diverses religions : *la nature de la religion.* »

10. HEGEL, *Encyclopédie,* n° 1.

11. *Ibid.,* n° 2, remarque. — Cf. aussi la *Préface à la seconde édition de l'Encyclopédie.*

tent, au point de départ, sur la nature de cette base. Feuerbach est, en effet, d'avis que la religion est affaire de cœur : « Le cœur n'est pas une des formes de la religion, comme si elle devait résider *aussi* dans le cœur; il est l'*essence* de la religion » [12]. Et, sur cette question, il se déclare d'accord avec Schleiermacher (1768-1834), auquel il reproche seulement de n'avoir pas tiré toutes les conséquences de son interprétation sentimentaliste de la religion [13].

En quoi consiste la position de Schleiermacher ? Celui-ci, un peu comme Jacobi, éprouve une soif de l'être, que l'idéalisme kantien lui paraît incapable de satisfaire [14]. Pour étancher cette soif, l'homme jouit, d'après lui, d'une expérience irréductible à toute autre, « qui part de l'influence de l'objet contemplé sur le contemplateur, d'une action originelle et indépendante exercée par le premier et que le dernier accueille, condense et conçoit conformément à sa nature » [15]. Cette expérience s'accomplit à un stade de la vie de l'esprit où la conscience ne distingue pas encore entre le sujet et l'objet, ne se sépare pas de ce qu'elle appréhende. Ne vivant plus à cette étape initiale, nous sommes réduits à la reconstituer par la réflexion, à qui il appartient également de préciser le rôle de l'expérience ainsi ressuscitée. Cette intuition, Schleiermacher le reconnaît, est difficile à évoquer ; elle apparaît floue et indéterminée. C'est un « instant de compénétration et d'union », que la réflexion et le langage défloreront ; seule, la poésie en laisse soupçonner la richesse. Toutefois, les effusions lyriques auxquelles se livre l'auteur des *Discours sur la religion* n'engendrent guère la clarté ; et la multiplicité des termes qu'il emploie pour désigner l'expérience religieuse originelle : in-

---

12. FEUERBACH, *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, p. 97.

13. FEUERBACH, *Zur Beurteilung der Schrift « Das Wesen des Christentums »*, dans *Kleine philosophische Schriften*, Leipzig, 1950, p. 35 : « Je ne blâme pas, comme le fait Hegel, Schleiermacher d'avoir fait de la religion une affaire de sentiment, mais seulement de n'être pas sorti, ni de n'avoir pu sortir de sa captivité théologique, pour tirer les conséquences nécessaires de son point de départ ; de n'avoir pas eu le courage de saisir et de confesser qu'*objectivement* Dieu n'est rien d'autre que l'*essence du sentiment*, puisque subjectivement le sentiment est l'essentiel de la religion. Je suis sous ce rapport d'autant moins contre Schleiermacher qu'il me sert plutôt de confirmation effective de mes assertions tirées de la nature du sentiment. Hegel précisément n'a pas pénétré dans l'essence propre de la religion, parce que, comme penseur abstrait, il n'a pas pénétré dans l'essence du sentiment. »

14. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, trad. Rouge, Paris, Aubier, 1944, p. 151 : « Qu'adviendra-t-il du triomphe de la spéculation, de l'idéalisme achevé et arrondi, si la religion ne lui fait pas équilibre et ne donne pas à pressentir un *réalisme supérieur* à celui qu'il se subordonne si hardiment et à si bon droit ? Il anéantira l'Univers (= le divin), en semblant vouloir le former ; il l'abaissera au rang de simple allégorie, d'ombre inexistante, portée de nos propres étroites limites. »

15. *Ibid.*, p. 152. — Cf. aussi p. 154 ss.

tuition, perception, prise de conscience, sentiment, contemplation, etc., montre à quel point le statut de cette expérience demeure imprécis.

Dans la *Dogmatique,* parue en 1821 (les *Discours* sont de 1799), cette expérience semble finalement consister dans le sentiment que nous avons de notre *absolue* dépendance. Il ne s'agit pas, à vrai dire, de l'action qu'exercent sur nous le monde extérieur et la société. Ces réalités, certes, conditionnent, parfois dangereusement, notre existence ; cette situation a pu faire naître dans l'esprit des primitifs la crainte, en laquelle certains ont vu la source de la religion. Mais si je dépends de la nature et de mes semblables, il m'est aussi possible d'agir sur eux ; si je constate ma sujétion, je prends également conscience de ma puissance, et l'homme moderne serait même porté à affirmer, non sans exagération, que le sentiment de notre pouvoir sur l'univers doit désormais l'emporter. En tout cas, en face de la nature et des autres hommes, nous n'éprouvons plus les terreurs ressenties par nos lointains ancêtres et qui pouvaient tout au plus constituer les « débuts incultes de la religion ». Celle-ci repose sur la prise de conscience d'une dépendance qui affecte notre être en ce qu'il a de plus intime et oblige à le rattacher à *Quelque chose* qui nous dépasse et qui n'est ni le monde, ni une partie du monde, mais plutôt le *Tout* indéterminé [16]. Ce sentiment n'implique pas dès l'abord une affirmation de la Divinité, car cette dernière « n'est qu'un genre particulier d'intuition religieuse, dont les autres sont indépendantes comme elles le sont de toutes » [17]. Selon Schleiermacher, le principe : *pas de Dieu, pas de religion,* ne repose sur aucune base solide ; il peut exister des religions sans Dieu.

Cette interprétation sentimentaliste de la religion prête évidemment à des objections. Le sentiment étant propre à chacun, n'y aurait-il point autant de religions que d'individus ? La communauté, l'Eglise ont-elles encore un rôle à jouer ? A ces questions, Schleiermacher répond que le sentiment n'est point

16. On trouvera un excellent commentaire du « sentimentalisme » de Schleiermacher dans G. M.-M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes,* Paris, Vrin, 1959, p. 105-126.

17. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion,* p. 199. — Cf. aussi p. 203 : « ... dans la religion, l'idée de Dieu n'a pas une place aussi haute que vous le pensez ». Et il ajoute que les hommes vraiment religieux ont toujours regardé « avec un grand calme ce qu'on appelle athéisme, et il y a toujours eu quelque chose qui leur paraissait plus irréligieux que cela ». Sont bien plus irréligieux que les athées ceux qui attribuent à Dieu un rôle qui ne lui convient pas : « ... la religion n'a rien à faire avec le dieu existant et imposant sa volonté, de même que le dieu de la religion n'est utile en rien aux physiciens et aux moralistes... Le dieu agissant de la religion ne peut pas garantir notre félicité, car un être libre ne peut pas vouloir agir sur un être libre autrement qu'en se faisant connaître de lui, que ce soit par la douleur ou par le plaisir, peu importe. Cet être ne peut pas non plus nous inciter à la moralité, car il n'est pas considéré autrement qu'agissant ; or sur notre moralité, rien ne peut agir ; on ne peut concevoir aucune action exercée sur elle ». Schleiermacher **interprète dans le même esprit l'immortalité de l'âme (p. 204-205).**

quelque chose de particulier et de contingent, mais appartient à la structure de l'être humain ; en ce sens, il est universel. En outre, si chacun de nous ressent le divin à sa manière, l'Eglise n'est pas, pour autant, inutile. Schleiermacher, se référant au mouvement des Frères Moraves, estime que c'est dans les petites communautés, « où ceux qui ont connu l'expérience religieuse en échangent les fruits dans une communication libre et réciproque » [18], que le contact avec l'Absolu s'établit le mieux. L'Eglise a pour fonction de maintenir entre les « communautés de base » un minimum d'unité disciplinaire et doctrinale. Elle devra toutefois se garder de gêner, comme elle l'a souvent fait dans le passé, les initiatives de ceux qui, particulièrement doués pour la « créativité religieuse », sont capables de mener les autres à Dieu, en leur révélant des chemins nouveaux [19].

Le sentimentalisme religieux doit faire face à une autre difficulté. Certes, Schleiermacher recourt au sentiment avec l'intention de trouver une voie d'accès à la Réalité absolue, que la raison théorique, d'après Kant, n'est point capable de nous faire atteindre. Le sentiment devrait donc mettre en contact avec *Quelque chose* qui serait indépendant de nous et ne se réduirait pas à une simple projection de notre subjectivité. — En est-il capable ? — Hegel ne le pense pas ; il est plutôt d'avis qu'avec le sentiment nous demeurons enfermés à l'intérieur de nous-mêmes, sans possibilité de sortir de notre prison. Il se peut que Schleiermacher ait sincèrement voulu sauver l'existence de Dieu et les dogmes chrétiens ; malheureusement il n'a point pris les moyens qui auraient permis ce sauvetage.

Feuerbach examine à son tour cette objection, mais dans un esprit différent de celui de Hegel. D'après lui, l'auteur des *Discours sur la religion* a tort de vouloir maintenir à tout prix la Dogmatique chrétienne et de ne pas chercher à s'évader « de sa captivité théologique, pour tirer les conséquences nécessaires de son point de départ ». Il n'a pas osé proclamer que « *objectivement Dieu n'est rien d'autre que l'essence du sentiment*, puisque subjectivement le sentiment est l'essentiel de la religion » [20], et ne nous fait pas sortir de nous-mêmes. Dans *L'essence du christianisme*, Feuerbach, en termes quelque peu sibyllins, explique ce qu'il entend par là : « Le sentiment est ta puissance la plus intime et en même temps indépendante, séparée de toi ; il est en toi, au-dessus de toi. Il est ta propre essence qui te saisit comme un autre être, en tant qu'un autre être ; bref, il est ton Dieu. *Comment veux-tu distinguer de cet être qui est en toi, un autre être objectif ? Comment dépasser ton sentiment* [21] ? » Manifestement, pour Feuerbach, le sentiment, pas plus que la pensée, n'a le privilège de nous faire sortir de nous-mêmes, de mettre en contact avec une Réalité absolue distincte de nous. Nous demeurons, semble-t-il, définitivement emprisonnés dans notre subjectivité.

Ces remarques sont loin d'épuiser la conception que se fait Feuerbach du sentiment et de son rôle ; nous devrons, dans la suite, les compléter. Pour l'instant, elles suffisent. Il s'agissait seulement, en effet, d'évoquer la philosophie religieuse de Feuerbach dans la mesure indispensable pour comprendre ce qu'il veut dire, quand il

18. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, p. 117.
19. *Ibid.*, p. 119.
20. FEUERBACH, *Zur Beurteilung...* (cité note 13), p. 35.
21. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, trad. Osier, Paris, Maspero, 1968, p. 127.

déclare se trouver à un tournant décisif de l'histoire de l'humanité, à la charnière entre une époque qui disparaît et une autre qui commence. Comme, pour lui, les grands bouleversements sont des bouleversements religieux, il fallait au moins savoir ce qu'il entend par religion, avant d'analyser la mutation historique dont il se croit le témoin.

III. — Déclin du christianisme et développement de l'athéisme

Cette transformation, d'après Feuerbach, consiste essentiellement en ce que l'humanité, depuis le XVIII[e] siècle particulièrement, se trouve engagée dans un processus irréversible de déchristianisation. Le christianisme « est nié, nié dans l'esprit et dans le cœur, la science et la vie, l'art et l'industrie, radicalement, sans appel ni retour, parce que les hommes se sont si bien approprié le vrai, l'humain et l'anti-sacré, que le christianisme a perdu toute force de résistance ». Il ne s'agit pas seulement d'une négation implicite, mais « d'une négation consciente, voulue, visée directement » et provoquée, en partie du moins, par l'alliance de la religion avec la tyrannie politique [22].

