

CANADIAN THESES ON MICROFICHE

I.S.B.N.

THESES CANADIENNES SUR MICROFICHE



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Ottawa, Canada
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

FEUERBACH ET LE PROBLÈME DE LA CRÉATION:
UNE PHILOSOPHIE DE L'IDENTITÉ FACE À L'AFFIRMATION
DE L'ALTÉRITÉ DE DIEU

par

Komivi Denis Amuzu-Dzakpah

Thèse présentée à l'École des Études supérieures
et de la Recherche de l'Université d'Ottawa en
vue de l'obtention du Doctorat en philosophie

OTTAWA 1984



Komivi Denis Amuzu-Dzakpah, Ottawa, Canada, 1984



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

ABRÉVIATIONS

B = Deuxième édition, augmentée, du "Das Wesen des Christentums",
parue chez O. Wigand à Leipzig en 1843

C = Troisième édition, revue et augmentée, du "Das Wesen des
Christentums", parue chez le même éditeur à Leipzig en 1849.
N.B. Le sigle A (qui ne figure pas dans nos notes) renvoie à
la première édition de la même oeuvre (Otto Wigand, Leipzig,
1841)

W.Ch. = "Das Wesen des Christentums"

E.C. = "L'essence du christianisme" (trad. par Jean-Pierre Osier,
Paris, F. Maspero, 1968)

G.W. = Gesammelte Werke (éd. Werner Schuffenhauer, Berlin,
Akademie-Verlag)

S.W. = Sämtliche Werke (éd. Friedrich Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt)

W.Rel. = "Das Wesen der Religion"

SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I - LES DEUX CONCEPTS DE CRÉATION CHEZ FEUERBACH	6
CHAPITRE II - LES PRÉSUPPOSÉS PHILOSOPHIQUES DE L'INTERPRÉTATION FEUERBACHIIENNE DE LA CRÉATION	32
CHAPITRE III - LES IMPLICATIONS DE L'INTERPRÉTATION FEUERBACHIIENNE DE LA CRÉATION	91
CHAPITRE IV - DE FEUERBACH À MARX	172
CONCLUSION	204

AVANT-PROPOS

Le N° 102 de la "Revue Internationale de Philosophie" paru en 1972 à l'occasion du premier centenaire de la mort de Ludwig Feuerbach aura contribué sans doute à faire connaître davantage, ou tout au moins à intéresser et à initier tant soit peu à la pensée du philosophe et anachorète de Bruckberg. En 1978 TRÂN VĂN TOÀN a attiré l'attention sur un "regain récent de l'intérêt porté à l'oeuvre de L. Feuerbach" (De l'actualité de L. Feuerbach, in Mél. de Science Rel., 35 (1978), p. 179). L'on a cru percevoir en lui ce penseur qui fait le pont entre Hegel et Marx: "Hegel genuit Feuerbach, Feuerbach autem genuit Marx ..." Malheureusement les traductions françaises des écrits de l'auteur de "l'Essence du christianisme" ne sont point légion: "l'Essence du christianisme" de Jean-Pierre Osier et les "Manifestes philosophiques" de Louis Althusser regroupant un certain nombre de textes-clés de la période dite humaniste (1839-1845) en constituent l'heureuse et précieuse exception. Handicap déplorable et cependant salutaire, cette situation ne peut que forcer celui qui a l'intention et l'audace d'entrer plus à fond dans les arcanes de la philosophie de l'auteur de "l'Essence de la religion" à aller puiser aux sources mêmes, i.e. à l'original allemand de ses oeuvres: intéressé par le problème de la création chez Feuerbach, nous en avons largement fait les frais!

En réalité, l'une des questions fondamentales que pose l'oeuvre de Feuerbach est justement, ce nous semble, le traitement qu'il apporte au problème de la création: peut-on, à partir du néant ("ex nihilo sui et subjecti") appeler à l'existence et faire surgir réellement de l'être? Le monde que nous habitons et l'homme lui-même comme être-au-monde sont-ils suspendus, en amont, en aval et tout au long du parcours du trajet de l'histoire du monde et de l'aventure humaine, à un principe créateur réel et subsistant, fondateur finalisant mais non fondé lui-même? Telle se présente la question posée qui, à partir de la réponse qu'y donne l'auteur de "Théogonie", pourrait aider à projeter une lumière sur son oeuvre en vue d'une meilleure lecture de celle-ci.

Face à l'affirmation judéo-chrétienne de l'altérité d'un Dieu qui serait la source et le fondement/originaire de tout existant autre que lui-même, Feuerbach est contraint à révéler le secret qui caractérise et distingue essentiellement sa philosophie: la différence et l'altérité trouvent-elles un espace viable et épanouissant dans cette philosophie? Est-ce possible que quelque chose naisse de rien, c'est-à-dire là où il n'y avait rien au préalable? Nous aurons à examiner et analyser critiquement ces questions dans l'ordre où elles sont esquissées dans l'introduction, sans faire l'économie des implications majeures qu'entraîne l'interprétation feuerbachienne de la création.

Ces quelques lignes suffisent, à notre avis, à orienter qui se laisserait tenter par le goût de passer par le "ruisseau de feu", dans l'exploration de cette portion du territoire feuerbachien ainsi délimitée et circonscrite: "Feuerbach et le problème de la création: une philosophie de l'identité face à l'affirmation de l'altérité de Dieu".

Notre profonde et respectueuse gratitude va à S.E. Monseigneur Tonyui R.C. DOSSEH-ANYRON, Archevêque de Lomé (Togo), qui nous a donné l'occasion et accordé le temps de continuer des études supérieures en vue d'approfondir et affiner nos connaissances en philosophie, tout en nous invitant à apporter une attention particulière aux caractéristiques, aux fondements et aux présupposés sous-jacents à la pensée philosophique contemporaine. Sans son estime qui remonte déjà aux lointaines années de l'école primaire, sa confiance et sa patience rudement éprouvées plus d'une fois, ce travail n'aurait sans doute jamais été porté à son terme. Nos très chaleureux remerciements nourris de profonde et stimulante admiration veulent traduire au maître et guide sûr de qualité exceptionnelle qu'est le Professeur Benoît GARCEAU (D.Ph., professeur titulaire de Philosophie de la religion et d'Épistémologie ...), notre directeur de thèse, tout ce que nous lui devons, c'est-à-dire beaucoup et substantiellement tout: si ce travail parvient finalement à son terme, nous le devons à la sagesse de sa direction exigeante et ouverte, courageuse et respectueuse à la fois, et toujours empreinte d'humanité et de ce souci constant d'honnêteté intellectuelle face à la vérité à creuser en profondeur et à saisir et dégager de l'intérieur. Notre reconnaissance va également au Professeur Jacques CROTEAU (D.Ph., professeur titulaire) dont nous avons été assistant de 1980 à 1983, ce qui nous a permis d'apprécier et de bénéficier de sa sagesse et de son humanité; nous remercions ensuite les Professeurs Carlos BAZAN, Jerzy A. WOJCIECHOWSKI et Léonce PAQUET. Nous exprimons enfin toute notre reconnaissance à tous ceux et celles qui, d'une façon ou d'une autre, nous ont soutenu et encouragé tout au long de ces années "canadiennes" laborieuses et si riches d'expériences multiples et variées.

INTRODUCTION

La lecture laborieuse, assidue et suivie de l'oeuvre de Ludwig Feuerbach, à laquelle nous nous sommes astreint depuis près de trois ans, nous a permis de déceler lentement, progressivement, mais aussi clairement, que la création est loin d'être un thème négligeable de la réflexion philosophique de l'auteur de "l'Essence du christianisme". Bien plus, il ne semble point exagéré de faire remarquer que ce thème de la création passe pour fondamental dans l'oeuvre du "philosophe de Bruckberg". Pour s'en convaincre ou tout au moins s'en faire sommairement une idée, d'entrée de jeu, il suffirait de se reporter aux chapitres où ce thème est abordé directement par l'auteur, successivement dans "l'Essence du christianisme" (1841¹ et 1843²), dans les Conférences ou "Leçons sur l'Essence de la religion" ("Vorlesungen über das Wesen der Religion": 1851) et dans "Théogonie" ("Theogonie aus den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums": 1857) (1).

- (1) Feuerbach consacre effectivement quatre chapitres à la création dans "l'Essence du christianisme":
- chap. 7 = Le mystère du principe créateur du monde en Dieu (= Das Geheimnis des kosmogonischen Prinzips in Gott, in Das Wesen des Christentums, Gesammelte Werke, V, pp. 162-170)
 - chap. 9 = Le mystère de la providence et la création ex nihilo (= Das Geheimnis der Vorsehung und Schöpfung aus nichts, pp. 190-205)
 - chap. 10 = La signification de la création dans le judaïsme (= Die Bedeutung der Kreation im Judentum, pp. 205-217)
 - chap. 15 = La distinction entre le christianisme et le paganisme (= Der Unterschied des Christentums vom Heidentum, pp. 262-278).

Dans les "Vorlesungen über das Wesen der Religion" il s'agit plus particulièrement des leçons 11, 12, 16, 25, 26, 28 et 29.

Cependant, ce qui est étonnant, c'est que, fort curieusement, en lisant les études, les articles et les commentaires consacrés à Feuerbach, l'on ne peut que constater, à notre connaissance, que ce thème important de la création n'est pas véritablement étudié, traité pour lui-même d'un bout à l'autre (2).

(1) suite -

Enfin, le problème de la création est abordé dans les quatre chapitres successifs de "Théogonie" que voici:

- chap. 32 : Die Schöpfung aus nichts;
- chap. 33 : Das erste Kapitel Mosis;
- chap. 34 : Die christliche Naturwissenschaft;
- chap. 35 : Schöpfung und Dichtung.

(2) Pour vérifier cela, il suffirait de se référer aux volumes qui portent sur l'ensemble de la pensée feuerbachienne; nous renvoyons particulièrement aux titres suivants:

- ARVON, Henri, Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré, P.U.F., 1957;
- ARVON, Henri, Feuerbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, P.U.F., 1964;
- BRAUN, Hans-Jürg, Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971;
- BRAUN, Hans-Jürg, Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen, 1972;
- CESA, Claudio, Feuerbach, L.A.S., 1978;
- CESA, Claudio, Il giovane Feuerbach, Laterza, 1963;
- LÉVY, Albert, La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande, 1904;
- XHAUFFLAIRE, M., Feuerbach et la théologie de la sécularisation, Cerf, 1970.

Bien sûr, M. W. WARTOFSKY (Feuerbach, Cambridge University Press, 1977) et Pierre GISEL (La création: Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu, Labor et Fides, 1980) abordent le thème de la création chez Feuerbach, mais en passant: le premier le fait dans cet ouvrage entièrement consacré à Feuerbach, certes, mais où la création est étudiée au sein d'un chapitre (chap. X: "Reason, Existence, and Creation: God as an Ontological Principle": pp. 293-340); le second le fait sur dix pages, dans un chapitre intitulé: "Feuerbach; le renversement anthropologique" (pp. 201-210).

Mais, ce qui étonne encore plus et qui sert justement de point de départ à notre recherche, c'est la contradiction -- au moins apparente -- entre la fréquence accordée au traitement de ce thème et la déclaration de principe, dans "l'Essence de christianisme", excluant la création ex nihilo comme objet de la philosophie et réduisant son contenu tout simplement à un ordre intimé à l'homme de faire de la nature un objet de l'utilisation et de la jouissance (3).

C'est ainsi qu'une première lecture attentive des textes de Feuerbach ayant trait à la création nous a conduit à soulever trois questions essentielles:

a) pourquoi Feuerbach a-t-il si souvent, et même de façon si prolix, abordé le thème de la création qu'il exclut pourtant de la philosophie?

b) à partir de quels présupposés philosophiques réduit-il le contenu de la création à un ordre adressé à l'homme de se faire lui-même créateur?

(3) cf. Das Wesen des Christentums, p. 214: "...ist auch die Schöpfung aus nichts kein Objekt der Philosophie ... denn sie schneidet mit der Wurzel alle wahre Spekulation ab, bietet dem Denker, der Theorie keinen Anhalt[s]punkt dar; sie ist eine für die Theorie bodenlose, aus der Luft gegriffene Lehre, die ... nichts enthält, nichts andres ausdrückt als den Befehl, die Natur nicht zu einem Gegenstande des Denkens, der Anschauung, sondern der Nutzniessung (Benützung und Geniessung C) zu machen"; L'essence du christianisme, p. 249.

c) quelles sont les principales implications de cette interprétation de la création?

Dans le droit fil de ces questions, le plan de notre travail se profile comme suit:

- dans un premier chapitre nous essaierons de mettre en lumière que Feuerbach utilise deux concepts de création et que s'il répudie de la philosophie le concept de création ex nihilo, il retient tout de même, comme objet de réflexion, le concept de création comme auto-différenciation;
- dans le deuxième chapitre nous analyserons les présupposés philosophiques qui rendent Feuerbach hostile à l'idée d'une création ex nihilo; nous aurons ainsi l'occasion de vérifier que dans la rencontre entre la philosophie et la foi religieuse, celle-ci ne peut s'accomoder de n'importe quelle philosophie;
- dans le troisième chapitre nous tenterons de dégager les implications de la doctrine feuerbachienne de la création;
- enfin, dans le quatrième et dernier chapitre nous montrerons la présence de la même hostilité -- pour des raisons semblables et vraisemblablement sous l'influence de Feuerbach -- à l'idée de création, chez le jeune Karl Marx des "Manuscrits de 1844".

I - LES DEUX CONCEPTS DE CRÉATION CHEZ FEUERBACH

1.	<u>La précieuse contribution de Wartofsky</u>	6
2.	<u>La création "ex nihilo"</u>	8
2.1	La création comme fondement du miracle	11
2.1.1	Miracle et création " <u>ex nihilo</u> "	12
2.1.2	Le miracle perçu rationnellement	17
3.	<u>La création comme auto-différenciation</u>	19
3.1	La création médiatisée par la pensée du monde	19
3.1.1	Penser le monde, c'est créer le monde	20
3.1.2	La cosmogénèse feuerbachienne	25

I - LES DEUX CONCEPTS DE CRÉATION CHEZ FEUERBACH

1. La précieuse contribution de Wartofsky

Nous sommes redevable à Marx William WARTOFSKY d'avoir su faire ressortir, dans son essai de reconstruction de la conception feuerbachienne de la création, les deux concepts de création qu'il importe de distinguer chez Feuerbach. Ne pas tenir compte de cette distinction importante risquerait de nous enfermer dans une contradiction sans issue constituée par l'intérêt indéniable porté par l'auteur de "l'Essence du christianisme" au thème de la création d'une part, et l'exclusion de la création du champ de l'investigation philosophique décrétée par le même Feuerbach, d'autre part.

Tout le mérite revient donc à Wartofsky de considérer tout d'abord le concept de création attribuée à un Être primordial et sans commencement ("The concept of creation out of some primordial. or original Being":, p. 307), c'est-à-dire la création d'un monde par le biais de la différenciation de soi d'un Être primordial ("The self-differentiation of some original Being"). Ce premier concept de création est qualifié de rationnel (rational), par opposition au second concept de création. Ce second concept de création n'est autre que celui de création ex nihilo (from nothing): c'est cette création à partir du néant absolu qui est identifiée à la création miraculeuse pour la simple raison qu'elle se situe bien au-delà de toute explication rationnelle par un principe donné et irréfutable; c'est également pour cette raison que ce concept de création est taxé d'irrationnel (irrational).

Cependant, en raison même de la réduction naturaliste et psychologique opérée par Feuerbach, l'interprétation à laquelle sont soumis ces deux concepts de création indique qu'ils n'expriment rien d'autre que la conception que l'homme se fait de sa propre nature: dans le premier cas (celui de la création comme auto-différenciation), il s'agirait de la conscience de soi (self-consciousness) ou de la prise de conscience de soi; dans le second cas (celui de la création ex nihilo), il serait question de l'accomplissement surnaturel du désir, ou de la satisfaction illimitée des besoins sensibles, dans la vie imaginaire de la conscience ("supernatural fulfillment of wish, or the unlimited satisfaction of feeling needs, in the fantasy life of consciousness": p. 307).

D'un autre côté, il n'est pas superflu de faire remarquer que ces deux concepts de création ne sont pas à confondre avec le concept d'origine (du monde). C'est pour cela que, précise Wartofsky, Feuerbach introduit la distinction entre CRÉATION et ORIGINE pour faire nettement la part entre ce qui revient au concept religieux et ce qui est à attribuer au concept scientifico-naturel. En effet, dans la conception religieuse, au sens où l'interprète Feuerbach, c'est la nature même de l'homme qui serait l'objet de la conscience. Et tant et aussi longtemps que le monde rentre dans cette conception, il ne peut que faire office de symbole objectif pour cette nature humaine, sans être doté alors d'aucune signification (significance) en lui-même et de par lui-même. Par contre, la base pour les conceptions scientifiques (i.e. non religieuses), c'est bien l'altérité réelle ("the real otherness"), l'indépendance objective du monde, ou de la nature, vis-à-vis de la conscience que l'homme a ou prend de lui-même (4).

En tout état de cause, des deux concepts de création, distingués soigneusement par Wartofsky, Feuerbach retient celui de création comme auto-différenciation, alors qu'il exclut de l'objet de la philosophie le concept de création ex nihilo parce qu'il pense que la création à partir du néant "coupe à la racine toute spéculation véritable" (sie schneidet mit der Wurzel alle wahre Spekulation) et n'est en définitive qu'"une doctrine sans fondement et inventée de toutes pièces" (eine für die Theorie bodenlose, aus der Luft gegriffene Lehre).

L'éclairage de Wartofsky nous est donc bien utile puisqu'il nous offre une bonne base pour examiner plus attentivement à présent chacun des deux concepts de création ainsi dégagés: la création ex nihilo et la création comme auto-différenciation.

2. La création "ex nihilo"

En contraste avec l'idée de création perçue comme la nécessaire auto-différenciation et auto-élaboration de la raison, l'auteur de "l'Essence du christianisme" interprète l'idée de création à partir du néant comme une expression pure et simple de l'imagination libérée des contraintes de la raison, et comme une fuite de la nécessité implacable des lois naturelles, (5). La signification conférée à l'idée d'une

(4) cf. WARTOFSKY, M.W., op. cit., pp. 307-308.

(5) cf. W. Ch., pp. 190-191: "Der höchste Gipfel des Subjektivitätsprinzips ist die Schöpfung aus nichts. Wie die Ewigkeit der Welt oder Materie nichts weiter bedeutet als die Wesenhaftigkeit der Materie, so bedeutet die Schöpfung der Welt aus nichts weiter nichts als die Nichtigkeit der Welt ... Ihr Sein oder Nichtsein hängt nur vom Willen ab"; E.C., p. 231

création ex nihilo se réduit à la nullité (Nichtigkeit) du monde qui n'apparaît alors que comme un véritable jouet ou mannequin soumis au bon vouloir de la volonté, ainsi qu'aux humeurs, aux caprices et aux extravagances de l'imagination souveraine. Cette puissance de l'imagination et de la volonté serait telle qu'elle peut amener à "poser subjectivement tout réel comme irréel, toute chose représentable comme une chose possible". À son tour, cela conduit à classer la création "ex nihilo" dans la même catégorie que le miracle et même à y voir le miracle originaire, celui qui commande tous les miracles ultérieurs.

Dans son effort de pénétration et de reconstruction de la pensée de Feuerbach sur la création, Wartofsky en vient à découvrir que, pour "le philosophe de Bruckberg", la source profonde de l'idée de création ex nihilo jaillit du sentiment, dont la propension caractéristique consiste à s'objectiver soi-même. L'arbitraire (Willkür) n'est-il pas la volonté du sentiment (der Wille des Gemüts), c'est-à-dire la manifestation de la force du sentiment vers l'extérieur (6)? Quand il identifie l'idée de création ex nihilo à l'idée de miracle et de providence, l'auteur des "Leçons sur l'essence de la religion" sait parfaitement que, dans le cas du miracle comme dans le cas de la providence, c'est le besoin humain, le vœu de l'homme qui est satisfait ou accompli. Mais, qu'est-ce qui constitue la base du vœu ou du souhait (wish)? Feuerbach pense y déceler, en dernier ressort, une expression

(6) cf. W. Ch., p. 191, note *; E.C., p. 232, note 1

de l'estime de soi de l'homme, une expression de la conviction qu'a l'homme que le monde existe bien pour lui, pour l'accomplissement de ses besoins à lui, bref, qu'il se trouve exactement au centre de la création comme son but et son bénéficiaire.

Si tout ce qui existe en vue de l'homme et non point en vue de soi-même, cela revient à reconnaître que le but de la création, c'est l'homme. Or, si l'homme est véritablement le but de la création, il s'ensuit qu'il en est aussi le fondement, puisque c'est le but qui demeure le principe de l'activité. Mais l'homme est-il seulement conscient lui-même d'être non seulement le but mais encore le fondement de la création? L'auteur de "Théogonie" répond en faisant remarquer que l'homme se sait très bien comme but de la création, mais n'est guère conscient d'être aussi le fondement de la création parce que "le fondement est l'essence abstraite de l'homme, alors que l'homme est l'homme réel, individuel"; en outre, l'homme ne se sait pas comme fondement parce qu'"il sépare de lui le fondement, l'essence comme un être personnel différent" (7), alors que cet être personnel créateur, supposé différent, n'est, en fin de compte, que "la personnalité humaine qui par la création ... se donne la certitude d'être l'unique réalité" (8). C'est donc de cette manière que l'homme s'aliène lui-même

(7) "er den Grund, das Wesen als ein andres persönliches Wesen von sich unterscheidet" (W. Ch., p. 197; E.C., pp. 236-237).

(8) "die ... Persönlichkeit, welche sich durch die Schöpfung ... die Gewissheit ihrer Alleinwirklichkeit gibt" (Das Wesen des Christentums, p. 198; L'essence du christianisme, p. 237).

en aliénant son essence, comme fondement de la création, en Dieu. Dans la mesure même où la création ex nihilo est perçue comme une violation des lois de la nature, Feuerbach pense y voir la séparation de l'homme d'avec la nature, pour autant que la création ex nihilo n'est pas un acte exprimant la réalité et la vérité de la nature, mais plutôt la réalité et la vérité de la subjectivité ou de la personnalité humaine (9).

En résumé, nous pouvons relever avec Wartofsky que, dans la création ex nihilo, Feuerbach fait la lecture d'un double motif: la projection que l'homme fait de son estime de soi comme but de la création et le refus de son identité avec la nature, la revendication de son indépendance vis-à-vis des contraintes et des lois d'un monde extérieur. En définitive, pour Feuerbach, ce qu'il faut retenir essentiellement à ce chapitre, c'est que ce qui est créé à partir de rien n'est rien du tout! Et pourquoi donc? Parce que "rien ne naît de rien"; "aus nichts wird nichts"!

2.1 La création comme fondement du miracle

Plus d'une fois, dans son livret intitulé "Über das Wunder" (1839), dans "l'Essence du christianisme" (1841) et dans "l'Essence de

(9) cf. WARTOFSKY, M.W., op. cit., p. 318: "Insofar as creation from nothing is a violation of nature, or of natural law, Feuerbach sees in it the separation of man from nature. For the creation from nothing is not an act expressing the truth and reality of nature, but rather the truth and reality of personality or of subjectivity".

la religion" (1845), Feuerbach a abordé le thème du miracle en le reliant expressément à la création, en faisant en somme de celle-ci une sorte de conjuguée harmonique majeure de celui-là. Le parangon de tous les miracles, le modèle, le type privilégié des miracles en fonction duquel il s'applique à lire et comprendre tout autre miracle demeure celui que le quatrième évangile (Jean) attribue à Jésus aux noces de Cana en Galilée: le changement de l'eau en vin (10).

Par-delà ce parangon, la thèse, l'effet de sens que vise Feuerbach est le suivant: tout dépend de ce que l'on fait de la création: si l'on admet l'idée d'une création "ex nihilo", il n'y a pas de raison de ne pas accepter également l'idée du miracle, dans la mesure où celui-ci n'apparaît que comme un sous-produit inéluctable ou un corollaire de celle-là. Ce parallélisme entre la création et le miracle ne peut que contribuer à mettre un peu plus en lumière l'intelligence que l'auteur de l'opuscule "Über das Wunder" acquiert de la création.

