UNIVRSITÉ D'ABOMEY-CALAVIE
(UAC)
****

FACULTÉ DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
(FASHS)
****

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE (DPH)
****

MÉMOIRE DE LICENCE

LA NOTION DE LA RELIGION A LA LUMIÈRE DE L'ESSENCE DU CHRISTIANISME DE FEUERBACH LUDWIG

Réalisé et soutenu par :

Symphorien ASSIGNAME

Encadré par :

Dr Assane MAHAMANE
Enseignant à l'UAC / **FASHS**

Dr Eustache R. K. ADANHOUNME
MC/CAMES

Membre du jury:

Président : **Dr Euloge Franck AKODJETIN (MC)**

Rapporteur : **Dr Eustache R. K. ADANHOUNME (MA)**

Examinateur : **Dr. Assane MAHAMANE (A)**

Soutenu le 18/10/2023

Mention : Très-Bien

Note : 16/20

Année académique : 2022-2023

A

Mes géniteurs ASSIGNAME Pascal et AGONHOUN Albertine

REMERCIEMENTS

- Un merci affectueux à mon directeur de mémoire, Dr. Eustache R. K**.** Adanhounmè et à mon encadreur Dr. Assane Mahamane qui savent avec humour encourager à l'effort et au travail ;

-Toutes mes profondes gratitudes aux autres membres du jury pour les sacrifices consentis dans notre formation ;

- A tous les enseignants du département de philosophie pour la considération et les encouragements ;

- Au couple Houétondji Simon, qui a beaucoup contribué dans mon travail ;

- A l'enseignant de philosophie Adatin Sadikou, et celui de français Romaric Adandédjan au CEG 7 Bohicon ;

- Un profond merci à mon grand frère Rodrigue Assigname, et à ma grande sœur Rosalie Assigname pour leurs judicieux conseils ;

- A monsieur Cyprien Sonon, fondateur de l'établissement le Syllaber pour sa foi en la croissance en l'être humain ;

- Un profond merci à mon amie Catherine YATA qui m'encourage dans cette aventure intellectuelle.

- Ce travail n'aurait pu se faire sans le soutien indéfectible de mon cher ami Ives Agossou, qui a toujours eu à cœur de me guider et m'encourager dans cette aventure intellectuelle ;

- A tous les proches par amitié, par l'héroïsme et par conviction.

RESUME / ABSTRACT

Résumé

La conception de la religion fait appel chez Feuerbach par une nécessité logique. L'analyse rend compte de rapports réels ou imaginaires (parfois nécessaires) que la conscience entretient avec soi, avec les autres et avec le monde environnant. Il s'agit de mettre par-là en avant la méthode génético-critique par Feuerbach, qui se veut herméneutique du sens, comme direction et signification qui se donne pour but de dévoiler, c'est-à-dire de mettre au jour et à jour la vraie signification de la religion, qui est une signification anthropologique. Pour réaliser cet objectif, Feuerbach s'est proposé de lire anthropologiquement la religion que religieusement ou théologiquement. Mais ce qui semble relever du paradoxe mérite d'être analysé comme possibilité de redéfinition des concepts d'athée et de religieux, de telle sorte qu'il n'apparaît pas nécessairement comme oxymorique.

Mots clés : raison, religion, imaginaires, anthropologie, signification.

Abstract

The conception of religion calls on Feuerbach by logical necessity. This analysis reports on various, real on imaginary (somethime necessary) relationship that consciousness has with itself, with others and surrounding world. That is to high light the genetics and critical method which aims to unvails or uncover and update the true meaning of religion, which is anthropological. To achieve this goal, Feuerbach propos to anthropologically read religion-rather than religiously or anthropologically. But what seems to be the paradoxe deserves to be analyses as a possibility for redefinition of the concepts of atheist and religious, in such away that it is not necessarilly oxymoronic.

Keywords : reason, religion, imaginary, anthropology, signification.

SOMMAIRE

INTRODUCTION……1

CHAPITRE1 : LA CONCEPTION DE LA RELIGION SELON FEUERBACH……..…..3

CHAPITRE2 : DE L'ANTHROPOLOGIE A LA RELIGION SELON FEUERBACH……18

CHAPITRE3 : CRITIQUE ET REINTERPRETATION DE LA RELIGION SELON FEUERBACH……28

CONCLUSION……38

TABLE DES MATIERES……40

INTRODUCTION

Notre travail s'intéresse à la manière dont peut s'articuler la question de religion dans une certaine analyse du religieux. L'objectif est d'expliciter et de montrer de façon pragmatique, comment en ayant recours à des éléments d'études anciens ou récents, fiables et concrets, a été mis au point une réflexion sur la religion qui fait l'objet de notre étude actuelle. Il n'est toutefois pas question d'imposer ou d'absolutiser notre lecture de cette articulation entre théologie et religion, de proposer une analyse pouvant servir, nous l'espérons à l'histoire de la philosophie. Et c'est dans cette optique que nous nous sommes intéressés à cette question, en tentant d'y répondre d'un point de vue feuerbachien.

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

Sans se cantonner aux textes, à la manière d'Origène, par exemple, la religion devient chez lui, un texte en lui-même, qu'il faut désarticuler, analyser et comprendre à partir de son moment de formation à la manière d'une archéologie, la méthode génético-critique qu'il défend se veut dévoilement, mais dévoilement du sens généralement admis de la religion. En d'autres termes, cette opération critique consistera à montrer que le discours religieux signifie autre chose que ce qu'il énonce. Ainsi, la religion étant son objet d'étude, Feuerbach détruit cet objet dans un sens certain. Sens, pour mieux le reconstruire, nécessite une fouille. En fait, cette fouille, cette nature destructive finit peut-être à l'origine d'une nouvelle approche philosophique et par-dessus tout d'une nouvelle religion, dont il faudra en éclaircissant ce qui ressort du concept de religion, discuter de la possibilité et surtout de la nécessité d'une réinterprétation du religieux. Avant tout, le problème de l'analyse feuerbachienne concerne l'origine ou l'originaire. Il est question de tenter de pénétrer en profondeur le phénomène religieux dans ce qu'il présente dans son moment primordial. L'accent est donc mis sur le sens, plus que sur autre chose, de sorte que ce n'est que par la saisie de ce sens originaire de la religion qu'on peut parvenir à cerner, plus ou moins le lien existant entre théologie et religion.

C'est ainsi que se justifie notre thème : « La notion de la religion au regard de *l'Essence du Christianisme* de Feuerbach Ludwig » Sans se déranger d'être le seul ni le premier à avoir opéré une critique de la religion, Feuerbach apporte une originalité que l'on pourra découvrir à partir d'un ensemble de questions de sa pensée tout au long de notre réflexion.

Au début de notre recherche, nous avons émis un certain nombre d'hypothèses, d'interrogations qui, au fur et à mesure, se sont affinées et ont clairement fait ressortir une problématique générale de la religion chez Feuerbach.

Quelle est la signification accordée par Feuerbach à la religion ? Cela soulève alors la question de réelle valeur critique de l'interprétation feuerbachienne de la religion et par conséquent le flou dans lequel Feuerbach place son lecteur.

Qu'est-ce qui fonde la critique feuerbachienne de la religion ? Nous avons essayé d'identifier des réponses concrètes à ces questions afin de pouvoir être en mesure d'aborder avec plus ou moins de clarté la réalité complète que présente le lien entre l'anthropologie, la théologie et la religion dans la pensée de Feuerbach. La conception Feuerbachienne est-elle satisfaisante ?

Pour arriver à cette réflexion, il y a bien entendu un long cheminement qu'il va falloir éclairer. Car l'analyse de la pensée de Feuerbach ne nous place pas dans un terrain vierge, même nombreux sont les intellectuels qui s'y attardent. Il y a tout de même que bon nombre de travaux ont été réalisés à partir des problèmes que nous soulevons.

Nous sommes partis de la vision philosophico-critique que Feuerbach élabore dans *l'Essence du Christianisme.* Il dénonce à travers un développement organisé, le fait que selon lui, Dieu et les dogmes religieux en général mais du christianisme en particulier, ne sont qu'un produit des sentiments-mêmes de l'homme.

CHAPITRE1 :
LA CONCEPTION
DE LA RELIGION SELON FEUERBACH

Ce chapitre nous permet d'exposer dans un langage simple, l'origine de la pensée religieuse dont Feuerbach fait preuve dans *l'Essence du Christianisme*. L'auteur tire en effet sa vision philosophique dans la philosophie idéaliste de Hegel. Celui-ci admet une différence nette entre la religion grecque de l'art et la religion chrétienne. L'Art étant saisi comme la représentation de tout ce qui touche à la beauté ou à l'asphère de la beauté, sert de moyen pour exprimer le sentiment religieux en milieu grec. L'Art est alors le moyen par lequel les dieux prennent forme. La religion de l'art incarne comme l'enseigne Hegel le dieu individualisé et présenté. Dieu vient à l'existence par le moyen de l'art. Feuerbach se nourrit ainsi de cette pensée hegelienne tout en combinant la religion de l'art à celle chrétienne et cherche principalement l'objet central qui n'est rien d'autre que l'homme. Telle est la religion authentique. Feuerbach a saisi la religion chrétienne parce qu'il estime que la seule religion qui répond aux besoins de l'homme est la religion chrétienne à l'instar de la personne du christ.

1.1. La religion chrétienne et la religion grecque de l'art.

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

Nous tenterons alors de décrire et d'apporter d'éclaircissements sur le nouveau contenu que donne Feuerbach à la religion de l'homme. Contenu qui est en fait une synthèse à la fois de la lecture hégelienne de la religion de l'art et aussi de la religion chrétienne. Cela conduit ainsi à penser la nouvelle religion de l'homme comme un syncrétisme religieux qui apparaît clairement l'apparition et la superposition de la religion grecque et celle chrétienne. Á partir de son œuvre *Pensée sur la Mort et l'Immortalité* puis dans l'*Essence*

du Christianisme, Feuerbach Ludwig entend opérer une critique de la religion dont le résultat sera le fondement d'une anthropologie.

De façon schématique, on peut dire que Feuerbach montre dans les pensées sur la *Mort et* l*'Immortalité* que la croyance en un Dieu personnel et la croyance en une vie éternelle sont liées, et que, pour se réapproprier la vie terrestre, il est nécessaire de renoncer à la croyance en Dieu. Dans l*'Essence du Christianisme,* il s'attache à définir ce qu'est l'objet religieux proprement dit à savoir, par quel processus l'homme pose hors de lui un être transcendant, Dieu dans lequel il aliène nombre de ses propres qualités. Feuerbach extériorise d'abord de quelle façon l'homme crée Dieu.

Selon lui, le Dieu personnel est en effet le fruit d'une abstraction du soi que le sujet objective en un être extérieur auquel il donne une existence réelle par le nom de Dieu. Ce Dieu n'est autre que l'essence humaine objectivée et non reconnue comme telle par le croyant. Pour reprendre les termes de l'auteur : « on ne trouve donc rien en Dieu qui ne serait pas dans la personnalité finie ; on trouve en Dieu, le même contenu qu'en l'homme »[1].

L'art et la religion jouent un rôle et occupent une place importante dans la vie du peuple grec. Ce peuple a un goût très prononcé pour tout ce qui touche à la sphère de la beauté à tel point qu'il s'exprime religieusement à travers l'art ou ce qui revient au même, s'exprime artistiquement à travers leurs religions. Le goût pour les belles apparences apparaît comme « besoin vital ».

Le fait que la religion et l'art s'imbriquent et se nourrissent mutuellement de telle sorte qu'on ne peut parler de religion sans évoquer l'art ou parler d'art sans en faire de même pour la religion chez le peuple grec. C'est la raison pour laquelle Hegel parle d'ailleurs de « religion d'art ». Les grecs ont identifiés religion et art. L'art est en effet la forme la plus élevée par laquelle la divinité se révèle de façon intuitive. Il s'exprime extérieurement ce qu'est l'intériorité que représente la religion. Il a pour but de représenter les divinités dans une image sensible, de concilier l'idée de sa représentation sensible. La religion se sert de l'art pour révéler aux sens sa vérité.

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

---

[1] Feuerbach, Essence du christianisme, traduit de l'Allemand par Jean-Pierre avec la collaboration de Jean-Pierre Grossein, présentation de Jean-Pierre Osier, Paris, Guallimard,2001, pp 55-56

Si l'art met en œuvre l'intuition, la religion se sert ou met en œuvre et vit des représentations artistiques. Dans la religion de l'art, comme le montre Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'être universel, c'est-à-dire, le dieu est individualisé et représenté. Le Dieu vient effectivement à l'existence par le moyen de l'art et l'art a besoin d'un autre élément autre que lui-même qui lui donne une âme et qui lui fasse exister, le langage ou l'universel. L'art est pour Hegel, le moyen privilégié par lequel les grecs ont pris conscience d'eux-mêmes et représenté dans la sensibilité, l'idéal auquel ils tiennent.

Selon Hegel, le peuple grec s'accomplit dans la religion de l'art, il est face à son essence, devant la figure de ses dieux. C'est le peuple artiste, qui énonce extérieurement l'essence intérieure de ses sentiments, qui exprime de manière déterminée ses actions et son ressenti. C'est la raison pour laquelle cette religion de l'art aboutit à la création des êtres idéaux, qui prennent leur origine dans la conscience du peuple et ont pour destination le culte de soi de l'homme.