Dieu, le monde invisible, le bonheur éternel n'ont pratiquement plus d'importance aux yeux des hommes. Même ceux qui s'y réfèrent encore se contentent, en fait, de la vie présente, la religion leur servant uniquement, la plupart du temps, de paravent pour leurs passions ou leurs ambitions. Le christianisme « ne répond plus ni à l'homme théorique, ni à l'homme pratique. Il ne satisfait plus l'esprit ; il ne satisfait même plus le cœur, car nous offrons à notre cœur d'autres intérêts que l'éternelle béatitude céleste » [23]. Il ne sert à rien de pratiquer la politique de l'autruche : la religion du Christ est bel et bien en voie de disparition : « L'incroyance a remplacé la foi, la raison la Bible, la politique la religion et l'Eglise ; la terre a remplacé le ciel, le travail la prière, la misère matérielle l'enfer ; bref, l'homme a remplacé le chrétien » [24]. Le christianisme authentique n'existe à vrai dire plus ; ce qu'on nous présente sous ce nom n'est qu'un « christianisme dissolu, sans caractère, confortable, littéraire, précieux et épicurien », très éloigné de celui « des temps où la fiancée du Christ était encore une chaste vierge immaculée et n'avait pas encore mêlé les roses et les myrtes de la Vénus païenne à la couronne d'épines de son époux céleste » [25]. Les dogmes, qui ont peu à peu émergé au sein du christianisme après des luttes épiques, n'intéressent plus personne. Le contenu de la foi chrétienne, que l'on considérait jadis comme sacré, et pour la défense duquel on n'hésitait pas à sacrifier sa vie, ce contenu ne retient plus l'attention. Même ceux qui ont la mission de l'enseigner le font du bout des lèvres et chacun l'interprète à sa guise, d'après sa fantaisie [26].

---

22. FEUERBACH, *Nécessité d'une réforme...* (cité note 8), p. 99.
23. *Ibid.*, p. 98.
24. *Ibid.*, p. 100.
25. FEUERBACH, *L'essence du christianisme,* Préface à la deuxième édition, p. 97.
26. FEUERBACH, *Nécessité d'une réforme...*, p. 98 : « Seule se conserve une religion qui est conservée dans son sens initial et original ».

D'ailleurs ce n'est point seulement le christianisme qui est en voie de disparition, mais toute religion. Au XVIII[e] siècle, en France, en Angleterre et en Allemagne, des penseurs ont essayé de dresser un barrage pour endiguer le flot de l'athéisme ; ils ont édifié une religion « naturelle », rationnelle, « raisonnable », libérée des dogmes chrétiens et reposant sur la croyance en Dieu et dans l'immortalité de l'âme. Mais le Dieu des philosophes, qu'il soit celui de Voltaire, de Rousseau, de Kant ou de Toland, s'est avéré incapable d'arrêter la montée irrésistible de l'athéisme, d'un athéisme avoué, explicite, et qui ne prend même plus la peine de cacher son visage sous des masques qui pourraient donner le change.

Feuerbach ne se borne pas à dresser un constat de la « sécularisation » déjà réalisée, il se croit capable de prophétiser ce qui va suivre. Le processus de déchristianisation, d'après lui, continuera sa marche inexorable. L'humanité a pris le grand tournant ; aucun *aggiornamento* ne la fera revenir en arrière. Si Hegel donne parfois l'impression de regretter la rupture du monde moderne avec la religion du Christ et de craindre que l'homme, parti à la conquête de l'univers, ne se retrouve finalement seul et solitaire, Feuerbach, lui, est persuadé que le processus est irréversible, que les hommes ne reviendront jamais sur leur décision de chasser Dieu, et qu'après l'avoir expulsé, ils ne le remettront pas sur le trône ; il en est persuadé, mais trouve que cette situation est bénéfique pour l'humanité, qu'elle ne comporte rien de tragique. Au contraire, l'homme se libère ainsi des illusions dont on l'avait nourri, il rejette le carcan qu'on lui avait imposé ; et cette libération permet tous les espoirs, car elle facilite une possession toujours plus parfaite de l'univers.

Le philosophe qui se trouve à la charnière séparant l'ère chrétienne d'une époque marquée par l'invasion de l'athéisme ne peut, selon Feuerbach, que constater ce qui s'impose à son regard, le traduire en concepts, l'interpréter et, ce faisant, le justifier. En face de la déchristianisation à laquelle il assiste et de l'athéisme qui se répand, il n'a pas d'autre tâche à remplir ; mais cette tâche n'en est pas moins, aux yeux de Feuerbach, de première importance. Il ne suffit pas, en effet, que « dans la pratique », l'homme remplace le chrétien ; il faut aussi que « dans la théorie, l'être humain remplace l'être divin » [27]. En d'autres termes, la situation historique nouvelle dans laquelle nous nous trouvons et qui se caractérise par l'extension de l'athéisme réclame une interprétation adéquate, un système philosophique qui en rende rationnellement compte et en fasse comprendre le bien-fondé. La théorie en question ne devra évidemment pas aller à l'encontre de ce qui est en train de se produire ; elle n'émettra pas la prétention d'arrêter « l'agonie d'une conception du

27. *Ibid.*, p. 100.

monde de portée historique » [28] **; elle ne cherchera pas à « conserver** l'ancien et à proscrire le nouveau ». Il lui faudra, au contraire, à partir de ce qu'elle constate, prendre résolument le parti de l'avenir, anticiper sur celui-ci et ne pas céder à la tentation de je ne sais quel conservatisme stérile, car « l'exigence de conservation n'est qu'une exigence artificielle et factice ; elle n'est que réaction » [29].

C'est une théorie philosophique de ce genre que Feuerbach entend créer. On pourrait se demander s'il n'en existait pas déjà ; si, en particulier, le système hégélien ne contenait point l'explication adéquate de la situation que constatait Feuerbach, et n'annonçait pas, lui aussi, la disparition du christianisme. Pourquoi une philosophie nouvelle ? Et s'il en faut absolument une, quels rapports soutiendra-t-elle avec celles qui ont précédé ?

IV. — Pourquoi une « philosophie radicalement nouvelle » ?

Dans quelques pages significatives, intitulées : *Nécessité d'une réforme de la philosophie,* pages écrites en 1842 et qu'il n'a pas lui-même publiées, Feuerbach explique ce que signifie à ses yeux une philosophie radicalement nouvelle et pourquoi elle s'impose.