2.1.1 Miracle et création "ex nihilo"

Dans le miracle, ce qui retient particulièrement l'attention de Feuerbach, c'est le changement qui s'opère, à telle enseigne qu'il n'hésite pas à dire que le changement, la transformation, est l'essence du miracle (11). Il emploie le terme "Verwandlung" (12) pour désigner

(10) cf. JEAN (II, 1-11)

(11) cf. Über das Wunder, in G.W., VIII, p. 324: "Die Verwandlung ist das Wesen des Wunders".

(12) "Verwandlung" renvoie à "verwandeln" = changer, transformer, métamorphoser;
A son tour, "verwandeln" en appelle d'abord à "Wandel" = changement, mouvement, puis à "wandeln" qui a le sens de changer, trans-

ce qui se produit ou advient dans le miracle. Et c'est le changement de l'eau en vin aux noces de Cana qui sert de pièce maîtresse (Grundstoff) à l'explication feuerbachienne du miracle en général et de tous les miracles pris un à un. Changer de l'eau en vin, rendre la vue à un aveugle de naissance, voilà autant de phénomènes aussi inusités que surprenants qui ne demandent certainement pas moins de force et de puissance qu'une création "ex nihilo"! Ne trouvant pas d'autre registre de phénomènes semblables ou comparables, Feuerbach identifie purement et simplement le changement de l'eau en vin et le recouvrement de la vue par un aveugle-né à une véritable création "ex nihilo" (13).

Mais, la question que nous avons à nous poser ici est justement celle-ci: pourquoi ("warum", c'est-à-dire par quelle raison, par quelle cause, à cause de quoi) le changement de l'eau en vin peut-il, dans la pensée de Feuerbach, être assimilé et, en fin de compte, identifié à une création "ex nihilo"? Pourquoi le miracle, en général, demeure-t-il une creatio ex nihilo?

C'est dans "l'Essence du christianisme" que l'auteur s'emploie à répondre à cette question par l'argumentation que voici: "Celui qui fait du vin à partir de l'eau le fait à partir du néant (aus nichts),

former. Ce qui émerge de cette brève considération sémantique, c'est surtout l'idée de "changement" et de "transformation". Il est à noter que ce changement et cette transformation s'opèrent et se vérifient à partir de quelque chose de préalable, d'une nature, d'un état ou d'une condition pré-existants et pré-donnés. La remarque est très importante.

(13) cf. Über das Wunder, p. 324: "Aus der Finsternis eines blinden Auges, d. h. eines Auges, dem die organischen Bedingungen des Sehens fehlen, plötzlich das Augenlicht hervorzuzaubern, das erfordert keine geringere Kraft, das ist ebensogut eine creatio ex nihilo, eine Schöpfung aus nichts, als die Verwandlung des Wassers in Wein eine Schöpfung aus nichts ist".

car la matière qui constitue le vin ne se trouve pas dans l'eau" (14). Or, faire du vin à partir de l'eau, c'est-à-dire, en définitive et au fond, à partir du néant, n'équivaut-il pas à faire un miracle? En effet, ordinairement et raisonnablement, ce n'est tout de même pas à partir de l'eau claire et limpide que l'on fait du vin, mais bien à partir du raisin. En conséquence, arriver à faire du vin à partir de l'eau au lieu du raisin équivaut tout simplement à faire du vin à partir du néant (aus nichts), à partir de rien du tout (au sens du "rien" absolu), puisque la matière de base qui constitue le vin ("der Stoff zum Wein") ne se trouve pas dans l'eau. L'eau n'est mise ici qu'à la place de "nichts", à tel point que, au lieu de dire "changement de l'eau en vin" on pourrait parfaitement dire: "production ou fabrication de vin à partir du néant", c'est-à-dire, tout compte fait, "création de vin ex nihilo".

En tout état de cause, pour Feuerbach, le miracle n'exprime, à proprement parler, rien d'autre que ceci: "le thaumaturge (der Wundertäter) est celui-là même qui produit par sa seule volonté les choses à partir du néant -- Dieu, le créateur" (15). Aussi "la création ex nihilo ne peut-elle être conçue et élucidée qu'en connexion avec ... le miracle" (16).

(14) "Wer Wein aus Wasser macht, der macht Wein aus nichts, denn der Stoff zum Wein liegt nicht im Wasser" (Das Wesen des Christentums, p. 193; L'essence du christianisme, p. 233).

(15) "das Wunder will eigentlich nichts weiter aussagen, als dass "der Wundertäter derselbe ist, welcher die Dinge durch seinen blossen Willen aus nichts hervorgebracht - Gott, der Schöpfer"" (W. Ch., p. 193; E.C., p. 233).

(16) "Die Schöpfung aus nichts kann nur im Zusammenhang mit ... dem Wunder begriffen und erklärt" (W. Ch., p. 193; E.C., ibidem).

En tant qu'oeuvre de la volonté toute-puissante, la création ex nihilo est à ranger dans la même rubrique et dans la même catégorie que le miracle. Bien plus, elle doit être perçue comme et prise pour "le premier miracle non seulement selon la chronologie, mais aussi selon le rang" parce que, somme toute, elle est "le principe à partir duquel se produisent tous les miracles ultérieurs" (17): c'est le miracle des miracles, c'est le miracle originaire. C'est dire que, pour Feuerbach, le miracle, quel qu'il soit, est fondamentalement fonction de la création "ex nihilo" et que, par conséquent, son sort reste étroitement et rigoureusement lié au sort de celle-ci, à telle enseigne qu'il n'est point exagéré d'en déduire la formule suivante: TELLE CRÉATION TEL MIRACLE. Dans ce sens, m désignant le miracle en général et c la création, et plus précisément et spécifiquement la création "ex nihilo", mathématiquement, cette formule pourrait très bien être traduite comme suit: $m = f(c)$; le miracle est fonction de la création, il est fonctionnel et, comme tel, ne se comprend qu'en référence étroite et en fonction de la création.

C'est donc dans ce cadre ainsi délimité et dans cet ordre d'idées qu'il convient d'examiner d'un peu plus près la relation qui unit "création" et "miracle".

(17) "Sie (die Schöpfung aus nichts) ist "das erste Wunder nicht nur der Zeit, sondern auch dem Range nach - das Prinzip, aus dem sich alle weiteren Wunder von selbst ergeben"" (Das Wesen des Christentums, pp. 191-192; L'essence du christianisme, p. 232)

Dans la création Feuerbach perçoit la prémisse du miracle. Cela veut dire que le miracle n'est autre que la conclusion, la conséquence logique, la vérité, la manifestation, l'épiphanie de la création (18). Vis-à-vis du miracle la création se comporte comme le genre ou l'espèce vis-à-vis de l'individu particulier. Le miracle apparaît donc ainsi comme l'acte créateur qui se prolonge dans un cas particulier. Si la création peut être assimilée à la théorie, le miracle, qui lui est fonctionnellement lié, est à assimiler à la praxis, à la pratique, à l'exécution de ce qu'indique la théorie (19). Orientée vers la pratique, la théorie se précise, se révèle et se réalise dans la pratique. Celle-ci en appelle à celle-là en amont et lui permet, pour ainsi dire, de se dire, de s'expliciter, de s'exposer, de se visibiliser d'une façon ou d'une autre, en tout cas, de se rendre utile et efficace. Quant à la question de savoir ce qui déclenche le miracle, l'auteur de "l'Essence de la religion" répond sans ambages en faisant remarquer que "Dieu fait des miracles, mais à la demande de l'homme, et sinon à une prière expresse, du moins dans le sens de l'homme, en accord avec ses vœux les plus secrets, les plus intimes" (20). Mais est-ce à

(18) cf. Das Wesen der Religion, in G. W., X, p. 71: "Also ist die Prämisse des Wunders die Schöpfung, das Wunder die conclusio, die Folge, die Wahrheit der Schöpfung"; FEUERBACH, L., La religion: mort, immortalité, religion, trad. par Joseph Roy, Paris, A. Lacroix, 1864, p. 148.

(19) cf. Das Wesen der Religion, ibid.: "Die Schöpfung verhält sich zum Wunder wie die Gattung oder Art zum einzelnen Individuum; das Wunder ist der Schöpfungsakt in einem besondern, einzelnen Fall. Oder: Die Schöpfung ist die Theorie; die Praxis, die Anwendung davon ist das Wunder"; FEUERBACH, L., La religion ..., p. 148.

(20) "Gott tut Wunder, aber auf Bitten des Menschen, und wenn auch nicht auf ein ausdrückliches Gebet, doch im Sinne des Menschen, im Einklang mit seinen geheimsten, innersten Wünschen" (Das Wesen der Religion, p. 72; La religion ..., pp. 148-149).

dire que l'homme ne doive plus vivre que de miracles au jour le jour, sans faire face à ses responsabilités sur les plans politique, économique, social, culturel, en usant à bon escient de son intelligence, de sa volonté, de sa liberté, de son ingéniosité et d'un certain génie inventif et créateur pour forger judicieusement sa destinée et celle des peuples?

2.1.2 Le miracle perçu rationnellement

"In cauda venenum"!-, là où Feuerbach voulait en venir au chapitre du miracle, le voici: examiné en pleine lumière, c'est-à-dire à la lumière de la saine raison, "le miracle n'exprime rien de plus que la puissance enchanteresse de l'imagination qui accomplit sans contradiction tous les désirs du coeur" (21). Réplique, conséquence, conclusion ou fille de la création "ex nihilo", le miracle, dans la philosophie feuerbachienne, saurait-il seulement jouir d'un traitement meilleur que celui réservé à celle en fonction de qui il se définit? Il est réduit purement et simplement à "la puissance enchanteresse de l'imagination qui accomplit sans contradiction tous les désirs du coeur" de l'homme. Il réalise, comme tel, intégralement et bien au-delà de toute mesure et attente, les vœux ardents qui habitaient le coeur gonflé de philanthropie et d'humanitarisme universel du compositeur de cet air dont voici quelques paroles:

(21) ... "das Wunder drückt, bei Lichte besehen, eben gar nichts weiter aus als die Zaubermacht der Phantasie, die ohne Widerspruch alle Wünsche des Herzens erfüllt" (Das Wesen des Christentums, p. 240; L'essence du christianisme, p. 270).

Ah! si je possédais un pouvoir d'enchanteur
 Le monde irait bien mieux, je ne suis point menteur
 Plus de malheureux souffrant ou pleurant
 La paix féconde aux braves gens
 A tous les braves gens quel monde charmant!
 Partout des vignes d'or partout du blé planté
 Les hommes bien nourris auraient tous la santé
 Au lieu de la guerre on aurait vraiment
 La paix féconde aux braves gens
 A tous les braves gens quel monde charmant!

En réalité, si, "à partir de rien (NÉANT) il ne surgit rien", l'on peut comprendre facilement ce à quoi Feuerbach réduit la création "ex nihilo": elle ne peut être, en dernier ressort, qu'un véritable conte de fée auquel des enfants pourraient s'intéresser, à la rigueur. Pour avoir un sort lié avec cette création à partir du néant, le miracle ne peut logiquement prétendre être mieux loti que celle-ci, dans la "Weltanschauung" de l'auteur de "Théogonie".

Il est à peine besoin de rappeler que dans la tradition de la métaphysique chrétienne, le miracle n'est pas conçu comme une création. En effet, contrairement à la création à partir du néant, le miracle s'opère à partir de quelque chose qui existe déjà, qui est déjà là (c'est l'eau qui a été changée en vin, en dépit et en contradiction avec tout procédé naturel de fabrication de vin à partir du raisin), ou sur des personnes qui jouissent déjà de l'existence mais se trouvent sujettes à des maladies physiques, mentales ou psychiques... "L'essentiel du miracle, écrit Sertillanges, ... est qu'il dépasse les pouvoirs de la nature telle qu'elle est, telle qu'elle fonctionne avec toutes ses ressources" (22) et les lois qui la régissent régulièrement

(22) SERTILLANGES, A.-D., L'idée de création..., pp. 194-195.

et ordinairement. Par contre, ce qui caractérise essentiellement l'idée de création, c'est que, par la création, il y a "un commencement d'être absolu, sans aucune préexistence d'aucune sorte, ni dans une matière préexistante dont les êtres créés seraient tirés, ni dans la substance de la divinité. Les êtres créés sont tout autres que l'Être créateur, en ce sens qu'ils ne sont pas une partie de sa substance" (23). Bien évidemment, il n'est pas surprenant que l'on rejette toute possibilité de miracle, que l'on n'y décèle que le résultat du déploiement de "la puissance enchanteresse de l'imagination", dès lors que l'on a repoussé du revers de la main toute possibilité et toute idée de création ex nihilo telle qu'elle vient d'être esquissée.

3. La création comme auto-différenciation

3.1 La création médiatisée par la pensée du monde

Dans son effort de compréhension de la foi chrétienne en la création, Ludwig Feuerbach en arrive à se rendre compte que la création ne saurait être identifiée à une sorte de génération spontanée. La création du monde, la création tout court, a besoin d'une médiation sans laquelle elle court le risque d'être tout simplement nulle et non avenue. Elle demande essentiellement à être précédée et médiatisée par l'engendrement: "Die Zeugung geht der Schöpfung vor"!

(23) TRESMONTANT, Claude, Problèmes du christianisme; Seuil, 1980, p. 16.

3.1.1 Penser le monde, c'est créer le monde

Le monde n'étant pas Dieu, bien sûr, Feuerbach définit le monde, d'une façon générale et trop vague, d'ailleurs, comme "l'autre" (das andere), "ce qui est différent de Dieu". ("das von Gott Unterschiedene"). Or, ce qui est différent de Dieu ne peut provenir immédiatement de Dieu; par contre, soutient l'auteur de "l'Essence du christianisme", il peut ... et ne peut finalement provenir que d'une différence de Dieu en Dieu même (24). C'est reconnaître et dire en clair que c'est "l'auto-différenciation de Dieu" qui demeure "le fondement de ce qui est différent de lui" (25). Qu'est-ce que cela veut dire, d'une façon plus explicite et plus précise? En parlant de l'auto-différenciation de Dieu comme fondement du monde (qui est différent de Dieu), Feuerbach laisse entendre que Dieu pense le monde d'abord en se pensant lui-même; or, se penser, c'est s'engendrer (SICH-ZEUGEN); et penser le monde, c'est le créer (26). L'on voit par là, dans ce processus, que l'engendrement précède rigoureusement la

(24) cf. Das Wesen des Christentums, pp. 163-164: "Die Welt ist nicht Gott, sie ist das andere, ... das von Gott Unterschiedene. Aber das von Gott Unterschiedene kann nicht unmittelbar aus Gott kommen, sondern nur aus einem Unterschied von Gott in Gott"; L'essence du christianisme, p. 209.

(25) "Die Selbstunterscheidung Gottes von sich ist der Grund des von ihm Unterschiedenen" (Das Wesen des Christentums, p. 164); L'essence du christianisme, p. 209.

(26) cf. Das Wesen des Christentums, p. 164: "Gott denkt die Welt erst dadurch, dass er sich gedacht -- Sich-Denken ist Sich-Zeugen, die Welt Denken die Welt Schaffen"; L'essence du christianisme, p. 209.

création. Du reste, il ne s'agit pas d'une priorité neutre, naïve, innocente et statique: elle est plutôt dynamique et fonctionnelle, pour la bonne raison que l'idée productrice du monde, c'est-à-dire d'un autre être qui n'est pas Dieu, est constitutivement médiatisée par l'idée productrice d'un autre être qui est semblable à Dieu (27). Mais, qu'est-ce à dire encore? Nous venons de souligner que c'est en se pensant et donc en s'engendrant que Dieu pense le monde et crée le monde. Ce qu'il faut aussi ajouter, c'est qu'en se pensant, Dieu est conscient de soi; comme tel, il est alors "la conscience de soi posée comme objet, comme être; mais en se sachant, en se pensant, par là même il pense du même coup un Autre que lui-même ("ein andres, als er selbst ist") ; car se savoir, c'est se séparer (Sichwissen ist Sichunterscheiden) d'un autre, qu'il soit possible, ou seulement représenté, ou réel" (28).

Le monde -- à tout le moins sa possibilité ou son idée --, cet autre, différent de Dieu, se trouve, somme toute, posé en même temps que la conscience, ou, mieux encore, médiatisé par la conscience. En fin de compte, en 1841, pour le Feuerbach de "l'Essence du christianisme", "le

(27) cf. Das Wesen des Christentums, ibid: "Die produktive Idee der Welt, eines anderen Wesens, das nicht Gott ist, wird vermittelt durch die produktive Idee eines anderen Wesens, das Gott gleich ist"; L'essence du christianisme, p. 209

(28) "Gott ist das Selbstbewusstsein, als Objekt, als Wesen gesetzt; aber indem er sich weiss, sich denkt, so denkt er auch damit zugleich ein andres, als er selbst ist; denn Sich-Wissen ist Sich-Unterscheiden von anderem, sei dieses nun ein mögliches, nur vorgestelltes oder ein wirkliches" (Das Wesen des Christentums, p. 164); L'essence du christianisme, p. 209.

principe de la création du monde, c'est le fils, c'est-à-dire Dieu pensé par lui-même, ... l'image première de Dieu, l'autre Dieu" (29), "le Dieu qui se révèle, s'extériorise, s'exprime (Deus se dicit), la seconde personne" (30).

La vérité sous-jacente à cela et qui affleure presque imperceptiblement, c'est, pour Feuerbach, l'essence même de l'homme, c'est-à-dire l'unité ou l'identité de la conscience de soi de l'homme avec la conscience d'un Autre qui lui est identique, et d'un autre qui ne lui est pas identique (31). Au fond, pour l'anachorète de Bruckberg, "la pensée d'un Autre en général, d'un essentiellement Autre naît" "par l'intermédiaire de la pensée d'un autre qui m'est semblable par essence" (32). Cela veut dire prosaïquement que la pensée du monde (= ce second autre, l'essentiellement autre) n'advient, ne naît et

(29) "Der Sohn, der von sich gedachte ... der urabbildliche, der andere Gott, ist das Prinzip der Weltschöpfung" (Das Wesen des Christentums, ibid); L'essence du christianisme, p. 210.

(30) "Die zweite Person ist als der sich offenbarende, äussernde, sich aussprechende Gott (deus se dicit...)" (Das Wesen des Christentums, p. 162); L'essence du christianisme, p. 209

(31) cf. Das Wesen des Christentums, p. 164: "Die Wahrheit, die zugrunde liegt, ist das Wesen des Menschen: die Identität seines Selbstbewusstseins mit dem Bewusstsein von einem andern, welches mit ihm identisch, und von einem andern, welches nicht mit ihm identisch ist"; L'essence du christianisme, p. 210

(32) "Der Gedanke eines andern überhaupt, eines wesentlich andern entsteht mir erst durch den Gedanken eines im Wesen mir gleichen andern" (Das Wesen des Christentums, p. 165); L'essence du christianisme, p. 210

n'émerge que médiatisée et portée par la pensée du premier autre qui m'est semblable par essence, c'est-à-dire par celui qui est le Verbe de Dieu, la parole de Dieu, le "dâbar" juif, le Logos grec, le Dieu qui se dit, s'exprime, s'extériorise, s'engendre. Cela, revient à dire; en d'autres termes, qu'intérieurement et idéellement, le monde est déjà là, mais qu'extérieurement, il apparaît et est à prendre comme une addition qui n'ajoute rien au niveau du concept (33). A titre d'objet de pensée, le monde ETAIT avant d'EXISTER, à titre d'objet des sens (34). La question que nous pouvons nous poser et poser à Feuerbach à ce sujet est la suivante: l'idée et sa réalisation ne seraient-elles pas concomitantes en Dieu et pour Dieu? l'idée conçue, la volonté de la réaliser et sa réalisation effective ne seraient-elles pas d'une seule coulée pour Dieu? Ce que nous ne devrions pas perdre de vue, c'est que ce que nous disons et affirmons sur quoi que ce soit, c'est finalement un homme qui le dit, c'est-à-dire un être-au-monde, un homme incarné, situé dans l'espace et le temps, et qui ne peut vouloir ni prétendre se départir sans illusions de ces conditionnements existentiellement inéluctables. Et plus précisément encore, en parlant de "création", de "Dieu créateur

(33) cf FEUERBACH, L., Kritik der christlichen oder "positiven" Philosophie, in Sämtliche Werke, VII, p. 148: "... der Idee nach ist die Welt schon fertig und vollendet. Die Welt ist schon innerlich da; dass sie äusserlich, sinnlich auch da ist, ist ein Zusatz, der nur eine sinnliche Vorstellung, aber keinen neuen Gedanken und Begriff hinzufügt".

(34) cf. Das Wesen des Christentums, p. 167: "Die Dinge waren, ehe sie existieren, aber nicht als Objekt des Sinnes, sondern des subjektiven Verstandes"; L'essence du christianisme, p. 212

pour l'homme", de "création du monde", etc..., il ne serait peut-être pas contre-indiqué ni vain de tenir présents à l'esprit le point de vue de Dieu et le point de vue de l'homme ou, mieux encore, le point de vue de l'homme ouvert au point de vue de Dieu, tout en reconnaissant que même le point de vue de Dieu en question se considère et se déchiffre encore à partir du point de vue de l'homme:

- le point de vue de Dieu: nous pouvons en dire quelque chose, mais de façon non exhaustive, sans trop de prolixité;

- le point de vue de l'homme: c'est surtout cela qui nous est demandé, pourvu qu'il s'agisse d'un discours ouvert, qui passe "du clos à l'ouvert", qui n'enferme pas le "logos articulant" à double tour, mais offre un espace viable et libérateur pour que s'effectue le passage du "logos articulant" au "logos signifiant"; bien entendu, il ne saurait être question d'élever la gloire de Dieu sur les ruines de l'homme par quelque obscur et désagréable "sacrificium intellectuale", mais il pourrait être bénéfique et stimulant pour notre insatiable raison humaine elle-même de reconnaître avec Pascal que "la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent" et qu'"elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela" (35).

(35) PASCAL, Blaise, Pensées, Paris, Librairie Générale Française, 1972, coll. Le Livre de poche classique, 823, p. 132

3.1.2 La cosmogénèse feuerbachienne

Pensé, conçu et voulu par Dieu, comment naît et surgit cet autre qui est le monde, "ce qui est différent de Dieu" ("das von Gott Unterschiedene")? Par quoi naît le monde ("WODURCH entsteht die Welt")? L'interrogatif "WODURCH" (WO-DURCH) qui, dé-composé, donne "DURCH WAS", est assez significatif à cet égard, puisqu'il nous suggère ainsi qu'en posant la question "PAR QUOI?", nous posons plus explicitement la question: "PAR L'INTERMÉDIAIRE DE QUOI"? La question de la naissance et du surgissement du monde nous oriente donc ainsi vers la piste d'une médiation qui précède, conditionne et rend possible l'existence du monde.