Dans l'idéalisme absolu hégélien se forme progressivement jusqu'à l'Esprit absolu. Ainsi l'Esprit est présent dans le monde et se forme peu à peu. Quand il est parvenu au stade ultime de sa reconnaissance l'Esprit est à son paroxysme, il trouve ce que l'on peut appeler son sens entéléchique ; par exemple, la conception entéléchique hégélienne revêt toute l'histoire, car Hegel a selon lui, achevé l'Histoire du concept.

Il trouve donc dans le christianisme sa religion parfaite, et Karl Löwith nous confirme le rôle du christ dans cette caractéristique du christianisme : le fondement ultime de la construction entéléchique de Hegel réside dans l'attribution d'une valeur absolue au christianisme et à sa croyance eschatologique faisant du christ le commencement et la fin des temps. Le christ pour Hegel représente ainsi l'exemple parfait de l'Esprit qui trouve son accomplissement et sa fin sous deux formes différentes, mais sur un fond identique. De même que pour l'exemple de la fleur, dont la forme évolue, mais pas le fond ; pour l'homme, son but n'est pas changé, mais son état devient différent : Il s'élève vers l'absolu. Ainsi l'histoire de la philosophie représente et témoigne l'Esprit du monde, qui, bien qu'absolu lui-même, se représente sous des formes de plus en plus développées. L'Esprit en mouvement dans le monde, destiné à s'accomplir totalement, se présente sous trois formes selon Hegel : Tout d'abord par l'art, ensuite par la religion, puis enfin par la philosophie.

Ceci nous sert d'ores déjà à mieux comprendre comment Hegel en vient à vouloir fonder en raison la religion protestante. Sans trop pouvoir détailler, rappelons juste qu'au sein même de l'art, Hegel voyait une évolution du symbolisme, au classicisme, puis enfin au romantisme chrétien. Mais même à travers ces différentes formes de l'art, l'Esprit se trouve également sous des formes changeantes, dont les premières ne peuvent plus nous mouvoir comme elles auraient fait si nous avions vécu à leur époque. Ainsi, autant que l'art correspond à son temps, nous jugeons également sa beauté par les critères de notre temps. Hegel le dit lui-même en ces mots : « nous pouvons certes encore trouver admirable

les statues des dieux grecs, apprécier la perfection et la majesté dans les tableaux représentants Dieu le Père, le Christ et Marie, mais cela ne sert encore de rien, si nous n'en plierons plus pour autant le genou ». Ce qui est valable pour l'art en matière d'accomplissement de l'Esprit est à fortiori valable, et à un degré supérieur, pour la religion. Cela revient à dire que même la religion trouve des formes différentes qui correspondent à l'évolution de l'Esprit, et que nous interprétons selon les correspondantes de nos critères. A l'ultime stade de sa réalisation, L'Esprit dans l'art correspond à la science de l'art, ou de l'esthétique.

Il va de même pour la religion, qui voit son évolution normale dans la venue de la philosophie de la religion. Seulement pour ce passage de la religion à la philosophie de la religion, Hegel utilise un terme qui sera un des termes d'attaques principaux des jeunes hégéliens et de tous ses détracteurs en général, à savoir le concept de « *Aufhebung* ». En effet, ce terme contient deux sens contradictoires : car « Aufheben » signifie à la fois nier et ôter(hinwegraümen), mais également conserver(aufbewarhen). C'est à la lumière de ce concept que nous allons voir maintenant la réalisation ultime de l'Esprit, à savoir la liberté, car ce paroxysme de l'Esprit contient un paradoxe intéressant qui nous fera tomber tout droit dans la philosophie de Feuerbach Ludwig.

1.1.1. La religion chrétienne : la relecture feuerbachienne.

Le christ est le personnage central de la religion chrétienne et la clé qui permet de saisir son contenu. Il n'est pas le dieu des juifs, mais celui des chrétiens qui opère à la fois une rupture et entraîne à une nouveauté n'excluant pas la continuité entre les deux testaments plus que les prophètes, agent transmetteur du message divin, le christ est, pour le contenu de la révélation, la « réconciliation avec le père »[2] ou Dieu.

C'est en effet pour Hegel, le contenu de la révélation sur le Christ que tout le divin, dans la mesure où il est le médiateur qui nous rapproche de Dieu, c'est-à-dire, absolu, quand bien même cette dernière demeure inaccessible. En tant que deuxième personne de la trinité et fils de Dieu, le christ représente l'autre de Dieu en tant qu'autre, « concept de religion »[3]. Il est Dieu en tant qu'autre, mais qui demeure dans sa divinité.

Il faudra effectivement avoir toujours à l'esprit que chez Hegel, dans la religion chrétienne, il n'y a pas de confusion dans le christ, sur le plan des natures humaines et divines, il reste le transcendant séparé de nous du point de vue de la nature.

Voici comment Goeth**e** nous annonce la transition entre Hegel et Feuerbach, c'est-à-dire passer d'un développement théologico-philosophique de la foi à une volonté matérielle de fonder ce que la religion nous fait comprendre. Car Feuerbach substitue l'idée de l'humain à la foi chrétienne prouvée par Hegel, et cherche à transformer la philosophie de l'esprit absolu en philosophie humaine.

---

[2] *Raymond Vancourt, la pensée religieuse de Hegel, Paris, PUF,1965,P.38*
[3] *Hegel, in Leçon sur la philosophie, première partie, paris, PUF, 1996, p.133*

Ainsi, la foi selon lui ne fait que diviser et séparer l'homme de Dieu, et donc de l'homme lui-même tandis que l'amour réconcilie l'homme d'avec lui-même. Ainsi, Feuerbach Ludwig explique cette différence entre l'amour réconciliateur et la foi séparatrice : « La foi isole Dieu, en fait un être particulier, autre, l'amour universalise ; il fait de Dieu un être commun dont l'amour ne fait qu'un avec l'amour pour l'homme, la foi divise l'homme d'avec lui-même, intérieurement, et par suite aussi extérieurement ; mais l'amour est ce qui guérit les blessures que la foi porte au cœur de l'homme »[4].

Pour Feuerbach, l'homme doit être en union avec Dieu, et l'amour permet leur réunion. Dieu n'est, selon lui, un être isolé et séparé des hommes qui lui doivent prière et dévouement, mais bien au contraire un être général, commun à tous et servant de communion entre les hommes : loin d'être une entité supérieure, il est un lien entre les hommes, créé par leurs soins dans cet unique but de représenter leur union. L'amour là-dedans représente ce besoin de s'unir et d'« universaliser», comme l'a dit Feuerbach, l'homme lui-même. Dieu est fait d'amour, et est une preuve de ce même sentiment. Quand Feuerbach parle d'« amour pour l'homme », il met au jour le double sens qu'il accorde dans la relation entre l'homme et Dieu. C'est-à-dire que l'homme pourvu de sentiment détermine son Dieu, qui lui-même à son tour permet à l'homme de mieux se déterminer en s'imageant par l'amour synonyme du caractère universel de l'homme. pour les hommes que Feuerbach attribue à Dieu, ainsi que la détermination de Dieu par l'amour visent à rapprocher Dieu des hommes, réfutant ainsi la distance qu'avait introduit Hegel dans sa définition de la foi. Pour Feuerbach, la foi divise l'homme tout d'abord intérieurement en ce qu'elle représente une tendance de l'homme à sortir de lui-même, tandis que l'amour est une faculté qui permet à l'homme de se retrouver.

Mais la foi divise l'homme extérieurement, c'est-à-dire qu'obligeant, la distance entre l'homme et Dieu, à la fois celui-ci ne fait plus le lien direct entre les hommes, mais aussi il s'éloigne de plus en plus de lui pour rester sur un plan supra-sensible. Si Feuerbach développe ce thème de l'amour dans la religion, c'est qu'il a introduit un nouveau concept dans le débat philosophique de la religion. En effet, pour lui l'homme ne peut être pensé comme un concept abstrait, et son essence définie selon une idéalité détachée de tout rapport à sa condition. L'homme est pour Feuerbach, un être doté d'une identité sexuelle avant d'être un homme au sens théologique du terme : le « Moi » réel n'est pas un « cela asexué » pour reprendre le terme de Karl Löwith, mais « un être qui est à priori ou bien féminin, ou bien masculin ».

---

4 Raymond., op. Cit., p.39

Ainsi, l'homme est nécessairement un être humain avec les autres, ce qui fait qu'il agit, sent et pense selon cette identité sexuelle, et Feuerbach part de cette réciprocité pour permettre à l'homme de se connaître et de projeter son image dans la religion, sous forme d'un Dieu. Dans *Briefwechsel und Nachlass, Nachlassn* Feuerbach définit déjà la construction auto-suggestive de l'homme par la communion de l'amour. Ainsi : « l'amour de l'autre te dit ce que tu es », ou bien : « c'est à partir de l'autre, et non à partir de notre propre moi enfermé en lui-même que la vérité s'adresse à nous ». Feuerbach critique ainsi toute la philosophie idéaliste depuis Kant, mais jusqu'à Hegel car l'homme est ici déterminé par l'autre, et il ne s'agit pas alors simplement d'une auto-détermination telle qu'aura pu la voir Hegel.

Dans la religion juive, le mouvement est tout autre. Jahvé ne représente pas le symbole du peuple juif, de la même manière que le sont les divinités grecques. Il est le seul Dieu vivant, auquel toutes les créations doivent leur existence. Il est un « être absolument transcendant, qui ne s'identifie, ni au peuple, ni à la nature. Il se trouve au-delà. Dieu est l'inaccessible »[5]. La séparation entre Dieu et ses créatures est nette.
Toutefois, tout en étant au-delà, il fait sentir sa présence. Jahvé apparaît un être enfin personnel (parce qu'on lui attribue des caractères humains) transcendant et qui n'est pas du tout proche de ses créatures.

Dans le christianisme, ce qui explique ce détour, pour les religions grecques et juives, est tout autre. L'absoluité divine et l'humanité sont en union. Une union ouvrant ainsi le chemin à la « réconciliation avec le père »[6]. Réconciliation inexistence dans la religion grecque dans la mesure où l'absolu ou la divinité est en l'homme lui-même- et aussi dans la religion juive- dans laquelle Dieu est un lointain inaccessible, qui fait sentir sa présence pour se montrer personnellement. Dans la religion chrétienne, « Dieu aliène sa divinité pour l'homme »[7]. Il s'abaisse pour lui en s'humanisant. Feuerbach dit d'ailleurs à ces propos que la valeur de l'homme ne peut nettement mieux s'exprimer que « là où Dieu devient l'homme à cause de l'homme, et là où l'homme devient le but final, l'objet de l'amour divin »[8]. L'amour représente, en effet, le cœur de l'homme. L'homme qui, effectivement, aime Dieu aime son propre cœur et l'amour de Dieu est l'amour de l'homme pour lui-même. Amour qu'il a extériorisé, objectivé comme l'être suprême de l'homme. Et l'expression véritable de cet amour de l'homme, c'est le christ, le Dieu personnel par excellence.

On voit donc que l'amour traduit ce qui dépasse et supprime la distinction, souvent faite entre l'humain et divin ; le religieux distingue le cœur de l'homme et celui de Dieu : « Il a son propre cœur et accueille tout ce qui est humain, et plus particulièrement les émotions de l'amour »[9].La théologie chrétienne et la philosophie spéculative considèrent « Dieu comme un, être, autre, surhumain mais qui apparaît en tant qu'homme »[10]or, cela n'est chez Feuerbach qu'un désaveu du fait que Dieu est entièrement humain.

---

[6] *Ibid., p.31*
[7] *HEGEL, Leçons sur la philosophie de la religion, Paris, Vrin, 1959.*
[8] *D'HONDT Jacques, Hegel et la Pensée Grecque, Paris, PUF, 1974.*
[9] *www.coursbibliques.com, www.philocours.com.*
[10] *ibid., p.100*

Hegel vient, ici, mettre en évidence le savoir lié à la révélation dans la religion chrétienne. En effet, la conscience religieuse est consciente du savoir que l'être est l'essence, que l'unité du pensé qui est immédiatement existence est son savoir immédiat. Ainsi, Dieu ne peut être atteint que dans « le savoir spéculatif pur », dans la mesure où ce savoir connait Dieu comme pensée et connait cette dernière comme être et comme existence. Dans sa révélation à l'homme, Dieu s'abaisse. « L'histoire divine », comme le commente si bien Raymond Vancourt, « s'humanise »Elle devient l'histoire de l'Esprit. En d'autres termes, la révélation doit se saisir comme le développement de l'esprit dans l'histoire, dans le temps. On peut, peut-être alors comprendre ces propos de Raymond Vancourt : « La révélation se définit alors comme une libre irruption de Dieu dans l'histoire : Dieu appelle l'homme à une destinée surnaturelle et la révélation a pour but de lui faire connaitre cette destinée et les moyens de la réaliser ». Par la révélation, Dieu se fait objet d'histoire et se présente personnellement à l'homme, en tant qu'homme. Dans cette relation, Dieu, quand bien même se présentant sous la forme de l'homme, se présente comme l'infini et l'homme comme le fini. Les deux termes subsistent donc dans un rapport d'opposition où l'homme est le négatif devant l'infini. Nous voyons alors comment Dieu se définit, chez Hegel**,** comme l'autre du fini, c'est-à-dire comme son au-delà : « Dieu est ainsi déterminé à l'aide d'une opposition qui apparaît absolue ». Il y a une séparation entre l'homme et Dieu. Le premier étant fixé dans la finitude et le second étant un au-delà pour lui, « un contenu en dehors de soi, comme un objet extérieur ». Mais comment comprendre Dieu dans son rapport à l'homme ? Quel sens prennent Dieu et l'homme dans ce mouvement de dévoilement dans l'histoire ? La religion, selon Hegel, est le savoir divin que l'homme a de Dieu et le savoir de lui-même en Dieu. Elle est la conscience de l'objet absolument universel, la conscience étant à la fois, dans sa définition « l'activité de se rapporter à un objet ». La pensée est l'activité de l'universel, par conséquent de Dieu, celui-ci étant la substance qui se sait sujet. Hegel affirme que « Dieu se sait dans l'homme, et l'homme, dans la mesure où il se sait comme esprit et dans sa vérité, se sait en Dieu ». Telle est la manière dont se décline le concept de la religion chez Hegel : Dieu se sait dans l'esprit et, de même, l'esprit se sait et se reconnait en Dieu. La religion réside donc essentiellement dans l'idée ou le concept de Dieu en tant que celui-ci est essentiellement pour soi, c'est-à-dire en ce sens que Dieu est réflexion en soi et apparition, voire un « être pour autre chose ». Si dans son interprétation de la religion chrétienne Feuerbach met en avant la révélation comme l'irruption de Dieu dans l'histoire, son humanisation, il nous met face à une lecture radicalement autre et opposée à celle de Hegel.