A certains égards, les systèmes qui surgissent dans l'histoire ajoutent toujours quelque chose à ceux qui précèdent. Aristote « corrige » Platon ; Leibniz et Spinoza tirent de l'œuvre de Descartes des conclusions que celui-ci n'avait point prévues, et Fichte prétend mener jusqu'à son terme la pensée de Kant arrêtée à mi-chemin. Mais dans ces cas et d'autres analogues, la nouveauté d'une philosophie n'est que relative. Elle consiste, si on peut ainsi s'exprimer, à exploiter les possibilités, les virtualités des systèmes antérieurs ou à remédier à leurs déficiences théoriques. Les modifications s'accomplissent au plan de la spéculation ; dans cette perspective, la philosophie qualifiée de nouvelle n'est jamais que « l'enfant du besoin philosophique », le produit de nécessités conceptuelles et logiques. Tout se passe au niveau philosophique et au sein d'une seule et même période historique [30].

La « nouveauté » d'une philosophie prend une signification différente et une autre ampleur, si cette philosophie ne résulte pas exclusivement d'exigences d'ordre théorique, mais de l'apparition d'une « ère radicalement nouvelle de l'histoire humaine » ; si elle ne surgit pas, en d'autres termes, comme un épisode de la seule histoire de la philosophie, mais comme un moment de l'histoire tout court, la philosophie nouvelle « s'identifiant alors d'une manière immédiate avec l'histoire générale de l'humanité ». La question est, par consé-

28. *Ibid.,* p. 97.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.,* pp. 96-97.

quent, de savoir si nous sommes vraiment au seuil d'une ère nouvelle ou si nous continuons à vivre dans le même contexte historique que nos prédécesseurs.

Nous savons déjà quelle réponse Feuerbach donne à cette question. Il prétend assister au déclin du christianisme et au progrès spectaculaire et irréversible de l'athéisme, être le témoin d'un changement radical en train de s'opérer dans l'humanité. On peut toutefois se demander en quoi ce changement présente, à son époque, quelque chose de particulier et d'original. Après tout, la marche en avant de l'athéisme n'a pas commencé au milieu du XIX^e^ siècle ; on la constate déjà à la fin du XVII^e^ et durant le XVIII^e^ [31]. Certains sont même d'avis que les prémisses de l'athéisme ont été posées par le *cogito* cartésien, pour autant que Descartes, en conférant la priorité au sujet pensant, déclenche un processus qui met de plus en plus l'homme à la place de Dieu. Et dans son histoire de la philosophie moderne, qu'il fait commencer à Bacon et Descartes, Feuerbach laisse entendre, en particulier dans les pages consacrées à Bayle, que l'athéisme est le terme auquel aboutit nécessairement cette philosophie, par une sorte de logique interne. Cependant, toujours selon Feuerbach, l'athéisme n'en manifeste pas moins, au milieu du XIX^e^ siècle, un aspect original. Il ne consiste plus seulement dans une prise de position théorique ; il découle d'une mentalité nouvelle, résultat des changements qui se produisent dans l'existence de l'homme moderne. La religion disparaît de la vie, parce que les hommes ont le sentiment qu'elle « n'est plus rien qu'une idée fixe... en contradiction la plus criante avec nos compagnies d'assurance-incendie et vie, nos chemins de fer et nos locomotives, nos pinacothèques et nos glyptothèques, nos écoles militaires et industrielles, nos théâtres et nos cabinets d'histoire naturelle » [32]. Et à cause de ces transformations d'ordre général, l'anti-christianisme et l'athéisme son frère jumeau n'ont plus besoin de se camoufler sous des formules équivoques, susceptibles de donner le change ; ils s'expriment

---

31. Il suffit, pour s'en rendre compte, de parcourir les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel. On y constatera d'ailleurs deux choses, qui valent l'une et l'autre la peine d'être soulignées. D'abord, la marche en avant de l'athéisme depuis la fin du XVII^e^ siècle ; mais aussi, constatation non moins intéressante, la complaisance manifestée par Hegel pour tous ceux qui ont été les promoteurs les plus déterminés de l'athéisme. C'est ainsi que Hegel s'attache moins au déisme de Voltaire ou de Rousseau qu'au matérialisme athée de La Mettrie, Diderot, d'Holbach, Helvétius. Cet athéisme lui semble inspiré par une profonde conception de l'esprit ; ces auteurs ayant, d'après Hegel, découvert implicitement la négativité de la raison. Leur matérialisme athée est, à ses yeux, un progrès par rapport au spiritualisme parce qu'il laisse entrevoir une conception beaucoup plus juste de l'autonomie spirituelle. — On peut déjà se demander si on n'est pas en droit de tirer de cette attitude certaines conclusions concernant l'attitude religieuse de Hegel.

32. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, Préface à la 2^e^ édit., p. 113.

désormais ouvertement et plus crûment qu'ils ne l'avaient fait auparavant. Comme le souligne Feuerbach, Dieu est nié consciemment, explicitement, sans détours, brutalement ; la négation prend un caractère systématique, on pourrait presque dire : constructif et positif. Cette particularité, qui marque, selon Feuerbach, la fin de l'ère chrétienne, fonde en même temps « la nécessité d'une philosophie nouvelle, franche, qui ne soit plus chrétienne, mais a-chrétienne » ; d'une philosophie se définissant par « l'abandon d'un Dieu distinct de l'homme », autrement dit par l'athéisme [33].