Pour Feuerbach, le monde naît "par la différence -- intérieure à Dieu -- de Dieu avec lui-même", en ce sens que quand "Dieu se pense, il est objet de lui-même, il se différencie d'avec lui-même" (36); c'est ainsi que naît cette différence, le monde, d'une différence d'un autre ordre, d'une différence qui s'alignerait sur celle de l'extérieur d'avec un intérieur (37). Il s'agirait donc d'un acte de différenciation (Unterscheidungsakt) qui s'opère à partir du même agent. Mais, de quelle différence s'agit-il exactement? En est-elle une effectivement

(36) "Wodurch entsteht die Welt, das von Gott Unterschiedene? Durch den Unterschied Gottes von sich in Gott selbst. Gott denkt sich, er ist sich Gegenstand, er unterscheidet sich von sich" (Das Wesen des Christentums, p. 170; L'essence du christianisme, p. 214)

(37) cf. W. Ch., ibid: "also entsteht dieser Unterschied, die Welt, nur von einem Unterschied anderer Art, der äussere von einem innerlichen", E.C., p. 214

et réellement? Par quoi et sur quoi se fonde-t-elle? Feuerbach répond clairement par ces mots de "l'Essence du christianisme": "je ne fonde la différence que par elle-même, c'est-à-dire que celle-ci est un concept originaire, un nec plus ultra de ma pensée", autant dire une borne de celle-ci, "une loi, une nécessité, une vérité" (38). Conçue de cette façon, la différence feuerbachienne ne nous convainc pas beaucoup ni ne nous apprend grand-chose, dans la mesure où elle ne semble pas accorder un droit de cité à l'altérité, c'est-à-dire à la réalité de l'AUTRE reconnue pour elle-même, mais donne plutôt l'impression de se complaire dans un monde idéal clos sur lui-même où l'esprit a beau jeu et où l'on peut tout engendrer conceptuellement. C'est pourquoi il s'avère extrêmement important de savoir quelle est la teneur de la différence que Feuerbach perçoit, en fin de compte, entre le monde et Dieu comme créateur du monde. Là-dessus, l'auteur du "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist" (1846) est, on ne peut plus, clair: "la différence entre le monde et Dieu comme créateur du monde, écrit-il textuellement, n'est que formelle, et non pas essentielle" (39), puisque "l'essence divine n'est rien d'autre que l'essence du monde abstraite, soustraite (abgezogene), pensée", alors que "l'essence du monde n'est rien d'autre que l'essence de Dieu réelle,

(38) "also begründe ich den Unterschied nur durch sich selbst, d.h., er ist ein ursprünglicher Begriff, ein non plus ultra [Unüberbietbares] meines Denkens, ein Gesetz, eine Notwendigkeit, eine Wahrheit" (Das Wesen des Christentums, p. 170; L'essence du Christianisme, p. 214)

(39) "Der Unterschied zwischen der Welt und Gott, als Schöpfer der Welt, ist daher nur ein formeller (förmlicher, kein wesentlicher C)" (Das Wesen des Christentums, p. 168, note 5); L'essence du christianisme, p. 213

concrète, perçue par les sens" (40). Dans ce réductionnisme aux contours circulaires, où l'essence de Dieu et l'essence du monde semblent se livrer à cœur joie à une sorte de colin-maillard spécial dont elles sont seules à connaître la nature et détenir le secret, l'on peut percevoir qu'un certain privilège est accordé à l'essence du monde au détriment de l'essence de Dieu. En effet, si l'essence divine n'est que l'essence du monde considérée abstraitement (comme cela est affirmé dans le premier membre du réductionnisme), l'essence véritable du monde s'obtient et se cueille par le passage du mode abstrait au mode concret et palpable de la réalité du monde. "Si je me conforme à la raison, fait observer Feuerbach, je ne puis alors déduire le monde que de son essence, de son idée, c'est-à-dire un mode de son existence d'un autre mode" (41). S'il en est ainsi et comme, du reste, il en est ainsi, l'on ne peut que poser à Feuerbach cette question: quelle consistance réelle a le monde? En d'autres termes: suffit-il de penser le monde pour que le monde soit automatiquement? Si oui, il ne faudrait alors rien d'autre ni rien de plus pour la création du monde! La création du monde passerait alors pour une sorte de mise en scène, pour un acte bien formel. Et la conclusion en avait été tirée par l'auteur de "Théogonie"

(40) "das Wesen Gottes ist nichts anderes als das abstrakte, abgezogene, gedachte Wesen der Welt, das Wesen der Welt nichts anderes als das wirkliche, konkrete, sinnlich angeschaute Wesen Gottes" (Das Wesen des Christentums, p. 169, note 5 (suite); L'essence du christianisme, p. 213)

(41) "Bin. ich dagegen bei Vernunft, so kann ich die Welt nur ableiten aus ihrem Wesen, ihrer Idee, d.h. eine Art ihrer EXISTENZ aus einer andern Art" (Das Wesen des Christentums, p. 168; L'essence du christianisme, p. 213)

lui-même, mais non sans avoir d'abord affirmé que l'on ne peut "dédire le monde que de lui-même", que "le monde a son fondement en lui-même comme tout ce qui en ce monde prétend au nom d'une véritable essentialité" (42). Aussi la création n'est-elle "rien de plus qu'un acte formel, car ce qui avant la création est objet de la pensée, de l'entendement, n'est posé par la création qu'à titre d'objet des sens, tout en restant identique dans le contenu, bien qu'il reste pourtant absolument impossible d'expliquer comment une chose matérielle, réelle, peut avoir sa source dans une chose de pensée" (43). Toutes ces réserves et ces réductionnismes corroborant la thèse d'un monde qui se déduit "de lui-même" (aus sich selbst) et "a son fondement en lui-même" (hat ihren GRUND IN SICH SELBST) ne peuvent que rendre illusoire pour Feuerbach l'idée de "croire que l'on peut expliquer par l'hypothèse d'un créateur l'existence ("l'être là": Dasein) du monde" (44).

(42) cf. W. Ch., p. 168: "Ich kann die Welt immer nur aus sich selbst ableiten. Die Welt hat ihren Grund in sich selbst, wie alles in der Welt, was auf den Namen einer Gattungswesenheit Anspruch hat"; E.C., p. 213

(43) "die Schöpfung daher auch nichts weiter als ein formeller (förmlicher C) Akt; denn was vor der Schöpfung Objekt (Gegenstand C) des Gedankens, des Verstandes, das wird durch die Schöpfung nur als ein Objekt (Gegenstand C) des Sinns gesetzt, seinem Inhalt nach aber ist es dasselbe, ob es gleich absolut (schlechterdings C) unerklärlich bleibt, wie aus einem Gedankending ein wirkliches, materielles Ding entspringen soll" (Das Wesen des Christentums, p. 169, suite de la note 5 de la page 168; L'essence du Christianisme, p. 213)

(44) "Es ist daher eine blosse Selbsttäuschung, wenn man glaubt, durch die Annahme eines Schöpfers sich das Dasein der Welt zu erklären" (op. cit., ibid.; E.C., p. 213, note 2)

Pourquoi alors parler d'une préexistence du créé ou du monde en Dieu, d'une préexistence des choses créées en Dieu -- avant la création -- sous la forme d'êtres intelligibles ou d'objets de l'entendement de Dieu, comme en fait foi le N° 14 des "Principes de la philosophie de l'avenir" (1843)? En réalité, il faut remonter à la "Critique de la philosophie chrétienne ou "positive"" écrite par Feuerbach en 1835 pour découvrir qu'en dépit de l'assertion qui veut qu'intérieurement ou idéellement le monde soit déjà là, et qu'extérieurement il ne soit qu'une addition n'ajoutant rien au niveau du concept, au fond, "la nécessité intérieure du monde pour Dieu n'est véritablement qu'une expression, une conséquence de son indéniable existence extérieure, réelle" (45). Trouvant son fondement en lui-même, le monde serait déjà là et même aurait toujours été là et n'exigerait donc pas un créateur... Là où l'on parle d'une création "ex nihilo" ("aus dem Nichts"), Feuerbach attire l'attention sur le fait que "c'est tout un (gleichgültig) de se représenter ce néant autonome dans son imagination ou de le transférer en Dieu" (46). Autant dire qu'il n'accepte pas qu'il puisse y avoir une création à partir du néant. Et dans la mesure où, pour lui, "Dieu ne contient ou n'est toute chose que sur le

(45) "die innerliche Notwendigkeit der Welt für Gott ist in Wahrheit nur ein Ausdruck, eine Folge ihrer unleugbaren äusseren, wirklichen Existenz" (FEUERBACH, L., Kritik der christlichen oder "positiven" Philosophie, in Sämtliche Werke, VII, p. 149)

(46) Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in G.W., IX, p. 283: "...es ist gleichgültig, ob du dir dieses Nichts in deiner Einbildung selbständig vorstellst oder es in Gott verlegst"; Principes de la philosophie de l'avenir, in Manifestes philosophiques, p. 145

mode idéal ("auf ideale Weise"), sur le mode de la représentation" (47),
 il ne fait point de doute que les choses "créées" qui seraient en Dieu
 avant leur création ne pourraient l'être, elles aussi, que sur le mode
 de la re-présentation, c'est-à-dire sur le mode de leur présentation
 seconde et nouvelle à partir de la réalité extérieure et palpable du
 monde toujours déjà là.

En tout état de cause, l'idée sous-jacente à cette affirmation
 peut se dégager comme suit: ce qui importe, c'est de comprendre et
 d'expliquer le monde à partir de lui-même, tel qu'il se présente dans sa
 réalité extérieure; dire qu'il pré-existait en Dieu, en dépit du "pré".
 (= prae : avant), selon Feuerbach, ne saurait indiquer ni passer pour
 une démarche première ou de pionnier, mais bien pour une démarche
 seconde et, à la limite, secondaire. Et même, à l'extrême limite,
 serait-ce une démarche nécessaire, utile, indispensable, requise?

(47) Grundsätze ..., ibid.: "Gott enthält oder ist alles nur auf ideale
Weise, in der Weise der Vorstellung"; Principes..., loc. cit.,
ibid.

II - LES PRÉSUPPOSÉS PHILOSOPHIQUES DE L'INTERPRÉTATION
FEUERBACHIANNE DE LA CRÉATION

- Feuerbach: un auditeur-interprète	32
- Pas de philosophie sans présupposés	34
1. <u>Une option fondamentale pour la question "Wofür-Wozu"?</u>	38
2. <u>Le but et le fondement de la création: l'homme</u>	44
3. <u>Dieu = objet (=essence) de l'homme</u>	52
4. <u>Le primat de l'identité</u>	62
5. <u>Rien ne naît de rien</u>	71

II - LES PRÉSUPPOSÉS PHILOSOPHIQUES DE L'INTERPRÉTATION

FEUERBACHIANNE DE LA CRÉATION

- Feuerbach: un auditeur-interprète

Dans sa préface à la deuxième édition de "l'Essence du christianisme" (1843), prenant à partie la spéculation qui ne permet guère à la religion de dire ce qu'elle est, mais au contraire ce qu'elle a elle-même pensé et lui suggère, Feuerbach dégage le rôle qu'il entend jouer vis-à-vis de la religion: "Moi, écrit-il, ... je permets à la religion de s'exprimer elle-même; je me contente de jouer le rôle d'auditeur et d'interprète, mais non de souffleur. Ne pas inventer, mais découvrir, "dévoiler l'existence" ("Dasein zu enthüllen"), tel fut mon unique but; voir juste, l'unique objet de mon effort" (48). Selon ses propres mots, ce qui, à cet égard, le distingue des théologiens, "c'est uniquement le fait que ceux-ci s'en tiennent à la parole de Dieu (Wort)", alors qu'il s'en tient, lui, au sens (Sinn) de Dieu (49). Il est donc suffisamment clair que, pour lui, si le religieux apparaît comme la lecture littérale, le mot à mot, la philosophie, de son côté,

(48) "Ich aber lasse die Religion sich selbst aussprechen; ich mache nur ihren Zuhörer und Dolmetscher, nicht ihren Souffleur. Nicht zu erfinden - zu entdecken, "Dasein zu enthüllen" war mein einziger Zweck, richtig zu sehen mein einziges Bestreben" (Das Wesen des Christentums, Vorwort, pp. 16-17; E. C., préface à la deuxième édition, p. 104).

(49) cf. Nachlass, tome II, p. 315.

doit se signaler par le soin avec lequel elle s'applique à faire la répétition de cette lecture, à faire une seconde lecture, c'est-à-dire une lecture "trans-littérale", en tant qu'exégèse ou herméneutique chargée de la récollection du sens (50). Point n'est besoin de produire le sens, de l'inventer à nouveaux frais ou de le créer "ex novo". Ce qui est demandé, c'est de découvrir ou de re-découvrir le sens, qui a toujours été là - mais voilé -, dans sa pureté première et originelle, dans son essence même (51). Pour être un bon interprète et herméneute, il faut être d'abord un bon auditeur. L'auditeur doit, bien sûr, entendre (audire); le bon auditeur doit s'évertuer à bien entendre et à bien écouter, écouter beaucoup, intensément (multum) et longuement, écouter aussi avec les yeux et un second regard, écouter également avec l'intelligence, l'esprit, le coeur, et un sixième sens, pour bien comprendre, en passant ainsi des sens au SENS, c'est-à-dire à l'ultime et première signification, en vue d'une bonne et exacte interprétation. En un mot, "l'herméneute est celui qui relit et comprend afin d'annoncer la Pâque spéculative de la Résurrection du sens" (52).

(50) cf. OSIER, J.-P., Présentation de l'Essence du christianisme, p. 14: "le religieux, c'est la lecture littérale, le mot à mot, la philosophie, la répétition de cette lecture, en tant qu'exégèse ou herméneutique chargée de la récollection du sens".

(51) "Le sens est là, écrit Osier, il a toujours été là, mais il est voilé: Dévoilez et le voici dans sa pureté première, dans son essence. ... le sens habite à l'origine, mais les ténèbres du discours religieux ne l'ont pas reçu" (OSIER, J.-P., E.C.: présentation, p. 14).

(52) OSIER, J.-P., op. cit., p. 17.

- Pas de philosophie sans présupposés

Ce souci constant, chez Feuerbach, de se faire le pur auditeur fidèle du discours religieux, pour en dévoiler le sens sans rien lui faire dire qui soit étranger à son propre mouvement, est-il celui de quelqu'un qui se croit libre de tout présupposé? Non, certes! Il traduit plutôt l'attitude d'un penseur qui se croit affranchi de tout présupposé arbitraire grâce au recours à une philosophie sans présupposés. Mais un tel recours est-il réellement possible?

Les "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie" et les "Principes de la philosophie de l'avenir" témoignent largement à eux seuls de l'intention ardente de Feuerbach de procéder à une gigantesque réforme de la philosophie et, par là même, à l'échafaudage d'une philosophie nouvelle, celle qu'il appelait lui-même "la philosophie de l'avenir". En fait, le rêve alléchant et enchanteur de l'"ecce nova facio omnia" en philosophie a hanté et bercé le sommeil de plus d'un philosophe. On ne saurait l'attribuer uniquement à Feuerbach et à Edmund Husserl qui entrevoyait la philosophie comme une science rigoureuse ("Die Philosophie als strenge Wissenschaft") (53). Seulement, ce qu'il convient d'ajouter à cette soif et cette volonté de nouveauté, c'est qu'il n'existe pratiquement pas de philosophie (qu'elle se veuille nouvelle ou non) sans présupposition, sans "Voraussetzung" (VORAUSETZUNG). En effet, tout comme celui qui choisit de ne rien

(53) De fait, Husserl a écrit un ouvrage ainsi intitulé: Die Philosophie als strenge Wissenschaft, in "Logos", I, 1911, pp. 298-341; trad. fr. par Quentin Lauer, P.U.F., 1955, 199 p.

choisir du tout a déjà fait un choix, puisqu'il a choisi de ne pas choisir (encore que, en réalité, cela s'avère pratiquement intenable et inviable de façon durable, indéfinie et absolue), de même, le philosophe qui rêverait et prétendrait à un point de départ absolu ne ressemblerait-il pas un peu à celui qui s'essayerait continuellement et en vain à sauter par-dessus son ombre? Pour autant que la philosophie peut être perçue comme un regard, un retour et une réflexion critiques sur ce qui arrive fortuitement, ce qui arrive aux autres ou à nous-mêmes, ou à la fois aux autres et à nous-mêmes, d'une façon ou d'une autre, elle suppose au départ un pré-donné. Elle suppose et pré-suppose noématiquement (54) un pré-donné, un pré-vécu, un pré-perçu, un pré-senti, un pré-visé, etc. Noétiquement (54) elle suppose et pré-suppose une pré-sélection, une pré-fondation, un pré-engagement, une pré-détermination. Tout se passe un peu comme si, avant d'en prendre conscience réflexivement et critiqueusement, l'on se rendait compte que l'on est DÉJÀ engagé, que le point de départ noté 0 est déjà bien loin derrière nous. Si l'adage latin "nascuntur poetae, fiunt oratores" a un fond de vérité, l'on pourrait aussi affirmer que, d'une façon ou d'une autre, l'on est déjà engagé et même que l'on naît déjà engagé,

(54) Dans le vocabulaire phénoménologique, "noèse" désigne l'acte même de penser; "noème" désigne la représentation corrélatrice de cet acte, ce que l'on pense. Si le noétique concerne la pensée (ou l'acte de penser) et désigne le rapport de la conscience à son objet ou s'applique à la conscience en tant qu'elle est visée intentionnelle dévoilante de l'être, le noématique concerne l'objet de pensée, l'objet visé (noème) par la conscience, l'objet du point de vue de la conscience: cf. FOULQUIÉ, P., Dictionnaire de la langue philosophique, 1969, p. 478; RICHARD, Michel, La pensée contemporaine; les grands courants, Lyon, Chronique sociale de France, [1977], p. 224; CROTEAU, Jacques, L'homme: sujet ou objet?, Bellarmin, 1981, pp. 234-240.

tout en laissant la porte ouverte à toute la gamme des choix conscients et libres que le sujet sera amené à faire face aux mille et une situations imprévisibles et inédites, en dépit et compte tenu justement de ses multiples conditionnements biologiques, physiques, géographiques, historico-sociaux, psychologiques, culturels, moraux et spirituels. Vouloir commencer en philosophie, comme, du reste, dans toute autre discipline ou entreprise, par un commencement absolu, c'est-à-dire sans rien présupposer, ni directement ni indirectement, n'est-ce pas s'employer obstinément à créer, non pas seulement "ex novo", mais "ex nihilo", c'est-à-dire se proposer de créer de façon absolue, "modo stricte divino", comme si l'on n'avait pas été créé, comme si l'on n'est point "créature" mais "créateur" tout court et, en fin de compte, le CRÉATEUR?

Qu'on le veuille ou non, pour philosopher, il faut PRÉSUPPOSER; pour bien philosopher, il faut, en plus de présupposés innés et évidents qui vont de soi pour le philosophe et qu'il ne pense pas devoir s'attarder à questionner un seul instant, pré-supposer (voraus-setzen) consciemment et lucidement pour édifier sa philosophie sur des bases saines et solides, quand bien même l'on ne perdrait pas de vue qu'il s'agit là d'un point de départ non-philosophique, parce que non réfléchi philosophiquement, c'est-à-dire dans les termes propres à la philosophie (55). Aussi, pas plus que son maître Hegel dont la

(55) cf. OSIER, Jean-Pierre, L'essence du christianisme: présentation, p. 21: "Il n'y a pas de philosophie sans présupposition, sans Voraussetzung. La prétention même à un point de départ absolu n'est que le voile jeté illusoirement par le philosophe sur le fondement de sa réflexion. Il y a plus: commencer par le commencement ce n'est pas non plus commencer absolument: lorsque

philosophie demeure en quelque sorte redevable à Fichte et Schelling, du moins par "dépassement et intégration" (56), Feuerbach a-t-il dû partir lui aussi de présuppositions, de Voraussetzungen. Dans son effort d'intelligence et son interprétation subséquente de la création, il raisonne, argumente, fait des options et prend position en fonction de présupposés de base auxquels il tient fermement. Succinctement et fondamentalement, pour lui, au chapitre de la création, "rien ne peut naître de rien" et les "res gestae" et la destinée de l'humanité ne sauraient dépendre que de l'humanité elle-même et non d'un être situé en dehors et au-dessus d'elle (57).

C'est précisément le but de ce chapitre de repérer et d'analyser critiquement les principaux présupposés philosophiques sous-jacents à la lecture et à l'interprétation feuerbachiennes de la création.

(55) suite

Hegel, par exemple, fait partir sa Science de la Logique de la notion de commencement, loin de créer ex nihilo son point de départ, il ne réussit qu'à occulter la détermination effective qui constitue la présupposition de sa philosophie. Celle-ci ne naît pas par génération spontanée, par auto-engendrement, elle naît de Fichte et de Schelling, dont elle constitue sinon la négation, du moins le dépassement et l'intégration -- peu importe le mot, l'essentiel restant que pour philosopher, il faut présupposer, donc que toute philosophie a un point de départ non-philosophique, parce que non réfléchi par elle philosophiquement".

(56) Idem, op. cit., ibidem.

(57) cf. Vorlesungen über das Wesen der Religion, in S.W., VIII, p. 170: ... "müssen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe als die einzige, wahre Religion setzen, an die Stelle des Gottesglaubens ... den Glauben, dass das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen ausser oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt".

2.1 Une option fondamentale pour la question "WOFÜR-WOZU"?

Dès 1828, dans une note importante de sa dissertation doctorale, l'auteur du "De ratione una, universalis, infinita" fait remarquer que le but détermine la réalité, plus précisément encore, que "le but (finis) d'une réalité constitue sa nature (ihr Wesen)" (58). En assimilant la nature, l'essence (Wesen) de la réalité à sa fin, à son but, à ce vers quoi elle tend, Feuerbach n'aurait-il pas, à vingt-quatre ans, inauguré et opté pour un principe qui a toute l'allure d'un pré-supposé et sera privilégié et utilisé par la suite en vue des réductionnismes caractéristiques (59) signalés et introduits souvent par le "nichts anderes als"? Cependant, peut-on tendre vers quelque chose, viser un but, s'armer pour une fin donnée et déterminée, devenir quelque chose si ce n'est à partir de quelque chose d'autre, à partir de ce que l'on était? Peut-on légitimement parler d'un "terminus ad quem" (terme final) sans pré-supposer ni faire référence aucune à un "terminus a quo", à un terme d'où l'on part ou commence? En insistant un peu trop unilatéralement et exclusivement sur le "terminus ad quem", Feuerbach n'en arrive-t-il pas à ne percevoir dans le "Wesen" de toute réalité que ce vers quoi elle tend et ce à quoi elle aspire? N'est-ce pas le point

(58) "Finis est res. Finis alicujus rei est ejus natura" (De ratione una, universalis, infinita, p. 172, note 64); "Der Zweck ist die Sache. Der Zweck einer jeden Sache ist ihr Wesen" (op. cit., p. 173, note 64).

(59) Après avoir réduit la théologie à l'anthropologie en soumettant à la loi de l'identité le sujet ou l'être de Dieu et le sujet ou l'être de l'homme, Feuerbach finira par RÉDUIRE Dieu successivement à l'essence de l'homme (Gattungswesen), à l'essence de la nature et à l'essence du désir (désir fondamental de bonheur chevillé au plus profond du coeur de l'homme).

de départ, l'alpha, ce qu'était une chose ou une réalité au départ, qui demeure le référentiel précieux permettant justement de mesurer et évaluer ce que devient cette réalité, afin d'attester qu'elle est devenue autre qu'elle n'était, compte tenu d'une identité fondamentale qui demeure, se dégage et émerge comme un signe quasi incontestable de re-connaissance? Pour être bien connue, une réalité gagne à être considérée non pas sectoriellement, partiellement et donc aussi partialement, mais en tenant compte de toutes ses dimensions, de plusieurs perspectives et, partant, de plusieurs points de vue. Ainsi une vision statique, de la réalité peut-elle avoir son importance là où et quand elle est requise; néanmoins, en demeurant exclusive, farouchement close et hermétique, elle risque de s'asphyxier; elle a plutôt besoin d'être complétée et, parfois même, carrément relayée par une vision dynamique et évolutive, surtout dans un monde en continuelle et surprenante mutation. Cela ne devrait pas empêcher qu'une réalité puisse être considérée dans ce qu'elle est en elle-même, dans son essence et sa quitéssence même. Réalité en soi, l'être peut être également considéré dans son mouvement et sa tension vers un but, un telos (esse ad). Il peut aussi être envisagé en tant qu'il se joint à un autre et s'harmonise ou communique avec lui (esse cum), ou en tant qu'il s'oppose à lui dans un affrontement redoutable (esse contra). Il peut enfin être considéré en tant qu'il se fait médiation et facilite le passage ou la transition à un autre être.