Le concept de révélation, selon lui, va avec celui d'existence. « La révélation est, dit-il, l'auto-attestation de l'existence, le témoignage originel que Dieu existe ». Par la révélation, Dieu prouve, par lui-même, son existence. C'est la seule preuve objective et

authentique de son existence. En effet, par la révélation, la certitude subjective de l'existence de Dieu devient un « fait historique, extérieur et indubitable ».

1.1.2. La religion éthique

Tout d'abord, la religion de la nature apparaît, chez Hegel une première de toutes les religions. Elle est l'étape qui précède la spiritualisation de l'homme et à travers laquelle ce dernier s'identifie à la nature. L'esprit y apparaît à lui-même de façon immédiate. C'est-à-dire qu'il a conscience de lui-même en tant qu'objet naturel. Et cette naturalité s'exprime dans l'une des phrases de développement de l'esprit grec. Mais quelle et comment se caractérise cette naturalité qui conditionne la naissance de la conscience grecque ? Autrement dit, comment se caractérise cette conscience dans son immédiateté originelle ? Telle est la question qui constitue le socle d'où part la formation de religion de l'art dont nous avons développée dans la section ci-dessus.

En effet, la conscience naturelle est la conscience comme certitude sensible par laquelle dessine l'auto-découverte du vrai par une « conscience d'abord abstraite »
Si la conscience est au départ, pour objet, un objet sensible et singulier, cette expérience n'ayant aucun rapport avec la sensibilité. Hegel dit lui-même que la certitude sensible avère chez elle-même l'universel comme la vérité de
son objet. L'être pur, le discours est, selon lui, le véritable objet de la certitude sensible. Si elle analyse ce qui est, demeure et n'est jamais supprimé par le
Changement d'être, ce n'est pas l'objet sensible qu'elle vise, mais plutôt l'être pur du discours. Autrement dit le « ici » et le « maintenant ». Donc dans la certitude sensible, l'esprit n'est pas encore le soi. Et tel est le cas dans la religion naturelle.
Dans la religion naturelle, l'esprit se sait immédiatement comme son objet. Autrement dit, l'être religieux toujours en quête de continuer à s'identifier à la nature et n'a donc pas encore pris conscience de ce qui l'oppose à la nature et donc de ce qu'il n'est pas soi- du moins l'esprit n'est pas encore rentré dans son soi- et est représenté par des « objets ou des éléments de la nature qui sont divinisés »[11] « Kromos, Okeanos, Hélios »[12]. Ces dieux ont un contenu naturel, ils n'ont ni esprit, ni puissance spirituelle. L'esprit du grec, dans cette phrase, est immergé dans le sensible et ne reste qu'au degré de l'abstraction- vu qu'il n'a pas encore commencé son odyssée vers le stade de la conscience de soi. La conscience grecque au stade du naturel est « fascinée »[13,] c'est-à-dire émerveillé par le sensible. La religion éthique, aux yeux de Hegel et de Feuerbach est la religion parfaite, même si leurs points de vue à ce sujet divergent.

La véritable religion, écrit Hegel, « correspond à son contenu (…) l'apparition de l'esprit est-elle qu'il est en soi et pour soi »[14]. Ce contenu, c'est l'union de Dieu et de l'homme en christ. Dieu se montre dans la forme de la représentation sensible, c'est-à-dire, qu'il est immédiatement pensé en tant que tel. Et ce mouvement n'est visible, chez Hegel, que dans

[11] *Althusser, Philosophique et politique,TOMII ?Textes réunis et présentés par François Matheron,paris,Edition Stock/IMF,1995,p.123*
12 Hegel, Leçon sur la philosophie de la religion, traduit de l'Allemand parGilbejin, Paris, Vrin, 1959, P.104

13D'hondt Jacques, Hegel et pensée grecque, Paris, PUF, 1974 , p .124

14Ibid..P219

la religion éthique. En elle se manifeste le concept de la religion, c'est-à-dire que ce qu'est véritable Dieu.

Par le christianisme, plus précisément, en la personne du christ, Dieu est devenu manifeste, il s'est fait dévoiler en tant que phénomène, ce qui apparaît ici le sens de l'incarnation.

En effet, comme Hegel l'exprime dans la *Phénoménologie de l'esprit*, dans la *religion manifeste*, l'esprit apparaît comme la forme de l'immédiateté parfaite. « Dieu est directement regardé comme un être humain simplifié »[15]. Le concept ou Dieu parvient à sa pureté simple, en ce sens qu'il devient la « singularité pure du soi-même »[16]. Il devient l'immédiat qui est vu et entendu, une conscience de soi qui est absolu. Le christ est ainsi cet homme singulier en ce qui la substance est manifeste, qui a accompli le mouvement de l'être sensible, en tant que Dieu immédiatement présent. En lui l'esprit demeure conscience de soi universelle et conscience de soi immédiate.

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

Les dieux sont d'une nature élémentaire, leur existence et leur activité sont des produits du « libre soi-même de l'individualité ». Il y a, en effet, une dissolution de l'essentialité dans l'individualité. Les dieux ont en eux, eux-mêmes effectivement la signification de l'essentialité naturelle. Hegel affirme d'ailleurs que « le soi-même singulier est la force par laquelle et en laquelle disparaissent les dieux ». Ils se vident dans l'individualité ou, ce qui revient au même, habite leur demeure originelle. On comprend mieux alors la raison pour laquelle dans la religion de l'art la conscience singulière représente cette puissance. Mais, c'est le retour de l'essence divine dans la conscience de soi qui conduit déjà la raison pour laquelle celle-ci constitue le point central de ces forces divines et cache d'abord l'unité essentielle sous la forme d'une relation extérieure amicale entre les deux mondes.

Plus humain est ce peuple car il a transposé son humanité, son caractère humain en ses divinités.

15Idem.

16Ibid .,P.3

Toute l'essence humaine est manifestée en eux. Le dieu a un contenu humain, mais infiniment positif. L'union de l'homme et du dieu, c'est la communion de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire avec un soi immobile, fini ou déterminé. En effet, l'essence constitue le contenu intérieur de l'homme.

Et lorsqu'elle prend forme, la forme sous laquelle l'élément sensible exprime le divin est nécessairement une forme humaine. L'art crée des puissances divines, possédant des qualités infinies, infiniment belles et gracieuses. Toutefois, ces divinités ne sont que des individus déterminés, tout comme l'homme. Ainsi, les dieux prennent un contenu déterminé, particulier ; ils ont le contenu qui est aussi le même que celui de l'homme. Hegel dit d'ailleurs à ce propos que c'est quelque part un défaut pour les dieux grecs d'avoir pour contenu humain. Dans la mesure où la forme s'abaisse à un contenu extérieur et arbitraire, les dieux sont aussi particuliers que le sont les hommes. On s'attend à ce qu'ils aient un contenu infini, indéterminé, contraire à celui des hommes.

1.1.3. L'imagination comme activité selon Feuerbach.

Examiner le concept d'imagination est intéressant dans ce travail, car elle est le moteur psychologique de tout le mécanisme religieux chez Feuerbach. Elle est-ce d'où tout part et ce vers quoi tout semble revenir dans ce changement de l'état de celui qui croit. En effet, raison, sentiment, volonté et désir ne sont là que d'autres manières de nommer l'imagination. Le sentiment joue un rôle très important dans la lecture feuerbachienne de l'interprétation à l'œuvre dans la religion. Le concept de sentiment fait partie, avec la volonté et la raison, des trois éléments qui caractérisent l'homme dans son humanité. Dans *l'Essence du Christianisme*, le sentiment apparaît comme l'un des éléments qui permettent de saisir le processus de formation de la religion. Dans son premier chapitre introductif de *l'Essence du Christianisme*, Feuerbach fait reposer la religion sur le sentiment au sens strict. C'est-à-dire sur la conscience réfléchie. Il marque bien la différence entre la conscience réfléchie (propre à l'homme) et la conscience comme sentiment de soi (que l'homme a en partage avec l'animal). Mais cette conscience comme sentiment de soi exclut toute religiosité ou tout sentiment de religiosité. Feuerbach reprend ainsi la thèse de Hegel qui refuse de fonder la religion sur le sentiment. Il dit lui-même d'ailleurs que les animaux sont incapables de religion, puisque manquant de conscience réfléchie.

Dans son interprétation de la religion, Feuerbach accorde une place privilégiée aux images. Ce sont elles qui permettent grâce au travail qu'effectue l'imagination, de saisir davantage le fonctionnement de la religion. Selon lui, c'est l'image qui domine l'homme et le rend heureux. L'imagination est en effet l'instrument de la conscience qui représente

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

Feuerbach pontifie que l'imagination est « l'organe et l'essence originaire de la religion »[17]. Elle se présente donc comme ce qui pose et fonde la religion dans son origine, dans sa signification. Mais cela n'est possible que par ce qu'elle est au service du sentiment. C'est en effet, par l'imagination que le sentiment réalise ses désirs. Selon Wart Ofsky, l'imagination est « l'instrument »[18] d'expression du sentiment, c'est-à-dire à travers l'objet lequel ou par lequel s'exprime le sentiment. Bref, c'est elle qui permet la satisfaction des souhaits et désirs du sentiment et qui crée et s'empare des objets de ces souhaits pour les objectiver tel que cela se présente dans la religion. Elle est dans cette mesure, « trompeuse devant la raison »[19]. En effet, elle masque et se dérobe des contradictions entre le réel et la pensée, dans l'accomplissement des désirs du sentiment.

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

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

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

[17] *Idem.*
[18] *Idem.*
[19] *Idem.*

sentiment en « image du sentiment ». L'imagination objective ainsi l'objet du sentiment sous forme de représentation immédiate ou concrète, c'est-à-dire en objet de sens.

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

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

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

Dans la religion, l'image représente la « signature ou l'emblème » du sentiment humain. Elle est la marque distinctive et personnelle du sentiment, son symbole. Effectivement, elle est la matérialisation réelle du sentiment, le sentiment en acte. Cependant, la particularité des images du sentiment, qui constituent donc les images de la religion, c'est qu'elles représentent l'espèce, c'est-à-dire le caractère de l'essence dans l'individu. Comme le met en évidence **wart Ofsky**, l'objet du sentiment est une image qui caractérise le caractère de l'espèce. C'est-à-dire que c'est une image personnifiée des désirs humains. Ainsi, la réalité que représente l'image du sentiment, comme image produite par l'imagination, c'est la réalité essentielle de l'essence humaine elle-même.

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

pas. C'est-à-dire figurer par exemple, que cette image est un être, que ce pain est sang, c'est-à-dire qu'il est ce qu'il n'est pas ».

C'est ici tout le sens du miracle, qui est la satisfaction des désirs, mais sans moyens. Le miracle se lit comme la réalisation des désirs non accessibles naturellement, réalisation qui défit toute loi. Mais on peut le comprendre tant qu'on reste dans la logique de l'imaginaire. D'abord d'un point de vue universel ou de la pensée, notamment la personne de Dieu qui ne se trouve être autre chose qu'un souhait du cœur. Ensuite, dans un sens plus pratique et particulier, dans la mesure où Dieu (déjà illusion) satisfait nos désirs(illusion). On s'enfonce donc dans une double illusion, un double néant. Car, comment un néant, un non-être pourrait-il produire un être, si ce n'est que de façon imaginaire ?

En un sens, croire, dans le sens que l'entend Feuerbach ici, c'est s'illusionner et par conséquent ne pas avoir un rapport vrai au réel » Ce que vous regardez dans votre conscience, dit-il, comme une vérité n'est réellement sans que vous le sachiez, qu'imaginairement, que pure illusion »

1.1.4. La perte de soi de l'homme.

Dans son analyse de la religion grecque, Hegel rend manifeste la thèse de l'objectivation. Celle-ci permet de reconnaitre le mécanisme de création, par les Grecs de leur univers religieux. Plus précisément de la manière dont les dieux prennent forme sensible. Hegel met en évidence mouvement et renversement « qui est le produit pour la conscience de soi elle-même »[20]. Le renversement, du point de vue de leur nature et de leur action, du sujet (le soi) et de son objet (l'essence) est donc au cœur de l'objectivation.