C'est aussi la raison majeure pour laquelle l'hégélianisme ne peut constituer la base théorique dont nous avons besoin. Le système hégélien, tourné vers le passé [34], ne prend pas vis-à-vis de la religion une position nette et sans équivoque ; d'où les divergences entre les disciples après la mort du Maître. Pour sa part Feuerbach propose très tôt une interprétation analogue à celle des hégéliens de gauche. Déjà dans la Dissertation de 1828 : *De la Raison universelle une et infinie,* Feuerbach éprouve des doutes sur la possibilité de réconcilier le christianisme et la philosophie à partir des principes hégéliens. Plus tard, en 1839, dans un article intitulé *Le véritable point de vue d'où il faut juger la dispute Leo-Hegel* [35], Feuerbach est d'avis que le système hégélien implique l'athéisme et que Hegel a eu tort de ne pas s'exprimer sur ce point d'une manière plus nette et plus franche. Aussi quand, en 1841, B. Bauer publie son célèbre pamphlet *La trompette du jugement dernier, l'athée et l'anti-chrétien Hegel. Un ultimatum,* dans lequel l'auteur rassemble les arguments qui militent en faveur de l'athéisme de Hegel, Feuerbach se déclare d'accord sur le fond avec Bauer, dont l'écrit le confirme dans sa propre interprétation [36].

---

33. FEUERBACH, *Nécessité d'une réforme...,* p. 100.

34. *Ibid.,* p. 97 : « La philosophie hégélienne ne fut que la synthèse arbitraire de divers systèmes existants, d'insuffisances, mais sans force positive, parce que sans négativité absolue. *Seul possède la puissance de créer du nouveau celui qui a le courage d'être absolument négatif.* »

35. Article qui, censuré par le gouvernement de Saxe, parut en 1840 sous le titre suivant : *De la philosophie et du christianisme par rapport au reproche d'antichristianisme fait à la philosophie.* Feuerbach est formel : Hegel a beau parler de réconciliation entre le christianisme et la philosophie, en réalité il sacrifie le premier ; et en prétendant que l'Esprit absolu prend conscience de lui-même dans l'homme, il laisse assez clairement voir qu'il assimile Dieu à l'espèce humaine. — Dans cet écrit, en outre, Feuerbach réaffirme sa conception sentimentaliste de la religion et il en déduit que ce qui est affaire de cœur ne peut être affaire de raison.

36. On trouve le texte du pamphlet dans l'excellente anthologie de K. LÖWITH, *Die Hegelsche Linke,* Stuttgart, 1962, pp. 123-225. — Dans ce pamphlet, auquel Marx, semble-t-il, a quelque peu contribué, B. Bauer prend le masque d'un chrétien pour lancer une série d'anathèmes contre l'athéisme de Hegel. Mais le but qu'il poursuit est précisément de prouver qu'effectivement, si Hegel avait été franc et fidèle à ses principes, il aurait dû professer l'athéisme. Par conséquent, les jeunes hégéliens, en interprétant sa doctrine de cette façon

Il n'empêche que Hegel affiche la prétention de justifier le christianisme, qu'il considère comme la religion indépassable, et de le réconcilier avec la raison. D'après lui, religion et philosophie parlent de Dieu [37], la première dans un langage humain et au niveau de la représentation, la seconde dans la langue divine et au plan de la pensée pure [38]. La religion est essentiellement, pour Hegel, affaire de pensée et non de sentiment ; elle contient, par conséquent, un fond rationnel, qu'il appartient au philosophe de dégager. Et celui-ci, quand il examine en particulier le christianisme, y découvre les vérités « spéculatives » les plus profondes, mais exprimées sous le mode de la représentation, mode auquel il suffira de substituer la « notion », pour se rendre compte que, finalement, le christianisme et la philosophie disent la même chose. — Feuerbach n'est pas de cet avis et il déclare même sans ambages que la philosophie de Hegel constitue la négation du christianisme, mais une négation dissimulée « sous la contradiction de la représentation et de la pensée » [39] : il aurait mieux valu une négation franche. En tout cas, étant donné cette volonté, au moins apparente, de sauver le christianisme et son contenu dogmatique, la philosophie de Hegel ne peut satisfaire ceux qui nient résolument l'existence de Dieu et des réalités invisibles.

On aboutit à la même conclusion en présentant le système hégélien sous un autre angle. Dans le problème, fondamental en philosophie, des rapports entre la pensée et l'être, Hegel subordonne celui-ci à celle-là, et conduit l'idéalisme à son point culminant. La réalité authentique, pour Hegel, ce n'est pas le monde sensible au sein duquel nous vivons, mais l'univers des Idées, ou si on préfère, la Raison impersonnelle, une et infinie, qui existe de toute éternité, avant de se dégrader dans la nature et de prendre finalement conscience de soi dans l'homme. Cette conception peut paraître éloignée de celle des théologiens et dangereuse pour la foi chrétienne : elle l'est effectivement. Néanmoins, en la proposant, Hegel demeure dans le sillage de la théologie. Il fait, lui aussi, dépendre notre univers d'une réalité cachée, invisible, posée au point de départ. Il nous renvoie à un « arrière-monde », tout comme Platon, tout comme la religion chrétienne, et pour des motifs analogues. Le monde où nous vivons perd, chez lui, de sa densité ontologique, au profit de quelque chose qui le dépasse et le fonde : l'Idée, l'universel. Par ce biais, l'idéalisme

---

sont dans la vérité et ils ne déforment pas la pensée de Hegel, comme le prétendent les hégéliens « orthodoxes ». Feuerbach semble d'accord avec l'argumentation de Bauer, si on en juge d'après une lettre adressée à Ruge, le 20 décembre 1841. Il fait seulement remarquer que l'athéisme véritable, base, selon lui, de la société future, sera exigé par la réalité même plus que par une démonstration théorique.

37. HEGEL, *Encyclopédie*, § 1.

38. HEGEL, *Encyclopédie*, Préface à la 2e édition : « La religion est cette forme, ce mode de la conscience suivant lequel la vérité est pour tous les hommes, quelle que soit la différence de leur éducation. La connaissance scientifique (= philosophique), au contraire, est une forme particulière de la vérité dans la conscience. Elle n'appartient pas à tous les hommes, mais à un petit nombre d'entre eux. *Le contenu de la vérité est, dans les deux cas, le même* ; mais, comme dit Homère de certaines choses, qu'elles ont deux noms, l'un dans le langage des dieux, et l'autre dans celui des mortels ; ainsi, il y a pour ce contenu deux langages, le langage du sentiment, de l'imagination et de l'entendement, ou de la pensée qui se meut dans des catégories finies et des abstractions —, et le langage de la notion concrète. »

39. FEUERBACH, *Nécessité d'une réforme...*, p. 98.

hégélien rejoint la théologie : il est de la théologie camouflée, du théisme « rationalisé » [40].