Du moment que la nature d'une réalité coïncide avec le but et la fin vers lesquels elle tend, l'on peut comprendre que le questionnement primordial et fondamental auquel Feuerbach soumet spontanément

toute réalité ou tout phénomène soit dicté et commandé par le "WOZU" (zu was?) et le "WOFÜR" (für was?). Cela revient à une série de questions allant respectivement dans ce sens: à quoi cette réalité est-elle destinée? pour quel usage est-elle là? à quoi bon une telle réalité? pour quoi, c'est-à-dire en vue de quoi? dans quel but cette réalité? Mais pourquoi l'auteur des "Leçons sur l'essence de la religion" ne s'intéresse-t-il pas autant à la question "WARUM-WOHER?", c'est-à-dire à cet autre questionnement qui cherche à percer et à expliquer "PAR QUELLE RAISON", "PAR QUELLE CAUSE", "À CAUSE DE QUOI" une réalité ou un phénomène se trouve être ou se trouve être là? Pourquoi cette propension à minimiser et ridiculiser la question du fondement en général et du fondement ultime et fondateur? Un passage révélateur de la seizième "leçon sur l'essence de la religion" nous indique assez clairement que Feuerbach redoute beaucoup qu'en soulevant la question du fondement de l'existence (Frage nach dem Grund der Existenz), l'on n'en arrive à recourir trop facilement à Dieu pour expliquer l'existence du monde et de l'homme: "L'on a souvent dit: le monde est inexplicable sans un Dieu; mais c'est justement le contraire qui est vrai; s'il y a un Dieu, alors l'existence d'un monde est inexplicable; car il (le monde) est parfaitement superflu ... nous ne trouvons un fondement raisonnable pour le monde ou la nature ... que si nous faisons reposer la nature sur elle-même" (60). De crainte de voir Dieu rétabli et réhabilité en

(60) "Man hat oft gesagt: Die Welt ist unerklärbar ohne einen Gott; aber gerade das Gegenteil ist wahr; wenn ein Gott ist, so ist das Dasein einer Welt unerklärlich; denn sie ist vollkommen überflüssig. ...(...)... wir finden nur einen vernünftigen Grund ihrer Existenz ... wenn wir die Natur auf sich beruhen lassen" (FEUERBACH, L., Vorlesungen über das Wesen der Religion, in G.W., VI, pp. 161-162).

quelque sorte dans ses droits de "créateur" "ex nihilo", Feuerbach fait passer la question du fondement, la question relative à ce par quoi quelque chose ex-siste pour une question purement et simplement insensée ("eine törichte Frage") (61). Là où la question du fondement de l'existence semble tolérée, l'auteur des "Pensées sur la mort et l'immortalité" la relie et l'enchaîne à la question du but, du terme final (wofür?) pour l'y identifier finalement: si, comme nous le lisons dans les "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", ce qu'une chose est, c'est ce par quoi elle est et "ce à partir de quoi" (woraus) elle est (62), il ne faut guère oublier que bien avant ces identifications réductrices et réductionnistes au "warum", au "wovon" et au "woraus", il y a, fondamentalement et de façon privilégiée, la réduction foncièrement identificatrice de la nature et de l'essence de toute réalité à son but ou à sa fin ("finis alicujus rei est ejus natura") (63). C'est donc ce présupposé de base, lequel voit la nature, l'essence, la vérité et la signification d'une réalité dans le but qui lui est assigné, qu'elle vise et vers lequel elle tend, qui explique principalement l'exaltation et cette sorte de consécration divine de l'homme dans la conception et l'herméneutique feuerbachienne de la création: en effet, si Dieu crée

(61) cf. Vorlesungen über das Wesen der Religion, p. 162: "... die Frage nach dem Grund der Natur eins ist mit der Frage nach dem Grund der Existenz. Aber die Frage, warum überhaupt etwas existiert, ist eine törichte Frage".

(62) cf. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830, in G. W., I, p. 288: "Ist denn nicht das, was sie (die Sache) ist, das, warum sie ist, und das, warum sie ist, auch in Wahrheit das, wovon und woraus sie ist?"

(63) cf. De ratione una, universali, infinita, pp. 172-173, note 64: "Finis alicujus rei est ejus natura"; "Der Zweck ist die Sache. Der Zweck einer jeden Sache ist, ihr Wesen".

EN VUE DE L'HOMME, "propter hominen", "für den Menschen", pour l'homme, pour son bien, alors, il ne fait point de doute, conformément au présumé feuerbachien relatif au but ou au terme final (Zweck), que la clé de l'essence, de la vérité et de la signification de la création est à chercher du côté de l'homme, et, plus précisément encore, dans l'homme lui-même et non en dehors ou au-dessus de l'homme.

Feuerbach rejette donc ainsi toute philosophie qui prétend ou s'obstine à être recherche d'un fondement, surtout quand ce fondement s'identifie à Dieu. Il soutient le contraire de la thèse qui veut que le monde soit "inexplicable sans un Dieu": "s'il y a un Dieu, pense-t-il, alors l'existence d'un monde est inexplicable" (64). S'inscrivant dans la même ligne, Heidegger se demandera plus tard, dans "Identität und Differenz": "Comment Dieu entré-t-il dans la philosophie" ("Wie kommt der Gott in die Philosophie")? C'est en faisant fond sur ce que l'auteur de "Sein und Zeit" appelle "la constitution onto-théo-logique de la métaphysique" (65) que l'on peut essayer de comprendre que Dieu a

(64) FEUERBACH, L., Vorlesungen über das Wesen der Religion, pp. 161-162.

(65) "Dans ses recherches des structures fondamentales et du sens ultime de l'étant comme tel, la pensée se divise originairement en deux: comme discours qui sonde et approfondit (ergründen) ce qui est "fondamental", elle est onto-logie, discours sur l'être en tant qu'être, sur ce qu'il y a de commun et d'universel dans l'étant; mais comme recherche qui tente de trouver un appui ultime et de fonder en raison dernière (begründen; recherche du "fondatif" plus que du "fondamental"), elle est théo-logie, discours sur l'étant en sa totalité en tant qu'il se réfère à un étant premier et supérieur en dignité, au divin, au dieu. Comme Aristote l'avait déjà souligné avec une acuité et une vigueur remarquables, la métaphysique est affectée d'une dualité caractéristique, elle est onto-théo-logie; et, ajoute Heidegger, entre l'être et le dieu, nous sommes pris dans une sorte de cercle; un jeu de renvoi où l'universel (être) et le premier (dieu) se fondent réciproquement sous des

fait son entrée dans la philosophie quand la différence de l'être et de l'étant en est venue à donner lieu à "un abaissement de l'être jusqu'à une communauté au-delà même du genre, comme répondant complémentai-
 rement à l'établissement dans l'étant d'un étagement de niveaux ou de "genres", à partir d'un premier niveau qui est celui du divin comme suprêmement étant" (66). Feuerbach n'aurait-il pas ainsi, d'une certaine manière, inauguré une tendance caractéristique de la philosophie contemporaine, généralement hostile à la question du fondement, et plus spécifiquement à un Dieu qui serait fondement fondateur de

(65) suite)

aspects différents. Ainsi, antérieurement à et indépendamment de toute religion ou révélation positive, il y a un aspect théologique de la philosophie: saisir cette structure onto-théologique et son sens, c'est comprendre, selon l'expression heideggerienne, "comment le dieu entre dans la philosophie". Le dieu, quel dieu? Tel qu'il apparaît nécessairement à l'intérieur de la réflexion métaphysique, il se montre comme le fondement premier (proté archè), comme cette identité paradoxale de la cause première (causa prima) et de la raison dernière (ratio ultima) que tente de suggérer le concept de "cause de soi" (causa sui). Parce qu'elle est recherche de ce fondement explicatif et ultime, la métaphysique est donc, consciemment ou non, nécessairement théologique, de par sa structure même plus encore que par son contenu explicite. Si la métaphysique est foncièrement théo-logique, le dieu qui apparaît en elle ne s'y montre que sous l'angle du fondement rationnel (Logosgrund), dans la perspective d'une raison causaliste. Ce qui permet déjà d'entrevoir la question qui devra bien surgir à ce propos: quel rapport doit-il y avoir entre ce dieu de l'onto-théo-logie et le dieu des religions, notamment le dieu révélé de l'histoire judéo-chrétienne? Faut-il considérer la manière dont ils se sont "rencontrés" dans la théo-logie hellénico-chrétienne comme la plénitude même du sens ou comme une méprise radicale?" (POUGET, Pierre-Marie, Heidegger ou le retour à la voix silencieuse, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975, pp. 43-44).

(66) BEAUFRET, Jean, Dialogue avec Heidegger, p. 23.

l'existence et garant suprême de la vérité et de la morale (67)? Dans cette optique anticipatrice, le rejet feuerbachien d'un Dieu créateur ("ex nihilo") ne serait-il pas à lire et à comprendre à partir du lieu du rejet de tout ce qui est tenu pour métaphysique et, en dernier ressort, pour fondement originant, si tant est que, pour l'auteur des "Pensées sur la mort et l'immortalité", "tout ce qui vit a le fondement et le principe de son être en lui-même" (68)?

2.2 Le but et le fondement de la création: l'homme

Dans son "Essence de la foi selon Luther" ("Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers": 1844) Feuerbach souligne fortement qu'il ne faut pas considérer Dieu uniquement comme créateur du ciel et de la terre, mais aussi comme "notre créateur". Bien plus, le sens et le fondement de la création du ciel et de la terre sont à chercher dans la création de l'homme par Dieu, dans notre création. Dans la mesure où ce n'est que dans l'homme que la création trouve son achèvement et sa perfection, Feuerbach fait remarquer que le ciel et la terre, avec tout ce qu'ils contiennent, ne sont pas, dans l'optique de la foi chrétienne,

(67) Dans cette veine, le même Heidegger fait remarquer que "la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme Causa sui, est peut-être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire" (Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1957, p. 71; Identité et Différence, trad. par André Préau, in Questions I, Gallimard, 1968, p. 306).

(68) "Was daher lebt, hat den Grund und das Prinzip seines Seins in sich selbst" (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, p. 287).

créés pour eux-mêmes, mais créés pour l'homme et en vue de l'homme, ordonnés essentiellement à l'homme (69). Et même, par-delà l'univers créé, par-delà le ciel et la terre, Dieu lui-même "n'est pas créateur pour lui-même et en vue de lui-même, ou créateur de la nature pour la nature, mais créateur en vue de l'homme. Il crée pour que nous soyons; c'est nous qui constituons le but, l'objet de son activité créatrice. C'est nous qu'il a en vue, c'est nous que Dieu veut, au moment où il veut le monde" (70).

Quelques années plus tôt, "l'Essence du christianisme" était allée beaucoup plus loin encore en affirmant audacieusement et de façon étonnante que l'homme est à percevoir non seulement comme BUT de la création, mais également comme FONDAMENT (Grund) de cette création. L'on ne peut que se poser déjà ici la question de savoir sur quelle assise reposerait une affirmation aussi surprenante. Couronnement, perfection, fine fleur et but de la création, l'homme demeure aussi le fondement de la création pour cette raison que, pour Feuerbach, "LE BUT EST LE PRINCIPE DE L'ACTIVITÉ" (71). Seulement, si, fort heureusement,

(69) cf. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, p. 369: "... erst im Menschen ist die Schöpfung vollendet, und Himmel und Erden samt allem ihrem Inhalt sind dem christlichen Glauben zufolge nicht für sich selbst, sondern für den Menschen geschaffen".

(70) "Gott ist also nicht Schöpfer für sich selbst oder Schöpfer der Natur für die Natur, sondern Schöpfer für den Menschen. Er schafft damit wir Sind; wir sind der Zweck, der Gegenstand seiner schöpferischen Tätigkeit. Uns meint, uns will Gott, indem er die Welt will" (op. cit., p. 369).

(71) Das Wesen des Christentums, p. 197: "der Zweck ist das Prinzip der Tätigkeit"; L'Essence du christianisme, p. 236.

l'homme se sait comme but de la création, malheureusement il s'ignore comme fondement de la création. Comment cela s'explique-t-il exactement? La distinction réside en ceci que le but, c'est l'homme qui se révèle, qui se voit, l'homme réel, l'homme "empirique", l'homme individuel, alors que le fondement est plutôt l'homme caché, l'homme intérieur, l'essence (abstraite, séparée) de l'homme (72). Si donc l'homme n'est point conscient d'être le fondement de la création, c'est, fondamentalement, parce qu'il sépare de lui-même ce fondement, cette essence, en en faisant un autre être personnel différent de lui-même (73). C'est en procédant à un renversement du renversement, à un redressement et une remise sur pied que l'on découvre que cet autre être personnel, ce principe créateur n'est, en réalité, que, posée en dehors de tout lien avec l'individualité et la matérialité, et indépendamment de toute connexion avec le monde, la personnalité humaine qui, par la création, c'est-à-dire en posant le monde, l'objectif, l'autre, comme une existence dépendante, finie, nulle, se donne la certitude d'être l'unique réalité (74).

(72) cf. Das Wesen des Christentums, in G.W., V, p. 197: "Der Unterschied zwischen dem Menschen als Zweck der Schöpfung und dem Menschen als Grund derselben ist nur, dass der Grund der verborgene, innerliche Mensch, das (abstrakte, abgezogene C) Wesen des Menschen, der Zweck aber der sich offenbare, der empirische (wirkliche C), individuelle Mensch ist"...

(73) "... der Mensch sich wohl als den Zweck der Schöpfung weiss, aber nicht als den Grund, weil er den Grund, das Wesen als ein anderes persönliches Wesen von sich unterscheidet" (Das Wesen des Christentums, p. 197; L'essence du christianisme, pp. 236-237).

(74) cf. Das Wesen des Christentums, pp. 197-198: "Allein dieses andere Wesen, dieses schöpferische Prinzip (persönliche, schöpferische Wesen C) ist in der Tat nichts anderes als sein von den Schranken der Individualität und Materialität Wille, die ausser allen Zusammenhang mit der Welt gesetzte Persönlichkeit, welche sich durch die Schöpfung, d. h. das Setzen der Welt, der Objektivität, des andern als eines unselbständigen, endlichen, nichtigen Daseins, die Gewissheit ihrer Alleinwirklichkeit gibt"; L'essence du christianisme, p. 237.

Ce raisonnement feuerbachien qui aboutit à l'affirmation de la personnalité humaine nous fait percevoir que, pour l'auteur de "l'Essence de la religion", l'essence du christianisme n'est autre que l'essence de l'homme qu'il s'agit de dévoiler, de décrypter, puisque cette essence demeure enfouie sous les décombres de la religion qui aime se désaltérer à la fontaine de l'imagination fabulatrice. Il s'agit de tourner enfin vers l'extérieur les yeux rivés jusque-là à l'intérieur et de passer de l'objet d'imagination à l'objet de réalité. Quant au pré-supposé feuerbachien ("der Zweck ist das Prinzip der Tätigkeit") invoqué en faveur de l'assertion selon laquelle l'homme, en plus d'être le but clair et visé de la création, en est aussi le fondement, il demanderait quelque rectification et mise au point? Le but ou la cause finale d'une activité, à proprement parler, n'est pas à confondre avec le principe de cette activité. Le but pourrait être perçu comme une cause orientatrice, finalisante, dynamisante et stimulante. Si, en un certain sens, il peut être désigné sous le vocable de principe, ne serait-ce pas "per effectum", indirectement, par un effet de feed-back, venant ainsi soutenir, animer, "catalyser" et stimuler le déploiement de l'activité productrice, qu'elle soit manuelle, artistique, intellectuelle ou poétique? En tout état de cause, à supposer que l'homme soit le fondement de la création, comme l'affirme Feuerbach (encore faudrait-il le prouver de façon irréfutable!), la question se poserait de savoir où situer le fondement de l'homme lui-même, le fondement FONDATEUR de l'homme, à moins de poser dans l'homme le fondement absolu de la création. Mais, suffit-il de poser l'homme ou la personnalité humaine, idéellement et idéalement, comme fondement de la création pour en faire réellement et véritablement le créateur?

Beaucoup plus tard, c'est-à-dire en 1857, dans "Théogonie", Feuerbach fera encore un grand pas en avant dans cette conception du "Deus pro nobis" et du "Deus creator propter nos homines" (Dieu créateur pour nous les hommes) en précisant que le principe fondamental, le motif (der Beweggrund) essentiel de la création du monde, ce qui décide du sort du monde, ce qui fait de Dieu le créateur, n'est rien de plus ni de moins que le bonheur, la béatitude, la félicité (die Seligkeit) de l'homme (75): "Dieu, lit-on dans "Théogonie", n'est devenu créateur que pour devenir homme; mais, il n'est devenu homme que pour que l'homme soit heureux" (76).

Comment comprendre cela? En remontant en amont, nous remarquons que, conformément au principe (77) que nous trouvons déjà dans sa dissertation doctorale de 1828 ("De ratione una, universali, infinita")

(75) cf. Theogonie..., in G.W., VII, pp. 246-247: "Die erste Ursache von allen, der Beweggrund der Schöpfung der Welt, das, was Gott zum Schöpfer macht, was das Schicksal der Welt entscheidet...: das ist nur die Seligkeit".

(76) "Gott ist nur Schöpfer geworden, damit er Mensch werde, aber er ist nur Mensch geworden, damit der Mensch selig werde" (Theogonie, p. 247).

(77) Ce principe s'énonce comme suit, respectivement dans les deux oeuvres mentionnées:
 - "Finis alicujus rei est ejus natura" ("De ratione una, universali, infinita", p. 172, note 64);
 - "Ist denn nicht das, was sie [die Sache] ist, das WARUM sie ist...?" ("Gedanken über Tod and Unsterblichkeit", in G.W., I, p. 288).

et dans ses mémorables et fatales (78) "Pensées sur la mort et l'immortalité" ("Gedanken über Tod und Unsterblichkeit": 1830), Feuerbach tente et s'acharne même à dégager la nature de la création à partir de la cause finale ou, simplement, de la finalité de la création qu'il identifie à l'homme lui-même et, plus précisément encore, à la félicité, au bonheur de l'homme. Dans la mesure où ce qui explique la nature ou l'essence d'une réalité n'est autre que le but visé par cette réalité, l'on peut comprendre et dire que ce qui explique que Dieu se retrouve créateur, c'est le propre bonheur de l'homme rêvé, intuitionné, décidé et programmé préalablement par Dieu. En voici le processus logique inductivement ramassé en condensé:

- pour rendre l'homme heureux, Dieu se fait homme;
- avant de devenir homme et en vue de devenir homme, ce Dieu pose un acte: la création du monde et de l'homme.

La création n'apparaît-elle pas ainsi comme un moyen, une condition requise préalablement pour réaliser essentiellement le bonheur de l'homme? Pour rendre quelqu'un heureux, il faut tout de même que ce quelqu'un existe (79)!

(78) Dans cet essai Feuerbach nie l'immortalité personnelle et estime que c'est à la raison (supérieure aux individus) qu'elle revient, puis, finalement, au genre. D'une façon générale, l'homme ne peut être admis à participer à l'immortalité que pour autant qu'il s'est dépensé et consumé au service de l'humanité. Cet écrit ambigu et douteux n'a pas tardé à être mis à l'index, fermant ainsi les portes de l'Université devant Feuerbach qui aspirait à une chaire de professeur de philosophie.

(79) cf. Theogonie, p. 246: "um selig zu sein oder [zu] werden, muss man erst wirklich sein".

Parce que la détermination de la nature ou de l'essence de toute réalité ne s'éclaire et ne se précise qu'au niveau de la fin, de la visée, du but, d'une part, et que, d'autre part, dans la logique feuerbachienne, "le but est le principe de l'activité", le philosophe de Bruckberg en vient à conclure tout simplement que le véritable créateur du monde à partir du néant n'est autre que le désir du bonheur ou de la béatitude (der Seligkeitswunsch): désir du bonheur au bénéfice de l'homme et voulu pour l'homme et désir de bonheur ou de béatitude communiqué et chevillé au plus profond de l'homme...: "qui donc peut nier que le désir du bonheur est le créateur du monde "ex nihilo"? S'il est le créateur du monde, qui lui défendra d'en être aussi le seigneur et maître?" (80). Tout dépendra beaucoup de la lecture que l'on fait du "Seligkeitswunsch", du sens dans lequel se fait cette lecture et de l'interprétation qu'on en dégage.

Une première lecture peut se faire à partir de Dieu, à partir du point de vue de Dieu comme suit: voulant et désirant d'un grand désir le bonheur de l'homme, Dieu crée l'homme, lui confie l'univers à aménager, à rendre de plus en plus et de mieux en mieux habitable, en le faisant passer progressivement et sans relâche du clos à l'ouvert, de la nature à la culture, dans "l'aventure historique du logos articulant" et "l'aventure historique du logos signifiant" (cf. L'anthropologie

(80) "Wer kann also leugnen, dass der Seligkeitswunsch der Schöpfer der Welt aus nichts ist? Wenn er aber der Schöpfer der Welt, wer will ihm wehren, dass er auch ihr Herr und Meister?" (Theogonie, p. 262).

dialectique (81) de Gérard ESCHBACH). Il lui offre également et principalement de s'épanouir, de se réaliser pleinement en qualité de partenaire responsable et libre de celui qui lui a donné d'être et lui donne continuellement d'"ex-sister", c'est-à-dire de passer sans cesse du néant à l'être, ou tout au moins d'y consentir, de devenir chaque jour davantage et mieux ce qu'il est appelé à être, si tant est que l'homme n'est que ce qu'il devient, et ne devient que ce qu'il est (82). Une seconde lecture peut se faire du point de vue de l'homme et dans une visée revendicatrice et récupératrice comme suit: voulant et aspirant ardemment à son propre bonheur, l'homme projette la réalisation de ce désir et de cette aspiration en un être qu'il situe en dehors de lui-même et élève au-dessus de lui-même, l'objective et s'en remet entièrement à lui, sans prendre ses propres responsabilités au chapitre de l'accomplissement de lui-même en vue de conquérir ce bonheur. Qu'en est-il exactement? et que faut-il faire? Comme nous l'avons déjà souligné (83), pour Feuerbach, dans la mesure où l'homme demeure, non seulement le but, mais aussi le fondement de la création (quand bien même il l'ignorerait), il ne fait plus de doute que cet être

(81) ESCHBACH, Gérard, Anthropologie chrétienne: anthropologie dialectique; Tome II: L'aventure historique du logos articulant, 1974; Tome III: L'aventure historique du logos signifiant, 1976, Brazzaville, C.E.R.C.

(82) "L'homme, dit Amiel, n'est que ce qu'il devient, profonde vérité, mais il ne devient que ce qu'il est, vérité encore plus profonde" (AMIEL, Henri-Frédéric, Journal intime, 1853, cité in Jean DISSERE, Dictionnaire encyclopédique des citations, Paris, N.O.E., 1970, p. 128).

(83) cf. p. 45.

supra-naturel et sur-humain n'est qu'un être imaginaire et une invention de l'homme, encore insuffisamment éclairé, qu'il faut répudier sans autre forme de procès.

Profondément marqué par la tradition luthérienne allemande, Feuerbach ne peut admettre que Dieu est créateur qu'à la stricte condition qu'il soit "notre créateur", le créateur de l'homme, le créateur pour l'homme et en vue de l'homme. Au fond, à y voir de près, c'est la réalité même de Dieu qui est en jeu: dans cette veine, Dieu peut-il seulement prétendre être Dieu s'il n'est "notre Dieu", le Dieu de l'homme: Deus "pro nobis", Deus "pro homine"?

2.3 Dieu = ob-jet (essence) de l'homme

La véritable signification de la création, ce qui est à poser d'abord, ce n'est pas, ce ne peut ni ne doit être l'être de Dieu, mais plutôt l'être de l'homme qu'il ne faut précisément pas aliéner en le projetant dans un autre être personnel pour ensuite l'en déduire dans le cadre d'une tentative d'explication du fait de la création et de la condition de créature appliquée à l'homme. Pour l'auteur des "Principes de la philosophie de l'avenir", "tout ce qui est essentiel ne se fonde que sur soi" (84). Même s'il ne dresse pas une nomenclature détaillée nous permettant de reconnaître ainsi tout ce qui est à considérer comme

(84) "Alles Positive (Wesenhafte C) begründet sich nur durch sich selbst". (Das Wesen des Christentums, p. 204, note *; E.C., p. 241, note 9).

"essentiel", il est assez clair que, pour lui, l'être de l'homme passe pour ESSENTIEL. Et bien plus encore que cela, il affirme nettement que dans l'ordre naturel des choses "l'homme est précisément premier" et que "l'essence de l'homme qui s'objective (das sich gegenständliche Wesen des Menschen): Dieu, est seconde" (85). S'il en est ainsi, conformément aux règles de l'herméneutique feuerbachienne, ce n'est pas du tout l'essence de l'homme qui est du "dédit", mais bien Dieu en tant qu'"essence de l'homme qui s'objective". Dans cette logique, c'est l'homme lui-même qui est l'"originnaire" auquel conduisent et aboutissent la lecture seconde et le questionnement du "dédit" qu'est l'essence de l'homme qui s'objective (Dieu). C'est dans cette optique que Feuerbach reproche à la spéculation religieuse de ne pas réduire les dogmes, de façon critique, à leur véritable origine interne, et de faire indûment du dérivé l'originnaire et inversement de l'originnaire le dérivé (86). C'est tout le contraire qu'il entend faire: il lui faut donc procéder à un renversement de ce renversement pour remettre tout sur pied et... sur de bons pieds.