L'objectivation doit se comprendre comme le processus par lequel la science s'extériorise, plus précisément extériorise son sens et se pose comme objet. Par ce mouvement, la conscience rend étrangère à celle même devant un être(dieu) qu'elle pose pourtant, mais dont elle pense être différente d'elle. Feuerbach le dira plus tard dans *l'Essence du Christianisme*, notamment que « l'homme déplace (…) à l'extérieur de soi sa propre essence »[21]. Il l'a objectivé de sorte à la considérer comme un être autre. « L'homme dit-il, tel est le symbole de la religion-objective à son essence puis à nouveau fait de lui-même l'objet de cet être objectivé, métamorphosé en un sujet une personne »[22].

En effet, le soi-même, c'est-à-dire, le sujet, l'individu pensant, est réduit au niveau d'objet, et la substance, son essence est élevée au niveau de sujet.

D'abord « l'imagination, dit-il, contrairement à la pensée abstraite produit des images qui ont le pouvoir de susciter des sentiments et des émotions »[23].

Effectivement, parce que l'homme est un être sensible et de sentiment, il lui est nécessaire, voire même vital d'avoir des images qui incarnent ses espoirs et ses rêves, des images qui le portent hors et loin de son monde fini, de son être fini et voilent son sentiment de nullité. Le pouvoir de l'imagination est de donner à l'homme la satisfaction immédiate de ses désirs.

[20] *Ibid., p.43*
[21] *Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Op. Cit., p.604*
[22] *Feurbach Ludwig, Op. Cit., p. 130*
[23] *Feuerbach Ludwig, Essence du christianisme, Op. Cit., p.36*

Ensuite, « contrairement au sentiment, l'imagination opère avec l'abstraction pris comme réel »[24]. Il semble déjà nécessaire de révéler, ici, que le sentiment n'opère qu'avec le réel. C'est dans la souffrance de l'homme que s'exprime le sentiment. Mais, selon Feuerbach, si le sentiment est l'expression de la finitude, il est pourtant illimité puissant en ce sens qu'il est indifférent aux lois de la raison. Toutefois, ne pouvant réaliser seul des désirs, il sollicite l'imagination pour les satisfaire.

Ainsi, l'imagination a cette capacité d'opérer en même temps avec le réel(l'existence) et avec l'abstraction(pensée). C'est un mode de représentation qui fait des abstractions avec lesquelles elle opère, une imagerie sensible, c'est-à-dire, l'imagination donne à ses abstractions la qualité de chose sensible, c'est ce qui explique l'importance de l'imagination dans la religion, dans la mesure où elle est faculté de rendre disponible aux sentiments les concepts qu'ils ne peuvent ni créer, ni comprendre. Il faut donc retenir qu'« il y a d'une part la conscience et d'autre part la pensée que cette dernière a d'elle-même , c'est-à-dire la pensée en tant qu'objet »[25].Autrement dit, la pensée, et la substance constituent son contenu intérieur. Il se produit donc un renversement de telle sorte que le soi-même (qui était le sujet), devient le prédicat. Et la substance, qui était l'objet (la pensée sur-moi, le langage) prend la signification du sujet. Ce renversement est davantage saisi par l'analyse de « la certitude sensible »[26].

C'est donc dans ce mouvement que prend forme le développement de l'objectivation dans la religion grecque. L'esprit est à la fois conscient de lui-même en tant que conscience de soi simple, et conscience de lui-même, en tant que « substance objectale »[27]. La thèse de l'objectivation veut effectivement que Dieu ou les dieux soient les projections de l'essence humaine, c'est-à-dire de leurs idéaux « l'être divin pour reprendre les mots de Feuerbach et pour aller dans le sens des religions grecques, quand bien même il faut noter qu'il le dit de la religion chrétienne, est séparé des limites il est contemplé et honoré comme un être autre, particulier et différent de l'homme »[28].

Le sujet disparaît alors et laisse place à la substance. L'homme se projette hors de lui-même, en d'autres termes, il tourne son être intérieur hors de lui pour le présenter sous une forme sensible.

Telle est le cas des grecs à travers leur religion de l'art, le dieu, symbole des désirs et besoins des grecs, et se présente à la forme phénoménale.

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

24W.W.W. Cours biblique.com, consulté le 14 février 2021 à13h 45min

[25]Ibid. ,p.148

[26]Ibid., p.605
27Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Op. Cit., p.605
28Idem

Ce sont donc des consciences ineffectives qui ne trouvent pas consolation et ont besoin de compenser cette perte de soi. Le dieu n'apparaît que parce que l'homme a mis de côté son individualité, et a rendu possible, aux Grecs la contemplation de leurs dieux. Le même schéma se dessine dans l'interprétation du christianisme de Feuerbach : « pour enrichir Dieu », l'homme doit, en effet, « s'appauvrir » ; « pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien ». L'homme n'a donc pas besoin d'être quelque chose puisque tout ce qu'il perd en tant qu'homme il le retrouve infiniment plus grand et conservé en Dieu. Ce « dont il se prive, il n'en jouit que dans une mesure incomparablement plus élevée et plus riche en Dieu. ». Dans la cité, l'individu a renoncé à ses intérêts particuliers et en a fait abstraction. Face à son dieu, il a renoncé à son essentialité, à sa nature intérieure. « Cette position du dieu est bien, ainsi que l'écrit Hegel, plutôt dû à la mise de côté du moi individuel et ainsi il fut possible aux Grecs de contempler leur dieu ». La conscience de soi se dissout, se perd ainsi et s'abandonne. C'est, ici, tout le sens de l'éthique de la religion de l'art. L'union de l'individu à la cité caractérise le peuple grec. L'individu se retrouve alors dans une position médiane (ou intermédiaire) entre la subjectivité libre et conscience, et la communauté. On lit là une liberté abstraite. En effet, le contenu ou la vie de la cité fait intimement partie de la vie individuelle, de telle sorte que la liberté propre de l'individu – et c'est vraiment, là, la force de cette éthique grecque, mais malheureusement la perte de la liberté concrète de l'individu – était tributaire de la poursuite des fins même de la cité (du Tout). La vie (vie privée, quoi qu'effacée) de l'individu était confondue ou coïncidait avec celle publique. L'aliénation est la conséquence directe du renversement des rapports entre le sujet et l'objet et donc le lieu de naissance de l'essence du dieu.

CHAPITRE 2 :

DE L'ANTHROPOLOGIE A LA RELIGION SELON FEUERBACH

Dans ce chapitre, nous avons montré comment Feuerbach permet ou rend possible le passage de la Théologie en une religion anthropologique. Si la théologie établit une différence entre l'homme et Dieu, Feuerbach démontre qu'il n'y a pas de différence entre l'homme et Dieu. L'objet principal de la religion et surtout la religion chrétienne est l'homme. L'homme est le principe premier de la religion. Cette nouvelle conception de la religion rend l'homme divin et libre. L'humanisme devient ainsi la conséquence directe de cette réorientation de la philosophie au côté de la théologie.

1.2. Analyse du concept de théologie.

Jeter un regard sur l'analyse que fait Feuerbach de la religion amène à comprendre l'idée que dans son essence intime, Dieu est absolument humain. Mais « il est paradoxalement différent de l'homme »[29]. Feuerbach pense trouver à cet effet, des raisons véritables, de cette ambiguïté et pointe directement la théologie comme responsable. Effectivement en tant que « réflexion sur la religion »[30]. La théologie est ce qui contrairement à la religion (dans sa genèse, il faut le noter), nie l'identité ou l'unité entre l'homme et Dieu, en creusant toujours davantage leur différence de nature. « Aussi grande que l'on puisse penser la ressemblance entre le créateur et la créature, il faut pourtant penser leur dissemblance comme étant plus grande »[31].

L'homme fait la différence entre la nature et lui. Cette différence reste et demeure son Dieu. Selon l'auteur de l'*Essence du christianisme*, la désunion entre l'homme et Dieu se trouve donc être le résultat de la théologie qui laisse s'installer une incompréhension dans la réflexion religieuse. Saint Augustin dirait « nous sommes parce que Dieu est bon » la base d'une religion, c'est toujours Dieu.

Dans l'*Essence du christianisme*, le chapitre intitulé «la contradiction de l'existence de Dieu »[32] est assez édifiant, quant à ce qui est effectivement de mettre *en* évidence le rapport de la théologie à la religion surtout l'éloignement qu'elle occasionne par rapport à la vérité originelle de la religion de manière générale.

Comment alors Feuerbach s'y prend pour expliquer et résoudre cette ambiguïté ?

---

[29] *Idem.*
[30] *Ibid., p.345*
[31] *Ibid.p.346*

[32] ***Ibid., pp.345-346***

.

La vision de l'essence humaine comme d'une essence autre existant pour soi, est pourtant dans le concept originaire de la religion, la vision involontaire, puérile, candide, qui distingue Dieu de l'homme avec la même immédiateté avec laquelle elle l'identifie à nouveau à l'homme. Mais lorsque la religion avance en année et avec les années, progresse en entendement, lorsqu'à l'intérieur de l'unité de l'essence divine avec celle de l'homme, bref, lorsque la religion devient théologie, alors la séparation originairement innocente et involontaire et de l'homme devient une distinction intentionnelle, érudite qui n'a d'autre but que l'évacuation lors de la conscience de cette unité.

1.2.1. Rapport entre Anthropologie et Religion selon Feuerbach.

Nous sommes partis d'une analyse spéculative, en passant par religion et théologie pour aboutir à l'anthropologie. Cette dernière représente l'étape même du dévoilement de l'humain. Le but que se donne Feuerbach est celui de mettre à nu la vérité de la religion et de donner à l'homme sa vraie place en tant qu'être divin. Il cherche à montrer la vérité anthropologique de la théologie. Cette approche est intéressante, et cela d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'opérer une critique de l'anthropologie, mais une critique de la théologie, pour dévoiler son fond humain.

Pour Feuerbach, nous l'avons vu, la religion ne relève pas d'une essence théologique mais bien d'une essence anthropologique ; l'essence première de la religion est l'essence humaine, et c'est Feuerbach lui-même qui enlève cette essence théologique de la religion, il le dit lui-même quand il affirme que « son sujet principal est le christianisme, la religion en tant qu'essence directe de l'homme ». Mais qu'entend-il par essence directe de l'homme ? La réponse n'est toujours pas très claire à nos yeux même si nous savons qu'il veut la définir en fonction d'une vision anthropologique, c'est-à-dire par une étude de l'homme en société avec tous ses attributs, et non considérée isolement afin de chercher une essence pure par quelques concepts trop abstraits qui ne pourraient éloigner la définition de ce qu'est l'homme vivant. Ainsi, le mythe de la théologie, c'est l'anthropologie, et l'essence de la religion chrétienne est bien l'humain et non l'hommeDieu tel que pourrait le définir par exemple Hegel.

Par cette simplification de la nature de l'homme, Feuerbach veut contrer la signification fondamentale que Hegel attribue à l'être de l'homme. Car si Hegel cherche à transposer les images en pensées, Feuerbach cherchera lui seulement à constater la manifestation humaine. L'homme se montre à lui-même dans cette perspective, et l « homme spectateur » ne voit plus l'esprit du monde mais son image à lui. Ainsi, la théologie devient une pathologie psychique, et un des reflets caractéristiques humaines. La foi en Dieu témoigne pour Feuerbach de la confiance de l'homme en lui-même, et c'est à travers cette foi que l'homme peut croire en lui-même, en son essence la plus pure : la puissance de sa foi. Ainsi, le chemin normal de la prise de conscience de l'homme lui-même, va en

dehors de lui à son intérieur ; la religion représente ainsi d'abord pour l'homme l'objectivation de ses besoins essentiels, jusqu'à retrouver intérieurement son caractère propre. L'homme parmi les hommes, en priant son dieu, met en avance toutes ses caractéristiques principales et, selon les mœurs de l'époque. On voit plus ou moins telle ou telle caractéristique : Dieu n'est plus absolu mais doué de tous les attributs. Il s'agira pour l'homme de chaque époque de souligner plus ou moins un certain caractère à la religion ; non de lui attribuer tel ou tel caractère, mais de l'imager plus ou moins. Dieu est par définition parfait, on ne peut lui attribuer quelque attribut puisqu'il a toutes les qualités correspondantes de par son essence. On peut ceci dit et, selon Feuerbach on le fait très naturellement, mettre plus ou moins en avant une image de lui.

Il ressort des écrits post-hégéliens de Feuerbach que son but est clairement de mettre à mal les dogmes de la religion et de remplacer par la théologie de l'homme sur l'homme et par l'homme. Il écrit d'ailleurs dans ses *thèses provisoires* : « le secret de la théologie est l'anthropologie »[33]. En effet, il écrit quelques années plus tôt dans l'*Essence du Christianisme*, que l'anthropologie détruit l'illusion que cachent les mystères et dogmes théologiques. Elle réduit ces derniers en faisant non plus des mystères particuliers mais plutôt des « éléments naturels et innés en l'homme »[34].

