



HAL
open science

L'Esprit absolu hégélien revu par une critique humaniste de la religion par Ludwig Feuerbach

Nicolas Maitre

► **To cite this version:**

Nicolas Maitre. L'Esprit absolu hégélien revu par une critique humaniste de la religion par Ludwig Feuerbach. Philosophie. 2007. dumas-01144627

HAL Id: dumas-01144627

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01144627>

Submitted on 22 Apr 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'Esprit absolu hégélien revu par une critique humaniste de la religion par Ludwig Feuerbach



Projet de Recherche

Présenté pour le Master de Philosophie

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie

Sous la direction du

Professeur Jean-Marie Lardic

Année universitaire 2006-2007

Motivation de projet de recherche :

La source de notre problème vient d'un questionnement général sur les changements philosophiques qui s'opèrent tout au long du XIX^e, et qui semblent s'être orientés d'une manière générale dans le champ individuel de l'existence humaine ; puisque « l'enfer c'est les autres »¹, la culture dès lors ne peut prétendre rassembler les hommes. C'est ainsi que nous essaierons de voir ce qui, il y a quelques temps encore, regroupait les hommes dans une culture générale et qui se manifestait sous la forme du christianisme pour l'Europe. C'est donc un problème religieux qu'il s'agit de traiter, non dans sa partie liturgique², dirons-nous, (ce qui ne concerne que le culte de la religion), mais dans une portée générale, plus attachée au rôle de cette religion et à la place qu'elle occupe par la foi dans le cœur des gens, voire à son essence même. Dans cette optique, il nous faut chercher ce qui fait qu'une religion puisse exister, à savoir la place même de l'homme par rapport à Dieu.

Le problème qui se posera instantanément, sera alors évidemment d'essayer une définition de Dieu, si tant est qu'une définition est possible. Si alors nous ne pouvons refuser de constater un déclin du christianisme au XIX^e siècle, il nous faudra essayer de retrouver les valeurs morales universelles que cette religion prônait, et que l'on a, par le fait, inconsciemment rejetées avec le christianisme. Le XIX^e siècle apparaît bien comme une période de trouble théologique, et c'est tout à fait cette idée que l'on peut se détacher de Dieu qui mènera les débats des penseurs de l'époque, du moins après Hegel. On sait depuis l'essor de la science moderne que l'on ne peut dans la physique, connaître exactement la cause première des choses, mais qu'il faut nécessairement se rattacher aux manifestations extérieures de la nature, dont on sortira des lois expérimentales, révisables à l'infini. De ce fait plusieurs penseurs ne se contentent plus que de regarder le connu, voire même de refuser le droit à la philosophie de chercher ce qui se cache « derrière les phénomènes ». C'est ainsi que l'on s'est contenté de ne plus comprendre le monde que par des yeux humains, en ne se servant des concepts que comme outils de travail. Mais peut-on régler aussi vite les problèmes tant discutés de l'être et de l'absolu ? Ne doit-on connaître l'homme que comme étant ou est-

¹ cf. Sartre J.-P., *Huis Clos*, Gallimard, 1972

² Le terme de liturgie ne s'appliquant qu'au christianisme, il semble difficile de l'employer pour désigner l'ensemble des pratiques de la religion en général. L'étude de nos auteurs s'appuyant principalement sur le christianisme, nous l'utiliserons cependant, principalement pour l'opposer à ce qui concerne l'essence même de la religion.

il alors possible d'allier cette nécessité du regard de l'homme, tout en cherchant quelque chose d'absolu qui constituerait son être ? Si l'homme vit dans l'histoire, a-t-on le droit de tirer de cette histoire un principe plus général, de telle sorte qu'elle nous donnerait une idée quant à l'essence de l'homme ? Puisque nous nous intéressons à la religion, il nous faudrait alors retirer quelque chose de l'histoire de la religion, ou plus encore de l'histoire de la philosophie de la religion. Ne pourrions-nous pas alors nous faire une idée plus propre de ce que les hommes cherchaient, si c'est le cas qu'il ne s'agit que d'un besoin, ou bien de ce qui guidait les hommes à travers tout ce temps ? C'est en ce sens que nous allons travailler pour voir s'il y a une logique dans cet enchaînement continu de religions, et dans quelle mesure on peut replacer l'homme face à cette manifestation de la foi.

Le problème de la religion vient évidemment de son côté double ; car il semble bien qu'il y ait, du moins selon les théories diversement proposées, une opposition, peut-être imaginée ou bien réelle entre, d'un côté l'ensemble des lois et usages qui constituent ce que l'on nomme la religion, et d'un autre ce auquel les pratiquants se rattachent par cet ensemble de pratiques. S'il est vrai que dans une bonne proportion, beaucoup de religions donnent une large importance à la partie active de leur être, il ne faut pourtant pas oublier que certaines, tel le protestantisme par exemple, ont prôné une austérité plus grande afin de se rapprocher de la partie « invisible », purement basée sur la foi, l'autre aspect de la religion que nous essayons de définir. Il nous appartient alors de voir quel aspect est le plus constitutif de la « vraie » religion, et de voir dans quelle mesure l'une peut faire de l'ombre à l'autre, quand l'autre peut être interprétée pour l'une. C'est à travers le détachement de ces deux notions que l'on arrivera peut-être à retrouver l'essence de la religion, et ainsi voir en quoi elle est critiquable ou pas. Appliquée à l'homme, la religion comprise comme rituel semble pouvoir le transcender, et ainsi lui donner un aperçu de ce que pourrait être le divin, si celui-là est ; tandis que l'autre aspect relèverait plutôt d'une immanence de quelque esprit en l'homme du fait de sa condition, ou bien de sa naissance. Qualifions donc, pour le moment, de liturgie tout ce qui touche aux usages de la religion, en n'oubliant pas que nous nous intéressons dans notre travail principalement à la religion chrétienne. C'est donc cet aspect liturgique du christianisme qui est le plus souvent remarqué, et vient fréquemment à faire l'objet de critique, son histoire le marquant de façon très évidente. Karl Marx dira de ce point de vue que « la religion est l'opium du peuple »³, mais ce n'est alors que cette partie visible de la

³ Cf. Marx K., *Contribution de la critique de «la Philosophie du droit» de Hegel*, in *Œuvres*, tome 3 « Philosophie », Paris, Pléiade, 1982

religion qu'il critiquera, cet enfermement des peuples dans tout un tas d'usages censés le transcender et qui ainsi, le canalisent.

Le XIX^e siècle a amené, nous le savons, à une séparation totale de l'Eglise et de l'Etat ; mais ce qui se cachait derrière cela était évidemment une vision générale de la religion, comme étant seulement un prétexte pour canaliser les esprits par peur que les citoyens ne puissent plus juger par eux-mêmes et faire usage de leur raison autonome. Car ce n'est pas qu'une séparation de l'Eglise et de l'Etat à laquelle nous avons assisté, mais bien à une autonomie totale de l'idéal politique par rapport à la religion. Or on pourra se poser la question de savoir si cette séparation ne vient pas d'une vision limitative de la religion, en ce sens quasiment folklorique de la pratique religieuse. Nous l'avons dit, notre tâche est de retrouver par cette distinction des deux notions qui composent la religion, ce qu'il y a d'essentiel en elle et éventuellement d'y voir quelque chose d'absolu. Puisque nous nous intéresserons particulièrement à cette place de l'homme dans la religion, et à chercher l'essence de cette même démonstration de la foi, c'est alors une question métaphysique qui se pose à nous. Nos deux auteurs, Feuerbach et Hegel se sont efforcés ensemble à chercher ce qu'il y a d'absolu dans le christianisme, et ils n'ont pas cherché à s'attacher particulièrement à la partie consacrée au culte. Ce n'est donc pas par l'étude de la liturgie qu'ils ont opéré, mais bien en écartant celle-ci de leur étude, afin de retrouver l'essence même du christianisme, et par là seulement Feuerbach a cherché à montrer qu'elle ne pouvait venir que de l'homme, tandis que Hegel y voyait une manifestation de l'Esprit, aussi bien dans l'homme que dans la nature. Le problème est bien celui de la place de l'homme dans le monde, et cette place semble depuis la Renaissance occuper le devant de la scène philosophique et de la pensée en général. Nous assistons depuis quelques siècles à un anthropocentrisme bien installé.

Ce que nous devons faire dans notre travail, c'est définir l'entendement humain en recherchant les critères universaux de la morale, des vertus, et des concepts d'une manière générale. Il n'y a semble-t-il, plus de place pour une valeur abstraite, idéale, absolue de l'homme dans le débat, mais celui-ci tourne toujours autour de valeurs obligatoirement relatives, dénombrables, graduables. Le communisme, par exemple s'attachera à une valeur matérielle de l'homme, en voulant le sauver par rapport à une force de travail qu'il subit, et donc le place sur une échelle de compétence manuelle. Mais les réponses apportées au problème du rapport de l'homme aux idéaux ont souvent portées sur le problème de l'immanence et de la transcendance. Or n'y a-t-il que ce schéma, encore présent chez Kant, de

la dualité des deux voies, immanentes et transcendantes, qui relierait l'homme à l'absolu ? Y a-t-il alors un esprit absolu dans l'homme ? Dans le monde ou dans l'histoire ? Dans la raison ? Dans tous à la fois ? C'est là que Feuerbach s'opposera à la théorie hégélienne de l'Esprit absolu en ce qu'il limite la religion à un besoin de l'homme. Car Hegel est contre une vision purement humaine des choses : il examine le christianisme par la totalité, l'absolu. La philosophie de la religion n'est pas une étude de la religion mais a le même fond que la religion. Ce sont deux formes différentes du même fond. Il image cette conception notamment par l'exemple de la Cène dans *la Bible* quand il dit que le pain et le corps d'une part, et le vin et le sang d'autre part, sont différents sous le regard de la raison qui les appréhende, mais pas selon une approche spirituelle qui conceptuellement peut les rapprocher de leur correspondant ; c'est ainsi une « communion spirituelle objectivée »⁴.

C'est ainsi toute la force de la pensée de Hegel, de garder la place de l'homme dans ce schéma, par la pensée, en opérant à ce que l'on pourrait nommer une « subjectivité » de la « substantialité ». Ainsi tout se réalise selon lui, dans le monde et par l'Idée ; l'Esprit serait alors le moment ultime du développement de l'Idée. Il sera bon de développer également dans notre travail ce qu'est le mouvement spéculatif chez Hegel, car ce sera une idée que critiquera Feuerbach. En effet, à l'abstraction de ce processus de développement de l'Idée, le jeune hégélien opposera quelque chose de concret, en voyant la chose d'abord comme elle-même, et donc un retour au réel, au sensible. L'homme est le concept unique, originaire et fondamental ; il le dira lui-même de ces mots : « mon sujet principal est le christianisme, la religion en tant qu'essence directe de l'homme »⁵.