La conséquence qui découle de l'affirmation de la priorité de l'homme sur "l'essence de l'homme qui s'objective" (Dieu) au chapitre de la création est bien celle-ci: c'est l'homme qui, inconsciemment,

(85) "Das erste ist gerade der Mensch, das zweite das sich gegenständliche Wesen des Menschen: Gott" (W. Ch., p. 215; L'essence du christianisme, p. 249).

(86) cf. Das Wesen des Christentums, p. 215: "... die religiöse Spekulation... reduziert sie (die Dogmen) nicht kritisch auf ihren wahren innern Ursprung; sie macht vielmehr das Sekundäre zum Primitiven und das Primitive zum Sekundären"; L'essence du christianisme, p. 249.

"commence par créer Dieu à son image, puis, consciemment et volontairement, ce même Dieu crée à nouveau l'homme à son image" (87). Comment expliquer ce processus et cette propension de l'homme à "créer" Dieu à sa propre image, quitte à se laisser créer à nouveau par ce même Dieu par lui créé? Généralement l'homme se fait une idée de ce qu'est Dieu ou tout au moins de ce qu'il peut être, et ce à partir de ce qu'il est lui-même, de la perception qu'il a de lui-même et de la conception qu'il se fait de lui-même. La tendance peut être alors forte chez l'homme de personnifier l'idée qu'il s'est faite de Dieu et de se percevoir soi-même, dès lors, à partir de cet être ainsi constitué, "créé" pour ainsi dire compte tenu de sa propre image. Se percevant désormais en liaison étroite avec cet "être", il n'est pas loin de penser et de se laisser persuader que ce n'est pas lui-même qui est premier, mais plutôt cet être en question, lequel lui aurait donné l'être et l'exister et lui donnerait aussi, par conséquent, de vivre, d'agir, de se réaliser, en un mot, d'être pleinement. La préoccupation continuelle et brûlante de Feuerbach consistait à renverser cette tendance et cette tentation, à renverser le renversement, comme cela vient d'être dit, c'est-à-dire à passer de l'objet d'imagination à l'objet de réalité: ce qui importe, c'est d'arriver à décrypter l'essence véritable de l'homme par ce que nous avons appelé la patiente et lente démarche archéologique, géologique et herméneutique à l'endroit du phénomène religieux. C'est pour

(87) "Erst schafft der Mensch (ohne Wissen und Wollen: B & C) Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott (mit Wissen und Willen: B & C) den Menschen nach seinem Bilde" (W. Ch., p. 215; E.C., p. 250).

répondre à cette exigence qu'il en est venu à ériger l'homme lui-même en "principe et fondement de l'absolu" (88).

La conséquence de cette conséquence, Feuerbach la dégage en ces termes: "la révélation de Dieu n'est autre que la révélation, l'auto-déploiement de l'essence humaine" (89). Comment explique-t-il cela? Comment en est-il arrivé à cette assertion? Dans ses "Principes de la Philosophie de l'avenir", au N° 7, nous retrouvons trois idées qui viennent étayer cette identification de la révélation de Dieu à la révélation de l'essence humaine:

- "c'est à son objet (Gegenstand), écrit-il, que l'on reconnaît la nature d'un être" (90). Dans la mesure où il s'agit ici de l'objet (Gegenstand), il sied de préciser qu'il est question de l'objet en tant qu'il est posé ou jeté devant un sujet et visé par la conscience. Comme le souligne Louis Althusser dans la note d'introduction aux "Manifestes philosophiques", le "Gegenstand" se réfère à "l'objet inséré dans l'objectivité constituée (Gegenständlichkeit) ayant donc reçu son sens d'objet", en distinction d'avec l'Object" en tant qu'"objet posé et

(88) cf. Vorläufige Thesen ..., in G.W., IX, p. 262: "Nur der Mensch ist ... der Grund und Boden des Absoluten"; Thèses provisoires..., N° 64, in Manifestes philosophiques, pp. 124-125.

(89) "die Offenbarung Gottes ist nichts anderes als die Offenbarung, die Selbstentfaltung des menschlichen Wesens" (W.Ch., p. 215; E.C., p. 250).

(90) "Was aber ein Wesen ist, das wird nur aus seinem Gegenstand erkannt" (Grundsätze..., N° 7, in G.W., IX, p. 270; Principes..., p. 132).

donné dans une objectivité absolue, antérieure à toute constitution de sens" (91). En parlant d'objet servant à reconnaître la nature d'un être, Feuerbach entend donc l'objet dans un sens analogue à celui où il parle de la plante comme objet des animaux végétariens, et de la lumière comme objet de l'oeil. Or, l'expérience nous enseigne que l'on peut, en un certain sens, reconnaître la nature d'un être, en dehors de son objet (Gegenstand), quand bien même il ne s'agirait là que d'une première reconnaissance, vulgaire, élémentaire, pré-scientifique. Cela, il importe d'autant plus de le relever que le "NUR" (seulement, uniquement) de la citation 90^e donne malencontreusement un caractère exclusiviste à la connaissance ou à la reconnaissance de la nature d'un être par le recours à son objet (Gegenstand).

Vient immédiatement la deuxième idée qui enchaîne comme suit: "l'objet (Gegenstand) auquel se rapporte nécessairement un être n'est rien d'autre que la révélation de son essence" (92). Ici aussi besoin est de faire remarquer que l'objet a son essence qui ne se confond pas avec l'essence de l'être concerné; par contre, sans s'identifier à la révélation totale et entière de l'essence de cet être, l'objet peut contribuer, jusqu'à un certain point, à cerner cette essence et à la manifester et dévoiler;

(91) ALTHUSSER, Louis, Note sur quelques points de traduction, in Manifestes philosophiques, textes choisis (1839-1845) de Ludwig Feuerbach, trad. par L. Althusser, PUF, 1973, p. 6.

(92) "der Gegenstand, auf den sich ein Wesen notwendig bezieht, ist nichts anderes als sein offenbares Wesen" (Grundsätze..., in G.W. IX, p. 270; Principes..., p. 132).

Enfin, la dernière idée sonne ainsi: "Si Dieu est un objet (Gegenstand) exclusif de l'homme, que nous révèle l'essence de Dieu? Rien d'autre que l'essence de l'homme. Qui a pour objet l'être suprême, est lui-même l'être suprême" (93). Il y a une logique dans les trois idées feuerbachiennes que nous venons d'énumérer et suivant l'ordre respectif dans lequel elles sont énumérées. Celui qui accueillerait telles quelles la première et la deuxième (très liée à la première avec une précision et une majoration au sujet de l'objet [Gegenstand] qui se réduit et s'identifie à l'essence révélée de l'être) pourrait très difficilement refuser de souscrire à la troisième qui constitue en somme une conclusion. Tel n'est pas notre cas, dans la mesure où nous avons déjà émis des réserves touchant les deux premières idées. Encore que, même pour celui qui aurait souscrit sans réserves aux deux premières idées, il faille accepter aussi le préambule de cette idée-conclusion, qui veut que Dieu soit un objet (et, un objet exclusif) de l'homme, au sens où Feuerbach l'entend, naturellement. Une pensée de "l'Essence du christianisme" nous fait comprendre tant soit peu ce que l'auteur veut dire quand il parle de Dieu comme un objet de l'homme: "il m'est absolument impossible, écrit-il, de savoir si Dieu est en soi et pour soi quelque chose d'autre que pour moi; tel qu'il est pour moi il est tout pour moi" (94). Pour lui, le "Deus in se et per se", l'essence

(93) "Wenn aber Gott nur ein Gegenstand des Menschen ist, was offenbart sich uns im Wesen Gottes? Nichts anderes als das Wesen des Menschen. Wem das höchste Wesen Gegenstand ist, das ist selbst das höchste Wesen" (Grundsätze..., in Kleine Schriften, Frankfurt am Main, Surkamp, 1966, p. 149; cf. G.W., IX, pp. 271-272; Manifestes philosophiques, p. 134).

(94) "Ich kann gar nicht wissen, ob Gott etwas andres an sich oder für sich ist, als er für mich ist; wie er für mich ist, so ist er alles für mich" (Das Wesen des Christentums, p. 51; cf. L'essence du christianisme, p. 133).

même de Dieu se réduit, se confond et s'identifie au "Deus pro me", au "Deus pro nobis" si fondamentalement cher à la tradition luthérienne. Dieu est ce qu'il est pour moi, il est tel qu'il est pour l'homme, tel qu'il apparaît pour l'homme: voilà ce que Feuerbach entend par "Dieu est un objet de l'homme". Dans ce sens, si "Dieu est un objet de l'homme", du moment que "c'est à son objet (Gegenstand) que l'on reconnaît la nature d'un être", il ne fait point de doute que la nature de l'homme se reconnaît à la lumière de Dieu qui est et fait son objet; par ailleurs, étant donné que "l'objet (Gegenstand) auquel se rapporte nécessairement un être n'est rien d'autre que la révélation de son essence", il appert que ce qui se révèle dans l'essence de Dieu n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme. Aussi est-ce l'objet (Gegenstand) qui détermine et révèle ce qu'est l'être dont il est l'objet. On peut récapituler cette vision feuerbachienne de l'objet par l'axiome suivant: TEL OBJET TEL ÊTRE! C'est conformément à un axiome de ce genre qu'il peut parvenir à l'inférence que voici: "qui a pour objet l'être suprême, est lui-même l'être suprême" ("Wem das höchste Wesen Gegenstand ist, das ist selbst das höchste Wesen"). Il va sans dire que c'est la pointe de la conclusion, qui porte sur l'homme, qui importe le plus aux yeux de Feuerbach: Dieu, l'être suprême, étant l'objet de l'homme, c'est, en définitive, aux termes de l'axiome ci-dessus mentionné, l'HOMME lui-même qui est l'ÊTRE SUPRÊME.

Bien sûr, l'on pourrait valablement faire remarquer à ce propos que l'objet perçu nous indique et nous renvoie à un double statut: "il est cet objet que je perçois parce qu'il m'est présent, mais en même temps il est autre chose; il est cette réalité étrangère

que la perception n'épuise pas" (95). C'est peut-être ce double aspect de l'objet à considérer à la fois comme "objet" perçu-connu-visé" ET réalité étrangère inépuisable en regard de la perception, de la connaissance, des actes de visée dévoilante de sens, de signification, quels qu'en soient les degrés de perfection, qu'il ne serait tout de même pas superflu de tenir présent à l'esprit au coeur même des plus imposantes considérations et spéculations raffinées sur ce sujet (96).

(95) DUFRENNE, M., Phénoménologie de l'expérience esthétique, I, P.U.F., 1953, p. 285.

(96) En d'autres termes, l'on peut dire que, distingué de la chose en soi ou de la réalité en soi, l'objet désigne "ce qui est pensé, ou représenté, en tant qu'on le distingue de l'acte par lequel il est pensé", c'est-à-dire la représentation dans sa réalité de représentation; d'un autre côté, en tant qu'identifié à la réalité ou à la chose en soi, l'objet désigne ce dont l'existence est indépendante de la connaissance qu'en acquièrent ou en ont acquise les sujets pensants. L'on sait bien qu'une telle acception est loin d'être admise par les idéalistes (cf. FOULQUIÉ, Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, 1969, p. 486). Du reste, à propos de ce second aspect de l'objet, il est bon d'ouvrir un espace de viabilité rationnelle pour les "êtres de raison" (entia rationis cum quodam minimo fundamento in re) qui n'ont de réalité que rationnelle, mais qui sont très opératoires, en mathématiques, par exemple: nous pensons particulièrement ici au corps des nombres complexes en mathématiques, et plus précisément au célèbre "i" dans l'identité $i^2 = -1$, qui permet de résoudre des équations du deuxième degré où le discriminant est négatif.

La distinction de ce double aspect de l'objet peut suggérer une distinction à faire au sujet de Dieu en ce sens que l'on peut considérer Dieu dans son essence même, c'est-à-dire Dieu en tant que Dieu en soi, et aussi Dieu en tant qu'il peut être connu par la raison humaine. Si, par la lumière naturelle de la raison, l'homme peut parvenir à connaître l'existence de Dieu ("an est"), quand bien même la certitude sur ce point pourrait lui être bien ardue et épineuse, il semble que nous ne pouvons comprendre de Dieu CE QU'IL EST: "tout ce que conçoit notre intelligence au sujet de Dieu est défaillant par rapport à sa représentation" et, de plus, "en cette vie, la suprême connaissance que nous pouvons avoir de lui est de savoir qu'il est au-dessus de toutes nos pensées": "quidquid intellectus noster de Deo concipit est deficiens a representatione ejus; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet: et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possimus ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de

L'on serait ainsi amené à faire une distinction entre la "RES" (la réalité brute, considérée par rapport à elle-même et à elle seule, sans référence aucune à quelque sujet percevant, connaissant, analysant et interprétant) et l'OBJECTUM; c'est-à-dire la réalité en tant qu'elle est exposée au regard d'un sujet qui la perçoit, la représente, s'emploie à la maîtriser à telle ou telle fin, à l'objectiver.

Ces remarques ne manquent pas d'intérêt. Cependant, s'y cantonner risquerait de passer à côté du lieu d'où Feuerbach fait sa relecture herméneutique de la création. En fait, d'une façon générale,

(96) suite

eo", "ut patet per Dionysium in I Cap. De mystica theologia" (S. Thomas Aquinas, Quaestiones Disputatae De Veritate, qu. 2; art. 1; ad 9 um, in Opera Omnia, Tome XXII-I, Roma, Editori di San Tommaso, 1975, p. 42). En réalité, avant son disciple Thomas d'Aquin, maître Albert le Grand avait fait ressortir que si l'on peut affirmer que Dieu est une essence, il faut enchaîner immédiatement et dire avec plus de force encore que "Dieu n'est pas une essence, puisqu'il n'est pas de ces choses qui se définissent pour nous par genre, différence et nombre ... Dieu est une essence au-dessus de toute essence: "'deus est essentia' et statim illud potentius nego dicens: 'deus non est essentia', eo quod non est essentia, prout nobis essentia innotuit genere vel specie vel numero; et postea: 'est essentia super omnem essentiam'...; deus autem nihil creatorum est, sed eminet omnibus excellenter in infinitum, et ideo iterum intellectus sic procedens stat in infinito et diffunditur in illo" (S. Albertus Magnus, Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei, Tractatus 3, qu. 13, cap. 1, in Opera Omnia, Tome 34-1, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1978, p. 40.

C'est dire que si Dieu est connaissable; en quelque sorte, par la lumière naturelle de la raison humaine, au fond, il déborde et excède toute connaissance, quand bien même la connaissance serait prise dans le sens profond et très exigeant où l'entend un Vialatoux pour qui "connaître, c'est pénétrer l'être jusqu'à coïncider intérieurement avec lui par la pensée" (VIALATOUX, Joseph, Le discours et l'intuition, Paris, Bloud et Gay, 1930, p. 14).

à l'instar des autres Jeunes Hégléiens (Bauer, D.F. Strauss, Stirner, Ruge...) pour qui l'objet est fondamentalement l'objet-pour-le-sujet, Feuerbach ne comprend pas l'objet autrement que dans le contexte conceptuel hégélien où l'objet s'identifie à l'objectivation, à la constitution de l'objet par le sujet. Ainsi conçu, l'objet renvoie à un sujet, qui seul s'y reconnaît, en l'objectivant, comme son objet (97). Pour nous en convaincre davantage, il suffit de nous référer à ces pages de "l'Essence du christianisme", très éclairantes en la matière: "l'objet avec lequel un sujet est dans un rapport essentiel nécessaire n'est rien d'autre que l'essence propre mais objective (gegenständliche) de ce sujet" (98). L'objet n'est intéressant et n'a du prix que parce qu'il est une objectivation du sujet et, à ce titre, une épiphanie du sujet, de son essence, contribuant, de cette manière, à rendre l'homme conscient de lui-même: "la conscience de l'objet est la conscience de soi de l'homme. À partir de l'objet tu connais l'homme; en lui t'apparaît son essence: l'objet est son essence manifeste, son Ego véritable" (99). Comme l'on peut bien s'en rendre compte, l'identification de l'objet au "soi de l'homme", à son essence manifeste ou à

(97) cf. MARION, J.-L., Généalogie de la "Mort de Dieu", in Résurrection, 36, p. 40, note (35).

(98) "der Gegenstand, auf welchen sich ein Subjekt wesentlich, notwendig bezieht, ist nichts anderes als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjekts" (W.Ch., p. 33; E.C., p. 120).

(99) "Das Bewusstsein des Gegenstands ist das Selbstbewusstsein des Menschen; an ihm erscheint dir sein Wesen: Der Gegenstand ist sein offenbares Wesen, sein wahres objektives Ich" (W.Ch., p. 34; E.C., p. 121).

son "ego véritable" ne saurait être affirmée et soutenue que parce qu'il y a eu d'abord une projection et une objectivation du sujet ou du soi de l'homme. Ne serait-ce pas là l'indice d'une option pour une philosophie de l'identité? S'il en est ainsi, l'hypothèse d'un Dieu créateur en vue de l'homme ("Schöpfer für den Menschen") serait-elle autre que celle d'une médiation visant principalement à affirmer massivement la seule personnalité de l'homme?

Aux trois présupposés essentiels que nous venons d'analyser s'ajoutent deux autres qui nous semblent encore plus décisifs dans l'herméneutique feuerbachienne de la création: il s'agit du primat de l'identité et du principe d'acier du "rien ne naît de rien".

2.4 Le primat de l'identité

Elle est bien lourde notre dette à l'égard de Pierre Gisel qui, dans sa lecture, son analyse et son louable effort de pénétration de la pensée de Feuerbach, a su mettre en lumière l'important présupposé sous-jacent à la conception et à l'herméneutique feuerbachiennes de la création: l'option pour une philosophie de l'identité. Dans son volume consacré à "La création", Gisel fait remarquer fort pertinemment que parce que, chez Feuerbach, l'on ne décolle pas du terrain du "rien ne naît de rien" ("aus nichts wird nichts"), la différence est loin d'avoir une valeur constitutive et que c'est l'identité seule qui constitue, en se répétant ou se dédoublant, apparaissant ainsi comme le secret et le présupposé de la compréhension et de l'interprétation que

se fait de la création le philosophe de Bruckberg (100). C'est là une indication suggestive et une piste apparemment intéressante que nous nous proposons d'examiner et de vérifier ici à partir de "l'Essence du christianisme", bien sûr, mais aussi de l'opuscule "Über das Wunder" (1839) et de "Théogonie" (1857).

Dans "Über das Wunder" la vérité est épinglée comme une caractéristique importante de la nature dans son expression, en contraste avec les dieux aux oracles obscurs, équivoques et trop sibyllins (101). "Dans le langage de la nature, continue Feuerbach, les choses sont désignées par leur vrai nom: "l'eau" ne signifie toujours que de l'eau, le "vin" rien que du vin et rien d'autre. Semper idem [toujours le même]: telle est la devise de la nature" (102). C'est là un énoncé qui est loin d'être neutre et innocent dans la mesure où il récuse toute possibilité de changement de l'eau en vin ou du vin en sang, c'est-à-dire toute possibilité de miracle. Dans le miracle l'auteur de "l'Essence de la religion" ne détecte que "la puissance enchanteresse de

(100) cf. GISEL, Pierre, La création: essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu, 1980, p. 204.

(101) cf. Über das Wunder, 1839, in G.W., VIII, p. 297: "Wahrheit ist darum der Charakter der Natur, sie spricht sich nicht dunkel und zweideutig wie die Götter, die Orakel der Menschen aus".

(102) "In der Sprache der Natur werden die Dinge bei ihrem wahren Namen genannt, bedeutet ewig "Wasser" nur Wasser, "Wein" Wein und sonst nichts anderes. "Semper idem [immer dasselbe]" ist der Wahlspruch der Natur" (Op. cit., ibidem).

l'imagination qui accomplit sans contradiction tous les désirs du coeur" (103), une supercherie ou, en tout cas, une entorse et une atteinte inadmissibles et trop graves à la détermination de la nature, à sa vérité, à la vérité de l'expérience de tous les jours et à la régularité des lois physiques, chimiques et biologiques qui régissent l'univers: "si de l'eau peut être changée en vin ou en sang, écrit-il, alors disparaît l'assurance que donne la nature, et la différence essentielle entre les choses passe pour une pure apparence" (104). Mais si la devise de l'éternelle IDENTITÉ de la nature s'insurge contre tout miracle perçu comme une dérogation frauduleuse et scandaleuse aux lois naturelles rigides et régulières, rigoureuses et, par là même, rassurantes et fiables, comment peut-elle ne pas autant sinon encore plus s'inscrire en faux contre toute idée de création "ex nihilo" puisque, dans la conception feurbachienne, la création "ex nihilo" est perçue comme étant le miracle majeur et originaire, le miracle des miracles, la mère dont tous les miracles ne sont que des filles bien légitimes?

» C'est au nom de cette devise de l'identité que la création, dans la pensée de Feuerbach, n'est perçue, au fond, que comme "un acte formel" puisque "ce qui, avant la création, est l'objet de la pensée, de l'entendement, n'est posé, par la création, qu'à titre d'objet des sens,

(103) cf. Das Wesen des Christentums, p. 240; L'essence du christianisme, p. 270.

(104) "Wenn aber Wasser in Wein oder Blut verwandelt werden kann, so schwindet die Bestimmtheit der Natur und mit ihr die Wahrheit der Natur und Erfahrung, so ist der Wesensunterschied der Dinge ein blosser Schein" (Über das Wunder, p. 297).

TOUT EN RESTANT IDENTIQUE DANS LE CONTENU" (105). À ce compte-là, avant comme après la création, on peut dire qu'au niveau du contenu l'on a affaire à la même chose. L'on passe ainsi du pareil au même ou, tout au plus, d'un mode d'être (idéal et conceptuel) à un autre (sensible ou sensiblement perceptible). Dans cet ordre d'idées, à y avoir de près, et aussi en jouant un peu sur les mots, l'on peut bien être amené à dire que tout se passe comme si, avant comme après la création, rien ne s'est créé! Si au "terminus a quo" tout comme au "terminus ad quem" de la création tout demeure IDENTIQUE dans le contenu, il est bien difficile de parler dans ce cas de nouveauté radicale, comme l'exige la caractéristique fondamentale de la création "ex nihilo". Toujours au nom de cette loi d'acier du "semper idem" l'identité en arrive à valoir comme fondement, à telle enseigne que le monde ne saurait être déduit d'un autre que lui-même, d'une altérité réelle et consistante: "je ne puis déduire le monde que de lui-même, lisons-nous textuellement dans "l'Essence du christianisme". Le monde a son fondement en lui-même comme tout ce qui en ce monde prétend au nom d'une véritable essentialité" (106).

(105) ... "was vor der Schöpfung Objekt (Gegenstand C) des Gedankens, des Verstandes, das wird durch die Schöpfung nur als ein Objekt (Gegenstand C) des Sinns (Sinnes C) gesetzt, SEINEM INHALT NACH ABER IST ES DASSELBE" (W.Ch., p. 169; E.C., p. 213). C'est nous qui soulignons et mettons en exergue.

(106) "Ich kann die Welt immer nur aus sich selbst ableiten. Die Welt hat ihren Grund in sich selbst, wie alles in der Welt, was auf den Namen einer Gattungswesenheit Anspruch hat" (Das Wesen des Christentums, p. 168; L'essence du christianisme, p. 213).

Dans ces conditions, quel sort est réservé à la différence? Comme on le voit, sous ce régime serré de l'identité souveraine, la différence, bien loin d'être constitutive, est plutôt formelle. Comme le fait ressortir justement Gisel, "la différence est proprement d'ordre fonctionnel: elle résulte d'une activité de distinction, l'activité de la raison. La réduction de la différence... va ainsi de pair avec un primat accordé à la raison et à sa puissance originaire d'engendrement" (107). Effectivement, c'est sous la plume de Feuerbach lui-même que nous lisons que "la différence est une détermination essentielle de la raison" et qu'elle "a son lieu dans la raison aussi nécessairement que l'unité" (108). C'est reconnaître et dire, en somme, que si l'identité est souveraine et constitutive, elle le doit en grande partie à la raison qui, dans l'exercice même de son activité, peut passer allègrement de l'unité et de l'identité à la différence comme de la différence (ainsi facilement obtenue) à l'un et à l'identique suivant les besoins de la cause.