A travers le concept d'anthropologie auquel aboutit le procès de la théologie, Feuerbach**,** veut donc montrer que « le contenu et l'objet de la religion sont totalement humains »[35]. Il est donc question ici d'un tournant nécessaire de l'histoire de l'homme où il doit pouvoir prendre conscience de son histoire et de ce qu'il est.

La critique qu'il opère prend ainsi pour base la religion chrétienne, religion qui, pour lui, représente la religion par excellence, dans la mesure où elle est le résultat de toutes les religions qui l'ont précédée. A ce propos, S. Decloux souligne dans *Théologie et l'Anthropologie* : « 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 »[36] est le but que s'est donné Feuerbach**.** « Connais-toi toi-même ». C'est à cela qu'invite Feuerbach dans *l'Essence du Christianisme* fort des acquis des *Pensées sur la Mort et l'Immortalité*. Car nous n'avons pleine conscience ou pleine possession de nous-mêmes. Ce qu'entend dévoiler Feuerbach, c'est l'essence authentique de la religion, c'est-à-dire son fond anthropologique, puis son essence authentique, théologique.

Feuerbach veut montrer la transformation qui s'opère à l'intérieur de la religion, et plus loin la transformation de la théologie en anthropologie. Ainsi, la religion, et le christianisme en particulier deviennent un élément d'étude scientifique.

---

[33] *Idem.*

[34] *Idem.*

[35] *Feuerbach Ludwig, L'Essence du Christianisme, Op. Cit., p. 175*

36Ibid., pp. 345-346

L'anthropologie doit donc pouvoir rendre compte du contenu concret de l'essence de l'homme-même ou du fait que ce dernier est le principe réel de toute expression humaniste et religieuse. Elle doit rendre raison de progrès de la conscience humaine dans son grand ensemble et révéler la vision délirante et hallucinante de la religion. Ces deux points structurent d'ailleurs l'*Essence du Christianisme*. Son projet plus généralement consiste à montrer la vraie anthropologie de la conscience religieuse et de la façon dont l'homme vient poser hors de lui-même, dans un être transcendant, ces propres déterminations. A partir de son Dieu, « tu connais l'homme et inversement de l'homme son Dieu ; les deux ne font qu'un »[37]. Il ne s'agit donc pas pour Feuerbach de critiquer en soi la conscience religieuse puisque cette dernière est inhérente à l'homme. Feuerbach annonçait cela au début de l'introduction de l'*essence du christianisme* : « la religion repose sur différence de l'homme et l'animal »[38] à la différence de l'animal, l'homme a une religion, parce qu'il a la conscience de son genre, c'est-à-dire au genre humain qu'il appartient. Le but de Feuerbach est de montrer le fond véridique de conscience religieuse, à avoir l'homme-lui-même, de montrer que ce qui est divin en l'homme n'a pas besoin d'être cherché dans un être transcendant. Bref, il faut dévoiler la vérité anthropologique de la religion.

On a pu voir, après décomposition, comment Feuerbach rend compte, dans son analyse de la théologie, de la manière dont cette dernière agit dans son action séparatrice. En tant que réflexion sur la religion, la théologie nie l'unité de l'homme et de Dieu en leur assignant des natures différentes. Elle use ainsi des concepts d'existence, d'incompréhension et d'autonomie pour toujours marquer cette différence et édulcorer, par-là, la réalité. D'abord, par le concept d'existence la théologie a supprimé Dieu en tant qu'être de pensée afin de le poser dans l'existence sensible et prouver ainsi son être. Ensuite, le concept d'incompréhension trouve sa nécessité et sa justification dans la volonté de la théologie de garantir à l'homme la croyance de l'existence de Dieu, en posant un voile toujours plus opaque entre les activités de Dieu et celles de l'homme.

Enfin, vient le concept d'autonomie par lequel l'homme rend davantage son essence étrangère à lui et incompréhensible. Nous avons ensuite examiné le rapport entre théologie et anthropologie, rapport dans lequel **Feuerbach** d'y découvrir en réalité une même activité. C'est donc la raison pour laquelle vouloir critiquer ou évincer l'une l'exige et l'oblige pour l'autre, dans la mesure où les deux partagent et s'exercent sur un même sujet – le rapport de l'homme à Dieu. En effet, nous sommes face, selon ce penseur, premièrement à une double abstraction : ces deux théories se plient aux mêmes normes et ont la même structure de telle sorte qu'en fait l'absolu de la théologie correspond exactement à l'Idée de la Logique de Hegel.

---

[37] *Idem.*

[38] *Ste web: www.philocours.com. Consulté le25 juin 2022 à 14 h 30min*

Deuxièmement, elles correspondent à une même théorie de l'identité et de la projection : on observe chez elles, une pareille assimilation de l'être et de la pensée (Dieu et la nature) ainsi qu'une inversion des rapports entre la pensée et le sujet réel.

1.2.2. **Résultat du travail de l'anthropologie**.

C'est dans son écrit *Nécessité d'une Réforme de la philosophie* (1842) qu'il affirme, il s'agit d'une philosophie qui « surgit d'une ère radicalement nouvelle de l'histoire humaine »[39]**.** Mais quelle est la raison de cette dernière ? **Feuerbach** fait le constat selon lequel les philosophies élaborées avant celle qu'il se propose de développer ont entre autres, puisé leur base historique dans les précédentes.

Toutes étaient, selon lui, les philosophies pour la philosophie mais jamais des philosophies relevant de l'histoire de l'humanité et répondant aux besoins de l'homme. C'est donc dans ce cadre qu'il estime urgent de « transformer, de reformer et de renouveler la philosophie »[40]. Cette réforme se refuse ainsi de prendre pour socle les philosophies et prône pour un esprit radicalement nouveau, qui laisse la place à une ère nouvelle de l'histoire humaine. La démarche pour atteindre cette philosophie consiste donc à envisager cette réforme non pas d'un point de vue philosophique mais dans le sens d'une réforme de la philosophie qui puisse être nécessaire et vraie : C'est celle qui répond à l'exigence de l'histoire présente et de l'humanité, et qui oblige à anticiper l'avenir et à être absolument négatif quant à l'ancienne philosophie.

Nous voyons un Feuerbach très clair sur les attentes de son analyse. Il faut aller sur, de nouvelles bases et trouver un nouveau principe directeur qui fasse coïncider l'homme théorique et l'homme pratique. C'est-à-dire qu'il faut un principe suprême qui libère l'homme de la contradiction qui emprisonne aujourd'hui le plus intime de nous-mêmes. La contradiction qui oppose notre vie et notre pensée à une religion radicalement contradictoire avec cette vie et cette pensée. Il est donc question de ramener l'homme au cœur de sa propre vie de sorte qu'il en soit, l'artisan ou le modeleur. En d'autres termes elle répond au besoin de l'humanité et l'avenir de l'homme, pour lui et par son seul moyen. Cette section a permis de mettre en évidence la vérité inavouée de la théologie et par conséquent de mettre en avant l'anthropologie dans son activité.

D'abord, Feuerbach pense avoir découvert en anthropologie le secret de la théologie. C'est au terme d'une épuration de la théologie qu'apparaît l'anthropologie comme vérité de l'homme. Le but recherché par Feuerbach est de montrer en effet, que le contenu de la théologie est foncièrement humain.

---

[39] *Feuerbach, thèse provisoires pour la réforme de la philosophie, in Manifestes philosophiques, Op.Cit., P. 129*
[40] *Idem*

Il y a par conséquent des transformations qui s'opèrent à l'intérieur de la religion même, mais aussi au niveau de la théologie qui se fait anthropologie. L'homme et Dieu ont des activités distinctes et opposées, de sorte que celle de Dieu ne doit jamais être saisie par l'homme. L'homme *fai*t mais Dieu *fait* et *crée*. Faire donc est un concept fondamentalement humain ; c'est une activité extérieure, un acte indifférent à l'homme, projeté et par « lequel son essence intime ne prend pas part immédiatement », comme c'est par exemple le cas avec une œuvre de l'esprit, besoin intérieur, qui l'affecte directement.

Par ailleurs, si Dieu fait, il fait arbitrairement, de bon plaisir : « Dieu a bien voulu, il a plu à Dieu de créer le monde ». C'est ici, pour Feuerbach, rien que l'expression de la divinité de la satisfaction que l'homme éprouve dans son plaisir à lui, « dans son bon plaisir personnel et son libre-arbitre sans fondement ». Dans l'activité de « faire » Dieu et l'homme sont en harmonie. Mais tout change lorsqu'il est question de la création chez Dieu.

Dieu crée, c'est-à-dire qu'il « fait à partir de rien ». Et c'est d'ailleurs ici qu'apparaît la contradiction. En effet, le « faire » est une détermination essentielle humaine ; mais faire à partir de rien ou du néant nie aussitôt la déterminabilité de cette activité fondamentale, dans la mesure où la théologie en fait une détermination non humaine. Nous sommes là face à une activité vide, vu que, comme Feuerbach le dira plus tard dans *Principes de la philosophie de l'avenir*, le néant est un concept absurde qui contredit toute pensée. Donc la différence que la théologie pose dans l'activité de l'homme et de Dieu est une différence veine qui n'a pas lieu d'être. L'exclusion de la déterminabilité dans l'activité ôte son être à une chose ou un être.

Nous avons ainsi pu voir, dans un certain sens la manière dont se déploie l'anthropologie philosophique de Feuerbach. Ce qui est davantage intéressant c'est de pouvoir à présent – à partir des éléments que nous avons – donner un aperçu de l'humanisme de Feuerbach, humanisme qui semble poser quelques ambiguïtés que nous allons essayer d'éclaircir.

1.2.3. Sens et conséquence de l'humanisme Feuerbachien.

Feuerbach, à l'instar de bien de philosophes, est un militant d'anti-Dieu. Il fait partie d'une époque où le christianisme connait un déclin et l'athéisme un nouveau développement. Pour lui, en effet, selon Raymond Vancourt, il y a un processus de déchristianisation depuis le XVIIIe siècle, pire, toute la religion est en voie de disparaître. Les hommes ne reviendront donc jamais sur leur décision de chasser de leur vie de l'expulser. Cela n'a pourtant rien de tragique ou de dramatique. C'est plutôt bénéfique pour l'humanité. Feuerbach souligne effectivement que le christianisme est nié par tous, même par ceux qui-sans-l 'avouer se présentent comme ses fervents défenseurs.

Le christianisme répond plus aux besoins de l'homme, c'est la raison pour laquelle il est nié dans l'esprit et dans le cœur, dans la science et la vie, dans l'art et dans l'industrie, radicalement sans appel, retour parce que les hommes se sont si bien appropriés le vrai, l'humain et l'anti-sacré.

L'homme se libère donc des illusions qui l'ont longtemps habitées et envahies. Ce qui lui laisse la porte ouverte à toute sorte d'espoirs, de prise de possession de son univers. Et cela explique cette montée en force de l'athéisme. A son époque, Feuerbach est bien témoin d'un changement radical, d'une « révolution religieuse » qui n'est plus seulement une prise de position théorique. Il est question d'un changement qui se produit à l'intérieur de l'homme lui-même, d'une négativité consciente qui fonde donc une ère athée nouvelle. Cet athéisme nouveau est le résultat de tous les changements qui se produisent dans l'existence de l'homme moderne.

Nous n'ignorons pas que Feuerbach a un point de vue assez acerbe contre la religion aliénante et donc contre Dieu, ce qui fait de lui un partisan de l'idée de l'homme comme principe de l'homme. Ce qui reviendrait presque naturellement à le qualifier à la fois d'humaniste et d'athée. Si tel est le cas quel est le fondement de son humanisme et de son athéisme ? En quoi sa position est-elle originale, dans la mesure où le mouvement ou la conception humaniste et athée ne datent pas particulièrement de son époque ? Nous tenterons d'y répondre en procédant à une analyse des concepts d'humanisme et d'athéisme dans un contexte feuerbachien.

Pour commencer, il nous semble important de caractériser l'humanisme de Feuerbach. Cela d'autant plus qu'à la base il développe une anthropologie philosophique. Nous voulons donc montrer comment se faire le passage ou l'articulation entre l'anthropologie et l'humanisme. Feuerbach propose explicitement les termes d'une anthropologie dans l'*Essence du christianisme* – comme on peut le voir à travers la première partie de cet ouvrage, qui s'intitule « l'essence authentique, c'est-à-dire anthropologique de la religion ». Il y fait la description des qualités, compétences et structures de l'homme qui, elles, rendent compte de son action dans le monde, de sa présence et de son rapport à l'humain et au non-humain (Dieu, la Nature), L'anthropologie serait donc de l'ordre d'une description. Mais pour quelle raison Feuerbach met-il autant en avant l'anthropologie ? Qu'est-ce qui est mis en jeu, sachant que l'anthropologie est ce qui remplace la théologie (c'est son secret) La réponse à ces questions est très importante pour lui, car cela l'a amené à réviser son point de vue. Il a, en effet, placé l'anthropologie-qui occupait pourtant une grande place dans l'*Essence du christianisme*, mais qui demeure absolument essentielle- en arrière- plan, au profit de la philosophie- comme on le voit dans les textes recueillis dans *Manifestes philosophiques*.