Pour Feuerbach, la religion est directement sensible, elle ne se rapporte qu'au sentiment. Ce qui compose la transcendance de la religion n'est autre que la transcendance du sentiment. Feuerbach s'oppose alors à Hegel sur ce point, qu'il enlève à la religion son « essence théologique ». Ce sera le grand reproche qu'il lui fera alors, d'être un théologien, et de partir de la théologie pour la construction de sa philosophie. Mais Feuerbach ne cherche pas à réduire la religion à une portée individuelle, mais à l'essence humaine. Ce qui lui permettra d'élargir ce champ c'est cette ambiguïté de l'essence qu'il donne à la religion, la définissant à la fois comme essence humaine, et essence extérieure à l'homme. Ainsi l'essence est

⁴ In. Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich, 1941, trad. de l'allemand par R. Laureillard: „De Hegel à Nietzsche“, Paris, Gallimard, 1969, p. 390

⁵ In Feuerbach L., *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1846, I, p. 248

objectivée, c'est-à-dire qu'elle prend une essence toute différente de la nature humaine, tout en conservant sa nature par celle du sentiment, ce qu'il dit dans ce passage : « le sentiment est ta puissance la plus intérieure et en même temps puissance distincte de toi, il est en toi et au-dessus de toi : il est ton essence la plus personnelle mais cette essence quand elle s'empare de toi, semble et est une essence extérieure, bref c'est ton Dieu »⁶. Or cette dualité d'essence de la religion est précisément ce que l'on peut nommer la foi. De ce fait, pour Feuerbach, l'essence de Dieu est l'essence de la foi. L'hégélien de gauche essaiera d'ailleurs de montrer chez Luther que le concept de foi est l'essence du christianisme, et la référence à Luther n'est pas neutre car c'est par son étude du protestantisme que Feuerbach construira sa pensée. Finalement nous verrons comment Ludwig Feuerbach a su profiter de la tentative de Hegel de sauver le christianisme et de le porter à l'absolu, pour voir qu'il en a finalement négligé la valeur proprement sentimentale. Il limitera cependant ses attaques au sujet même de la religion, à savoir Dieu, mais conservera ce qu'il y a de proprement humain dedans.

Nous ne pourrons enfin limiter notre recherche sur ce point problématique qui a opposé les deux auteurs sans chercher à reconstruire, dialectique hégélienne oblige, et envisager ce que peut représenter le concept de culture dans une société comme la notre, à la lumière de ce qu'ont préservé Hegel et Feuerbach dans leur théorie.

⁶ *Ibid.*, VII, p.47

Introduction :

En regardant seulement quelques instants ce qui a marqué le XX^e siècle, nous nous apercevons très rapidement de cette série de conflits, au cours desquels ont été prônées tour à tour de nombreuses idéologies, souvent très finement théorisées, mais en revanche rarement bien appliquées. Si l'on voulait estampiller ce siècle passé de quelque qualificatif, l'on ne manquerait pas de remarquer sa spécificité mondialiste ; en effet, il s'est opéré tout au long de ce siècle un brassage des cultures énorme, synonyme d'enrichissement culturel, mais également malheureusement de violences et souvent de globalisation des caractères, ne laissant plus la place aux petits détails qui constituaient à eux tous, la richesse de chaque espace culturel : une certaine réaction manifestante est là pour nous le faire sentir, il s'opère une crise des cultures aujourd'hui, aussi bien dans le domaine politique, que religieux, ou bien encore social, etc.

Notre fameux XX^e siècle a eu pour effet une sorte de bombe à fragmentation à l'encontre des idées anciennes, les grands idéaux communs sont, en occident du moins, laissés de côté, voire craints ou combattus. Or s'il est vrai qu'il faut continuellement revoir nos modèles de société, ou bien laisser place à l'évolution de nos coutumes, il ne faut pas non plus tomber dans le piège de la perte totale de repères, ou dans celui de l'anarchie qui permettrait à tout un chacun de créer son propre univers culturel. Car l'homme a toujours vécu selon certaines structures (imposées, découvertes ou travaillées : le projet que nous nous fixons permettra peut-être d'y répondre), et ne pas les connaître ou en avoir conscience ne risquerait que de provoquer un état de perte général, et laisser la place à toutes sortes de catastrophes ou événements déraisonnables. Nous ne disons sûrement pas d'emblée, qu'il faut s'imposer ou imposer à une société entière des cadres de vie très précis, mais seulement dans un premier temps, nous partons de l'idée qu'il est bon de connaître quels peuvent être ces repères, afin d'en connaître les vertus ou bien les dangers.

Si nous nous proposons d'étudier un peu plus ces phénomènes de pôles d'attraction qui dirigent les hommes dans leur vie de tous les jours, et que nous pouvons nommer à notre époque des faits de la culture, et en comprendre le sens, il faut d'abord y voir plus généralement ce qui fait que les hommes vivent activement, dans le sens de vivre tous les

jours dans une ou plusieurs directions qu'ils se sont données ou qu'on leur a imposées, ou bien encore qu'ils ont découverts ou qu'ils sentent..., nous ne le savons pas encore. Là-dessus il semble irréprochable de mettre en relation le phénomène culturel et le phénomène religieux, en sachant non seulement qu'historiquement les deux ont toujours été étroitement imbriqués l'un dans l'autre, et que la question de savoir si l'un ne définit pas l'autre se pose très facilement. La première question qui se posera alors, sera évidemment de voir comment l'un dépend de l'autre, et ceci ne peut se faire que par la définition des termes de religion et de culture.

Le projet actuel ne portera dans sa majeure partie que sur la définition de la religion, dans le but d'éclaircir ce que représente le phénomène religieux pour les hommes⁷. Si l'on tentera de rapprocher les termes de culture et de religion à la fin de notre travail, nous ne pourrons pas pour autant prétendre avoir déterminé ce rapport éventuel entre les phénomènes culturels et religieux. Nous en resterons donc à une analyse conceptuelle de la religion, à travers les deux auteurs que nous avons choisis. Il est plus que temps de redéfinir ce concept, d'autant plus si nous acceptons la situation de crise religieuse qui est la nôtre en occident, depuis les bouleversements idéologiques opérés dès les XIX^e siècle. En clair, le christianisme est en grave déclin et la culture qu'il représentait s'évanouit avec lui, laissant derrière elle un vide dur à combler, trop facilement convoité par les différents idéaux qui se sont développés récemment ; il sera par ailleurs intéressant de constater que ce qui a coûté la vie au christianisme était exactement ce qui était censé le défendre, plus encore ce qui devait le sceller pour l'éternité. Souvent accusé de théologien, par certains de ses mauvais lecteurs, G.W.F. Hegel a été un des derniers grands philosophes systématiques défenseurs de la foi luthérienne, en intégrant dans son système philosophique les préceptes et les valeurs du protestantisme luthérien. Le travail que nous nous proposons le concernant, consistera à mettre en exergue cette défense des principes de la religion, à travers le protestantisme, défense qui ne s'est pas faite sans une certaine volonté d'englober le tout des principes de la philosophie, et de poser ainsi ce que représente la religion dans la philosophie, et pour l'homme plus généralement. Ce qui nous intéressera particulièrement sera cette volonté de fonder toute sa philosophie et le monde en général sur l'évolution de l'Idée qu'il définira comme le témoin de ce qui conduit le monde humain et le monde non-humain, l'univers dans

⁷ La difficulté de notre problème tient à ce que le phénomène religieux ne soit pas forcément quelque chose de réellement visible, car il peut caractériser et guider des actions dont les agents soit ne sont pas conscients, soit simplement ne se l'avouent pas.

sa totalité : l'Esprit ; cet Esprit qui se développera dans le temps pour parvenir à l'entéléchie deviendra l'Esprit absolu.

A travers tout ce système basé sur la dialectique, ce que voudra Hegel, et il en va de toute l'œuvre de sa vie, sera de justifier philosophiquement, fonder en raison, la foi en Dieu qui guide les hommes à travers le temps. Et c'est là que sa pensée nous intéresse plus particulièrement, car si nous voulons étudier le phénomène de la religion dans ce qu'elle a de fort pour l'homme, quand cet homme est ou se sent guidé par elle, cette pensée nous présentera la religion dans une perspective absolue par rapport à la réalisation de l'homme, et donc de l'Esprit. Plus tourné vers l'homme seul, un des disciples de Hegel tentera également de définir ce que représente la religion, partant de ce qu'a posé son maître mais problématisant la question dans le seul domaine de l'homme réel, et ne daignant pas entrer comme lui dans le domaine idéal des purs concepts; il s'agit de Ludwig Feuerbach. Ce que nous chercherons chez cet auteur, sera une vision purement humaine de la religion qui, détachée de son Dieu abstrait, deviendra dès lors très facilement accessible à l'homme, et lui servira de simple support pour l'aider à mieux se comprendre.

Derrière des réponses qui n'ont pas demandé le même point de vue pour juger et définir le terme de religion, et donc des démarches apparemment très différentes pour juger de la même chose, c'est tout un problème de la philosophie qui se pointe ici, car si Feuerbach refuse un point de vue théologique pour réinsérer le rôle de l'humain en général dans la religion, c'est contre tout le principe de la philosophie moderne qu'il s'oppose, à savoir le primat de la pensée dans la compréhension de monde. La conscience de l'homme ne semble plus être le fondement de la compréhension du monde comme depuis Descartes par le « cogito », mais c'est un concept d'homme en relation avec le reste du monde qui semble être le départ de sa théorie.

Voici donc que le problème se déplace vers la définition même de l'homme, son concept, son histoire, son essence. Le problème reste entier : y a-t-il ou non quelque chose comme un concept de l'homme ? Et si oui, doit-on le définir à partir de sa propre essence, ou faut-il le prendre dans la globalité de sa vie, en tant qu'il appartient au monde ? Qu'en est-il de sa conscience ? Possède-t-elle elle aussi une essence propre, définissable, ou concevable ? Depuis le début de la philosophie moderne, les philosophes s'intéressent à la conscience, mais est-elle la seule preuve de la subjectivité, ou peut-on retirer quelque chose de général de sa

présence ? Il apparaît bien que le terrain de discussion pour nos auteurs se déplace du problème de la conscience à celui de l'homme en général. A partir de là reste à savoir si l'homme se définit par son existence au monde ou par quelque chose d'autre qui le dépasse ou bien, nouveauté de la pensée hégélienne, quelque chose dont il fait partie intégrante et qu'il réalise. En somme, Dieu est-il notre guide, ou un simple besoin de définir notre condition ? Ainsi, il s'agira d'éclaircir les pensées de nos auteurs à travers la problématique de la relation du singulier avec le tout, et de l'homme avec l'universel. La spécificité de Hegel et de Feuerbach a été de définir l'être de l'homme par son être-au-monde, bien qu'ils envisagent cet être-au-monde de différente manière : l'un, Hegel, voyant l'homme comme se réalisant et réalisant sa fin dans le monde, c'est-à-dire participant à l'Idée qui guide son histoire, l'autre, Feuerbach, étant simplement pris comme homme-vivant, comme humain, c'est-à-dire cherchant à créer de toute pièce sa nature et son histoire.