Dans la Weltanschauung feuerbachienne, tout comme le miracle ne peut se concevoir si ce n'est en fonction de la création, de même, la différence ne se conçoit qu'en fonction de la raison; elle demeure "une détermination essentielle de la raison" (eine wesenhafte Vernunftbestimmung). Comme telle, on ne saurait la déduire sans déjà la

(107) GISEL, Pierre, La création, p. 205.

(108) cf. W. Ch., p. 169: "...die Verschiedenheit eine positive (wesenhafte C) Vernunftbestimmung ist"; "Die Verschiedenheit liegt notwendig in der Vernunft als die Identität (Einheit C)"; E.C., p. 214.

présupposer. Cela veut dire que l'on ne peut prétendre l'expliquer autrement que par elle-même, dans la mesure où elle est posée justement comme une réalité originaire qui ne s'éclaire et ne se confirme que par elle-même (109). Néanmoins, cela ne peut manquer de paraître paradoxal puisque la différence feuerbachienne ne se suffit pas à elle-même, liée qu'elle est essentiellement à la raison. On a beau la poser comme "réalité originaire" et la tenir pour un présupposé, il n'en demeure pas moins qu'elle est POSÉE par quelqu'un ou par quelque chose d'autre qu'elle-même. Si elle est présupposée, on ne peut légitimement voir en elle un présupposé intangible, s'imposant par lui-même, échappant ainsi à tout questionnement révélateur, c'est-à-dire irréductible à d'autres pré-supposés qu'il importerait, du reste, de questionner, de clarifier, de justifier ou non. D'ailleurs, Feuerbach lui-même apporte la précision suivante, si éclairante, en l'occurrence, quand il écrit: "pour la pensée, j'établis d'abord la différence en l'assumant dans un être un et identique (in ein und dasselbe Wesen), en la liant à la loi de l'identité" (110). En d'autres termes, et au fond, c'est encore à la raison souveraine que revient l'auteur de l'"Essence du christianisme", la

(109) cf. W.Ch., pp. 169-170: "Da nun aber eben die Verschiedenheit eine positive Vernunftbestimmung ist, so kann ich die Verschiedenheit nicht ableiten, ohne schon die Verschiedenheit vorauszusetzen; ich kann sie nicht erklären ausser durch sich selbst, weil sie eine ursprüngliche, durch sich selbst einleuchtende, durch sich selbst sich bewährende Realität ist"; E.C., p. 214.

(110) "Für das Denken begründe ich aber erst den Unterschied, wenn ich ihn in ein und dasselbe Wesen aufnehme, wenn ich ihn mit dem Gesetze der Identität verbinde" (Das Wesen des Christentums, p. 170; L'essence du christianisme, p. 214).

pointant ainsi du doigt pour la désigner comme le lieu de la puissance originare d'engendrement aussi bien de la différence que de l'identité et de l'unité. Chez l'auteur de la dissertation doctorale intitulée "De ratione una, universali, infinita", la raison ne continue-t-elle pas toujours d'être une et unique, universelle et infinie? En liant la différence à la loi implacable de l'identité, n'enferme-t-il pas par le fait même l'identité elle-même dans une tour d'ivoire, en en faisant une identité indifférenciée, sans ouverture sur le monde de l'altérité et des altérités, sans accueil éprouvant, certes, mais aussi épanouissant de l'Autre et des autres? "A l'ordre de l'exister -- où la différence est irréductiblement visage d'un autre ("substantivement" autre et autre parce qu'irréductiblement "substantiel" ou visage déterminé, singulier) -- s'est substituée la logique de la seule raison, avec son unité foncière" (111). Mais le logos, quel que soit son pouvoir de construction, d'articulation et de signification, ne peut s'acquitter adéquatement et valablement de son office qu'en reconnaissant, accueillant et lisant d'abord la réalité dans sa vérité et sa luminosité premières, dans sa "Gegebenheit" première, c'est-à-dire telle qu'elle est donnée primordialement avant même tout essai d'expression et de construction rationnelle, dans sa facticité brute, pourrait-on dire, dans ses traits d'unité et de diversité qui sautent aux yeux avant toute exploration ultérieure élaborée. L'irruption de l'autre, le fait massif et la présence indéniable et incontournable de l'altérité s'imposent de façon

(111) GISEL, Pierre, La création, p. 206.

trop irrécusable pour que l'on prétende les effacer aussi facilement que l'on se l'imagine en recourant à quelque gymnastique douteuse de l'esprit ou à quelque subtilité clinquante de la raison érigeant l'identité en principe absolu, monolithique et incontestable. La reconnaissance et l'accueil inconfortable et exigeant de l'autre ne pourraient-ils pas contribuer grandement à nous révéler qui nous sommes, ce que nous sommes, au moins jusqu'à un certain point, par confrontation ou par affrontement non sanglant ou meurtrier? "L'homme, affirme justement Gisel dans son article sur "Finitude, temporalité et contingence", ne vit, en vérité et en réalité, qu'à partir du don et dans la reconnaissance, c'est-à-dire devant l'autre et sur mode de différence ... le monde n'est et ne sera habitable que si l'homme vit d'une reconnaissance première de différence et d'altérité, non de son propre mouvement d'affirmation" (112). Et cette reconnaissance lucide et réaliste de la réalité de l'autre n'est pas à identifier à quelque aliénation ou servitude ou asservissement à l'autre, ni à quelque démission que ce soit de ce que l'on est et de ce que l'on doit être et devenir.

La non-reconnaissance de l'altérité pour elle-même et pour ce qu'elle est et la clôture de toute différence dans la loi de fer de l'identité indifférenciée dont souffrent la conception et l'herméneutique feuerbachiennes de la création ne s'origineraient-elles pas dans la non-reconnaissance et la non-démarcation claire et nette de

(112) GISEL, P., "Finitude, temporalité et contingence", in Rev. de Théol. et de Phil., N° 111 (1972), 230-231.

cette "différence première et irréductible: celle de l'Être et des étants" (113) dont parle Joseph de Finance dans "L'affrontement de l'autre"? En outre, sans trop forcer la note et donc sans réduire tout à cela, l'on ne pourrait manquer de faire remarquer que les présupposés idéalistes de la pensée du philosophe de Bruckberg y sont pour quelque chose dans cette négligence de l'attention et de la place à accorder à l'altérité. Pour le disciple de Hegel qu'il a longtemps été (et qu'il n'a, du reste, jamais cessé entièrement d'être, même après la publication de sa Contribution à la critique de la philosophie de Hegel), c'est uniquement dans le sujet humain que doivent être cherchées et la vérité et la vie, étant donné que ce qui est extrinsèque à l'esprit provoque la destruction et l'anéantissement de ce qui est intérieur. S'il en est ainsi, le mieux à faire consisterait à tout enclore dans l'esprit, dans l'homme, même Dieu, pour échapper ainsi à l'enserrement fatal de l'étau de tout apport extrinsèque. Dans ces conditions, le refus de l'altérité ne peut qu'entraîner aussi le refus du Dieu-Autre (114) et, conséquemment, l'idée d'une création "ex nihilo requérant Dieu

(113) FINANCE, Joseph de, L'affrontement de l'autre; essai sur l'altérité, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1973, p. 295.

(114) cf. MILET, A., Feuerbach et notre temps, in La Foi et le temps, 2 (1972), p. 176: "Les présupposés idéalistes de la pensée de Feuerbach jouent ici à plein. Pour le disciple de Hegel qu'il a longtemps été, l'intériorité, l'esprit, la liberté résident essentiellement dans une ... opposition du dedans au non-moi; la vérité et la vie doivent être cherchées uniquement au sein du sujet humain, car tout ce qui est extrinsèque à l'esprit provoque la destruction et la mort de ce qui est intérieur. Tel est le principe d'immanence dont les conséquences sont aisément discernables: s'il est vrai que tout apport extrinsèque se présente pour moi à la manière d'une pression, d'une contrainte ou d'une menace, il ne me reste plus qu'à tout enclore dans mon esprit pour que celui-ci ne soit plus tributaire d'un dehors; il ne me reste plus qu'à tout enfermer dans l'homme, Dieu y compris. Le refus de l'altérité entraîne nécessairement le refus du Dieu-Autre..."

comme étant celui qui, par la création, pose et appelle à l'existence un être qui n'est pas Dieu.

2.5 "Rien ne naît de rien"

Avec Michael von Gager (115) nous avons vu combien Feuerbach trouvait insupportable la tension dualiste entre l'esprit et la matière, entre le monde et Dieu, l'homme et Dieu, la pensée et la réalité sensible. La préoccupation et le souci de résoudre cette tension n'ont pas manqué de stimuler et de polariser ses efforts de réflexion philosophique. Son point de mire semblait consister en une pensée de convergence et d'unité qui servit de creuset tout indiqué où viendraient se fondre les différences, les divergences, les oppositions, les dualismes, les contrariétés et les contradictions de toutes sortes. Pour résorber les dualismes, il s'est évertué, jusqu'à un certain point, à distinguer pour unir, à tenter de faire des alliances. C'est ainsi que dans l'homme il n'a jamais voulu ne considérer que la dimension de l'esprit, mais le comprendre à la fois comme nature et esprit, en tout cas, avant ce que Henri Arvon appelle la "période matérialiste" feuerbachienne, celle de "l'Essence de la religion" (1845), où la nature devient un dieu pour l'homme ("Natura homini deus"), celle de "La révolution et les sciences naturelles" (1850), où "l'homme est ce qu'il mange" ("Der Mensch ist, was er isst"), celle aussi de "Théogonie" (1857), où la

(115) cf. von GAGER, Michael, Der Mensch und die Überwindung des Dualismus, in Actes du XIV^e Congrès International de Philosophie, Vienne, 02-09 sept. 1968, Vienne, Herder, 1970, pp. 627-636.

recherche du bonheur est pointée comme étant ce qui fonde la religion (116). En faisant abstraction de ce naturalisme assez court, signe avant-coureur du déclin du philosophe et anachorète de Bruckberg, l'on peut dire que les deux foyers de son ellipse philosophique s'appellent l'homme ET la nature (117). La bonne intention louable et le Pathos de l'unité à conquérir à tout prix, par-delà les dualismes, ont amené progressivement Feuerbach à privilégier l'identité aux dépens des différences et des altérités dans une philosophie de l'identité indifférenciée où "l'homme et la nature", d'un côté, et "l'homme et l'autre homme", d'un autre côté, désignent dans chaque binôme deux termes rendus identiques a priori, le second terme étant seulement "la position définitive et ferme qui garantit une première position mal assurée: l'homme sensible "qui doute de lui-même", qui est "entaché de son contraire", trouve sa confirmation dans une nature sensible identique à sa propre sensibilité ou dans une "certitude sensible reposant sur elle-même" (118).

En penchant du côté de l'identité au détriment des différences et des altérités, par souci de résorption des dualismes inconfortables, Feuerbach est-il entré à fond dans la vraie unité et l'identité véritable? En effet, peut-on connaître vraiment l'unité si l'on ne pénètre

(116) cf. ARVON, Henri, Feuerbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, pp. 49-50.

(117) Pour caractériser la position philosophique de Feuerbach, Brazill parle d'un "humanisme moniste": "The best term to describe Feuerbach's position is monistic humanism, a Young Hegelian humanism that actually equated God with humanity" (BRAZILL, William J., The Young Hegelians, New Haven and London, Yale University Press, 1970, p. 155).

(118) CALVEZ, Jean-Yves, La pensée de Karl Marx, 7^e édition, Seuil, 1956, p. 340.

à fond dans la distinction et les distinctions, si l'on fait passer cavalièrement les altérités sur le lit de Procuste d'une identité indifférenciée, étriquée et non épanouissante? (119). L'identité n'a pas à s'ériger sur le tombeau des altérités, pas plus que les altérités n'ont à se complaire dans le quant-à-soi et la confusion d'une abbaye de Thélème. Il y aurait erreur à exclure l'un des termes au moment où l'on met en exergue l'autre. Pascal nous en a avertis dans ses "Pensées" quand il écrivit cette phrase qui éveille encore au souci de l'équilibre: "La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie" (120). Unité et multitude. Non autant à la confusion qu'à la tyrannie: celles de la raison et de l'esprit ne sont pas moins funestes que celles de l'arène politique.

Pour une bonne intelligence de la conception et de l'herméneutique feuerbachienne de la création, il est assez éclairant de recourir à ce que l'on pourrait appeler, avec Gisel, "la philosophie de l'identité", et plus précisément encore la philosophie de l'identité indifférenciée de l'anachorète de Bruckberg. Et comme il s'agit de l'affrontement du thème de la création, pour être en mesure de

(119) cf. MARITAIN, Jacques, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, 6^e éd., [1959], préface, VII: "Personne, dit Tauler, n'entend mieux la vraie distinction que ceux qui sont entrés dans l'unité"; et de même, personne ne connaît vraiment l'unité s'il ne connaît aussi la distinction".

(120) PASCAL, Blaise, Pensées, Paris, Librairie Générale Française, 1972, p. 414.

comprendre tant soit peu cette pensée de l'identité servant à venir à bout des dualismes, l'on ne peut éluder ou passer sous silence le grand présumé que Feuerbach brandit comme une loi irréfutable de la nature et de la raison, et qu'il prend pour une base d'appui ferme pour ridiculiser en somme l'idée même de création: c'est le principe du "RIEN NE NAÎT DE RIEN", de l'"AUS NICHTS WIRD NICHTS" ou encore de l'"EX NIHILO NIL FIT". Ce principe, dont Feuerbach s'inspire et dont il fait son cheval de bataille pour obstruer l'idée de création en affirmant que ce qui n'a rien à son commencement initial ne peut non plus rien avoir en fait de contenu (121), demande à être situé génétiquement et brièvement examiné analytiquement et critiquement.

L'"ex nihilo nihil" ou l'"EX NIHILO NIL FIT", que l'on peut rendre par "RIEN DE RIEN", "RIEN NE VIEN DE RIEN", "RIEN NE SORT DE RIEN" ou enfin "RIEN NE NAÎT DE RIEN", se retrouve d'abord dans les "Fragments" d'un certain ALCÉE, poète lyrique grec (122) du lointain VII^e siècle avant l'ère chrétienne. On le dépiste six siècles plus tard dans le premier Livre du "De natura rerum" de Lucrèce (123) comme un épitomé d'un aspect de la philosophie de ce dernier et aussi de celle

(121) cf. Theogonie, in G.W., VII, p. 259: "Wer oder was nichts zu seinem Anfang, das hat auch nichts zu seinem Inhalt".

(122). NÉ à Mytilène (VII^e siècle avant J.-C.), Alcée, poète lyrique grec, a illustré suffisamment son nom pour avoir été l'inventeur de la strophe dite "alcaïque".

(123) LUCRETIUS CARUS, Titus (ca 96-ca 55), De natura rerum, lib. I, 206.

d'Epicure. Enfin, cette formule refait surface dans les "Satires" de Perse (124) au premier siècle de l'ère chrétienne. Comme on le voit, ce n'est donc pas un principe créé et forgé par l'auteur de "Théogonie", mais bien un aphorisme fort antique auquel il a recours pour étayer et défendre sa thèse selon laquelle un être qui s'arroge de ne rien présumer à son terme principal ou initial ("terminus a quo") ne doit s'attendre à un honneur autre que celui de n'être rien du tout.

C'est Lucrèce surtout qui a tenté de fournir une démonstration du principe fondamental du "rien ne naît de rien" dans son célèbre poème sur la Nature (De Natura Rerum, Lib. I, 146-214). Voici comment il l'énonce lui-même: "Le principe que nous poserons pour débiter, c'est que RIEN N'EST JAMAIS CRÉÉ DE RIEN PAR L'EFFET D'UN POUVOIR DIVIN" (125). Quels arguments apporte-t-il pour démontrer ce principe? Après avoir dénoncé l'asservissement de la crainte où se trouvent les mortels qui, ne parvenant pas à apercevoir la cause exacte des phénomènes terrestres et célestes, n'hésitent guère à l'attribuer tout simplement à la puissance divine, il fait valoir que "si de rien pouvait se former quelque chose, ... rien n'aurait besoin de semence" (126). Cette seule

(124) AULUS PERSIUS FLACCUS (34-62), Satires, III, 24; Trad. J.-C. Labracherie; pour la référence: cf. Paul DUPRÉ, Encyclopédie des citations, Paris. Editions de Trévise, 1959, p. 304.

(125) "Principium cuius hinc nobis exordia sumet, nullam rem e nihilo gigni diuinitus unquam" (De natura rerum, I, 149-150, in Lucrèce, De la nature, Tome premier, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, "Les Belles Lettres", 1966, p. 7).

(126) "Nam si de nihilo fierent, ex omnibu' rebus omne genus nasci posset, nil semine egeret" (op. cit., eodem loco, 159-160).

observation ou remarque fait saisir qu'en amont du principe fondamental du "rien ne sort de rien" il y a, tenace et ferme, dans l'esprit de Lucrèce, l'idée d'un présupposé sacro-saint qui peut sonner comme suit: tout ce qui existe a besoin primordialement d'une semence pour germer, éclore, croître, s'épanouir et atteindre la plénitude de ce à quoi il est destiné. Il doit donc y avoir une matrice originaire d'où jaillit la vie de tout ce qui vient à l'existence. C'est d'ailleurs ce qui est exprimé quelques lignes après: "... en réalité, poursuit l'auteur du "De natura rerum", comme tous les corps doivent leur création à des germes spécifiques, aucun ne peut naître et aborder aux rives de la lumière ailleurs qu'au lieu où se trouvent la matière et les corps premiers qui lui sont propres" (127). C'est toujours le même argument qui réapparaît vers la fin du passage concerné quand il est affirmé que "rien ne peut naître de rien, puisque les objets ont besoin d'une semence pour être créés et pouvoir se dresser ensuite dans les souffles légers de l'air" (128). Ce qu'une analyse élémentaire ne peut manquer de faire ressortir à la lecture de cette argumentation visant à produire une démonstration du principe fondamental du "rien ne naît de rien", c'est qu'il n'est ni convenable ni légitime de s'arrêter, à un moment donné, à une cause déterminée (fût-elle infime, séminale et germinale au point de donner l'impression d'être la cause ultime et originaire) dans

(127) "At nunc seminibus quia certis quaeque creantur, inde enascitur atque oras in luminis exit materias ubi inest cuiusque et corpora prima" (De natura rerum, I, 169-171).

(128) "Nil igitur fieri de nilo posse fatendumst, semine quando opus est rebus quo quaeque creatae aeris in teneras possint proferri aurās". (op. cit., 205-207).

une remontée purement linéaire et rectiligne confinée au seul horizon de l'immanence sans jamais se soucier d'aucune dimension de hauteur et de transcendance. Dans le parcours archéologique et étimologique, en l'occurrence, l'on a des raisons de se demander pourquoi l'on s'arrête à la semence ("semine") ou aux "germes spécifiques" ("seminibus") sans se voir tenu en aucune façon à aller plus loin encore dans la recherche de la cause fondatrice qui épuise totalement toutes les autres causes par le fait qu'elle rend compte et raison de tout le reste rationnellement, adéquatement et valablement et non arbitrairement par un coup d'arrêt non justifié et non justifiable. De toute façon, à supposer que l'on s'arrête à la "semence" primitive, le problème n'est pas résolu pour autant puisque rien ne prouve que cette semence primitive n'a pas été créée elle-même. Et si jamais elle n'était pas créée, serait-elle le fruit d'une génération spontanée? Mais, au cas où elle serait encore acceptée, la génération spontanée, prenons-en bien garde, supposerait et présupposerait toujours comme point de départ des corps d'une autre espèce déjà existants, ce qui ne fait que faire reculer le problème de l'origine première d'une semence dite primitive. Dans le même sens, les "germes spécifiques" auxquels tous les corps doivent leur création, d'où et de qui tiennent-ils la vie et l'existence? S'expliquent-ils complètement en eux-mêmes et par eux-mêmes? Comment? Enfin, où et quel est ce "lieu où se trouvent la matière et les corps premiers qui lui sont propres"? Cette matière et les corps premiers qui lui sont propres existent-ils de toute éternité? La preuve contraignante et irréfutable de leur existence a-t-elle été seulement fournie? Quand bien même cette preuve aurait été administrée, à la limite, l'on ne serait pas encore

rigoureusement fondé à inférer placidement que tout l'ordre du créé trouve son fondement ultimement fondateur dans cette "matière et les corps premiers qui lui sont propres", pour cette raison que la matière en question et les corps premiers qui lui sont propres peuvent très bien avoir été créés ... de toute éternité! Cela n'est pas insoutenable; cela n'a rien d'inconcevable.

En réalité, le célèbre aphorisme du "rien ne vient ou ne naît de rien" ("ex nihilo nihil fit") signifie que "rien n'a été créé", mais que tout ce qui existe existait déjà en quelque manière de toute éternité. Il vient consacrer la réfutation de toute idée ou possibilité de création "ex nihilo", de création à partir du néant absolu, de création qui ne parte ni ne s'appuie sur rien de pré-existant. C'est à cela que Feuerbach nous renvoie comme à son grand présupposé intangible au chapitre de la création prise dans son sens technique et rigoureux quand il écrit dans "Théogonie" (1857) que "celui ou ce qui n'a rien à son commencement (Anfang) n'a aussi rien en son contenu" (129) et que dire que "le monde, la matière a été créée à partir du néant revient seulement à dire tout autant: la matière n'est rien, rien pour Dieu et rien pour nous. Ex nihilo nihil fit, rien ne naît de rien: voilà une éternelle loi de la nature et de la raison qui a valeur générale" (130).

(129) Theogonie, in G.W., VII, p. 259.

(130) "Die Welt, die Materie ist aus nichts geschaffen, sagt ja nur so viel: Die Materie ist nichts, nichts für Gott und nichts für uns. Ex nihilo nil fit, aus nichts wird nichts, das ist ein ewiges, allgemeingültiges Natur - und Vernunftgesetz" (Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums, in G.W., VII, p. 259).

En arguant que tout ce qui existe existait déjà en quelque manière de toute éternité, les partisans d'une telle thèse font montre, dans la formulation même, d'un certain malaise et d'un certain manque d'assurance, sans s'en rendre compte peut-être, et ne réalisent sans doute pas non plus que de l'éternité dont ils parlent l'on peut faire une double lecture.

En effet, l'expression "en quelque manière" dont est flanquée l'existence antérieure de tout ce qui existe suggère l'idée d'une ambivalence, au mieux, et d'une ambiguïté, au pire, dans la mesure où l'on ne bénéficie pas de la précision limpide indiquant s'il s'agit d'une existence éternellement préalable juste conceptuelle et idéale en projet ou d'une existence éternellement antérieure bien palpable et vérifiable par tous de tout ce qui existe. Quant à l'éternité, elle peut s'entendre de deux façons: on peut imaginer que ce qui existe a commencé d'exister à un moment donné et à compter d'un terme donné et qu'il continuera d'exister toujours sans fin: close d'un côté et ouverte à l'infini de l'autre, une telle éternité, si l'on peut l'appeler ainsi, n'est pas rétrospectivement éternelle, mais éternelle à sens unique seulement, c'est-à-dire éternelle prospectivement seulement; en toute rigueur de terminologie, l'on pourrait dire qu'il ne s'agit là que d'une éternité impropre; la seconde éternité désignerait celle qui est ouverte d'un côté comme de l'autre, rétrospectivement autant que prospectivement, et s'appliquerait alors à l'existant qui a toujours existé, qui existe actuellement et qui existera toujours; si l'on doit parler d'éternité proprement dite, c'est de cette éternité véritablement

éternelle qu'il faut parler, dans la mesure où elle est à la fois infiniment rétrospective et prospective, "ante et retro oculata". Aussi, quand l'on dit que tout ce qui existe existait déjà de quelque manière de toute éternité, si l'on veut savoir de quoi l'on parle, serait-il extrêmement important et tout indiqué de préciser laquelle des deux "éternités" sus-mentionnées l'on a en vue, encore que, au cas où l'on voudrait désigner une éternité ouverte dans les deux sens, il faille faire remarquer, comme on l'a vu un peu plus haut, qu'il n'y a pas d'incompatibilité hermétique, automatique et absolue entre une éternité ainsi entendue et la création: en fait, l'univers et tout ce qu'il contient et porte (les règnes minéral, végétal et animal) peuvent avoir été créés de toute éternité; au cas où il s'agirait plutôt de l'éternité improprement dite, de l'éternité semi-éternelle, elle s'appliquerait, bien sûr, à ce qui a commencé d'exister, à ce qui tient donc l'existence d'un autre que lui à qui il la doit. L'éternité absolument éternelle, qui englobe et surpasse à la fois (transcende) le passé le plus archéologiquement et rétrospectivement lointain, le présent tout actuel et le futur le plus prospectivement inconcevable, conviendrait à l'Être absolu et nécessaire, existant "de par soi", "qui peut seul rendre raison de l'existence de chaque être et de tous les êtres" (131), en un mot, de tout l'ordre de la création ou du créé.