L'humanisme semble être la conséquence directe de cette réorientation de la philosophie du côté de la théologie vers l'anthropologie. La position humaniste établit que l'homme est le principe de tout : des valeurs et de l'action de l'homme dans le monde. Si

donc nous restons donc sur une position purement feuerbachienne, nous nous rendons compte que l'humanisme découle d'un basculement de la philosophie. Il semble n'avoir pas été question, pour Feuerbach, du moins, dans le début de sa critique de la religion, de développer une théorie humaniste. Mais cette dernière s'est imposée par la force de la recherche de ce qu'est l'homme et de la manière dont il s'oriente dans le monde et se définit par rapport à lui-même.

Une fois l'humanisme défini, quel est à présent le rapport ou l'articulation entre l'humanisme et athéisme chez Feuerbach ? Pour tenter d'y répondre, nous devons peut-être déjà donner une globale du concept d'athéisme. Ce concept est assez polysémique et c'est la raison pour laquelle nous devons y prêter une grande attention dans notre projet de rendre compte et surtout de rendre raison à l'originalité de son acception de point de vue feuerbachien. Dans son sens le plus général, l'athéisme désigne la négation explicite de l'existence d'un Dieu unique, transcendant et créateur du monde, et avec pour conséquence généralement l'instauration d'un humanisme. Ce terme peut aussi être appliqué lorsqu'on nie l'existence des dieux polythéistes, mais cet usage n'est pas fréquent. L'athéisme apparaît donc ou presque toujours comme relatif à une certaine conception donnée d'une divinité.

Quand bien même il refuse l'existence d'un Dieu unique et transcendant, Feuerbach ne se considère comme athée. Pourtant nous devons recourir à ce temps pour désigner et qualifier sa position philosophique, qui se veut explicitement une théorie contre toute conception d'un Dieu unique et transcendant, notamment le Dieu Chrétien en particulier.

On peut d'ailleurs à ce propos tirer une définition Feuerbachienne de l'athéisme dans *Nécessité d'une réforme de la philosophie :* l'athéisme y est vu comme étant « l'abandon d'un Dieu distinct de l'homme »

Feuerbach n'a fait que déplacé sa critique de terrain, il donne lieu à une nouvelle lecture de rapport de l'homme. A l'aube des temps modernes, l'idée de l'existence d'un Dieu, associé à ce qu'elle produit sur l'homme-est comprise et surtout vécue comme un joug. Dieu ou l'idée de Dieu déresponsabilise l'homme et surtout le déshumanise.

L'humanisme rejette de Dieu pour se construire sur un nouveau terrain qui exige à l'homme de repenser son mode de vie, ses besoins et ses valeurs. Dieu n'existant pas, en réalité, Feuerbach évoque donc l'idée d'un athéisme pratique où l'homme et son semblable s'unissent pour tendre vers un univers idéalement humain.

1.2.4. Pensée d'une articulation transcendance et immanence.

On trouve de nombreuses définitions des concepts de transcendance et d'immanence.G Mais ces tentatives de définitions ne permettent pas toujours ou souvent une saisie plus ou moins claire de ces notions, à la fois abstraite et polysémique et exigeant, pour les

comprendre que l'on puisse presque toujours se référer à un contexte de pensée précis-en fonction de la direction vers laquelle nous voulons diriger notre travail. Ce dont tous ceux qui tentent d'en donner un éclaircissement dit sûr, c'est qu'il existe bien un lien entre les deux, l'un et l'autre s'impliquant et s'excluant naturellement, en ce sens qu'ils sont présentés comme des contraires.

Est considéré comme transcendant-et c'est ce sens que nous privilégierons pour notre argumentaire ou de la pensée humaine un peu au sens kantien de noumène. Le transcendant est généralement perçu comme l'intensification verticale de l'expérience qui dépasse et susceptible de le diriger et de lui fixer des limites. En d'autres termes, il désigne ce qui se situerait au-delà de la finitude, en tant que nature autre absolument supérieur et extérieur au monde.

Dans ce cas, Dieu est souvent pris comme l'exemple extrême : le Dieu monothéiste est considéré généralement, en effet comme un être transcendant et extérieur au monde.

Est immanent- et c'est la définition que nous retenons pour notre propos- ce qui appartient à l'ordre fini au monde et situe intrinsèquement sans évoquer quelconque élément extérieur. En d'autres termes, c'est ce qui affirme l'existence d'un seul mode de réalité, la réalité finie, sensible, c'est donc là, la définition la plus claire qu'il nous est donné de proposer. Nous ne sommes pas certainement face à une description des plus claires de l'opposition de ce qu'on peut entendre par transcendance et immanence. Mais la direction vers laquelle nous l'avons orientée nous servira de socle pour nous interroger sur un certain nombre de point de vue en rapport avec la pensée de Feuerbach. Il fait en effet partie de ces philosophes qui ont décrété que désormais « l'homme est la mesure de toute chose ». Par conséquent, Dieu n'existait pas ou ayant été refoulé les consciences, il est temps, pour l'homme de se prendre en mains et d'être son propre Dieu. Dans son analyse de la religion, Feuerbach n'est pas contre l'idée d'une transcendance, mais il défend précisément l'idée d'une transcendance qui n'est pas extra-mondaine, une transcendance qui semble aller de paire avec l'idée d'une religion de l'homme. Lorsque nous nous situons d'un point de vue feuerbachien, il ressort que la transcendance n'est pas pensée en termes de transcendance verticale mais plutôt horizontale. Pour Feuerbach en effet, un univers hors du monde était impensable ; cela étant illusoire, l'infini, l'absolu ou la transcendance ne peut se vivre et se caractériser que dans la nature et l'homme. La lecture de quelques textes de Feuerbach rend compte du fait que le sentiment religieux est dérivé vers l'homme de sorte que ce dernier soit prolongement dans l'espace ou l'humanité, s'en trouve ainsi gommé la séparation illusoire et théologique entre le divin et l'humain : l'homme, en tant qu'homme et aussi en tant qu'individu, devient divin, en participant à l'essence humaine. Dans sa présentation la plus commune, la religion se caractérise d'abord par le rapport à une transcendance extra-sociale. C'est-à-dire que l'homme développe un rapport avec un être extra-mondain, qui le domine de telle manière qu'il devient, inconsciemment un être limité, fini et imparfait. Dans son article « *Philosophie de l'avenir* » et « *religion de l'homme* »

selon Feuerbach, Raymond Vancourt résume bien la conception précédente. Il met en évidence cette idée que par son anthropologie, Feuerbach tente de montrer comment la transcendance divine, communément considérée, n'est qu'une illusion- lorsqu'elle se rapporte à Dieu, pensée en termes d'être imaginaire et donc étranger à l'homme. Ce n'est, par conséquent, pas qu'une illusion dans la mesure où il ne signifie ou n'est rien d'autre que le résultat du mouvement par lequel l'homme projette ses aspirations qu'il condense, par la suite, dans « une réalité transcendance qui exprime seulement ce que nous voudrions être : des hommes, tout puissants, omniscient, et jouissant d'une félicité sans ombre »

La transcendance appartient à l'homme et se présente comme quelque chose qui lui est intérieur et inné, ce qui rend davantage la pensée d'un Dieu transcendant et illusoire.

CHAPITRE 3:

CRITIQUE ET REINTERPRETATION DE LA RELIGION CHEZ FEUERBACH

Ce troisième chapitre qui constitue notre dernier chapitre met en exergue la vision philosophique de Feuerbach aussi bien dans sa portée que dans ses limites. Lhomme retrouve tout son droit et devoir dans cette nouvelle conception et devient maitre de sa vie. La religion anthropologique que propose Feuerbach se base bien sur des dogmes tels que: l'amour, la volonté, le cœur. Le sentiment quant à lui est la source même de la divination de l'homme. Cette nouvelle philosophie a ouvert la voix à plusieurs autres penseurs. Parmi ces penseurs figure Marx qui voit comme solution que la religion soit abolie. Si Feuerbach se juge important de redéfinir le phénomène religieux, Karl Marx estime qu'au nom de la libération et de l'émancipation de l'homme la religion soit combattue pour renoncer à une situation qui a besoin de l'illusion.

1.3. Saisie et sens de la religion

Rendre compte du mécanisme de formation ou du cours de développement de la religion et rendre à l'homme tous ses droits est le but de Feuerbach dans la critique qu'il opère. Son intérêt pour la religion se légitime du fait qu'il veuille rendre raison de plusieurs points essentiels en rapport avec elle notamment par rapport à la structure de la conscience, sa nécessité dans la prise de conscience de l'homme et par conséquent sa nécessité historique.

La religion apparaît chez Feuerbach comme une entité de naturelle et d'innée en l'homme. Et cela l'est de par structure de la conscience. La religion, est ainsi, qu'il l'écrit lui-même « essentielle ou innée en l'homme »[41], il n'est pas question de la religion telle qu'elle est dans ces particularités, mais de la religion qui « n'exprime rien d'autre que le sentiment de la finitude et de la dépendante à la nature »[42].

On comprend alors, si l'on doit s'en tenir à la pensée de Feuerbach, la diversité de la religion, étant donné qu'elle est le fruit de différents rapports que l'homme entretient avec l'espèce(tel qu'on le voit dans *l'Essence du Christianisme* ou Feuerbach est encore hegelien par moment) ou la nature (tel que souligne dans *l'Essence de la religion*), par exemple, Feuerbach met en avance dans les *leçons sur l'Essence de la religion)* l'idée qu'il n'y a pas un sentiment plus universel et plus communaux peuples – soient dits primitifs ou plus avancés que le sentiment de la dépendance.

[41] *Idem.*
[42] *Feuerbach Ludwig, lectures on the Essence of religion, Op. Cit., p.35*

Henry ARVON fait un commentaire assez intéressant lorsqu'il disait que la religion représente une fonction éternelle de l'esprit humain.

L'universalité de ce sentiment de dépendance peut se comprendre dans la mesure où la structure de la conscience est la même chez l'homme, mais la manière dont il saisit psychologiquement ou phénoménologiquement les éléments et les données de la nature se décline différemment à travers la nature et tout au long de l'histoire et des cultures. Même si l'approche de Feuerbach relève plus d'une herméneutique, on ne peut toutefois ignorer que la nature de son objet d'étude, notamment la religion, pose également de problème d'un rapport théorique de sa pensée de l'histoire. « Les ères de l'humanité ne se distinguent entre elles que par des transformations religieuses »[43]

Il semble important de montrer tout de même, à partir d'une critique que lui adresse Friedrich Engels que la position de Feuerbach est tout de même exagérée parce qu'absolue. En effet ce dernier trouve fausse cette affirmation de Feuerbach, dans la mesure, où selon lui il n'y a eu de grand bouleversement historique accompagné de changement d'ordre religieux que pour les grandes religions que sont le christianisme, le bouddhisme et l'islam et non, par exemple pour les « anciennes religions de tributs et de nation qui s'étaient constituées de façon nouvelle »[44] et perdaient toute capacité de résistance dès qu'était brisée l'autonomie des tributs et des nations.

Ce n'est que dans le cas des religions universelles, parce que née de façon artificielle, selon lui, que l'on assiste à de grand mouvement historique d'ordre religieux, qui s'expliquent non pas « par le cœur de l'homme et son besoin de religion, mais par toute histoire du moyen-âge, qui ne connaissait précisément d'autres formes d'idéologie que la religion de la théologie »[45].

Si le but général de ce travail est de rendre raison du sens de la religion chez Feuerbach, il ne reste pas moins qu'il y a une nécessité d'analyser le concept de religion pour lui-même – tout en restant sur le terrain de ce penseur, mais en l'isolant des autres concepts clés de ce travail global et qui participent bien évidemment de la saisie de cet auteur – afin d'en décortiquer ou exposer le sens fondamental qu'il lui donne. Feuerbach donne une définition de la religion, mais il montre surtout que même si elle est aliénante – car par elle l'homme se désapproprie son soi et s'objective pour se perdre – et fausse le rapport de l'homme au réel, elle trouve tout de même une nécessité chez l'homme.

43Schleiermacher, Essence de la religion, in revue philosophique, de Louvain,4è série,tome91,1993, p.479

44Feuerbach Ludwig, Nécessité d'une Réforme de la Philosophie (1842) in manifestes Philosophico-critique, Op. Cit., p. 131

45 Ibid., p.24

Effectivement, elle participe – dans le sens où elle se présente finalement comme une étape – à la prise de conscience de l'homme de sa véritable essence. En effet, la nécessité historique de la religion prend donc sens dans le fait que l'homme doit se perdre pour pouvoir mieux se retrouver. Ainsi, dans l'optique d'un examen du concept de religion, d'un point de vue feuerbachien, un rapport sera établi entre ce concept et d'autres concepts clés, sans lesquels il ne serait possible de saisir la lecture qu'en fait Feuerbach.