En apparence, c'est l'opposition entre idéalisme et matérialisme qui va se mettre au jour par la divergence de leur conception de l'homme, mais nous verrons qu'en réalité les différentes positions ne pourront être simplifiées de la sorte, car ni Hegel, ni Feuerbach n'ont voulu rentrer dans un tel schéma, chacun essayant de dépasser une position aussi réductrice. Nous verrons ceci dans une étude préalable de la topographie des idées en cours en Allemagne dans le XIX^e siècle, ainsi qu'un point sur l'état de la religion chrétienne, et plus précisément protestante, car celle-ci fut le berceau et le cheval de bataille de nos deux auteurs.

Il sera de mise dans un premier temps de placer les idées des deux philosophes dans la postérité du kantisme et le détachement par rapport à celui-ci, ainsi que dans toute la philosophie moderne depuis le XVII^e siècle. Et bien que notre projet ne pourra faire une liste exhaustive des idées de leurs prédécesseurs, il conviendra de ne jamais oublier qu'eux-mêmes n'envisageaient leur théorie qu'à la condition qu'elle soit une réponse à ce qui a été dit avant eux. Ce que nous devons remarquer alors, sera le développement d'une philosophie de la subjectivité qu'ils ont essayé de dépasser chacun à leur manière, et nous allons voir comment.

En second lieu, nous éclaircirons la tentative hégélienne de dépasser ce clivage entre le « matérialisme stérile » qui voit l'homme seulement enfermé et conditionné par son environnement concret et « l'idéalisme abstrait » plaçant la conscience comme seul et unique fondement de la réalité, par la construction de son système de l'absolu prenant en compte à la fois le réel et l'abstrait, l'homme et son concept. C'est tout d'abord sur la double

détermination du langage et du réel que se portera notre étude de l'absolu chez Hegel, car il est important de savoir que Hegel ne sépare pas le rationnel du vivant. Mais cette double détermination n'est pas passive, elle se meut vers une direction qui est celle de l'absolu, et c'est alors cette importance de la notion d'Esprit dans le monde total qui nous amènera vers son sens entéléchique, c'est-à-dire l'Esprit pleinement réalisé : celui-ci permet alors à l'homme, nous le verrons aussi, de se voir totalement libre car pleinement conscient de son être et de l'être du monde.

Mais cette idéalité, cet accomplissement de l'Esprit ne représentera pas pour Ludwig Feuerbach quelque chose d'assez proche de l'homme lui-même, pour en caractériser totalement l'existence. Feuerbach, ancien disciple de Hegel, tentera lui-même de dépasser l'absolu hégélien en constatant la partialité que représente cette conception. Ainsi, il essaiera de montrer le caractère surfait de la théorie hégélienne de l'absolu, sans vouloir pour autant s'opposer à cette théorie, mais en cherchant à la dépasser, du moins au début de son œuvre ; il sera par la suite de plus en plus intransigeant avec cette théorie. La spéculation, thème hégélien dans l'ascension de l'Esprit jusqu'à son stade ultime, sera un des thèmes que critiquera en premier Feuerbach et ce, pour replonger ce qu'il y avait d'idéal chez Hegel, dans le monde réel. Ce que veut replonger Feuerbach dans le monde humain, c'est tout simplement la religion ; à savoir que son opposition à Hegel lui fera développer la religion, et bien évidemment principalement le christianisme, comme quelque projection venant de l'homme lui-même, de sa propre image ; ainsi l'homme peut se rassurer quant à son avenir et à sa condition, car il place en Dieu tous les attributs que l'homme désire de lui-même. Nous verrons ensuite, comment Feuerbach développe ce thème du sentiment dans la religion, notamment par rapport aux peurs ou bien aux envies, et ce fondement sensualiste de la religion sera problématique en ce qu'il s'opposera à la conception absolue hégélienne de la religion. Il nous faudra alors, après avoir vu les théories générales des deux auteurs, s'impliquer plus en avant dans leur conception religieuse et voir comment, concernant la religion, chacun voit le rapport de l'homme à Dieu, et plus précisément comment chacun des deux définit la foi, puis l'amour, car le christianisme protestant dans lequel baignent les deux auteurs est une religion de l'amour.

Enfin à travers toute cette étude, nous évaluerons ce qui reste debout après la dure confrontation de l'un et de l'autre dans chacune des théories de la religion, et pourrons apprécier l'essence même de ce que tous deux pourraient nommer religion. Ceci leur servira

chacun à construire théoriquement dans d'autres domaines, tels que la politique ou bien l'esthétique, car ni l'un ni l'autre n'a pu rester sur une déconstruction seule des théories précédentes. Chacun a au contraire voulu bâtir quelque chose de stable. Ce sera alors, quand nous arriverons là, notre but final, c'est-à-dire de développer une nouvelle conception de la culture à partir de la religion. Fonder une nouvelle culture en recherchant la dernière grande culture qui ait existé, la boucle sera bouclée et nous aurons su surmonter la critique existentialiste ; dialectique hégélienne oblige, telle doit être notre démarche pour oser se porter critique d'une pensée de ce genre. Commençons dès à présent par rechercher l'origine historique du problème de nos deux auteurs.

I – Contexte historique et topographie des idées :

A) La religion chrétienne :

Si l'on veut situer la pensée de G.W.F. Hegel, aussi bien que celle de L. Feuerbach, alors une mise en condition directe doit se faire quant à la place qu'occupait la religion chrétienne chez eux, étant en effet tous deux de tradition luthérienne ; et Hegel nous dira très clairement qu'il se proclame toujours de cette paroisse⁸. Si Feuerbach a cherché à se détacher, et à soulager le peuple de son temps de la lourdeur que pouvait représenter le christianisme, Hegel avait en tête, lui, de fonder en raison la foi chrétienne afin qu'elle permette à l'homme de trouver son salut. Ceci a d'ailleurs été le reproche souvent adressé à Hegel, de n'être qu'un pasteur rationaliste, et de ne pas chercher à dégager le vrai du faux sans se détacher du dogme de sa religion. Car la religion paraît effectivement certaines fois très dogmatique. Aux yeux de certains, elle est même devenue de nos jours, soit une bouée de sauvetage pour des gens qui n'arrivent pas à se confronter au monde réel, soit un dogme alourdissant « empêcheur de tourner en rond », soit même un refuge pour quelques illuminés qui ne se satisfont pas d'une vie terrestre. Mais il n'en a pas toujours été ainsi, et bien plus qu'un simple tuteur ou une main d'attache, la religion a été pendant longtemps la culture même, un principe de vie pour tous. Le problème du XIX^e siècle était justement que ces deux visions, l'une culturelle et libératrice, l'autre dogmatique et asservissante, commençaient à se confronter l'une à l'autre.

Toute la période dite des Lumières, en France, a eu comme conséquence une remise en cause extrême de la religion parce qu'aliénante et contraire à l'évolution de l'humanité. Il faut préciser alors que la France sortait ou souhaitait encore sortir, de toute une dynastie de droit divin, ceci ajouté au fait que notre pays baignait dans une atmosphère de l'idéal révolutionnaire et républicain, qui se mêlait assez mal aux anciens idéaux religieux. L'Allemagne ne pouvait pas rester épargnée par cette crise française et, bien que majoritairement protestante, allait devoir réviser les principes de sa théologie. On peut ainsi penser que c'est en prévision du déclin de sa religion que Hegel a décidé de se dresser en tentant de la fonder absolument. Si l'on rentre plus avant dans les préceptes du protestantisme, nous savons alors que cette religion prêche une fidélité à l'Évangile et à ses textes même, ce

⁸ In Hegel G.W.F., *Original-Ausgabe*, VIII, p.89 : « Nous autres luthériens – car je suis luthérien et veux le rester – avons uniquement cette foi originelle. »

qui place directement la perspective hégélienne dans l'affirmation de la religion par le discours et non par les images ; discours sur lequel nous aurons l'occasion de revenir par la suite de notre travail. Dans tous les cas, il apparaît que la religion à l'époque soulève un problème identitaire : elle est considérée soit comme un dogme, soit comme une culture. C'est peut-être aussi l'introduction récente dans la conscience de l'homme, opérée par la philosophie moderne qui met en doute son caractère sacré.

B) Kantisme et post-kantisme :

Le projet que se posera Hegel tout au long de son corpus, sera de fonder en raison et creuser la place de ce qu'il appelle lui-même l'Esprit, dans toute l'histoire de l'homme et du monde en général. Pour cela, il cherchera à englober aussi bien l'homme que la nature dans son système, dont la raison est la ligne directrice. Le problème qu'il rencontre lui vient de ses prédécesseurs, car avant si Hegel aime se rattacher à la tradition classique, il ne peut pas ignorer les questions soulevées par ses récents homologues. Reprenant les thèmes de l'être, du non-être et du devenir, Hegel se heurtera à la question fondamentale soulevée par le cartésianisme : l'introduction de la conscience dans la philosophie. Sa réponse à cette question le placera dans une perspective idéaliste, car Hegel partira de la conscience, pour déduire les faits de l'expérience. Ceci étant dit, bien qu'il ne développe pas un idéalisme purement transcendantal et nous verrons comment, par l'introduction du langage et de la raison au sein même de la définition de l'homme, Hegel échappe à cette catégorisation. Ainsi l'introduction du « cogito » cartésien⁹ impose à ses successeurs de penser l'homme et son rapport à Dieu par l'intermédiaire de la conscience. Kant¹⁰ tentera alors un schéma de relation de l'homme au divin par ses trois Raisons, mais finira par s'enfermer dans son subjectivisme transcendantal, pour ne pas assez tenir compte du monde extérieur.

Viendra ensuite Johann Gottlieb Fichte¹¹ qui, conscient du manque d'altérité dont faisait preuve la théorie kantienne, définit et construit le sujet (« Moi ») par rapport à l'autre (« non-

⁹ Descartes R., *Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992

¹⁰ Nous citerons ici les trois Critiques d'Emmanuel Kant : *Critique de la Raison Pure*, *Critique de la Raison Pratique* et *Critique de la faculté de juger*.

¹¹ Fichte J.-G., *La Doctrine de la Science*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987

Moi »), développant ainsi tout un idéalisme qui tiendrait compte de ce qui n'est pas le sujet, ce qui n'était pas le cas dans l'idéalisme transcendantal kantien. La chose semble prendre de plus en plus d'ampleur, et les théories sont de plus en plus complètes et englobantes. Ceci dit on peut constater que plus les penseurs ont cherché à englober le réel, plus ils sont rentrés loin dans l'homme pour y chercher l'absolu. L'originalité de Hegel sera alors, non de continuer à pénétrer à l'intérieur de l'homme pour chercher son essence propre mais au contraire, de prendre du recul, pour englober tout le réel, et par là définir l'essence de l'homme. Car pour Hegel cette essence est aussi l'essence du monde : c'est la raison même qui définit son être. L'homme n'est pas séparé, comme chez Kant ou chez Fichte du monde réel, ils ont tous deux la même essence. « Ce qui est réel est rationnel et ce qui est rationnel est réel » selon l'adage hégélien ; cela signifie que Hegel a su surmonter cette scission qui avait été opérée par le cartésianisme déjà, et mis à l'honneur par le kantisme, entre la conscience et le réel. Le rationnel est autant dans la conscience que dans le monde extérieur, et l'homme devient conscient de lui-même et de la totalité du monde par l'effet du temps et de la dialectique.