Comme, d'autre part, en fait d'idéalisme on ne fera jamais mieux que Hegel, « puisque avec lui nous avons la forme achevée de l'ancienne philosophie », nous sommes en droit de conclure que « tout ce qui lui ressemble est superflu ; superflu tout ce qu'on peut produire dans son ordre, aussi loin qu'on s'en écarte dans les déterminations particulières » [41]. Les hégéliens de gauche pourront modifier tel ou tel point, remplacer, par exemple, l'Esprit absolu par la « conscience de soi » [42] ; ils ne débarrasseront pas, pour autant, l'hégélianisme de son relent théologique. Ainsi ce n'est point seulement l'idéalisme absolu de Hegel qui s'avère incapable de répondre aux exigences de notre temps : l'idéalisme, quel qu'il soit, parce qu'il réduit l'être à la pensée, le réel à l'idée, imite la théologie, laquelle explique l'univers par la Parole divine créatrice ; comme elle, il fait du monde sensible une réalité de seconde zone, un quasi-néant [43], il confère la prééminence ontologique à un arrière-monde invisible, au sommet duquel trône le Dieu des chrétiens, que les idéalistes baptisent de noms nouveaux et abstraits : la Substance, le Moi pur, l'Identité absolue, l'Esprit absolu, la Conscience de soi. Mais le changement de vocabulaire ne rendra jamais l'idéalisme capable de constituer la « philosophie de l'avenir ».

Il faut créer un autre « genre » de philosophie que celle qui occupe la scène depuis Descartes. C'est sans doute ce que veut dire Feuerbach, lorsqu'il termine les *Principes de la philosophie de l'avenir* par ces mots : « Les tentatives de réforme qui ont eu lieu jusqu'ici en philosophie se distinguent plus ou moins de l'ancienne philosophie *selon l'espèce seule, mais non selon le genre.* Pour qu'il existe *une philosophie vraiment nouvelle,* c'est-à-dire indépendante et qui réponde au besoin de l'humanité et de l'avenir, il est indispensable qu'elle se distingue de l'ancienne philosophie *selon l'essence* » [44]. C'est d'une telle philosophie que Feuerbach entend poser les bases ; il la présente d'abord comme une *anthropologie.* Qu'entend-il par là ?

V. — L'anthropologie

Le christianisme et la théologie « commune » à laquelle il a donné naissance opposent radicalement la nature et Dieu. Celui-ci se définit comme un être éternel, totalement spirituel, existant par soi, infiniment parfait, et qui librement, par amour, tire du néant le monde et les hommes, créatures limitées et contingentes, qu'un hiatus infran-

---

40. Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir,* dans *Manifestes...,* p. 153 : « L'idéalisme n'est que le théisme rationnel ou rationalisé ».
41. Feuerbach, *Nécessité d'une réforme...,* p. 99.
42. Feuerbach, *Thèses provisoires...* (cité note 7), p. 123, § 61.
43. Car le problème qui se pose à la théologie est au fond le suivant : si Dieu est tout, comment le monde et l'homme peuvent-ils être quelque chose ?
44. Feuerbach, *Principes de la philosophie...* (cité note 40), p. 200, § 65.

chissable sépare de l'Etre transcendant et nécessaire. Sans doute, le christianisme, par le dogme de l'Incarnation, s'efforce de combler ce hiatus, puisqu'en se faisant chair dans le sein de la Vierge Marie le Verbe divin est devenu l'un de nous : dans l'unité de sa personne, le fini et l'infini se réconcilient. Mais cette réconciliation, telle qu'elle apparaît dans la Bible et la théologie, constitue un événement contingent, qui s'est produit une seule fois, dans le Fils de Marie, il y a deux mille ans. D'ailleurs, même en Jésus, si l'unité de la personne permet d'attribuer à la nature humaine les perfections divines, d'effectuer ce que les théologiens appellent la *communicatio idiomatum,* il n'en demeure pas moins que la nature humaine et la nature divine ne peuvent être confondues ; les Conciles l'ont rappelé à l'encontre des monophysites. Et si, finalement, nous devenons nous-mêmes Fils de Dieu par adoption, la transcendance divine reste sans faille : nous ne serons jamais Dieu au sens plein du terme, Dieu se manifestera toujours comme l'Autre.

Feuerbach veut, par son anthropologie, faire comprendre que cette transcendance n'est qu'illusion. L'Etre divin, invisible et éternel, auquel nous attribuons toutes les perfections, duquel nous enlevons toute limitation et que nous considérons comme le fondement de notre univers, est en réalité notre création ; le résultat du mouvement par lequel nous projetons hors de nous nos aspirations, nos désirs, notre idéal, et les condensons dans une Réalité transcendante, qui exprime seulement ce que nous voudrions être : des hommes tout-puissants, omniscients et jouissant d'une félicité sans ombre. Devant ce Dieu, que nous avons façonné, nous nous agenouillons ; nous faisons dépendre de Lui notre existence ; nous Lui demandons des règles de conduite et attendons de sa bienveillance un bonheur que nous ne rencontrons pas dans le monde où nous vivons. Bref, nous nous comportons en créatures d'un Dieu dont nous sommes les créateurs, minimisant ainsi la réalité de l'univers et la nôtre, que nous considérons comme de pâles reflets de celle de l'Etre suprême. Nous croyons que celui-ci nous a faits à son image et à sa ressemblance, alors que c'est nous qui le forgeons sur notre propre modèle. Il est, selon Feuerbach, essentiel de se rendre compte de cette situation. On y parvient si on ne prend pas à la lettre ce que dit la Bible et si on recherche sous les symboles qu'elle utilise la vérité cachée qu'ils contiennent. Au terme de cet examen nous constaterons que le Dieu auquel s'attache le chrétien n'est rien d'autre que l'être humain lui-même, les attributs divins représentant les qualités, non certes de l'homme individuel trop manifestement **limité, mais du genre humain, de notre « être générique » (*Gattungswesen*).**