La religion est, en effet, porteuse d'un sens originaire que l'histoire a voilé et déformé au cours du temps, de telle sorte que l'homme s'est éloigné de son essence. Ce qui n'est pas par exemple le point de vue de Hegel qui soutient bien évidemment l'idée d'une évolution des religions dans le temps – cela n'exprimant que le développement de l'esprit dans l'histoire –, mais une évolution qui a le réel sens d'un progrès positif, dans la mesure où l'homme, au lieu de se méconnaître toujours plus comme dans le sens feuerbachien, a « la prise de conscience par l'esprit de sa propre essence » et ce, dans la religion chrétienne. Il semble donc clair que, chez Feuerbach, nous sommes bien en présence d'une histoire des religions ; les unes étant différentes des autres par le fait qu'elles posent leur essence dans des êtres différents et avec lesquels il n'y a nécessairement pas un rapport direct avec l'homme, comme c'est par exemple le cas dans le christianisme. Ce serait ainsi dans les premières religions qu'il y a une séparation radicale entre la conscience du sujet et l'objet dans lequel il se reconnait – la nature en général, les éléments de la nature ou bien l'homme lui-même. Il y a progressivement – et c'est ce qui semble se profiler dans l'idée de Feuerbach − que dans l'histoire les hommes prennent conscience qu'en fait ce qu'ils pensent être leur dieu n'est qu'une projection de leur conscience. La progression se fait donc jusqu'au christianisme, qui est la religion qui exprime mieux l'homme et dans laquelle il se reconnaît comme étant l'équivalent de Dieu ou comme Dieu.

C'est d'ailleurs ce qui donne sa valeur à la christologie et bien le fait que le Christ est l'Homme-Dieu. Ce qui n'existe pas dans les autres religions, d'après Feuerbach. On assiste ainsi, malgré tout, à une histoire ou progression des religions, qui consiste à supprimer l'aliénation, c'est-à-dire la différence ou l'étrangeté entre l'homme et Dieu, afin que l'homme se rende compte qu'il est en face de lui-même. En d'autres termes, elle montre que l'homme et Dieu finissent par coïncider à un moment dans la religion chrétienne, qui n'est autre que l'adéquation ou le rapprochement de l'homme et de Dieu. On se rend alors compte que la nature joue doublement un rôle : d'abord en tant qu' « objet primitif » de la religion. La religion est donc toujours première, car elle est « l'être de l'humanité dans son enfance ». Cela dans le sens où dans la religion, l'homme est objet de lui-même sous l'aspect d'un autre qu'il ne reconnait pas mais qui est pourtant lui. Il s'y contemple et adore sa propre essence. Ensuite la nature demeure « le fondement persistant » de la

religion. Car finalement, la divinité de la nature, le sentiment de la dépendance vis-à-vis d'elle est la base de la religion. Quel en est par conséquent le but ?

Si le sentiment de la dépendance représente ce qui fonde la religion, « la destruction de cette dépendance, la conquête de la liberté » de l'homme, porte la signification du but même de la religion chez Feuerbach. La religion prend appuie sur l'acte de diviniser la nature, mais le résultat et le but final en sont la divinité de l'homme. En d'autres termes, il faut que l'homme parvienne à la prise de conscience que Dieu et lui ne sont qu'un seul et même être. On peut déjà comprendre, ici, l'intérêt de la religion par rapport à la différence entre l'homme et Dieu. Elle ne « s'attache qu'aux déterminations qui objectivent l'homme à lui-même ». Bien évidemment la religion trouve un réel intérêt à ce que son essence objective soit en même temps autre que celle de l'homme et paradoxalement humaine. Car si cet être à une essence autre qu'humaine, son être serait indifférent à l'homme : Dieu et l'homme doivent participer l'un de l'autre dans cette essentialité intime qu'est l'humanité.

L'homme doit ainsi effectuer un grand travail de prise de conscience de soi, et qui prend pour sens qu'il doive être réaliste. Il faut qu'il revienne à la réalité en acceptant qu'il ne peut pas tout, qu'il ne peut pas tout avoir, c'est-à-dire qu'il ne peut et ne peut avoir que ce qui est à la portée de sa puissance. Le but de la religion est ainsi de détruire la contradiction entre le vouloir et le pouvoir. Et l'être divin est celui en qui cette contradiction est détruite et que sont réalisées « toutes les choses possibles pour [la] pensée et [l'] imagination, mais impossible pour [nos] forces ». Feuerbach s'éloigne, là, des considérations de Hegel qui, lui, marquent toujours la distance entre l'homme et Dieu en mettant en évidence que ce sont deux êtres autonomes et que l'homme est dépendant de Dieu. Pour Feuerbach, la religion est naturelle et innée en l'homme. Car elle est le sentiment de la dépendance humaine. Il est clair qu'il ne s'agit pas d'un sentiment de dépendance absolue. Il est plutôt question de la « conscience qu'a l'homme qu'il existe et ne peut exister sans un être différent de lui.

La religion apparaît alors comme une nécessité pour l'homme. C'est par elle qu'il reconnait et affirme ce qu'il est vraiment**.** Van A. Harvey, explique par exemple dans son ouvrage *the interprétation of religion* que la religion chez Feuerbach n'est pas négative en soi, comme on peut le voir à travers d'autres théories de la projection. Elle joue un grand rôle dans la prise de conscience de soi par l'homme. La religion certes est une projection ou le fruit d'une projection, il y a tout de même qu'elle représente un moyen indirect et détourné de connaissance de soi de l'homme. Donc elle est aliénante en ce qu'elle est une objectivation de la nature humaine. Mais elle est aussi le moyen par lequel l'être humain se réapproprie son soi ; en d'autres termes, c'est par la religion qu'il découvre, dans un premier élan – quoiqu'inconscient –, ce qu'est la nature humaine dans

son essentialité. Il la découvre premièrement à travers la forme d'un être dont il pense être différent.

1.3.1. Caractéristique du concept de religion.

« La raison, la volonté, le cœur »[46]constituent ce qui, dans l'homme représentent son humanité propre, son accomplissement en tant qu'homme. Feuerbach soutient « des perfections, les facultés suprêmes, elles sont l'essence absolue de l'homme en tant qu'homme et le but de son existence »[47]. Nous lisons chez Feuerbach une distinction nette entre l'être et ses facultés qui communément sont prises comme étant des éléments internes qu'il possède.

Il y a en effet, une distinction entre l'homme et les trois facultés que sont l'amour, la volonté et la raison. Le plus important pour **Feuerbach** semble de montrer comment la religion retire à l'homme ses déterminations. Pour les diviniser en tant qu'être autonome c'est-à-dire la nécessité d'expliquer la manière dont se faire la réduction de ces êtres divins (les trois facultés) à l'homme. Ce sont elles les objets avec lesquels l'homme est dans un rapport nécessairement essentiel et qui, par conséquent, fondent la religion. Raison, volonté et cœur constituent pour Feuerbach la trinité philosophico-critique au cœur de la religion, de la religion aliénante qui place l'homme dans une illusion, mais aussi de la religion qu'on pourrait caractériser de religion positive, dans le sens où elle sort l'homme de cet état de rêverie et lui permet de se connaître. La raison ou l'entendement est la faculté qui opère une « scission de l'homme d'avec lui-même »[48]. Positivement opposé à l'homme : Dieu est tout ce que l'homme n'est pas, ce sont des extrêmes de sorte que « Dieu est absolument positif, la somme de toutes les nullités »[49]. Dans sa critique, notamment dans l'*Essence du christianisme***,** Feuerbach cherche à mettre en évidence que la scission de l'homme et de Dieu est une « scission de l'homme et sa propre essence »[50] l'être dont l'homme se sent séparer est nécessairement inné à l'homme, mais qui en même temps est doté d'une nature autre que celle de l'homme.

On comprend donc que pour lui, Dieu n'est qu'un besoin de la pensée car, en pensant Dieu ; l'homme pense la raison, mais comme un être différent de cette même raison. L'entendement se fait ainsi « essence originaire », « l'être premier, antérieur au monde », c'est-à-dire « l'être de la nature » autonome et indépendant. Il devient le critère de toute réalité effective et sensible. En somme, nous devons comprendre que la nécessité de la raison, dans son rapport à la volonté et au cœur, et donc finalement dans le critère qu'opère Feuerbach justifie du fait qu'elle a en elle-même un processus propre- à insérer bien sûr dans le processus général de la religion- qui fonde l'être nécessaire ou Dieu en tant qu'être séparé de l'homme et différent de lui.

[46]*Feuerbach Ludwig, l'Essence du christianisme, Op.cit., p.118*

[47]*Ibid*

[48]*Ibid.*

[49]*Idem.*

[50]*Idem.*

La volonté, quant à elle, est la puissance illimitée de réaliser le bonheur de l'homme. Dieu n'est, en effet, Dieu qu'en tant que besoin de l'homme car le malheur, écrit Feuerbach c'est que l'homme ressent Dieu comme besoin.

En effet, la raison ou l'entendement qui constitue la faculté générique, ou le fait, généreux est le moyen par lequel s'abstrait de lui-même et pose Dieu. Celui-ci n'est donc que l'objet de l'entendement, c'est-à-dire l'essence objective de la faculté de la pensée. En d'autres termes, Dieu est la raison autoréflexive, il est, ainsi que l'écrit Feuerbach, « la raison qui s'affirme, qui s'exprime en tant qu'être suprême »[51].

En somme, nous devons comprendre que la nécessité de la raison, dans son rapport à la volonté et au cœur et donc finalement dans la critique qu'opère Feuerbach, se justifie du fait qu'elle a en elle-même un processus propre – à insérer bien sûr dans le processus général de la religion – qui fonde l'être nécessaire ou Dieu en tant qu'être séparé de l'homme et différent de lui.

Même si cela peut sembler répétitif, le but de l'analyse précédente consiste en une tentative d'expliquer plus ou moins en profondeur et dans un détail structurel, la conception feuerbachienne de la religion, au-delà des idées générales qu'on sait être les siennes en ce qui concerne cette dernière. Examiner ainsi le concept de religion dans ses rapports à d'autres permet de rendre plus claire l'intérêt de sa critique, son fondement et son but tout en restant toujours dans un contexte purement feuerbachien. C'est là aussi une occasion de montrer la place et surtout la force des concepts de raison, volonté et cœur/sentiment qui, tous, participent de la saisie de l'interprétation feuerbachienne de la religion. En effet, si la raison fonde Dieu en tant qu'être séparé de l'homme et différent de lui, la volonté – sensible aux sentiments de l'homme – lui donne (quoiqu'imaginairement) la possibilité de satisfaire ses désirs et de les rendre visible à travers la religion ; le cœur, quant à lui réconcilie l'homme avec son essence de telle sorte qu'il puisse prendre conscience de son identité perdue.

La mise en évidence de la nécessité à la fois de la religion et d'autrui – même si cet autrui peut être un être imaginaire – dans le processus de prise de conscience de l'homme, a amené à s'interroger sur la définition et la nature du soi et par conséquent à se demander si l'homme est naturellement ou culturellement religieux ;

Cela nous amène à présent à traiter de la théologie dans son rapport à la philosophie spéculative, qui elles, ont besoin des éléments de la religion pour pouvoir se construire.

---

[51] *Idem*

1.3.2. L'actualité de Feuerbach.

Nous voulons, dans cette section, réexplorer une piste qu'avait ouvert Althusser en ce qui concerne la pensée de Feuerbach. Il est question de voir dans quel sens, il est vraiment possible de construire, à partir de Feuerbach lui-même, une filiation autre que hegelienne ou marxiste. Il s'agit de la mise en évidence d'une filiation de type phénoménologique.

Dans ses écrits philosophiques et politiques Althusser met en avant l'idée d'une anticipation feuerbachienne de certains termes de la philosophie. Selon lui, la pensée théorique de Feuerbach a ouvert espace ou plutôt des espaces, qui produisent des effets de sens inédits, et à ce titre des effets d'anticipation de la théologie théorique, effets eux-mêmes équivoques qui permettent des lectures modernes de Feuerbach. Il affirme que l'un des effets provoqués par le renversement de Hegel est une extraordinaire anticipation sur des thèmes de la philosophie moderne: Philosophie de Welt et de Umwelt, la philosophie de la Weltanschauung d'une part et ses prolongements jusqu'à Heidegger, philosophie de la signification de la conscience comme intentionnalité d'autre part, jusqu'à Husserl, et sa postérité dans herméneutique d'inspiration religieuse contemporaine, soit théologique dans la théologie protestante de Karl Bath, soit philosophique chez Ricoeur.

Ainsi, ce qui nous intéresse, c'est précisément cette réduction phénoménologique qu'il évoque. Car, cela permet de voir qu'on ne peut plus seulement se limiter à une lecture de Feuerbach à travers ou en rapport avec Hegel ou Marx, comme il est presque de coutume, et donc de souligner la richesse de sa pensée.

Feuerbach part du fait que la religion rend l'homme étranger à lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentations, et un monde réel. Son travail consiste à ramener le monde religieux à la base temporelle. Il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait notamment, que la base temporelle se détache d'elle-même et se fixe dans les nuages, comme un royaume indépendant, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction internes de cette base temporelle. Il faut d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement en supprimant la contradiction. Donc une fois qu'on a découvert par exemple, que la famille terrestre est le secret de la famille céleste, c'est la première désormais qu'il faudra faire la critique théorique et qu'il faudra révolutionner dans la pratique.

Feuerbach qui ne satisfait pas la pensée abstraite, en appelle à l'intuition sensible, mais il ne considère pas le monde sensible, en tant qu'activité pratique et concrète de l'homme.

Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach qui n'entreprend pas la critique de cet être réel est par conséquent obligé de faire abstraction du cours de l'histoire et de faire de l'esprit religieux

une chose immuable, existant pour elle-même, en supposant l'existence d'un individu abstrait isolé. Il est aussi par conséquent obligé de considérer l'être humain uniquement en tant que « genre », en tant qu'universalité interne, muette liant d'une façon purement naturelle les nombreux individus. C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que l'« esprit religieux » est lui-même un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient en réalité à une forme sociale déterminée. Selon Ernest Renan, nous ne devons pas comparer les premières communautés chrétiennes aux communautés religieuses de nos jours si nous voulons avoir une idée exacte de ce que furent les premières communautés. Elles ressemblent à des sections locales de l'Association Internationale des Travailleurs.