Surmontant le dépassement hégélien Feuerbach a, quant à lui, voulu passer outre cet idéalisme qui ne le satisfaisait pas, et s'est inscrit en marge des prédécesseurs de Hegel. Il a alors préféré la voie qui ne partait pas de l'homme lui-même, mais qui l'apercevait dans son milieu général, pris avec l'ensemble de ses besoins et contingences. Dans les deux cas, il semble que Hegel comme Feuerbach aient voulu se détacher, ou plus précisément surmonter les théories de leurs prédécesseurs, en tentant de rattacher à la sphère humaine le monde réel et matériel ; l'un pour vouloir fonder en raison sa religion, l'autre pour la ramener à un niveau proprement humain. Il apparaît donc que chacun de nos deux auteurs ait voulu démystifier le christianisme, et le rendre plus accessible.

Ainsi la situation topographique générale du pré-hégélianisme est éclaircie et il faut, après avoir vu l'originalité des pensées de nos auteurs par rapport à la tradition, étudier plus précisément quels sont leurs points forts et importants. Ceci nous permettrait de pouvoir mettre en évidence leur différente démarche dans l'étude de la religion, et de ce fait voir s'ils comptent garder quelque chose de commun dans le christianisme. Ce quelque chose de commun semble pouvoir être le bon côté de la culture car chacun d'eux veut supprimer de cette religion ce qui n'est que son « mauvais côté », cela revient à dire ce qui n'est pas apte à rendre l'homme heureux. Négation de la négation de la théorie hégélienne, nous arriverons

peut-être à tirer quelque chose de cette dialectique des deux thèses allemandes. Commençons par la thèse : la religion est l'expression de l'Esprit absolu dans le monde.

II – L'Esprit absolu hégélien :

A – Le Logos :

Il semble maintenant nécessaire pour comprendre la philosophie de la religion de Hegel, de mettre au clair une notion primordiale de son œuvre : l'Esprit. Si Hegel cherche à défendre la foi chrétienne, démarche qui lui aura valu d'être taxé à tort de théologien, il n'en reste pas moins qu'il le fait en fondant en raison cette même foi dans l'homme même. Or sa démarche est très loin d'être une démarche mystique ; Hegel s'opposera d'ailleurs à Kant en ce que celui-ci opposera le phénomène à la chose en soi, interdisant ainsi l'accès à quiconque vers la chose en soi. Si Immanuel Kant a posé la distinction entre le transcendant et le transcendantal, c'est bien pour conserver cette chose en soi hors de tout jugement humain. C'est donc bien Kant que l'on pourrait accuser de mysticisme, et non Hegel qui veut chercher par son système la connaissance de l'être lui-même ; seule la dialectique permettra d'atteindre l'absolu et donc l'être lui-même. Hegel dépasse donc encore Kant en cela qu'il conceptualise tout l'univers par le concept de l'absolu. Mais l'absolu n'est pas l'infini, et la nouveauté de Hegel par rapport à ses prédécesseurs a été de placer l'absolu dans la ligne de mire de la connaissance, et de l'évolution du monde lui-même. Si on peut parler d'idéalisme chez Hegel, il faut préciser alors qu'il ne s'agit pas d'un idéalisme mystique, mais où le sujet se réalisant et se mouvant avec le réel parvient à la vérité suprême. Ceci a toujours été un axiome de G.W.F. Hegel, d'éviter l'« enfermement dans l'ineffable », et de chercher à saisir le tout de l'univers. Il a d'ailleurs toujours cru qu'une pensée ne voulant pas tout connaître n'était qu'une pensée à l'« état de fermentation ».

Encore une fois en rupture avec ses prédécesseurs, Hegel affirme tout haut que l'absolu peut être saisi par la médiation de la dialectique. Il n'y a donc pas de schéma idéal à la manière de Platon qui sépare le monde des Idées du monde sensible, mais on peut dire quand

même que Hegel reprend à sa façon ce schéma platonicien, pour y introduire un dynamisme de l'Esprit synonyme de l'accès à l'absolu. L'Esprit est ce qui est présent à la fois dans la nature et dans l'homme, et qui permet à celui-ci de s'objectiver et atteindre la perfection. Hegel verra même dans l'histoire humaine la manifestation de l'Esprit qui guide les hommes vers l'état ultime du monde, aussi bien que dans l'histoire de la philosophie. La philosophie de l'Histoire, quant à elle, devra replacer l'homme dans la conscience de l'Esprit et lui faire atteindre son ultime fin ; la fin dernière de l'homme sera alors de se placer dans l'état le plus parfait, manifesté sous la forme de l'Esprit absolu. Pour Hegel il n'y a, nous l'avons vu, pas de clivage entre le monde matériel et la conscience humaine ; l'Esprit est dans chacun et partout, et par lui l'homme peut s'objectiver et s'approprier le monde sensible. L'Esprit est universel, véritable et commun à tous. Karl Löwith¹² dans « *De Hegel à Nietzsche* » utilise l'expression d'une « universalité intérieure » pour le caractériser. L'accès à l'absolu est possible, selon Hegel, de par la dialectique, qui opère une négation de la négation du sujet, et ainsi atteint un stade supérieur de vérité, lui aussi également nié pour finalement atteindre l'ultime achèvement de la raison dialectique : l'Esprit absolu. Pour imaginer cette dialectique de l'Esprit vers l'absolu à travers la raison humaine, Hegel donne l'exemple d'une fleur qui, dans un premier temps se trouve sous forme d'un bouton. Celui-ci est nié par le passage à l'état de floraison, laissant place à la fleur, elle-même niée par la poussée du fruit ; dans cet exemple caractéristique, chaque élément représente la même plante, mais sous des formes différentes, ainsi le terme nié dans sa forme est conservé dans son fond. Le monde entier se construit sur le modèle de la dialectique et, pour l'homme, le but et le grand avantage de cette construction dialectique est de conserver la mémoire des esprits passés, et ainsi de pouvoir accéder à l'Esprit le plus parfait : l'Esprit absolu. Or cette dialectique ne se fait pas par n'importe quel moyen : tout se fait par la raison, ou le logos.

C'est aussi le sens discursif du logos, car la pensée se fait par la forme dialectique du discours, et étant donné que « tout ce qui est réel est rationnel, et [que] ce qui est rationnel est réel », alors l'accès à l'absolu se fait par la rationalisation du réel. Hegel pense là-dessus, que le point de départ de l'homme n'est pas la conscience, mais le langage, le logos. Ainsi l'homme est de son fait, pris dans le langage, et ne peut parler sans se soumettre à certaines règles du langage. Ce sont donc les règles du langage qui constituent le discours de l'homme, et de ce fait la pensée. Le discours, le logos est donc bien la manifestation première de

¹² Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich, 1941, trad. de l'allemand par R. Laureillard: „*De Hegel à Nietzsche*“, Paris, Gallimard, 1969, p.368

l'homme et de l'esprit de l'homme. G.W.F. Hegel rejoint volontairement en cela le Prologue de *l'Évangile selon Saint Jean* qui récite : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu »¹³. Hegel va même plus loin dans sa définition du logos en rapport avec la dialectique, car la dialectique du logos mène à l'union des deux termes de l'échange dialectique, comme la copule « est » unit deux termes entre eux. Ainsi le langage selon Hegel permet l'accès à l'absolu et au divin.

Nous voyons là encore une spécificité de notre auteur par rapport à la tradition, notamment la tradition platonicienne et néo-platonicienne, car dans ces deux cas, les mondes du sensible et de l'intelligible sont cloisonnés. Chez Plotin, par exemple, l'homme peut se faire par l'intermédiaire du logos et des logos, une image du divin, de l'Un, mais ne peut en aucun cas l'atteindre, ni avoir de contact direct avec lui. Au contraire chez Hegel, la philosophie ne peut s'en tenir à explorer une idéalité vide, et être contrainte par une humanité empirique. Hegel voudra faire de la religion l'accès vivant et plein de l'homme dans l'absolu, il refusera cette vision purement positive de la religion, dans laquelle l'homme ne pourrait que se faire une image de l'absolu. C'est alors à un dépassement de cette positivité que souhaite opérer G.W.F. Hegel pour permettre à l'homme, et à travers lui, l'Esprit, d'atteindre pleinement l'absolu. Voyons maintenant ce qu'entend faire Hegel dans cet accomplissement de l'Esprit, accomplissement que l'on dit entéléchique.

B – Le sens entéléchique de l'accomplissement hégélien :

Toute la philosophie hégélienne n'a de sens et n'a de valeur, qu'en tant qu'elle vise et qu'elle prétend pouvoir atteindre l'absolu. C'est aussi sa spécificité. Hegel n'a pas voulu de l'inatteignable kantien, des formes transcendantes. Il veut prétendre à tout englober, mais plus que cela, à ce que le Tout parvienne au Tout. Si l'homme est un phénomène de l'Esprit, ou si le réel est un phénomène de l'Esprit, ou bien si l'Histoire est un phénomène de l'Esprit, ..., alors l'Esprit est révélateur du Tout, mais le Tout peut encore se réaliser lui-même et atteindre l'absolu. L'homme, à travers la philosophie, peut également atteindre l'absolu, puisqu'il fait

¹³ In *La Bible de Jérusalem*, Editions du Cerf, 1998, p.1789

partie intégrante du Tout. L'homme est Esprit, et se réalise en tant qu'Esprit absolu. Ainsi l'Esprit est un être qui « est » en même temps qu'il « devient ». Pour Hegel ainsi, le christianisme représente la religion absolue, car selon l'image qu'il donne, le Christ Incarné monte le chemin de croix vers le Golgotha et vers sa mort, en s'arrêtant et souffrant à chaque station, mais toujours continuant sa route vers la fin ultime qu'il trouvera enfin.

Dans l'idéalisme absolu hégélien, l'Idée 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 »¹⁴. 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 de 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 et déjà à mieux comprendre comment Hegel en vient à vouloir fonder en raison la religion protestante, car il considère que c'est sa forme à venir. 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 émouvoir comme elles l'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

¹⁴ Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich, 1941, trad. de l'allemand: „*De Hegel à Nietzsche*“, Paris, Gallimard, 1969, p.54

encore trouver admirables les statues des dieux grecs, apprécier la perfection et la majesté dans les tableaux représentant Dieu le Père, le Christ et Marie, mais cela ne sert de rien, nous n'en plierons plus pour autant le genou »¹⁵. Ce qui est valable pour l'art en matière d'accomplissement de l'Esprit est a 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 formes correspondantes de nos critères. A l'ultime stade de sa réalisation, l'Esprit dans l'art correspond à la science de l'art, ou l'esthétique.