Cette analyse permettra également de préciser la signification des dogmes chrétiens et en particulier de l'Incarnation. Les dogmes, pour Feuerbach, Strauss et Hegel, sont des images qu'il faut savoir décortiquer pour retrouver le noyau de vérité qu'ils renferment et qui concerne la réalité humaine. Strauss, dans la *Vie de Jésus* (1835), marchant sur les traces de Spinoza, Reimarus, Lessing et Kant, pose en principe que l'homme doit réaliser sa propre essence en développant par lui-même les virtualités qu'il possède ; il ne doit pas, pour y parvenir, trop s'appuyer sur des faits contingents, et il s'agit moins de recourir au « christianisme historique » qu'à ce « christianisme rationnel », auquel Kant se référait dans *La religion dans les limites de la simple raison*. La perfection humaine idéale est comme un germe qui se développe peu à peu, à travers de multiples avatars. Le Christ, par sa vie et sa doctrine, a joué un rôle considérable dans ce développement ; mais, selon Strauss, on trouve chez lui des lacunes qu'on peut qualifier d'essentielles (*wesentliche Lücken*). La vie familiale, la participation de l'homme à la vie publique, l'art et la jouissance esthétique ne semblent pas avoir de place dans les préoccupations de Jésus. C'est pourquoi, toujours d'après Strauss, on ne peut faire du Christ l'Homme-Dieu, le Verbe fait chair, envoyé dans le monde pour le sauver. Comment admettre que toute la perfection de l'espèce se concentre en un individu déterminé ? Seul, le genre humain en sa totalité peut en être le porteur ; notre espèce n'actualise ses virtualités que par l'intermédiaire des individus passés, présents et à venir qui la composent. Le dogme de l'Incarnation symbolise le rapport de ces individus avec le genre humain ; en ce sens, la Christologie sert de clef à la philosophie, s'il est vrai que celle-ci s'occupe avant tout du mystère de l'homme et de sa destinée. L'Homme-Dieu, ce n'est point Jésus de Nazareth, mais l'humanité. L'Incarnation, commencée avec l'apparition de l'homme sur la terre, se continue jusqu'à la fin des temps ; elle n'a donc pas seulement eu lieu lors de l'Annonciation. Qu'un être humain, fût-ce le Christ, soit Dieu, c'est pour Strauss comme pour Spinoza [45] une absurdité. La contradiction, d'après lui, disparaît si, au lieu d'attribuer au seul Jésus les perfections divines, on les confère au genre humain tout entier [46]. — Mais ne poursuivons pas davantage l'exposé de la Christologie de Strauss ; il suffisait d'en parler dans la mesure nécessaire pour comprendre la position de Feuerbach.

Que celui-ci ait été influencé par la *Vie de Jésus* (1835), on ne peut en douter. On s'en rend compte en lisant sa *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (1839). Dès l'abord, il pose la question : « Est-il seulement possible que l'espèce se réalise de façon absolue dans un seul individu ? » ; question fondamentale, précise-t-il, « car de quoi me servent toutes les preuves qui démontrent que c'est *cet homme-ci* qui est le Messie, si je ne crois absolument pas qu'un

45. Spinoza, *Autorités théologique et politique*, dans *Oeuvres complètes*, éd. de la Pléiade, p. 681 : « La voix du Christ peut être appelée la Voix de Dieu, tout comme celle entendue jadis par Moïse. En ce même sens, nous pouvons dire aussi que la Sagesse de Dieu, c'est-à-dire une Sagesse surhumaine, s'est incarnée dans le Christ, et que le Christ devient voie de salut. Je dois pourtant avertir ici le lecteur que je m'abstiendrai totalement d'envisager les affirmations soutenues par certaines Eglises au sujet du Christ. Non que je les nie, mais j'avoue en toute sincérité que je ne les comprends pas. »

46. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835, t. II, p. 734 ss.

Messie paraîtra, doive paraître, *puisse* paraître jamais ? » L'espèce, déclare Feuerbach après Goethe, ne peut se réaliser que par « la *somme* des humains » ; dans les individus, elle se traduit toujours imparfaitement. « L'espèce dans sa plénitude s'incarnant dans une individualité *unique* serait un miracle absolu, une suppression arbitraire de toutes les lois et de tous les principes de la réalité - serait en fait la *Fin du monde.* » C'est précisément parce qu'ils prenaient à la lettre le caractère divin du Christ, que les Apôtres ont cru à la disparition prochaine de notre univers, l'Incarnation ne pouvant être à leurs yeux que le terme de l'histoire. Celle-ci a cependant poursuivi son cours après la mort de Jésus, apportant ainsi la preuve, selon Feuerbach, qu'il ne faut pas entendre littéralement ce dogme, mais en dégager la vérité que les images bibliques risquent de voiler [47]. Fondamentalement, l'Incarnation signifie que l'humanité développe progressivement ses virtualités en un processus indéfini.

On peut sans doute continuer de parler du Christ « médiateur », mais à condition de ne pas se méprendre sur le sens de cette expression. Le Christ n'est plus celui qui conduit au Père, qui révèle le mystère de la vie divine et la destinée qui nous attend ; il n'est pas davantage celui qui apaise un Dieu transcendant irrité par nos fautes et nous réconcilie avec l'Eternel en mourant sur la croix. Il est seulement celui qui a contribué, plus que tout autre, à faire prendre conscience aux hommes de ce qu'ils sont en réalité et de ce que le genre humain deviendra à la longue, par le déploiement de ses propres forces. En ce sens, la Christologie a joué un grand rôle dans « l'humanisation de Dieu », dans « la transformation de la théologie en anthropologie », rôle dont, d'après Feuerbach, le protestantisme a mieux deviné la portée que le catholicisme [48].