Le christianisme s'est emparé des masses comme le fait le socialisme actuel sous la forme de sectes multiples et plus encore par le canal d'opinions individuelles contradictoires les unes plus claires, les autres plus confuses, ces dernières formant la grande majorité mais toutes hostiles au système dominant aux puissances existantes. Comme tous les autres grands mouvements révolutionnaires, le christianisme est l'œuvre des masses. Il est né d'une manière qui nous échappe totalement.

De par nature le christianisme ne représente qu'une secte du Judaïsme. Ainsi, dans *les épîtres aux sept Eglises*, nous lisons : « Je connais le sacrilège de ceux qui se disent juifs (non chrétien) et qui ne le sont pas, mais sont une synagogue de Satan ; et encore je le livre quelques-uns de ceux de synagogue de Satan qui se prétendent juifs et qui ne le sont pas »[52]. Feuerbach ne s'éloigne pas de la religion : «Elle sort des formes aliénées de la philosophie, donc des formes aliénées de la théologie, pour revenir à l'essence de la religion » l'homme ne sort jamais de la religion dans toutes ses activités, mêmes non religieux en apparence car il ne sort jamais de l'horizon en apparence absolue de sa propre essence qu'ont formulées Marx et Engels à son égard. Le projet philosophique initial de Feuerbach concernant sa critique de la religion est celui de réduire la croyance, de la défaire.

Pourtant, paradoxalement, il apparaît que Feuerbach a manqué ce projet de départ et s'en est éloigné au point que son interprétation de la croyance religieuse a perdu sa valeur critique pour se fondre en croyance. Effectivement lorsqu'avec sa nouvelle philosophie, Feuerbach nous met face à une philosophie qui est religion- toute religion, soulignons-le ne pouvant être séparée de la croyance- son interprétation finit par fonctionner comme croyance de sorte que finalement, la ligne de la démarcation entre ce qui est de l'ordre de la croyance et ce qui est de l'ordre du discours critique disparaît presque ou devient floue. Mais cela peut bien se comprendre dans la mesure où la structure de la croyance étant quelque chose de naturel ou d'inné chez Feuerbach- parce que fondée en l'homme- l'homme ne peut pas ne pas croire, c'est son essence de croire. Seulement, il se doit de ne croire qu'en lui-même.

[52] *W.W.W. Cours biblique. Com / Consulté le 03 juillet 2021 à 23h 13min*

Dans une certaine mesure on ne devrait être surpris de la tournure qu'apprise l'analyse de Feuerbach tant qu'on demeure dans la logique qui est la sienne ; lorsque nous confrontons la perspective interprétative de Feuerbach et son effort critique éventuel. Dans l'introduction de la *contribution à la critique de la philosophie du droit* de Hegel, Marx écrit que même si pour l'Allemagne, «la critique de la religion est terminée pour l'essentiel » ; elle est la condition de toute critique. Il ajoute au début de l'introduction à l'*Essence du christianisme* : «la religion est la conscience de soi ».

Ainsi, dégagées de toutes les fausses conceptions que lui attribuaient les auteurs (Hegel et Engels), la religion apparaît bien prendre un sens particulier et original par rapport à la tradition des précédents. En effet, cette opposition entre un Hegel qui essaie de magnifier l'Esprit présent en elle, ou bien un Feuerbach qui cherchera à ramener à un niveau proprement humain et sensualiste son essence même, nous contraint à la redéfinir de façon nouvelle par rapport à ce qu'elle semblait être dans la tradition passée. Ce qui est certain dans les deux cas, est que l'attitude face au message de cette religion doit changer et que l'homme doit connaître sa position face à elle. Si Feuerbach a cherché tout au long de son œuvre à faire tomber la figure mythique de Dieu, il apparaît par contre rassurant qui veuille conserver les attributs même de la religion sans chasser les attributs de cette dernière ne peut se proclamer complètement athée.

Feuerbach est loin d'être nihiliste qui ne voudrait pas reconstruire quelque chose de stable ; tout au contraire il veut fonder une nouvelle philosophie basée directement sur l'homme considéré au milieu de son environnement et de toutes ses conditions. Même si Feuerbach ne veut pas expressément la mort du christianisme il pense, à l'instar de Kierkegaard, qu'il est voué à la disparition dans les temps à venir, et qu'elle sera remplacée par une nouvelle forme d'organisation qui influencera en même temps sur la politique et la morale. Ainsi, il semble que Feuerbach ne veut pas détruire les valeurs traditionnelles comme bon nombre de ses successeurs, mais simplement laïciser ces valeurs, pour que l'homme se retrouve de manière directe en elles. La succession de Hegel l'a amené à ce choix de laïciser les valeurs apportées par le christianisme.

Hegel a voulu, lui, fonder une bonne foi pour toutes en raison le christianisme face au déclin sensible à cette époque et face à l'avancée entre autres du positivisme et de toute la mouvance laïcisante des sciences.

Au début de sa critique de la religion, les positions de Marx restent très proches de celle de Feuerbach. Il traduit l'avènement de Dieu ou de la religion comme ce qui répond aux besoins de l'homme. Selon Marx, la religion « est l'arôme spirituel », « elle est l'opium du peuple ». Feuerbach voit en Dieu la réponse à la peur de la mort et donc en la religion, la misère, le refuge et le moyen par lequel l'homme accède à tous ses désirs dont celui de

l'immortalité. Marx y voit à la fois l'expression de la misère de l'homme et la réponse à cette dernière la religion. La lutte contre la religion est donc médiatement la lutte contre ce monde dont la religion est l'arôme spirituel. Selon David Maclellan « la misère engendre ainsi l'illusion et amène l'homme à rechercher des alliances et consolations auprès de ces êtres imaginaires que sont les dieux ». La religion est donc un bonheur illusoire, qui éloigne l'homme de la vie réelle.

Dans aucun des cas, et même une mauvaise interprétation de la thèse de Feuerbach ne pourra infirmer ceci, il ne s'agit de critiquer l'ensemble des valeurs, tel que pourrait l'avoir fait, par exemple Nietzsche ou d'autres après Feuerbach. Bien au contraire, il s'agit autant pour Hegel que pour Feuerbach de conserver ce qu'il y a comme valeurs dans ce que transportait le christianisme. Selon Feuerbach, il faut restaurer quelques valeurs anciennes, par exemple, parmi celles que transportait le christianisme. Dans la culture contemporaine, le christianisme a été vivement critiqué depuis le renversement du schéma hégélien par Feuerbach, mais était-ce seulement une volonté de Feuerbach lui-même ? Nous n'en sommes pas si sûr car, nous le rappelons, le jeune hégélien avait choisi de ne critiquer que le sujet des valeurs chrétiennes, sans vouloir autant se débarrasser de ce qu'il transportait de culturel.

En effet, la religion produit deux forces. L'une est celle qui exprime la détresse réelle, le signe d'une société qui va de travers. L'autre force concerne celle que la religion est une protestation contre cette détresse. C'est donc une dénonciation, mais qui demeure illusoire dans la mesure où elle ne mobilise pas l'homme pour qu'il puisse transformer le monde ; elle provoque plutôt une fuite vers un monde imaginaire. Marx voit comme solution que la religion soit abolie, là où Feuerbach y voit le remplacement d'une nouvelle religion où seul l'homme est Dieu et le garant de toutes les valeurs. Marx exige ainsi qu'on abolisse la religion afin de renoncer à une situation qui a besoin de l'illusion. Bien que Feuerbach reste sous l'influence de Marx, il a évolué dans sa position et aller encore plus loin. Il délaissera de plus en plus les questions religieuses. Ou du moins, il les appliquera sur un plan socio-politique et économique, ainsi que le souligne Marcel Neusch ; Marx ne veut plus parler de l'homme d'une manière abstraite.

C'est d'ailleurs l'une des raisons de son éloignement de Feuerbach et des jeunes hégéliens. Il estime donc que la critique religieuse n'est plus essentielle et qu'il faut voir ailleurs, d'autres formes d'aliénations de l'homme. Il appelle à la lutte contre la religion, au nom d'une libération et une émancipation de l'homme. Car la religion aliène et mystifie la réalité de l'homme. Il faut emmener le débat au pied où la religion soit pensée comme le produit de l'homme et non l'inverse.

CONCLUSION

Nous sommes intéressés à l'étude d'un thème qui, de nos jours encore, ne cesse de fasciner la religion. Les angles d'attaques en sont variés et riches de contenu, de telle sorte qu'on ne manque pas de tomber toujours plus sur les contributions aussi osées qu'originent les unes aux autres. La présente recherche s'est donnée pour tâche de tenter de saisir et d'expliquer comment il était possible de faire une lecture de l'analyse feuerbachienne de la religion dans la seule limite du rapport entre les concepts de la théologie et d'anthropologie.

Les objectifs que nous sommes donnés ont été atteints. Peut-être pas totalement, mais nous avons pu apporter des réponses pertinentes quant aux problèmes que nous avons posés : Analyser la question de la religion chez Feuerbach.

Pour y parvenir, nous avons tenté de répondre à la problématique principale suivante : Qu'est-ce qui fonde la critique feuerbachienne de la religion ? Nous avons achevé notre travail sur un questionnement global de l'anthropologie philosophique de Feuerbach. Nous sommes ainsi partis naturellement d'une analyse de l'acceptation feuerbachienne du concept de la religion à la philosophie en passant par sa critique de la théologie et de la philosophie spéculative.

Nous avons ainsi saisi l'urgence pour ce penseur de mettre en place une philosophie qui anticipe l'avenir et rend impératif le retour au sensible.

Cette recherche comporte des forces. D'abord, nous avons su montrer en quoi la réflexion feuerbachienne sur la religion et plus particulièrement sur la religion chrétienne, avait une spécificité et une originalité propre. Ce travail aura montré que la pensée de Feuerbach est encore un énorme chantier à explorer. Et le thème de la religion l'est tout autant ou peut-être encore plus.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

✓ OUVRAGES DE L'AUTEUR

1-FEUERBACH Ludwig, l'*Essence du christianisme*, traduit de l'Allemand par Jean-Pierre avec la collaboration de Jean- pierre Grossein, présentation de Jean-Pierre Osier, Paris Gallimard, 2001.

2-FEUERBACH Ludwig*, Pensée sur la Mort et l'Immortalité*, trad. C. Berner, Préface A. Philonenko, Paris, Cerf, 1991.

3- FEUERBACH Ludwig, *Thèses Provisoires pour la Réforme de la Philosophie*, In Manifeste, éd. Berlin Akademie Verlg, 1842.

✓ OUVRAGES SUR L'AUTEUR

4- ENGELS Friedrich, *Philosophie de la religion et Ethique de Feuerbach In philosophie classique*, Paris, Editions sociales, 1945.

✓ D'AUTRES OUVRAGES

5- ALTHUSSER, *Ecrits Philosophiques et politiques* TOME II, Texte réunis et présentés par François Matheron, Paris, Edition stock/IMF, 1995.

6-Encyclopaedia Universalis Corpus2, France S.A, 1985.

7- HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 1959.

8- D'HONDT Jacques, Hegel et la Pensée Grecque, Paris, PUF, 1974.

9- Webographie : - www.coursbibliques.com, www.philocours.com.

10- SCHLEIERMACHER, *l'Essence de la religion*, in revu philosophique de Louvain, 4e série, tome 91, paris, 1993.

TABLE DES MATIERES

DEDICACE……..……I

REMERCIEMENTS……..……..……...……II

RESUME/ABSTRACT……...……..……..……..……III

SOMMAIRE……...……..……..……...……IV

INTRODUCTION……..……. ..…….1

CHAPITRE1: LA CONCEPTION DE LA RELIGION SELON FEUERBACH.……...3

1.1. La religion chrétienne et la religion grecque de l'art.……..……...……3

1.1.1. La religion chrétienne : la religion feuerbachienne…….…..…….……6

1.1.2. La religion éthique. ……..……..……...……...…10

1.1.3. L'imagination comme activité selon Feuerbach……...12

1.1.4. La perte de soi de l'homme……..……..……..….15

CHAPITRE2: DE L'ANTHROPOLOGIE A LA RELIGION SELON FEUERBACH……..…….……..……...…….18

1.2. Analyse du concept de théologie…….……..……18

1.2.1. Rapport entre Anthropologie et Religion selon Feuerbach…….……...19

1.2.2. Résultat du travail de l'anthropologie…….....……....22

1.2.3. Sens et conséquence de l'humanisme feuerbachien ..…….……...…23

1.2.4. Pensée d'une articulation transcendance et immanence……..…….….25

CHAPITRE3: CRITIQUE ET REINTERPRETATION DE LA RELIGION CHEZ FEUERBACH……..……...……..……..……28

1.3. Saisi et sens de la religion…….…….…..…28

1.3.1. Caractéristique du concept de la religion…….…….....……32

1.3.2. L'actualité de Feuerbach……..……34

CONCLUSION…….…….……..……38

REFERENCES BIBLIOGRAPIQUES …..……...……...…….……39

TABLE DES MATIERES…….……..…….……40