Il en 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 points 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 ou ôter (*hinwegräumen*), mais également conserver (*aufbewahren*). 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 Ludwig Feuerbach.

C – L'avènement de la liberté :

L'Esprit mis en développement, en évidence par la dialectique, jusqu'à sa forme paroxystique, a pour effet de révéler l'être total des choses ; or quand on est clairvoyant on est libre de choisir : choisir est la plus grande des libertés, sans quoi on se condamne à obéir aux règles de la contingence. Donc Hegel définira le sens entéléchique de l'accomplissement de l'Esprit comme un processus de libération et ce sera le but ultime de son système : l'avènement de la liberté. Et toute avancée vers la réalisation pleine de l'Esprit représente une ascension dans le domaine de la liberté, ceci par la conscience : plus l'Esprit se développe plus la conscience de la liberté est possible. Or si l'essence de l'Esprit, l'Esprit dans son état

¹⁵ In Hegel, *Original-Ausgabe*, X/I, 2^o éd., p.132

pur, absolu, est la conscience de la liberté, alors l'évolution de l'Histoire se fait dans le sens d'une libération de l'homme, par une prise de conscience de lui-même. L'histoire de l'Esprit est donc l'histoire de la liberté et à ce titre la *Phénoménologie de l'Esprit*, représente ainsi l'histoire du développement de l'Esprit, et donc celui de la liberté à travers les différents degrés de la connaissance.

Pour Hegel il se déroule une libération continue de l'Esprit à travers l'Histoire ; elle a commencé à l'est et finira à l'ouest, tel le soleil qui se lève à l'est et se couche à l'ouest. Ainsi développe-t-il l'histoire de l'Esprit. Pour notre étude, c'est dans la religion aussi bien que dans la philosophie que l'Esprit se libère de la sphère du sensible. Ainsi le mouvement est donné : la dialectique met le tout en branle, pendant que la raison le dirige jusqu'à son plus haut point. Ce plus haut point représente la connaissance absolue, la certitude religieuse absolue : principe luthérien dans la recherche de la liberté. Mais cette libération a double sens chez Hegel, et ceux-ci s'expriment sous le terme contradictoire de « *Aufhebung* ». En effet, ce concept exprime à la fois l'idée de nier comme celle de conserver. Or ce double sens servira de point d'attaque à la réaction matérialiste, car au sommet de l'Esprit, au paroxysme de son développement réside une ambiguïté qui ne le laisse que très peu stable, car ce sens entéléchique est le point ultime et le début d'une nouvelle sphère.

III – Le sentimentalisme de L. Feuerbach :

A – Le « professeur absolu » :

Voyons maintenant la position de Ludwig Feuerbach quant à la religion de son siècle, et la place que l'homme occupe par rapport à elle. Mais cette position ne peut se chercher sans faire le rapprochement avec la conception hégélienne de l'absolu en général, et de l'Esprit absolu plus particulièrement. Dès ses débuts dans la philosophie¹⁶, Feuerbach se sent proche d'une vision matérialiste du monde, et de toute la matérialité sensible en général, malgré pourtant les deux années qu'il a passées à suivre passionnément les cours de Hegel. Mais il le

¹⁶ On sait que Feuerbach a d'abord étudié la théologie avant de s'attacher à la philosophie, c'est pourquoi son attachement direct aux valeurs matérielles semble d'autant plus surprenant.

dira lui-même¹⁷, Feuerbach n'est pas et n'a jamais été un pur hégélien même s'il reconnaît avoir eu un statut de disciple du philosophe de l'absolu. Il reprochera trop à Hegel de maintenir son système dans une perspective très éloignée du réel, et de construire l'ensemble de sa théorie sur l'enchevêtrement des idées ne correspondant que de façon très éloignée aux phénomènes apparents. Ceci dit Feuerbach a été long à prendre totalement son autonomie par rapport à la pensée de Hegel, car il restera pendant longtemps le défenseur de sa théorie, encore notamment en 1835 pour contrer l'« *Anti-Hegel* » de Bachman, quand Feuerbach pense que ce dernier n'a même pas compris la théorie de Hegel de l'identité de la philosophie et de la religion, et qu'il ne daigne même pas lui répondre.

La première réelle opposition personnelle à son maître s'est faite par Feuerbach en 1839 dans l'article « *Critique de la philosophie hégélienne* » présent dans les *Annales* de Ruge. Feuerbach ne veut pas vulgariser la pensée de Hegel, et même s'il se refuse à se lancer dans une systématique aussi pointilleuse que celle du philosophe d'Iéna, il se dit s'inscrire dans la continuité de sa pensée, et ainsi concevoir l'Esprit au début d'une nouvelle période. Ce que ne supporte pas avant tout Feuerbach dans la philosophie spéculative, c'est l'Esprit absolu. Pour lui il n'est rien de plus loin de la réalité que ce concept d'Esprit absolu, et donc il travaillera à renouer avec la philosophie de la religion telle qu'il l'a décrite Hegel, mais sans tout un tas de concepts trop abstraits et fallacieux, notamment cet Esprit absolu. Il ira même jusqu'à dire de ce concept, que « l'Esprit absolu n'est rien d'autre que le professeur absolu »¹⁸. Ceci montre en effet le désir progressif de Feuerbach de s'affranchir de la pensée de Hegel, mais toujours en s'inscrivant dans la suite de la démarche hégélienne, c'est-à-dire la critique de la critique. Saisissant ainsi la démarche qu'attend la philosophie de l'absolu hégélienne, Feuerbach voudra rendre négatif ce qui a été posé par Hegel : opposer une « antithèse » à la « synthèse hégélienne »¹⁹. Il se justifiera ainsi : « seul celui qui a le courage d'être absolument négatif a la force de créer du neuf ».²⁰

Sa critique de l'absolu s'étend évidemment à toute la théorie hégélienne, en particulier à l'usage suffisant du langage dans l'accomplissement de l'Idée. Feuerbach voudra refonder

¹⁷ In Feuerbach, « *Première lettre à ses parents, de Berlin* », « J'aime infiniment les cours de Hegel encore que je n'en sois pas pour autant décidé à me faire hégélien... »

¹⁸ In Feuerbach L., *Briefwechsel und Nachlass*, publ. P. K. Grün, Heidelberg, 1874, II, p.124

¹⁹ Bien que Hegel ait lui-même évité d'utiliser ces termes « thèse », « antithèse », « synthèse », nous les placerons ici uniquement pour expliquer la démarche négative de la dialectique qu'adopte finalement Feuerbach à l'encontre de la théorie même de Hegel.

²⁰ *Ibid.*, I, p.407

dans le réel l'Idée hégélienne, et pensera que le logos hégélien a besoin d'une « incarnation » pour être viable et humain, sans quoi il resterait quelque chose de trop abstrait. Tout revient alors à se demander si l'homme est le principe de la religion, ou bien si c'est effectivement cet Esprit qui avait pour forme la religion, ou bien alors de se demander si le rapport de Dieu à l'homme dans la religion est un rapport transcendant, ou bien immanent. L'homme a-t-il un rôle dans la définition de la religion ? Dieu est-il, finalement, notre maître ou notre guide ? Feuerbach reprochera à Hegel de n'être qu'un défenseur de la théologie chrétienne car, pense-t-il, Hegel pose la réalité par l'Idée, et donc ne fait qu'explicitement rationnellement une interprétation de la création du monde et de la nature par Dieu, ceci n'étant, pour Feuerbach, qu'une doctrine théologique parmi d'autres.

A ce stade, on peut se demander si Feuerbach a bien compris la théorie hégélienne de l'Idée, et ne s'est pas mépris sur ses intentions, car Hegel ne pose pas tout le réel par l'Idée seule. Le rapport entre le réel et l'Idée chez Hegel est beaucoup plus complexe qu'un simple primat de l'Idée sur la réalité matérielle ; c'est toute une imbrication du réel avec le logos, avec le rationnel, qui lui-même ne pourrait exister sans le réel, que définit Hegel. Encore une fois, nous le répétons, l'idéalisme de Hegel n'est pas un idéalisme naïf qui pose toute existence de la pensée avant même de s'occuper du réel. Le rationnel a besoin du réel pour être, car l'Idée est, et devient en même temps qu'elle est. Il n'empêche que Feuerbach a trouvé quelque chose de beaucoup trop abstrait dans la théorie hégélienne, et il faut continuer à définir cette chose. Passons maintenant à la critique du spéculatif en lui-même, à ce qu'il y a de plus abstrait chez Hegel.

B – Critique de la spéculation :

« L'esprit de la théologie qui rôde comme un fantôme dans la philosophie de Hegel »²¹ ; voilà comment Karl Löwith nous fait paraître la philosophie de Hegel aux yeux de Feuerbach. Et c'est bien là ce que pense l'élève de la philosophie de son maître : une théologie et une forme différente de faire passer les principes religieux. Feuerbach ne fait pas en fait que critiquer Hegel, mais il se porte à la fois contre les dogmes de la religion chrétienne, ainsi que contre la spéculation hégélienne. Dans les deux cas, il en appelle à un réalisme certain, et à un humanisme sans limite : on ne peut rien penser qui ne soit en rapport avec l'homme existant lui-même. Dieu ne peut être quelqu'un ou quelque chose d'isolé complètement des hommes car la religion a besoin d'être quelque chose de proprement humain. Feuerbach le dit lui-même : « Si Dieu trônait pour lui seul dans le ciel, comme une souche, il ne serait pas Dieu » ou bien plus tard : « Dieu est un mot dont le seul sens est l'homme »²². Feuerbach trouve dans la spéculation une contradiction car elle n'est pas basée sur le réel, le fini, mais sur l'infini et l'irréel.

Ce rattachement nécessaire de la philosophie au réel, empêche toute assimilation entre théologie et philosophie, car l'une doit s'occuper du penser et l'autre de l'être, et en aucun cas l'une et l'autre ne peuvent changer de sujet d'occupation. La théologie ne doit dorénavant s'occuper plus que de l'homme en tant qu'il est au monde, c'est-à-dire en tant qu'humain, et non plus sombrer dans un mysticisme impuissant. Gaston Fessard travaillant sur ces rapports entre Hegel et ses successeurs dira clairement de Feuerbach que « réfléchissant sur l'Essence du Christianisme, [il] réduit la théologie hégélienne à une anthropologie naturaliste »²³. Qu'est-ce donc que cette anthropologie naturaliste dont nous parle Gaston Fessard ? Avant tout il s'agit de voir que Feuerbach place du vivant là où Hegel voulait définir par les concepts. Par exemple la notion de présent chez Hegel qui avait un caractère éternel, puisque appartenant au Tout et faisant l'œuvre de la réalisation de l'Esprit absolu ; tandis que chez Feuerbach, le présent a simplement un caractère temporel, qui sert d'ailleurs de point de départ à sa théorie, c'est-à-dire qu'il considère l'homme comme un individu pris à un certain instant, dans certaines conditions, aussi générales soient-elles, du moment que le philosophe

²¹ Löwith K., p.99

²² Feuerbach L., *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1846

²³ Fessard G., *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, p.115

les considère, il ne peut s'égarer loin de la réalité et spéculer sur quelque chose qui n'a pas de fondement terrestre. Il faut dire donc que le philosophe d'aujourd'hui (du temps de Feuerbach), doit opérer une « nécessaire auto-désillusion », afin de se retirer de cet isolement dans lequel l'avait placé la philosophie subjective, et de manière générale la philosophie moderne depuis Descartes.