Quand Feuerbach, à la suite d'Alcée, Lucrèce et Perse, brandit la formule lapidaire de l'"ex nihilo nil fit", du "RIEN ne naît de RIEN"

(131) DORÉ, Joseph, "Création", in Les grands thèmes de la foi, Desclée, 1979, p. 72.

et s'en sert tout à la fois comme d'un rempart fort sécuritaire et d'une arme très efficace contre toute possibilité de création à partir du néant, on peut bien se demander s'il a d'abord pris la peine de questionner à fond et de près cette formule en l'acculant jusque dans ses derniers retranchements par une analyse serrée et minutieusement exigeante. Il nous semble que dans le "RIEN ne naît de RIEN" il y a deux niveaux de sens à considérer au sujet du RIEN (NIHIL : NICHTS):

- le premier niveau de sens serait un sens statique du "RIEN" qui fait que "rien" a le même poids, la même valeur et la même signification dans les deux plateaux de la balance, pour ainsi dire: la balance est en parfait équilibre puisque, d'un côté comme de l'autre, "rien" veut dire strictement la même chose, c'est-à-dire "aucune chose", "nulla res"; il n'y a donc aucune nouveauté, aucune histoire (keine Geschichte), rien qui se produise, rien qui se crée, rien qui se perde non plus; au fond, cela veut dire que dans l'existence, dans la vie de tous les jours, quels qu'en soient les niveaux, les secteurs ou les champs considérés, il n'y a rien sans rien, c'est-à-dire rien ne saurait se produire ou arriver qui se signale et se contre-distingue de la platitude ou du cours normal et monotone des choses sans une cause qui le déclenche et l'effectue. Dans ce sens précis et restreint, la formule: "rien ne naît de rien" (ex nihilo nil fit) ne peut être que juste puisque nous sommes ici à un niveau purement statique;

- mais il y a un second niveau, un second sens du "rien" dans l'aphorisme: "RIEN ne naît de rien"; ici "rien" ne recouvre plus la même signification dans les deux plateaux de la balance. En écrivant: "RIEN

ne naît de rien", voilà ce que je signifie: le premier "RIEN" qui se trouve dans le premier plateau de la balance équivaut en fait à "QUELQUE CHOSE", alors que le second "rien" du second plateau équivaut réellement à "rien du tout", c'est-à-dire, en fin de compte, à "néant". En tenant compte de ces équivalences, la formule revient à ceci et devrait se lire comme suit: "QUELQUE CHOSE ne naît pas du néant" ou encore: "QUELQUE CHOSE ne peut pas naître du néant" ou bien encore: "QUELQUE CHOSE ne peut pas naître ou surgir là où il y a le néant, là où il n'y a rien de pré-existant". En bon français cela revient encore finalement à la formule brève initiale: "rien ne naît de rien". Néanmoins, pour bien comprendre de quoi il s'agit, besoin est de soumettre cet aphorisme à une analyse fine par articulation, désarticulation et ré-articulation en vue d'une meilleure formulation encore plus concise mais grosse de tout un labeur de fouille exégétique et herméneutique antérieure.

C'est à partir de cet arrière-fond et de cette mise au point qu'il devient plus intéressant de jauger et d'apprécier ce principe de la pensée humaine, que Feuerbach qualifie d'éternel, et qui affirme que du néant absolu rien ne peut surgir. Vouloir l'apprécier en s'arrêtant à sa formulation littérale concise et pratiquement muette, sans s'efforcer de le secouer, de le faire parler même malgré lui, de le soumettre en somme à une bonne maïeutique qui nous en dise beaucoup plus long, risque de conduire à des extrémismes qui pèchent par défaut ou par excès. Quand je m'en tiens juste à l'"ex nihilo nihil fit" ("rien ne naît de rien", "du néant absolu rien ne peut surgir") tel qu'il est exprimé dans sa formulation sèche et laconique, je me rends compte que

ce principe a besoin d'être davantage articulé, expliqué, c'est-à-dire déplié et déployé, et même aussi complété. On a évidemment un peu trop beau jeu en disant seulement que "rien ne naît de rien" ou que "du néant absolu rien ne peut surgir" ou encore, comme Feuerbach, que "celui ou ce qui n'a rien à son commencement n'a aussi rien en fait de contenu". Ces formules ne sont que trop belles et incontestables prises telles quelles et sans plus. Et elles sont trop belles et incontestables précisément parce qu'elles sont incomplètes, en ce sens qu'elles ne posent pas entièrement la question de la création dans toute son ampleur et ses exigences. À partir de rien, du néant absolu, il est clair que rien ne peut surgir, bien entendu; et cela, non pas seulement parce qu'il n'y a rien de pré-existant, aucune matière pré-existante qui aurait pu servir de base et de point de départ, mais aussi, principalement et surtout parce qu'on ne fait pas appel, qu'on oublie, néglige ou ne veut pas (en aucune façon, par une option farouche et intouchable) faire appel à quelque être, à un être, au moins et au plus, nécessaire et éternel (d'une éternité proprement et véritablement éternelle, c'est-à-dire rétrospectivement et prospectivement, si l'on peut dire) celui-là, capable de faire surgir justement quelque chose (qui a tout ce qu'il faut pour mériter d'être appelé de l'être) du néant absolu, c'est-à-dire là où il n'y avait aucune trace d'être en dehors de lui-même. Pour ne nous limiter qu'à ce cas, nous savons aujourd'hui que l'univers n'a pas toujours existé de toute éternité, mais qu'il a commencé d'être, qu'il a donc un âge précis. C'est dire que "si l'univers a commencé, ... il ne peut avoir commencé à partir de rien du

tout (132). Il doit avoir commencé à partir de quelque être, d'un être, qui n'est pas l'Univers" (133).

En fait, tout comme une dissertation de philosophie ne peut jaillir comme cela, toute faite, sans un agent qui en est l'auteur et, en un certain sens, le créateur, à supposer même que toute la documentation indispensable de base soit bien là accumulée sur une table, de même, et a fortiori, rien ne peut naître de rien du néant absolu sans l'existence et l'intervention de QUELQUE ÊTRE NÉCESSAIRE qui aurait toujours existé et auquel l'on pourrait donner le nom de créateur (134). Toute cette tentative de clarification nous amène à préciser que le grand présupposé de l'"ex nihilo nil fit" (aus nichts wird nichts), dont Feuerbach a hérité et dont il se fait fort pour jeter le discrédit sur l'idée d'une création "ex nihilo", a fondamentalement besoin d'être complété et corrigé. Tout en prenant soin de préciser que l'"ex nihilo" ne se rapporte pas au néant absolu dans le sens d'une négation totalement absolue de tout être, nous proposerions de compléter comme suit le célèbre aphorisme: "EX NIHILO NIL FIT NISI PER IPSUM ESSE NECESSARIUM ET SUBSISTENS": Rien ne naît de rien si ce n'est par l'intervention de

(132) C'est-à-dire dans le sens du néant total et complet: effectivement, "du néant absolu ou négation de tout être aucun être ne peut surgir" (C. Tresmontant, Problèmes du christianisme, p. 62).

(133) TRESMONTANT, Claude, Problèmes du christianisme, p. 62.

(134) cf. TRESMONTANT, C., op. cit., p. 62: "Quelque être est nécessaire. Quelque être est éternel. Quelque être existe de toute éternité - puisque le néant absolu est impossible, et reconnu impossible par nous par le fait qu'il y a aujourd'hui quelque être, celui que nous connaissons dans notre expérience".

l'Être nécessaire et subsistant lui-même, c'est-à-dire l'Être nécessaire, réellement existant et éternel, "qu'aucun néant ne peut avoir précédé" (135). Cette formulation à l'allure encore semi-négative en appelle à une seconde, plus positive, qui serait alors la correction du principe de l'"ex nihilo nil fit" tout court; elle pourrait être libellée en ces termes: "EX NIHILO FIERI POTEST QUIDQUAM, NON A NEMINE SED AB IPSO ESSE SUBSISTENTE": à partir de rien ou du néant il peut y avoir quelque chose, non, bien sûr, sans l'intervention de personne, mais grâce à quelqu'un, grâce à l'Être subsistant et nécessaire lui-même qui tient l'existence de lui-même et par lui-même et n'a besoin d'aucun autre être que lui-même pour sa subsistance et sa permanence; ni par le passé, ni actuellement ni par la suite il n'a besoin d'aucun autre pour le maintien de son être et de son existence et pour son agir.

C'est pourquoi Feuerbach n'a finalement pas raison quand il allègue que "celui ou ce qui n'a rien à son commencement n'a aussi rien en son contenu". En tout cas, cette affirmation ne saurait être contraignante quand on la considère sans faire aucune distinction ou quand on la prend globalement. En effet, ce qui n'a rien à son commencement peut vraiment n'avoir rien du tout en son contenu, c'est-à-dire n'être rien du tout dans la mesure où il s'agit du néant (nulla res) et où personne n'intervient pour faire surgir quelque chose de réel et de consistant (soit de l'être) là où jusque-là on ne parlait et ne pouvait

(135) TRESMONTANT, Claude, Problèmes du christianisme, p. 62.

parler que de néant. Mais ce qui n'a rien à son commencement peut très bien avoir quelque chose en son contenu, non pas comme par enchantement, mais par l'intervention de l'être nécessaire et subsistant, qui a toujours existé et qui est justement capable de faire venir à l'existence quelque chose là même où auparavant on ne pouvait que parler d'absence d'être ou de néant absolu. Puisque le monde n'a pas toujours existé, mais a commencé d'exister, cela nous indique qu'il a été créé "ex nihilo"; et dire qu'il a été créé à partir du néant (aus nichts) ne veut pas dire, comme l'avance Feuerbach, qu'il "n'est rien ni pour Dieu ni pour nous"; cela signifie seulement qu'il n'était pas, et qu'il a ensuite fait irruption, pour ainsi dire, en accédant à l'existence, alors qu'il n'était pas prévisible, du moins "quoad nos", quand nous considérons les choses du point de vue de l'homme. Cela ne nous suggérerait-il pas plutôt que le monde et l'ensemble de la création sont à percevoir et à lire comme un signe et une expression de générosité, de libéralité et de gratuité de la part de celui qui en est l'auteur? Au cas où il s'en serait rendu compte, n'est-ce pas cette libéralité et cette gratuité renversantes mêmes que Feuerbach aurait trouvées par trop envahissantes, dans la mesure où elles rendraient le monde et l'homme éternellement redevables, débiteurs à jamais insolvables à l'égard de celui qui leur aurait donné la vie et l'être, pour apporter une fin de non-recevoir à toute idée de création "ex nihilo" liée à celle d'un créateur? En tout cas, à ses yeux, donner l'aval à l'idée de la création du monde et de l'homme revient tout simplement à consacrer la nullité du monde, la précarité et le trop peu de cas que l'on fait de l'homme, alors qu'on magnifie outre mesure et sur-comble Dieu de toutes

les qualités et attributs positifs possibles et imaginables élevés au superlatif. Cependant, penser ceci et cela, ne serait-ce pas méconnaître que les créatures, quelque dépendantes soient-elles du créateur ontologiquement, jouissent tout de même de leur autonomie dans l'horizon des limites à elles assignées, et que l'homme, qui est le couronnement et la fine fleur de la création, est créé "créateur" et co-créateur, en ce sens qu'il a mission de faire continuellement passer le cosmos "du clos à l'ouvert", de la nature à la culture par l'exercice de son génie créateur et de sa créativité inventive dans le champ varié de ses activités artisanales, artistiques, poétiques, techniques, scientifiques, etc.? Ce qui, par ce biais, fait la gloire de l'homme, ne peut s'opposer à la gloire de celui de qui l'homme tient la vie, le mouvement et l'être. C'est peut-être en approfondissant le sens et la portée de son pouvoir créateur, de ses capacités éminemment inventives et créatrices dans plusieurs domaines, que l'homme pourrait sans doute soupçonner et entrevoir que son pouvoir créateur, qu'il expérimente et éprouve sans cesse, s'originerait éventuellement dans une puissance créatrice absolue, originaire et originante qui l'explique: la puissance créatrice de celui qui, à partir du néant absolu (aus nichts) peut appeler quelque chose à l'existence et le faire surgir effectivement:

EX NIHILO FIERI POTEST QUIDQUAM...

Bien entendu, si, pour Feuerbach, tout être se suffit à lui-même et possède en lui-même son Dieu, son être suprême, il ne fait point de doute que guère n'est besoin de s'obstiner à se mettre en quête d'un Être suprême autre qui le fonderait originairement, le soutiendrait

et le maintiendrait actuellement dans l'existence, l'orienterait et le finaliserait téléologiquement. Cela ne peut manquer d'entraîner des conséquences et des implications majeures et déterminantes dans l'ensemble de la philosophie de l'auteur de l'"Essence du christianisme", comme nous nous proposons de l'examiner dans le chapitre suivant.

Le questionnement et l'effort d'élucidation des présupposés philosophiques qui rendent Feuerbach hostile à l'idée d'une création ex nihilo nous fournissent un échantillon d'une expérience de rencontre entre la philosophie et la foi religieuse. En faisant ressortir que la création ex nihilo n'est pas un objet de la philosophie parce qu'"elle coupe toute racine à la véritable spéculation", en la récusant comme "une doctrine inconsistante et construite en l'air" (136) au nom du principe d'acier du "rien ne naît de rien", l'auteur de l'"Essence du christianisme" n'exprime-t-il pas indirectement, à sa façon, jusqu'à quel point la foi religieuse en la création met à l'épreuve la philosophie en la forçant à révéler ses possibilités, certes, mais aussi à dévoiler ses limites? Dans l'interprétation d'un donné de la foi, et plus précisément d'un dogme aussi central de la foi chrétienne que la création, la raison exclusivement raisonnante suffit-elle à rendre compte entièrement et véritablement du problème soulevé (la création ex nihilo), sur un terrain où la théologie a son mot à dire? S'agissant d'un thème-clé de la foi judéo-chrétienne, la philosophie pourrait-elle y apporter une contribution valable et marquante sans se questionner

(136) Das Wesen des Christentums, p. 214; E.C., p. 249.

critiquement elle-même sur ses propres présupposés et sans se mettre en garde contre "deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison" (137)? Dans la mesure où elle se définit comme "élaboration en savoir de ce que la raison humaine, forte de ses propres lumières et de ses propres instruments de recherche, peut connaître du réel perçu selon son essence et ses principes" (138), la philosophie devrait sans doute faire porter son effort de vigilance beaucoup plus du côté de l'admission exclusive de la raison que du côté de l'exclusion de celle-ci. En tout état de cause, dans la rencontre entre la philosophie et la foi religieuse, s'il faut enrayer tout relent de fidéisme, ne faut-il pas tout autant tenir à la critique du rationalisme comme à un préalable nécessaire à l'examen philosophique des problèmes de la religion (139) et des données de la foi?

(137) PASCAL, Blaise, Pensées, Librairie Générale Française, 1972, p. 127.

(138) COTTIER, G.M.-M., Réflexions sur le statut de la philosophie de la religion, in Nova et Vetera, N° 2 (avril-juin 1982), p. 143. "La raison humaine, poursuit l'auteur, est capable par une démarche réflexive de scruter sa propre nature et de prendre la mesure de son pouvoir de connaître... prendre la mesure de la raison signifie en reconnaître les limites quant aux objets qu'elle peut atteindre et quant au mode selon lequel elle les atteint. Mais c'est une méprise que de confondre cette reconnaissance des limites (il est préférable de parler d'imperfection) avec l'affirmation d'une incapacité métaphysique de la raison" (op. cit., pp. 143-144).

(139) cf. COTTIER, G.M.-M., art. cit., p. 145.

III. LES IMPLICATIONS DE L'INTERPRÉTATION FEUERBACHIENNE DE LA CRÉATION

A.	<u>L'absolutisation de l'homme</u>	93
	1. Moi et Toi (<u>Ich und Du</u>)	93
	2. Individu et genre	101
	3. Le genre humain divinisé	114
B.	<u>La divinisation de la nature</u>	127
	1. La nature: fondement et principe d'elle-même	128
	1.1 Une force de la nature comme fondement de la nature ..	133
	1.2 Un monde éternel	135
	2. L'homme: un produit de la nature	145
C.	<u>La théurgisation du désir</u>	158
	1. L'essence du désir et sa structuration	160
	2. Genèse et esquisse de la théorie du désir théogonique	166
	3. Un Panthéon dans un espace conceptuel réductionniste	168

III. LES IMPLICATIONS DE L'INTERPRÉTATION FEUERBACHIENNE DE LA CRÉATION

Dans la mesure où, conformément à la conception herméneutique feuerbachienne de la création, tout être s'explique par lui-même, puisqu'il se suffit à lui-même et possède en lui-même son être suprême, l'idée d'un Dieu créateur du monde et de l'homme, de tout ce qui existe, ne peut que très difficilement se voir offrir un espace de survie et d'épanouissement dans le climat de la philosophie de l'auteur de "l'Essence du christianisme". Dans la préface à la deuxième édition de cette oeuvre-maitresse, l'intention de substituer la réalité de l'homme à l'être divin a été nettement exprimée: "... le vrai sens de la théologie est l'anthropologie ... il n'y a pas de différence entre les prédicats de l'être divin et les prédicats de l'être humain ... et donc ... il n'y a pas de différence non plus entre le sujet ou l'être de Dieu et le sujet ou l'être de l'homme ... ils sont identiques" (140). Il s'agit là d'une découverte orientée vers l'homme et à exploiter à la faveur de l'homme. Ce qui, jusque-là, avait été tenu pour Dieu ne serait, en fait, autre que "l'essence de l'homme". Mais, en substituant l'essence de l'homme à Dieu, de quel homme parle exactement Feuerbach?

(140) ... "der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie ist, ... zwischen den Prädikaten des göttlichen und menschlichen Wesens, folglich ... auch zwischen dem göttlichen und menschlichen Subjekt oder Wesen kein Unterschied ist, ... sie identisch sind" (Das Wesen des Christentums, Vorwort, in G.W., V, p. 18; E.C., préface à la 2^e édition (1843), p. 105).

S'agirait-il tout simplement de l'individu isolé et bien limité ou de l'ensemble du genre humain? Nous aurons l'occasion de le préciser sous peu. Cependant, sans pour autant reléguer l'homme aux oubliettes, mais au contraire, en le percevant comme l'une des composantes fondamentales du binôme parfait (Nature ET Homme) qui résume toute sa doctrine et son point de vue philosophique, l'auteur de "l'Essence de la religion" (1845) en arrive à substituer la nature à la réalité de Dieu: "l'être que je pose avant l'homme, l'être qui est l'origine ou la cause de l'homme, l'être auquel il doit sa naissance et son existence, n'est pas et ne s'appelle pas chez moi Dieu ... mais nature" (141). Enfin, si la nature constitue l'être auquel l'homme "doit sa naissance et son existence", "Théogonie" ("Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums") fait valoir que c'est dans le désir de bonheur que se trouve la racine de tous les dieux, le lieu de leur naissance, de leur existence et de leur destinée. Absolutisation de l'Homme, divinisation de la nature et théurgisation du désir pantagruélique de bonheur chevillé au cœur de l'homme, telles apparaissent à nos yeux les implications systématiques fondamentales de la conception herméneutique que Feuerbach s'est faite de la foi chrétienne en la création.

(141) "Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heisst bei mir nicht Gott..., sondern Natur" (Vorlesungen über das Wesen der Religion, in G.W., VI, p. 29).

A - L'absolutisation de l'homme1. MOI et TOI (Ich und Du)

Dans un article toujours remarquable consacré au "problème de l'être chez Feuerbach", G. Ballanti pense avoir décelé le secret de la philosophie feuerbachienne dans cet effort de conciliation entre l'individuel et l'universel (142) qui remonte au "De ratione una, universalis, infinita" de 1828. Dans cette dissertation doctorale Feuerbach serait parvenu à la conclusion selon laquelle, en dépit de l'existence d'une unique Raison universelle, le seul individu (et non la totalité des individus, comme le soutenait Hegel) suffit à la réaliser (143), puisque, en pensant, c'est-à-dire par le fait même de penser, le "je" individuel se rattache et s'unit à tous les hommes (144). Dès

(142) cf. G. BALLANTI, Il problema dell'essere in Ludwig Feuerbach, in Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 1951, p. 127, note (1): "Quanto alla dissertazione di laurea di Feuerbach, "De ratione una, universalis, infinita,"... essa cela sotto l'apparenza di una completa adesione alla dottrina hegeliana, un profondo contrasto tra una concezione universalistica e una individualistica dell'essere. La conclusione è infatti che, pur esistendo un'unica Ragione universale, il singolo individuo (...) basta a realizzarla ... questa affermazione ... è la prima manifestazione di quello sforzo conciliativo tra individuale e universale che costituisce tutto il segreto della filosofia feuerbachiana".

(143) cf. BALLANTI, G., art. cit., p. 127, note (1).

(144) cf. De ratione una, universalis, infinita, pp. 18 et 19: "cogitans conjunctus, vel potius unitus sum cum omnibus, quin ipse ego omnes sum homines" = "Denkend bin ich verbunden, oder vielmehr: Ich bin eins mit allen, ich selbst bin geradezu alle Menschen".

cette époque, l'oscillation entre l'individuel et l'universel se présente un peu comme l'épine meurtrissante au sein même de sa tentative d'ériger une philosophie nouvelle faite "chair et sang". Il semble qu'il voulait au départ "une affirmation de l'individuel et du sensible comme tremplin pour se hisser à une affirmation de l'universel et du supra-sensible" (145). Il est assez obvie de faire remarquer que tout individu, quelque doué soit-il, prend conscience, à un moment donné, ou dans certaines circonstances, de ses limites et de sa limitation, spécialement face à des défis de taille à relever, alors même qu'il se sent appelé à se dépasser continuellement soi-même dans la recherche d'un plus-être et d'un mieux-vivre en vue d'une réalisation plénière de soi-même ouverte à celle des autres. Progressivement, et d'une façon très explicite, dans les "Principes de la philosophie de l'avenir" Feuerbach affirme qu'"aucun être (qu'il soit ou se nomme homme ou Dieu ou esprit ou moi) n'est pour soi seul un être vrai, parfait et absolu" et que "seule la liaison, l'unité d'êtres de même essence constitue la vérité et la perfection" (146). En n'existant que pour lui tout seul, l'homme individuel court le risque de se perdre, tout dépourvu de soi

(145) ... "un' affermazione dell'individuale e del sensibile, da cui risalire a un'affermazione dell'universale e del sovrasensibile" (BALLANTI, G., Il problema dell'essere in Ludwig Feuerbach, p. 141).

(146) ... "kein Wesen, es sei und heisse nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes Wesen, ... die Wahrheit und Vollkommenheit nur ist die Verbindung, die Einheit von wesensgleichen Wesen" (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, N° 63; Manifestes philosophiques, p. 199).

(selbstlos) et indifférencié, dans le grand océan de la nature (147). Cela veut dire que si "la solitude est finitude et limitation", continue l'interprète du phénomène religieux, "la communauté est liberté et infinité"; que si l'homme pour soi (für sich) demeure toujours un homme, du moins au sens courant du terme, "l'homme avec l'homme, l'unité du moi et du toi, c'est Dieu" (148)! Mais affirmer que l'homme joint à l'homme, l'unité du moi et du toi, c'est Dieu, qu'est-ce à dire si ce n'est reconnaître que la représentation humaine de Dieu équivaut à "la représentation que l'individu humain se fait de son genre", identifiant et réduisant ainsi Dieu à "la somme, organiquement reconstituée à l'usage de l'individu borné, des propriétés du genre qui se répartissent entre les hommes et se réalisent dans le cours de l'histoire mondiale" (149)? N'est-ce pas aussi reconnaître et prôner que ce qui est bien au-dessous des aptitudes et des connaissances de l'homme isolé qui se

(147) cf. W.Ch. p. 165: "Ein absolut für sich allein existierender Mensch würde sich selbstlos und unterschiedslos in dem Ozean der Natur verlieren"; E.C., p. 210.