Une fois admis que les attributs divins dont parlent la Bible et les théologiens sont les propriétés du genre humain objectivées ; que ce n'est point une personne déterminée, mais l'humanité qui devient progressivement Dieu sans avoir besoin du secours d'un Etre transcendant, on doit conclure qu'il n'existe d'autres réalités que la nature et l'homme. Plus de place désormais pour un Etre invisible, que ce soit le Dieu judéo-chrétien ou la Raison impersonnelle de Hegel. L'athéisme semble dorénavant reposer sur des assises solides, sans qu'on ait besoin de se perdre dans les discussions interminables sur la valeur des preuves de l'existence de Dieu. Feuerbach croit avoir ainsi atteint le but qu'il se proposait : justifier *théoriquement* l'inexistence d'un Dieu situé dans un Au-delà inaccessible, d'un Dieu que le monde contemporain néglige de plus en plus dans *la pratique.* En d'autres termes, il estime avoir posé les bases de cette « philosophie nouvelle, franche, résolument a-chré-

47. FEUERBACH, *Contribution à la critique...* (cité note 9), p. 14-16.
48. FEUERBACH, *Principes de la philosophie...* p. 128, § 2 et 3.

tienne » et athée, qu'exige, selon lui, notre époque. Feuerbach fait profession d'athéisme, mais tout en spécifiant que sa philosophie *athée* n'est pas, pour autant, *irréligieuse.*

Hegel avait déjà souligné le caractère flou du concept d'athéisme. Par définition, l'athée nie Dieu. Mais de quel Dieu s'agit-il ? On a conçu la Divinité de bien des façons ; et le concept d'athéisme a subi le contrecoup de ces fluctuations. Les Athéniens, par exemple, regardent comme des athées les philosophes, parce qu'aux yeux de ces derniers Jupiter et les dieux de l'Olympe n'existent que dans l'imagination du peuple et ne répondent point à l'idée plus pure et plus élevée qu'eux-mêmes ont de la Divinité [49]. Feuerbach fait des remarques analogues : « Pour l'Israélite, le Christ est un esprit fort, un libre penseur. Tel est le changement des choses. Ce qui hier encore était religion, ne l'est plus aujourd'hui, et ce qui aujourd'hui a valeur d'athéisme, vaudra demain pour religion » [50]. Feuerbach se proclame athée, en ce sens qu'il rejette le Dieu transcendant de la Bible et les dogmes fondamentaux du christianisme ; ou, si l'on préfère, il présente de ces dogmes une interprétation qui élimine radicalement leur valeur objective. Mais il ne se dit pas, pour autant, « irréligieux » ; bien au contraire ! S'il rejette le Dieu des chrétiens, pure fiction d'ailleurs, d'après lui, et le remplace par le genre humain, c'est pour mieux sauvegarder l'essentiel de la religion. Sur ce point il est formel : la philosophie de l'avenir n'aura point pour tâche d'éliminer la religion, mais seulement le christianisme. Bien plus, elle devra « redevenir elle-même religion en tant que philosophie... ; introduire en elle-même, en termes qui lui soient propres, ce qui constitue l'essence de la religion et fait l'avantage de la religion sur la philosophie » [51].

Mais qu'est-ce donc que la religion pour Feuerbach ? — Dans *L'essence du christianisme* (1841), la question était posée ; elle est reprise en 1845, dans *L'essence de la religion,* mais il ne semble pas que, malgré un certain changement de perspective, cet ouvrage ajoute quelque chose d'important à l'idée que Feuerbach se faisait de la religion en général. Pour lui, l'attitude religieuse se caractérise d'une double manière : d'abord, l'individu vise quelque chose qui le dépasse en tant qu'individu, que ce soit le genre humain ou la nature ; quelque chose en quoi il trouve le bonheur et le sens de son existence ; quelque chose à certains égards infini ; d'autre part, à cette réalité, qu'on est en droit, après tout, de qualifier de transcendante, l'homme adhère par la sensibilité, Feuerbach étant d'accord sur ce point avec Schleiermacher. — De la sorte, la philosophie de l'avenir, si elle veut être en même temps religion — et elle ne peut s'en dispenser, à en croire Feuerbach — devra donner une place de premier plan à la sensibilité. A cette condition seulement, elle deviendra simultanément philosophie et religion, capable, par conséquent, de remplacer non seulement la philosophie antérieure,

49. HEGEL, *Encyclopédie,* § LXXI, remarque et note.
50. FEUERBACH, *L'essence du christianisme,* trad. Osier, p. 150.
51. FEUERBACH. *Nécessité d'une réforme...,* p. 99.

mais aussi le christianisme. La philosophie a eu tort, d'après Feuerbach, de vouloir s'isoler de la religion, alors qu'elle aurait dû s'affirmer elle-même comme religion, ce qui lui aurait permis, le moment venu, d'occuper la place laissée vacante par la disparition progressive du christianisme. — Une philosophie qui soit en même temps religion ; ou, si on préfère, une religion qui soit de part en part philosophie, voilà, semble-t-il, ce que devrait être la philosophie de l'avenir. L'ancienne philosophie recourait à la théorie de la double vérité ; elle se prétendait détentrice d'une vérité réservée aux penseurs et concédait au commun des mortels une forme inférieure de vérité, la forme religieuse. La philosophie nouvelle n'usera plus de ce subterfuge. Elle sera, au contraire, « en tant que philosophie de l'homme, essentiellement aussi *la philosophie pour l'homme.* Sans porter par là préjudice à la dignité et à l'indépendance de la théorie, et même dans l'accord le plus intime avec elle, elle possédera essentiellement une tendance *pratique,* et pratique au sens le plus élevé ; elle prendra la place de la religion ; elle aura en elle l'*essence* de la religion ; elle sera en vérité *elle-même religion* »[52]. — Mais en la confondant ainsi avec la religion, ne va-t-on pas conférer à la philosophie de l'avenir un statut imprécis ?

(à suivre)

F - 59000 - Lille
12, rue de la Bassée

R. VANCOURT