Si le philosophe idéaliste place un postulat de l'isolement possible de sa conscience dans la compréhension du monde, Feuerbach veut lui montrer que de sa position, il ne pourra pas philosopher réellement sur l'homme, car celui-ci se présente nécessairement sous son aspect vivant, avec toutes les conditions dont il fait l'objet. Ludwig Feuerbach, pour chercher quelque chose de fondé, a finalement critiqué le postulat de toute la philosophie moderne, à savoir le « cogito » de Descartes. La religion ne peut pas se baser sur des principes abstraits, mais se voit obligée de prendre en compte l'être humain en sa globalité. Pour donner une image de ce qu'a fait Feuerbach, on peut dire qu'il a fait sortir le philosophe de son poêle²⁴, pour le mettre dans la rue au milieu des autres hommes. Et si Hegel, par sa construction absolue de la religion se servait de la dialectique comme moyen pour l'homme de parvenir à l'identité avec lui-même, Feuerbach, lui, se sert plutôt de l'intersubjectivité, et des relations de l'homme à un autre homme. Car l'essence de l'homme est nécessairement anthropologique, et non théologique. Il n'y a pas alors chez Feuerbach de construction rationnelle personnelle selon un modèle spéculatif (pris entre raison et entendement) pour parvenir à la pleine réalisation de soi. Au contraire, l'homme se construit dans toute la complexité de son étant, par l'étendue à la fois de ses passions, sa raison et ses relations aux autres. Ainsi la construction spéculative personnelle hégélienne n'est pas suffisante pour tenir compte de l'homme dans son environnement total selon Feuerbach, quand bien même le mouvement dialectique permettrait une meilleure appréhension des choses.

Nous l'avons déjà vu, c'est l'ambiguïté du terme de « *Aufhebung* », qui a servi de base à la critique de Feuerbach de cette idéalité hégélienne. En effet, ce concept problématique signifie à la fois l'élévation comme l'abolition ou la conservation. Or Hegel voyait en lui l'aboutissement de l'Esprit, servant à nouveau de point de départ pour une nouvelle dialectique. Ce que reprochera Feuerbach à Hegel par ce concept, sera l'incertitude d'une théorie qui paraît certaine et englobant tout à la fois le réel et l'irréel. Partant de cette critique

²⁴ Il faut voir ici une référence à René Descartes qui s'enfermait dans son poêle pour méditer et trouver sa méthode.

humaniste de l'absolu par Feuerbach, celui-ci en profitera par la suite pour définir la religion selon ces préceptes attachés aux valeurs vivantes de l'homme.

C – La religion comme projection de l'homme idéal :

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 »²⁵. 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 considéré isolément afin de chercher une essence pure par quelques concepts trop abstraits, qui ne pourraient qu'éloigner la définition de ce qu'est l'homme vivant. Ainsi pour Feuerbach, le mythe de la théologie c'est l'anthropologie, et l'essence de la religion chrétienne est bien l'humain, et non l'homme-Dieu 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 reflet des 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 d'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

²⁵ Feuerbach L., *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1846

Dieu, met en avant toutes ses caractéristiques principales et, selon les mœurs de l'époque, 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 travers 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 donner quelque attribut puisque 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.

En raisonnant de la sorte, Feuerbach se place directement dans la lignée du protestantisme, car celui-ci se trouve avoir humanisé Dieu, et donc avoir transposé toutes les caractéristiques humaines idéales en son Dieu : il s'agira presque plus alors de « christologie » que de théologie au sens général du terme. Car à travers le Christ et l'évolution de son image, les attributs humains augmentent régulièrement et ceux de Dieu au sens général diminuent progressivement. Le catholicisme, par exemple, ne permettra pas de s'inscrire dans une telle perspective, car il ne permet que de savoir ce qu'est Dieu en soi, et non comme le protestantisme de savoir ce qu'est Dieu pour l'homme. L'image ainsi mise au jour sur Dieu n'est autre, selon notre auteur, que la caractéristique essentielle de ce que l'homme projette d'idéal en lui, c'est-à-dire ce qu'il pense comme étant ce qui le guide et le maintient, afin qu'il se trouve dans une logique de son existence. Après avoir vu que la religion au sens feuerbachien du terme, peut représenter une identification de l'homme à soi-même, voyons maintenant comment l'homme peut se projeter cette image de soi-même, en développant le thème cher à Feuerbach, du sentiment.

D – Le sensualisme de Feuerbach :

Ce que l'homme objective dans cette projection religieuse de lui-même est, selon Feuerbach, son sentiment qui, premièrement subjectif, devient ainsi objectivé et extérieur à l'homme lui-même. Pour ce qui concerne la pensée, Feuerbach veut tenir compte de la perception dont le mode de connaissance est l'intuition déterminée par la sensation, autant qu'il tient compte de l'homme autre qui permet d'avoir une démarche dialoguante. Voici comment et pourquoi le sentiment est objectivé : pour pouvoir se faire sa propre idée du

caractère général de l'homme. Résumons ainsi cette nouveauté de la pensée de Feuerbach dans sa propre phrase : « Le sentiment est ta puissance la plus intérieure et en même temps puissance distincte et indépendante de toi, il est en toi et au-dessus de toi : il est ton essence la plus personnelle mais cette essence quand elle s'empare de toi, semble et est une essence extérieure, bref c'est ton Dieu – comment donc prétends-tu distinguer de cette essence en toi encore une autre essence objective ? Comment dépasser ton sentiment ? »²⁶. Tout est dit dans cette phrase, car Feuerbach explique bien cette objectivation nécessaire du sentiment car, en même temps qu'il reste forcément quelque chose de très personnel, ce sentiment une fois objectivé renvoie à l'ensemble des caractéristiques de l'homme, et permet alors de s'y identifier.

L'homme est, par nature, un individu sentant, en relation avec d'autres hommes comme lui-même. L'union entre les hommes que représente la religion lui permet alors d'exercer son sentiment face aux autres hommes, afin de retrouver un sentiment à la fois commun et extérieur aux individus. A leur tour alors les autres sont déterminés par ce sentiment extérieur qui correspond à ce qu'ils se sont déterminés ; c'est le sens de « s'empare de toi » dans la phrase de Feuerbach. Cela revient à dire que le sentiment objectivé permet aux hommes de trouver une logique, une cohésion à laquelle ils adhèrent par le sentiment subjectif. Il apparaît toujours que le sentiment dans ses deux états reste une puissance, c'est-à-dire une possible détermination sur ce sur quoi elle agit ; ici dans une visée double : de l'homme vers l'extérieur, et de l'objectif extérieur vers l'homme ; du subjectif sur l'objectif et de l'objectif sur le subjectif. Il apparaît également que le sentiment chez Feuerbach est une essence double : l'homme est une personne qui croit, qui ressent, et Feuerbach ne veut détacher cet aspect de l'homme dans la religion. Le sentiment est également une « essence extérieure », car il est proprement quelque chose vers lequel se dirigent les hommes, et qu'ils ont créé à l'extérieur d'eux-mêmes par ce qu'ils ont projeté d'eux-mêmes : c'est-à-dire, Dieu.

C'est en ce point, l'originalité de la pensée de Ludwig Feuerbach, de penser l'être de l'homme, et la portée identifiante de la religion, par rapport à quelque chose qui lui est propre et qui, à première vue ne peut concerner que sa propre subjectivité. Cette ambiguïté du sentiment a comme effet de combler le vide laissé par Hegel dans sa tentative d'unir le corps et l'âme humains, par une solution qui tient compte des deux façades objectives et subjectives

²⁶ Feuerbach L., *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1846, I, p.249

de la religion. Ainsi Feuerbach arrive à démontrer tout le processus religieux, sans faire appel à une mystique quelle qu'elle soit, et en comblant les vides laissés par le subjectivisme hégélien, tout en laissant l'homme libre d'exercer ou non cette identification à l'objectif, phénomène que nous nommerons la foi. Selon son expression, Feuerbach « remplace en fait et en réalité la stérile eau baptismale par la véritable eau bienfaisante ». Voyons maintenant plus précisément ce qui peut éventuellement rapprocher les deux auteurs, à savoir dans la définition de ce phénomène qui permet à l'homme de se rallier à l'objectif, ou bien à l'absolu pour Hegel, sans pour autant qu'il ne se sente contraint à une telle adhésion.

IV – L'homme face à Dieu :

A – La Foi hégélienne :

A l'encontre et avant elle, de la théorie feuerbachienne du sentiment comme forme représentative qui permet par la religion à l'homme de se retrouver, Hegel essaie de supprimer la forme sentimentale comme possibilité d'appréhender Dieu. En effet avoir le sentiment de Dieu ne signifie rien du tout selon lui, car sinon on pourrait aussi bien avoir ce sentiment que ne pas l'avoir, et ainsi on ne pourrait trouver aucun contenu objectif dans la religion. Si Hegel reconnaît bien une différence entre religion et philosophie au point de vue de leur forme, bien qu'elle aient toutes les deux le même contenu, il n'en laisse pas moins la forme sentimentale comme la pire de toutes les formes, et incapable de rendre compte de la foi religieuse, et du phénomène religieux en général. Il y a pour lui trois formes différentes pour un même contenu : le sentiment fortuit, la représentation sensible, et la pensée universelle. La forme sentimentale est alors pour Hegel la pire que puisse prendre un contenu, même si elle est, et il l'affirme, le commencement et le premier terme de contenu de conscience.

Pour Hegel le phénomène religieux n'appartient pas au domaine de la vie de tous les jours ; il parlera à ce propos « d'un dimanche de la vie où [l'homme] s'élève au-dessus de ses occupations de tous les jours, où il se préoccupe du vrai et en prend conscience »²⁷. Ainsi

²⁷ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, éd. Lasson, Hambourg, F. Meiner, 1962, p.18

selon Hegel, la religion a une essence beaucoup plus raffinée qu'une simple objectivation des sentiments, par exemple pour Feuerbach, elle est même une disparition de la positivité pour chercher à atteindre l'idéalité. Dès les *Ecrits théologiques de jeunesse*, Hegel opère à une transmutation de la forme positive religieuse du christianisme, à sa forme philosophique. D'après lui d'ailleurs, le Christ lui-même s'est opposé à cette positivité de la religion juive qui était entièrement basée sur des lois, en rétablissant l'amour censé dépasser les lois. C'est ainsi une notion assez difficile de la philosophie de la religion de Hegel, que cet amour, car il place sur ce mot, plus une appréhension spirituelle qu'un sentiment. L'exemple du miracle de la Cène image bien cette volonté chez Hegel de fonder la religion sur quelque chose de très différent du sentiment : aux yeux de la simple raison opposée ainsi à l'entendement chez Hegel, effectivement, le pain et le vin ne sont que de la matière, mais pour l'appréhension spirituelle caractéristique du phénomène religieux, ce pain et ce vin sont la communion spirituelle objectivée. Mais cette communion devient dans l'acte de consommation, sujet.

Pour comprendre mieux cette différence dans l'appréhension des choses qui les fait passer du statut de simples objets limités à la matière, jusqu'au cadre de l'appréhension spirituelle objectivée, que l'on peut définir comme étant la foi, il faut insister sur cette distinction que fait Hegel entre l'en-soi (an sich) et le pour-soi (für sich). En effet, ce que Hegel nomme la foi permet de percevoir les choses dans ce qu'elles ont de plus que leur simple apparence ou leur connotation première. La chose n'est plus en soi mais est ramenée à la subjectivité qui la place dans une autre perspective : Hegel parle du pour soi. Enfin, grâce à cette subjectivité qui place la chose pour soi, celle-ci est élevée au rang de l'objectif spiritualisé, c'est-à-dire qu'elle tend vers sa signification absolue, son sens spirituel ; notre auteur parlera de cette étape de nécessaire élévation à l'absolu, comme de l'en-et-pour-soi (an und für sich). Ainsi le pain et le vin peuvent être compris au niveau de l'appréhension spirituelle, c'est-à-dire la foi, comme une communion spirituelle. Il se trouve donc bien chez Hegel un retour au subjectif qui fait disparaître la positivité de la religion. Karl Löwith, dans *De Hegel à Nietzsche*, nous permet de mieux percevoir comment s'opère ce retour au subjectif chez Hegel : « Etre véritablement, c'est toujours être uni, et l'union se crée par le vivant rapport d'amour grâce auquel chacun n'est lui-même que par autrui »²⁸. Hegel cherchera là-dessus à détruire l'opposition luthérienne entre foi et raison pour réconcilier les deux termes, en sachant que l'un profite à l'autre et vice versa dans l'appréhension de l'absolu.

²⁸ K. Löwith, p.390

B – L'amour feuerbachien

« Nous évoluerons tous petit à petit d'un christianisme de la parole et de la foi vers un christianisme de l'opinion et de l'action »²⁹. Voici comment Goethe 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 ». 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. Dans *l'Essence du christianisme*, nous pouvons trouver exactement cette phrase de Feuerbach expliquant 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 »³⁰.

Ainsi selon Feuerbach, l'homme doit être en union avec Dieu, et l'amour permet leur réunion. Dieu n'est pas, 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 dit Feuerbach, l'homme lui-même. Dieu est donc 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 sentiments détermine son Dieu, qui lui-même à son tour permet à l'homme de mieux se déterminer en s'imaginant par l'amour synonyme du caractère universel de l'homme. L'amour 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

²⁹ Goethe J. W., *Gespräche*, in *Werke*, IV, Böhlau, 1887-1919, p.457

³⁰ Feuerbach L., *l'Essence du Christianisme*, prés. et trad. J.-P. Osier, Paris, François Maspero, 1982 (1968), p.401

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 également extérieurement, c'est-à-dire que, 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 suprasensible. Si Feuerbach développe ce thème de l'amour dans la religion, c'est qu'il a introduit un nouveau concept de l'humain 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 a priori ou bien féminin, ou bien masculin »³¹. 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 projeter son image dans la religion, sous forme d'un Dieu. Dans *Briefwechsel und Nachlass*, Ludwig Feuerbach définit déjà la construction auto-suggestive de l'homme par la communion de l'amour : par exemple à la page 409 : « 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 »³². 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. Ainsi nous pourrions nous apercevoir de l'importance de ce thème de l'amour pour contrer la thèse hégélienne de la spéculation. Amour feuerbachien contre foi hégélienne, voyons en quoi maintenant nos deux auteurs se rejoignent dans leur définition de la religion.

³¹ Löwith K., p.106

³² Feuerbach L., *Briefwechsel und Nachlass*, publ. K. Grün, Heidelberg, 1874, I, p.409

V – La culture qui résiste aux deux théories opposées :

Ainsi dégagée de toutes les fausses conceptions que lui attribuaient les deux auteurs dont nous nous sommes proposés l'étude, la religion apparaît prendre un sens bien particulier et original par rapport à la tradition les précédant. 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 mieux 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 qu'il veuille conserver les attributs même de la religion. En ce sens il se définit à l'inverse d'un athée car, seul celui qui refuse tous les attributs même de la religion peut se dire athée, mais celui qui nie uniquement le Dieu de la religion sans chasser les attributs de cette dernière ne peut se proclamer complètement athée.

Feuerbach est loin d'être un 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 influera 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 plus directe en elles. La succession de Hegel l'a mené 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. Sur cette volonté chez chacun de nos deux auteurs de définir quelque chose de stable après le passage de leur théorie, nous pourrions tenter dans notre travail de recherche d'étudier la question de la culture et savoir s'il est possible d'y

trouver une définition commune à eux deux. Que ce soit l'amour feuerbachien ou la foi hégélienne, il semble dans les deux cas que ce qui résiste à leur théorie est quelque chose qui pourrait réunir les hommes : soit donc le sentiment, la volonté de partager et de s'unir aux autres hommes par la théorie de Feuerbach, soit la volonté de regarder autre chose que la simple union géographique entre les hommes et construire par la foi, une idéalité de cette union pour retrouver l'Esprit commun, comme l'a tenté Hegel. Esprit et foi, amour de l'Esprit, bref une projection de notre part sur quelque chose qui caractérise les hommes, voici ce sur quoi nous pourrions nous étendre dans notre travail de recherche, afin de retrouver la culture commune nécessaire à rassembler les hommes.

Conclusion :

A travers l'apparente contradiction des deux pensées que nous avons étudiées ici, le concept de religion a pu faire l'objet d'un éclaircissement quant à la place qu'elle tient dans la vie de l'homme. Il semble alors qu'elle est pour l'un une simple vision de la manifestation d'un Esprit qui a cours et qui dirige le monde, tandis qu'elle représente pour l'autre l'unique moyen pour l'homme de se retrouver complètement et absolument, en transposant de façon absolue les caractères humains correspondant à l'époque. Ainsi l'homme n'a pas et ne doit pas avoir la même attitude face à la religion selon la théorie hégélienne ou bien celle de Feuerbach, car pour l'un il s'agira par son œuvre de fonder en raison la foi et la réalisation de ce qui caractérise cette religion, tandis que pour l'autre celle-ci doit revenir plus proche de lui et devenir l'outil indispensable pour qu'il se connaisse lui-même et crée ses propres valeurs.

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 et c'est là-dessus que nous pourrions nous attarder dans notre futur travail, pour savoir s'il est possible comme nous l'avons dit dans notre problématique, de restaurer quelques valeurs anciennes, par exemple parmi celles que transportait le christianisme, dans notre culture contemporaine. Le christianisme a été vivement critiqué depuis ce renversement du schéma hégélien par Feuerbach, mais était-ce seulement une volonté de Feuerbach lui-même ? Nous n'en sommes pas si sûrs car, nous le rappelons, le jeune hégélien avait choisi de ne critiquer que le sujet des valeurs chrétiennes, sans vouloir pour autant se débarrasser de ce qu'il transportait de culturel.

Ainsi développé, le terme de culture pourrait prendre, à la suite d'un XX^e siècle très critique, toute sa force et l'ampleur de ce que comptaient les systèmes culturels de l'avant-XIX^e. Aussi nous sommes-nous intéressés seulement ici à la religion chrétienne, et plus spécialement protestante ; il serait alors bon d'envisager la question sous l'étude de systèmes religieux très différents, tels ceux de l'Asie, dont la force culturelle et l'omniprésence ne fait aucun doute, en constatant qu'une mixité des préceptes, spécialement entre le monde

occidental et oriental, a toujours été source d'enrichissement. Qu'il faille retrouver l'Esprit entre les hommes ou simplement retrouver la manière de s'y conformer, il semble dans tous les cas que l'homme a besoin d'avoir conscience de cet Esprit commun et d'y adhérer. Si nous voulons comprendre l'homme et restaurer une harmonie dans sa culture qui, de nos jours se voit bouleversée, alors il faudra nécessairement en passer par ces deux notions d'Esprit comme image de la cohésion entre les hommes, et la foi comme projection sur cette image que constitue l'Esprit des hommes.

Bibliographie

1) Auteurs de l'étude:

1-A) Traductions principales des auteurs :

1-A-α) Hegel :

Comment le sens commun comprend la philosophie, traduction par J.-M. Lardic, Arles, Actes Sud, 1989

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling, présentation et traduction par Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986

Encyclopédie des sciences philosophiques, t.1 « La Science de la Logique », trad. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970 ; t.3 : « Philosophie de l'esprit », ibid., 1988

L'esprit du christianisme et son destin, trad. J. Hyppolite, Paris, Vrin, 1948

Foi et Savoir, Kant-Jacobi-Fichte, Paris, Vrin, 1988

Leçons sur l'histoire de la philosophie, t.1 et 2 « Introduction : Système et histoire de la philosophie », trad. par J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954

Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. 4 « La philosophie grecque – Le dogmatisme et le scepticisme – Les néoplatoniciens », trad. et notes Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975

Leçons sur la philosophie de la religion, vol.1 « Introduction – Le concept de religion », trad. P. Garniron, Paris, PUF, 1996

Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, Trad. J.-M. Lardic, Paris, Aubier, 1994

La phénoménologie de l'Esprit, trad. et notes G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, 2 vol., Paris, Gallimard, 2002 (1993)

1-A-β) Feuerbach :

L'Essence du Christianisme, prés. et trad. J.-P. Osier, Paris, François Maspero, 1982 (1968)

Manifestes philosophiques, « *Textes choisis (1839 – 1845)* », trad. L. Althusser, Paris, PUF, 2001 (1960)

L'origine du mal selon Jacob Boehme (1832), trad. française de Jean-Christophe Merle, Alexandrine Schniewind et Philibert Secretan, in *Philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1993

Pensées sur la mort et l'immortalité, prés. trad. et notes C. Berner, Paris, Les Editions du Cerf, 1991

Pour une réforme de la philosophie, trad. notes et postface Y. Constantinidès, Paris, Mille et une Nuits, 2004

1-B) Œuvres dans la langue des auteurs :

HEGEL G.W.F., - *Einleitung in der Geschichte der Philosophie*, éd. J. Hoffmeister, Hambourg, F. Meiner, 1955

- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, éd. F. Nicolin – O. Pöggeler, Hambourg, F. Meiner, 1959

- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, éd. Lasson, Hambourg, F. Meiner, 1966

- *Die Vernunft in der Geschichte*, éd. Lasson, Hambourg, F. Meiner, 1962

FEUERBACH L., - *Sämtliche Werke*, Leipzig, Wigand, 1846-1866, 10 vol.

- *Briefwechsel und Nachlass*, publ. P. K. Grün, Heidelberg, 1874

1-Γ) Autres oeuvres fondamentales:

La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Les Editions du Cerf, 1998

DESCARTES R., - *Discours de la Méthode*, suivi d'extraits de *la Dioptrique*, *des Météores*, *de la Vie de Descartes par Baillet*, *du Monde*, *de l'Homme* et *de Lettres*, Paris, Flammarion, 1992 (1966)

- *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992

Les Ecoles Présocratiques, édition établie par J.-P. Dumont, Gallimard, 1988

FICHTE J.-G., - *Ecrits de philosophie première, Doctrine de la Science 1801-1802*, et Textes annexes, 2 tomes, trad. par A. Philonenko revues par C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1987

- *Fondement du Droit Naturel selon les Principes de la Doctrine de la Science*, prés., trad. et notes par Alain Renaut, Paris, PUF, 1984

- *Le système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la science*, trad. P. Naulin, Paris, PUF, 1986

HUME D., *L'histoire naturelle de la religion, et autres essais sur la religion*, Paris, Vrin, 1996

KANT I., - *Critique de la Faculté de Juger*, suivi de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et de *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?*, traduit de l'allemand par A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann, Gallimard, 1985

- *Critique de la Raison Pratique*, traduction française de François Picavet, introduction par Ferdinand Alquié, 9^{ème} édition, Paris, Quadrige/PUF, 1985, (1943)

- *Critique de la Raison Pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus, 5^{ème} édition, Paris, Quadrige/PUF, 1997 (1944)

- *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1968

MARX K., « Philosophie », in *Œuvres*, t. III, Paris, Pléiade, 1982 (1965)

PLATON, « Parménide », in *Œuvres complètes*, 1940-1942, Paris, Gallimard

SHELLING F.W.J., *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. C. Dubois, Paris, Louvain, 1978

2) Littérature secondaire :

2-A) Interprétations et commentaires :

2-A-α) Sur Hegel:

ALAIN, *Idées, Introduction à la philosophie, Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Paris, Hartmann, 1939

BIENENSTOCK M. et CRAMPE-CASNABET M., *Dans quelle mesure la philosophie est pratique : Fichte, Hegel*, Paris, ENS Editions, 2000

BOURGEOIS B., - *La Pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1992 (1968)

- *Etudes hégéliennes : raison et décision*, Paris PUF, 1992

- *Hegel*, Paris, Ellipses, 1998

- *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000

FESSARD G., *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990

FISCHBACH F., *Fichte et Hegel : La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999

D'HONDT J., - *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1982

- *Hegel en son temps*, Paris, Ed. Sociales, 1968

D'HONDT J. (publié sous la direction de), *Hegel et le siècle des lumières*, Paris, PUF, 1974

KOJEVE A., *Introduction à la lecture de Hegel – Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole de Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1968 (1947)

LARDIC J.-M., « La Contingence chez Hegel », in *Comment le sens commun comprend la philosophie*, trad. J.-M. Lardic, Arles, Actes Sud, 1989

- *L'Infini et sa Logique – Etudes sur Hegel*, Paris, L'Harmattan, 1995

- *Figures de l'idéalisme*, Paris, Ellipses, 1998

LAUTH R., *Hegel critique de la Doctrine de la Science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987

LÖWITZ K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich, 1941, trad. de l'allemand par R. Laureillard: „*De Hegel à Nietzsche*“, Paris, Gallimard, 1969

PLANTY-BONJOUR G. (sous la dir. de), *Hegel et la religion*, Paris, PUF, 1982

PLANTY-BONJOUR G., *Le Projet hégélien*, Paris, Vrin, 1993

TINLAND O. (ouvrage collectif sous la direction de), *Lectures de Hegel*, Librairie Générale Française, 2005

WILLIAMS H.L., *Feuerbach and Hegel*, « Idealistic Studies », 1978

XHAUFFLAIRE M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, 1970

2-A-β) Sur Feuerbach:

ARVON H., *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, 1957

BIEDERMANN E.-G., *Ludwig Andreas Feuerbach*, 1986

CESA C., - *Il giovane Feuerbach*, Bari, Laterza, 1963

- *Introduzione a Feuerbach*, Roma-Bari, Laterza, 1978

ENGELS F., *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. revue par G. Badia, Editions Sociales, Paris, 1966

HYPPOLITE J., *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953

LABICA G., *Karl Marx: Les « Thèses sur Feuerbach »*, Paris, PUF, 1987

MADER J., *Fichte, Feuerbach, Marx*, Wien, 1986

MC LELLAN D., *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, Londres, 1969, trad. De l'anglais par Annie Mc Lellan: « *Les jeunes hégéliens et Karl Marx* », Paris, Payot, 1972

PHILONENKO A., *La jeunesse de Feuerbach (1828 – 1841) : Introduction à ses positions fondamentales*, 2 vol., Paris, Vrin, 1990

SCHUFFENHAUER W., *Feuerbach und der junge Marx*, 2te Auflage, Berlin, 1972

2-B) Articles Divers :

ANDREAS B., *Marx, Engels et la gauche hégélienne*, Annali Feltrinelli, VII, 1964-65, p. 490-512

BEYER W.R., « Ludwig Feuerbach : La philosophie entre Hegel et Marx », in *La Pensée : Revue du rationalisme moderne*, n°169, Paris, Editions Sociales, Juin 1973

BOURGEOIS B., « Les deux âmes : de la nature à l'esprit », in *De Saint Thomas à Hegel*, sous la dir. de J.-L. Vieillard-Baron, PUF, 1994, p. 117-151

BRAUNS E., - « Scission ou dialectique. De L. Feuerbach à K. Marx », in *Archives de Philosophie*, 1984, p. 421-449

BRUAIM C., « L'homme miroir de dieu », in *Revue Internationale de Philosophie*, 26, 1972, p. 345-354

LARDIC J.-M., « Le statut logique des preuves de l'existence de Dieu selon Hegel », in *De Saint Thomas à Hegel*, sous la dir. de J.-L. Vieillard-Baron, PUF, 1994, p. 79-92

LARDIC J.-M. (sous la dir. de), *Fichte : Idéalisme, Politique et Histoire*, Grenoble, Recherche sur la Philosophie et le Langage, 2003

PHILONENKO A., « Etude leibnitiennne: Feuerbach et la monadologie », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1970, p. 20-46

Revue internationale de Philosophie, n°101, 1972, p.255-423

2-Γ) Œuvres diverses et usuels :

BOURGEOIS B., *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Vrin, 1995

CANTO-SPERBER M. (sous la dir. de), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1998

CHARRAK A., *Empirisme et métaphysique – L' « Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003

Dictionnaire Moderne Français-Allemand, par Pierre Grappin, Paris, Librairie Larousse, 1963

DURING E., *La métaphysique*, Paris, Flammarion, 1998

GODDARD J.-C., *Fichte, le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000

GOETHE J. W., *Werke*, Böhlau, 1887-1919

HOLDERLIN, *Hypérion ou l'Ermitte de Grèce*, trad., prés., notes, annexes, chronologie et bibliographie par J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion, 2005

JAMES W., *Philosophie de l'expérience*, Paris, Flammarion, 1910

LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 tomes, Paris, Quadrige/PUF, 1999 (1926)

Les Œuvres Philosophiques, Dictionnaire, vol. dirigé par J.-F. Mattéi, 2 tomes, Paris, PUF, 1992

RADHAKRISHNAN, *Indian philosophy*, vol. I

RADRIZZANI I., *Vers le fondation de l'intersubjectivité chez Fichte : des Principes à la Nova Methodo*, Paris, Vrin, 1993

ROUSSEAU N., *Connaissance et langage chez Condillac*, Genève, Droz, 1986

SARTRE J.-P., *Huis Clos*, Gallimard, 1972

TROUILLARD J., - « La négation », in *La purification plotinienne*, chap. VIII, Paris, PUF, 1955, p. 133-153

- « La procession de l'ordre intelligible », in *La procession plotinienne*, chap. II, Paris, PUF, 1955, p. 34-60

Sommaire

<u>Motivation de projet de recherche</u>	p. 3
<u>Introduction</u>	p. 8
<u>I - Contexte historique et topographie des idées</u>	p. 14
<i>A - La religion chrétienne</i>	<i>p. 14</i>
<i>B - Kantisme et post-kantisme</i>	<i>p. 15</i>
<u>II – L’Esprit absolu hégélien</u>	p. 17
<i>A – Le Logos</i>	<i>p. 17</i>
<i>B – Le sens entéléchique de l’accomplissement hégélien</i>	<i>p. 19</i>
<i>C – L’avènement de la liberté</i>	<i>p. 21</i>
<u>III – Le sentimentalisme de L. Feuerbach</u>	p. 22
<i>A – Le « professeur absolu »</i>	<i>p. 22</i>
<i>B – Critique de la spéculation</i>	<i>p. 25</i>
<i>C – La religion comme projection de l’homme idéal</i>	<i>p. 27</i>
<i>D – Le sensualisme de Feuerbach</i>	<i>p. 28</i>
<u>IV – L’homme face à Dieu</u>	p. 30
<i>A – La Foi hégélienne</i>	<i>p. 30</i>
<i>B – L’amour feuerbachien</i>	<i>p. 32</i>
<u>V – La culture qui résiste aux deux théories opposées</u>	p. 34
<u>Conclusion</u>	p. 36
<u>Bibliographie</u>	p. 38

Résumé

La source de notre problème vient d'un questionnement général sur les changements philosophiques qui s'opèrent tout au long du XIX^e, et qui semblent s'être orientés d'une manière générale dans le champ individuel de l'existence humaine ; puisque « l'enfer c'est les autres », la culture dès lors ne peut prétendre rassembler les hommes. C'est ainsi que nous essaierons de voir ce qui, il y a quelques temps encore, regroupait les hommes dans une culture générale et qui se manifestait sous la forme du christianisme pour l'Europe. C'est donc un problème religieux qu'il s'agit de traiter, non dans sa partie liturgique, dirons-nous, (ce qui ne concerne que le culte de la religion), mais dans une portée générale, plus attachée au rôle de cette religion et à la place qu'elle occupe par la foi dans le cœur des gens, voire à son essence même. Dans cette optique, il nous faut chercher ce qui fait qu'une religion puisse exister, à savoir la place même de l'homme par rapport à Dieu.