(148) "Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch -- die Einheit von Ich und Du - ist Gott" (Grundsätze, N° 60, in S.W., II, p. 318; Manifestes phil., p. 198).

(149) "...die Vorstellung des Menschen von Gott die Vorstellung des menschlichen Individuums von seiner Gattung, ... Gott als der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten nichts anderes ist als der zum Nutzen des beschränkten Individuums kompendiarisch zusammengefasste Inbegriff der unter die Menschen verteilten, im Laufe der Weltgeschichte sich realisierenden Eigenschaften der Gattung" (Grundsätze..., N° 12; Principes ..., in Manifestes phil., p. 141).

complaît plus ou ou moins dans la robinsonnade est parfaitement à la hauteur de l'homme donnant la main à l'homme, c'est-à-dire des hommes unis et considérés ensemble? Les limites de tel ou tel individu ne constituent pas les limites des autres, et "les limites des hommes présents ne sont pas pour autant les limites des hommes à venir" (150), lisons-nous dans "l'Essence du christianisme dans son rapport à l'Unique et sa propriété" (1845). Si, pour l'auteur des "Principes de la philosophie de l'avenir", "l'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme", cette unité elle-même "ne repose que sur la réalité de la distinction du moi et du toi" (151).

A quoi se reconnaît le "je"? Qu'est-ce qui caractérise le véritable "JE"? Le véritable JE feuerbachien, c'est le Je en face de qui ou vis-à-vis de qui se tient un Tu; et, en face ou vis-à-vis d'un autre je, le Je feuerbachien est lui-même Tu, objet (152). Pour comprendre le rapport et le lien que Feuerbach établit entre le "moi" et le "toi", il est très important de rappeler ce qu'il entend par OBJET.

(150) Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den "Einigen und sein Eigentum", in S.W., VII, p. 302; Manifestes phil., p. 229.

(151) "Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten -- eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt" (Grundsätze..., N° 59; Manif. phil., p. 198).

(152) cf. Kritik des Idealismus, in S.W., X, p. 214: "Das wirkliche Ich ist ~~nur~~ das Ich, dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du, Objekt ist".

Pour lui, "quel que soit l'objet dont nous serons toujours seulement conscients, nous serons toujours dans le même temps conscients de notre propre essence". Cela revient à dire que "nous ne pouvons rien mettre en oeuvre d'autre sans mettre en oeuvre nous-mêmes" (153). En d'autres termes, la nature d'un être se reconnaît à son objet (Gegenstand), à ce qui est en face de lui, à ce qui est son vis-à-vis; l'objet auquel se rapporte donc nécessairement un être n'est rien d'autre finalement que l'épiphanie de cet être même (154). Cela vaut aussi pour l'homme qui devient conscient de lui-même par la conscience qu'il prend de l'objet: "à partir de l'objet tu connais l'homme, affirme "l'Essence du Christianisme"; en lui t'apparaît son essence: l'objet est son essence manifeste, son Ego véritable, objectif (objektives Ich)" (155). Cette conception de l'objet nous révèle, entre autres, que Feuerbach, pas plus d'ailleurs que tous les autres Jeunes de la Gauche hégélienne, n'arrive pas à se défaire complètement du moule de son grand maître Hegel: l'objet, c'est l'objet pour moi, l'objet du sujet, l'objet en tant qu'il est une objectivation du sujet, et donc en tant qu'il renvoie au sujet

(153) "Wir können nichts anderes betätigen, ohne uns selbst zu betätigen" (W.Ch., p. 35; E.C., p. 122).

(154) cf. Grundsätze ..., N° 7: "Was aber ein Wesen ist, das wird nur aus seinem Gegenstand erkannt; der Gegenstand, auf den sich ein Wesen notwendig bezieht, ist nichts anderes als sein offenbares Wesen"; Principes de la philosophie de l'avenir, in Manifestes phil., pp. 132-133.

(155) "An dem Gegenstande wird daher der Mensch seiner selbst bewusst: Das Bewusstsein des Gegenstands ist das Selbstbewusstsein des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst du den Menschen; an ihm erscheint dir sein Wesen: Der Gegenstand ist sein offenbares Wesen, sein wahres objektives Ich" (W.Ch., p. 34; E.C., p. 121).

qu'il révèle en fin de compte. En appliquant cette perception feuerbachienne à arrière-fond hégélien de l'objet à la relation qui intervient entre le moi et le toi, nous comprenons que le toi est l'objet qui révèle le moi, que "le moi dépend du toi", à telle enseigne que l'auteur de "l'Essence du christianisme dans son rapport à l'Unique et sa propriété" pourra affirmer que "le toi est le Dieu du moi" (156) dans la mesure où le toi, en s'acquittant de son office d'objet révélateur, dévoile la véritable essence du Moi qui, par-delà l'espace trop confiné du "je", renvoie plutôt à la sphère illimitée du genre. C'est dans cette perspective que la vraie dialectique n'est pas et ne doit pas être un monologue du penseur solitaire avec lui-même, mais au contraire un dialogue constructeur et fructueux entre moi et toi (157). C'est donc par le toi et dans le toi que le genre (Gattung) se concrétise pour le moi. Si le toi acquiert une si grande importance, c'est précisément parce qu'il joue le rôle de "député de l'humanité" et revêt pour moi une "signification universelle". Concrétisation du genre à mes yeux, le Toi ou encore "l'Autre est vis-à-vis de moi le représentant du genre, le vicaire des autres au pluriel" (158). Cependant, quand Feuerbach fait

(156) "das Du der Gott des Ich (ist), denn Ich bin nicht ohne Dich; Ich hänge vom Du ab" (Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den "Einzigsten und sein Eigentum", in S.W., VII, p. 303; L'essence du christianisme dans son rapport à l'Unique et sa propriété, in Manifestes phil., p. 230).

(157) cf. Grundsätze..., N° 62: "Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du"; Manifestes phil., p. 199.

(158) cf. W.Ch., p. 276: "...der andere ist der Repräsentant der Gattung, auch wenn er nur einer ist, er ersetzt mir das Bedürfnis nach vielen andern, hat für mich universelle Bedeutung, ist der Deputierte der Menschheit"; E.C., p. 298; W.Ch., p. 277; E.C., p. 299.

remarquer qu'"est vrai ce sur quoi autrui est d'accord avec moi" parce que, pense-t-il, "l'accord est le premier signe de la vérité", nous savons qu'il avance cette assertion en pensant une fois de plus au genre qui "constitue la mesure ultime de la vérité" (159). La même idée réapparaît au N° 41 des "Principes de la philosophie de l'avenir" où nous lisons: "Je doute de ce que je suis seul à voir; seul est certain ce que l'autre voit lui aussi" (160). Bien sûr, l'accord de deux ou plusieurs esprits sur un point de vue donné, alors même que ces esprits ne s'étaient pas consultés au préalable, peut difficilement être expliqué comme étant le fruit d'un pur hasard; il peut être un signe fort probable et probant de la découverte de la vérité; on parle souvent à ce propos de la rencontre des grands esprits ... Ne devrait-on pas parler plutôt de convergence significative des esprits? Seulement, même si le cas peut ne pas être fréquent, ne pourrait-il pas arriver parfois que deux ou même plusieurs esprits tombent d'accord sur un même point de vue qui ne rejoint pourtant pas la vérité, quand bien même l'on serait fondé à faire ressortir que le fait qu'ils soient parvenus à un accord, non par la voie d'un compromis de mauvais aloi, mais par le souci de la recherche de la vérité, constitue, en un sens, une certaine vérité, tout au moins "leur vérité"? Autrui peut donc être en parfait accord avec

(159) "Wahr ist, worin der andere mit mir übereinstimmt - Übereinstimmung ist das erste Kriterium der Wahrheit, aber nur deswegen, weil die Gattung das letzte Mass der Wahrheit ist" (W.Ch., p. 277; E.C., p. 298).

(160) "Was ich allein sehe, daran zweifle ich, was der andere auch sieht, das erst ist gewiss" (Grundsätze..., N° 41; Principes de la philosophie de l'avenir, in Manifestes phil., p. 186).

moi au sujet de quelque chose sans que nous soyons pour autant dans la vérité par le fait même. Dans la mesure où Feuerbach s'en réfère au genre comme instance suprême et "mesure ultime de la vérité", le sens de la rigueur ne dicte-t-il pas de faire remarquer qu'il peut arriver aussi que tous soient unanimement d'accord dans l'erreur contre un seul accusé, condamné et victime, alors même qu'il se trouve être seul contre tous dans la vérité? Profondément enracinée et ouverte, la vérité se veut l'amie de la mesure et de l'équilibre. Simple et limpide, infiniment irisée et nuancée, elle se livre à ceux qui la creusent et la dépistent longuement en s'unissant, au besoin, à d'autres qui en sont assoiffés et la recherchent, sans pouvoir jamais se livrer totalement, de peur de ne plus se faire désirer.

Le critère de la vérité semble se situer bien au-delà et au-dessus de l'accord dans lequel communient deux ou plusieurs au sujet d'un point de vue donné, partagé ou découvert. L'homme auquel pense Feuerbach en substituant l'essence de l'homme à Dieu n'est certainement pas l'homme qui est hermétiquement "JE" ou isolément "TU", ni diachroniquement JE puis TU. Non, celui qu'il vise, c'est l'homme qui "est à lui-même simultanément JE et TU ("zugleich Ich und Du")". C'est l'homme qui "peut se mettre à la place de l'autre, précisément parce qu'il a pour objet non pas", à proprement parler, "son individualité, mais son espèce générique, son essence" (161). Dans la mesure où c'est

(161) "Der Mensch ist sich selbst zugleich Ich und Du; er kann sich selbst die Stelle des andern vertreten, ebendeswegen, weil ihm seine Gattung, sein Wesen, nicht nur seine Individualität, Gegenstand ist" (Das Wesen des Christentums, p. 29; L'essence du Christianisme, p. 118).

l'objet (Gegenstand) qui révèle la nature ou l'essence de ce dont il est justement l'objet, conformément à la logique feuerbachienne - à relent hégélien, en l'occurrence -, l'homme que Feuerbach absolutise ici n'est autre que le genre humain préfiguré déjà par le TOI qui appartient à l'accomplissement véritable de l'ego.

2. Individu et genre

Au nombre des préoccupations qui le tenaillaient au début de son intense activité d'écrivain, Feuerbach réservait une place très importante au rapport entre la raison et l'homme, l'universel et le particulier, la pensée et l'individu, l'esprit et le corps, au lien qui unit l'homme à l'homme, à l'identité synchronique, pour ainsi dire, du "moi" et du "toi" (162) dont nous venons de traiter succinctement. Il y a fort à parier que la relation entre l'individu et le genre ait trouvé elle aussi dans ce cadre sa genèse et ses lignes de force initiales.

Dans "l'Essence du christianisme" il nous fait remarquer que dans la vie de tous les jours, c'est à des individus que nous avons affaire généralement, alors que dans la science nous avons affaire plutôt à des genres (Gattungen). C'est ainsi qu'il en arrive à définir la science comme "la conscience des genres" (163). Bien évidemment, la

(162) cf. L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung, éd. K. Grün, I, p. 390.

(163) "Die Wissenschaft das Bewusstsein der Gattungen" (W.Ch., p. 28; L'essence du christianisme, p. 117).

science vise, au terme de mille et une expérimentations, à dégager des constantes régulières significatives servant à fonder et à mettre en lumière des lois auxquelles l'on s'en tient, au moins provisoirement, en attendant qu'elles soient corrigées ou purement et simplement relayées par d'autres qui s'imposent scientifiquement et ouvrent la voie au progrès scientifique. Dans le domaine scientifique, comme l'avait bien vu Claude Bernard, le processus qui se vérifie se ramène schématiquement à celui-ci: le fait suggère l'idée; l'idée dirige l'expérience; l'expérience juge l'idée (164). Des cas particuliers on remonte aux principes. La science, qui veut construire sur du solide et du certain, relève de l'universel et du nécessaire. Quand Feuerbach nous parle de la science comme "con-science des genres", il nous invite, en quelque sorte, à revenir à ce qu'il entend par "conscience" (Bewusstsein) et aussi à ce qui distingue essentiellement l'homme de l'animal. Une conscience limitée, comme l'est, par exemple, celle de la chenille, ne mérite pas d'être appelée, à proprement parler, con-science, mais plutôt instinct: instinct déjà réglé à l'avance et, pour cela même, infail-
liblé, mais incapable, pense l'auteur de "l'Essence de la religion",

(164) cf. BERNARD, Claude, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Paris, C. Delagrave, 1898, p. 41: "Le savant complet est celui qui embrasse à la fois la théorie et la pratique expérimentale. 1° Il constate un fait; 2° à propos de ce fait, une idée naît dans son esprit; 3° en vue de cette idée; il raisonne, institue une expérience, en imagine et en réalise les conditions matérielles; 4° de cette expérience résultent de nouveaux phénomènes qu'il faut observer, et ainsi de suite. L'esprit du savant se trouve en quelque sorte toujours placé entre deux observations: l'une qui sert de point de départ au raisonnement, et l'autre qui lui sert de conclusion". Dans ce sens, "c'est l'idée qui constitue ... le point de départ ou le primum movens de tout raisonnement scientifique, et c'est elle qui en est également le but dans l'aspiration de l'esprit vers l'inconnu" (op. cit., p. 44).

d'une prise de conscience qui dépasse l'horizon de sa stricte individualité et de son milieu ambiant immédiat. Par contre, l'on ne peut parler de conscience au sens strict et propre du terme que "là où un être a pour objet son genre (Gattung), son essentialité (Wesenheit)" (165). Ce privilège, à la différence de l'animal, qui possède lui aussi le sentiment de soi, mais uniquement en tant qu'individu, revient précisément à l'homme qui "est à lui-même simultanément Je et Tu", qui "peut se mettre à la place de l'autre, précisément parce qu'il a pour objet non pas son individualité, mais son espèce générique, son essence" (166). Cela veut dire que, dans la mesure où la conscience véritable est essentiellement de nature universelle, chez l'homme, la conscience et la conscience de l'infini ("Bewusstsein des Unendlichen") sont identiques (167). Etant par nature illimitée, la conscience ne saurait se contenter d'un objet limité, sous peine de se renier et de passer pour nulle et non avenue. Du reste, sous le régime d'une philosophie de l'identité comme apparaît celle de Feuerbach, l'objet de la conscience ne peut être autre que la conscience en tant qu'elle est objet à elle-même, c'est-à-dire la conscience qui s'objective elle-même. Science ou connaissance partagée avec un autre (conscientia), si, au

(165) "Bewusstsein im strengsten Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist" (W.Ch., p. 28; E.C., p. 117).

(166) cf. note (161).

(167) cf. W.Ch., p. 30: "Bewusstsein im strengen oder eigentlichen Sinne und Bewusstsein des Unendlichen ist identisch. Beschränktes Bewusstsein ist kein Bewusstsein; das Bewusstsein ist wesentlich unendlicher Natur"; E.C., p. 118.

sens large, la conscience peut être définie comme "la faculté qu'a l'homme de connaître immédiatement ses états ou actes intérieurs" (168), elle ne peut ne pas renvoyer à "savoir" (connaissance, science) et à "savoir", connaissance, science de soi de l'homme. Quand Feuerbach fait ressortir que la conscience (Bewusstsein) tire son nom de "science" ou de "savoir" (Wissen) et que "là où il y a conscience (Bewusstsein), il y a aptitude à la science (Wissenschaft)" (169), il suggère l'idée selon laquelle n'est capable de véritable science que l'être qui est d'abord et avant tout en mesure de se connaître soi-même, non pas juste en tant qu'individu isolé et pelotonné sur lui-même, mais aussi et surtout conformément à la mesure de son genre. C'est à partir de là qu'il pourra également acquérir la connaissance et la science des genres de tous les autres êtres. Cette capacité de "constituer en objets, conformément à leur nature-essentielle, d'autres choses ou êtres" n'est dévolue qu'à l'être "qui a pour objet son propre genre, son essentialité" (170), c'est-à-dire à l'homme. On ne peut donc être surpris de voir Feuerbach endosser la pensée de Clément d'Alexandrie qui affirme que "de

(168) FOULQUIÉ, Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, 1969, p. 122.

(169) "Wo Bewusstsein, da ist Fähigkeit Zur Wissenschaft" (Das Wesen des Christentums, p. 28; L'essence du christianisme, p. 117).

(170) "...nur ein Wesen, dem seine eigene Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist, kann andere Dinge oder Wesen nach seiner (ihrer B & C) wesentlichen Natur zum Gegenstande machen" (W.Ch., p. 28; E.C., p. 117).

toutes les sciences la plus noble et la plus importante est la connaissance de soi" (171). L'on sait, en outre, que ce à quoi l'auteur de "l'Essence du christianisme" veut éveiller les consciences et la conscience de l'homme, c'est justement le "connais-toi toi-même", la connaissance que l'homme doit avoir de lui-même, non point en se limitant à ses limites individuelles ni même à celles qui seraient tracées par un Dieu, mais en prenant conscience que l'homme dépasse infiniment l'homme individuel et que sa mesure et son critère sont le genre (Gattung), dont la mesure, loin d'être relative comme celle des individus, est absolue (172). "Affirmation de soi", "amour de soi" et "joie devant sa propre perfection", la conscience, aux yeux du philosophe de Bruckberg, est "la marque caractéristique d'un être parfait". Comme telle, "la conscience n'existe que dans un être qui se suffit, accompli" (173). Ce n'est donc qu'un être aussi accompli et aussi conscient jusqu'à ce point qui peut accéder à cette science qui est la conscience des genres.

(171) Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, Livre III, chap. I, cité par L. Feuerbach, in W.Ch., note (7), pp. 48-49. La traduction des "Sources Chrétiennes" se lit comme suit: "Il semble donc bien que la plus grande de toutes les connaissances soit la connaissance de soi-même" (Sources chrétiennes, N° 158, p. 13).

(172) cf. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, p. 375: "Das Mass der Gattung ist ein absolutes, kein relatives wie das der Individuen und Arten,... die Gattung fasst alle diese relativen Masse in sich".

(173) "Bewusstsein ist Selbstbetätigung, Selbstbejahung, Selbstliebe ... Freude an der eignen Vollkommenheit. Bewusstsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommenen Wesens" (W.Ch., p. 36; E.C., pp. 122-123).

A quoi revient alors le genre humain? Qu'est-ce qui le caractérise et le spécifie? Avec Michel Henry, qui a étudié "la critique de la religion et le concept de genre dans "l'Essence du christianisme"", nous remarquons que le genre humain entretient une relation avec le genre comme tel. "Mais la relation au genre en tant que tel est la conscience et pour autant que le genre ne désigne justement rien d'autre que le général, que l'universel, la relation au genre n'est que la conscience de l'universel ... l'expression anthropologique de la conscience hégélienne" (174). Cependant, de par sa note d'universalité et d'idéalité, le genre ne risque-t-il pas de se réduire à un lointain et inconsistant "objet de raison" ou "être de pensée" (175)? Pour faire disparaître ou, tout au moins, atténuer cette impression, Feuerbach tente de mettre en évidence l'idée que le paganisme et le christianisme se faisaient respectivement de l'individu et du genre, et celle de leur articulation: "les païens ne considéraient pas l'homme uniquement en connexion avec l'univers; ils considéraient l'homme, c'est-à-dire ici l'individu, le particulier, uniquement en connexion avec d'autres hommes... Ils distinguaient rigoureusement, du moins en tant que philosophes, l'individu du genre, l'individu comme partie du tout que forme le genre humain et ils subordonnaient l'être particulier au tout" (176);

(174) HENRY, Michel, La critique de la religion et le concept de genre dans l'Essence du christianisme, in Rev. Int. Phil., 26 (1972), p. 401.

(175) cf. HENRY, Michel, art. cit., p. 399.

(176) "Die Heiden betrachteten aber den Menschen nicht nur im Zusammenhang mit dem Universum; sie betrachteten den Menschen, d.h. das Individuum, nur in Zusammenhang mit andern Menschen ... Sie unterschieden strenge das Individuum von der Gattung, das Individuum als Teil vom Ganzen des Menschengeschlechts und subordinierten dem Ganzen das einzelne Wesen" (W.Ch., p. 264; E.C., p. 290).

la très haute idée qu'ils se faisaient du genre trouvait son pendant dans la très petite idée qu'ils se faisaient de l'individu. L'individu est, pour ainsi dire, sacrifié au genre, en ce sens qu'il est compris "seulement comme une partie distincte de la totalité du genre" (177), alors que le genre lui-même est identifié comme "une essence pensée qui n'a d'existence que dans les individus sensibles, réels" (178). De son côté, estime Feuerbach, le christianisme antique se préoccuperait surtout de l'individu, au détriment du genre, comprenant l'individu "en union immédiate et sans distinction avec le genre" (179) qui, "en tant que tel, en tant qu'essence pensée, possède pour soi une existence autonome" (180). L'apologie feuerbachienne de la lecture païenne de l'individu et du genre et de leur articulation qui fait voir que le genre est privilégié au regard de l'individu ne semble pas tout à fait convaincante eu égard à la consistance du genre. En dépit de toute l'attention dont il fait l'objet, le genre n'en continue pas moins d'être perçu comme "une essence pensée qui n'a d'existence que dans les individus sensibles, réels". Cela veut dire qu'en tant qu'essence

(177) "Das Heidentum dachte und erfasste das Individuum nur als Teil im Unterschiede von dem Ganzen der Gattung" (W.Ch., p. 265; E.C., p. 291).

(178) "bei den Heiden die Gattung ein gedachtes Wesen ist, welches nur in den sinnlichen, wirklichen Individuen Existenz hat" (W.Ch., p. 466; E.C., p. 443).

(179) "...in seiner unmittelbaren, unterschiedlosen Einheit mit der Gattung". (W.Ch., p. 265; E.C., p. 291).

(180) L'Essence du christianisme: Appendice, IV (relatif au chapitre consacré à "La distinction entre paganisme et christianisme"), p. 443; W.Ch., p. 466.

pensée", le genre fait penser plutôt à un absolu idéal et virtuel en quête de concrétisation et d'incarnation dans des individus finis, réellement existants et actuels, quand bien même, en parlant de genre humain dans son ensemble et sa totalité, Feuerbach aurait inclus également ceux qui ont vécu sur terre et ne sont plus et, dans une vision auréolée d'espoir, les hommes à venir. Comme le souligne bien à propos J.-P. Osier dans sa présentation de "l'Essence du christianisme", "l'existence individuelle est essentiellement déterminée, est ... détermination de l'essence, mais l'essence générique n'a pas d'existence individuelle: Pierre et Paul sont des hommes de par leur détermination essentielle d'être humains, mais l'Homme n'existe pas, ou mieux n'a d'existence qu'au niveau de la définition qui exclut de l'individu ce qui appartient au genre" (181). Bien sûr, l'individu n'est pas le genre et il n'y a pas d'unité immédiate entre les deux. Il n'y a donc pas d'incarnation immédiate du genre dans un individu. S'il en était ainsi, tout serait réglé directement, il n'y aurait pas d'histoire (182) au sens événementiel du terme, et le tout manquerait de cette beauté et de ce cachet qu'apportent le jeu des libertés et l'immense gamme des possibilités de choix. Si les Anciens (surtout ceux de la civilisation hellénique auxquels Feuerbach se réfère) avaient bien compris que la partie ne doit jamais oublier de n'être qu'une partie du tout (cf. E.C.,

(181) OSIER, J.-P., L'Essence du christianisme: présentation, p. 24.

(182) cf. XHAUFFLAIRE, Marcel, Emergence de la notion de "genre humain", in Feuerbach et la théologie de la sécularisation, p. 163.

p. 289 ss.), il ne faudrait pas non plus passer sous silence qu'il y a tout de même une unité médiate qui se vérifie entre l'individu et le genre: une unité reposant sur le fait que l'individu humain est toujours sexué et que, comme tel, c'est-à-dire comme homme ou comme femme, il a besoin de l'autre partenaire pour se compléter et s'accomplir humainement, génériquement (183): "L'homme et la femme se complètent réciproquement, pour présenter, une fois ainsi unis, seulement le genre, l'homme accompli... L'amour n'est autre que le sentiment de soi du genre à l'intérieur de la distinction des sexes" (184). Au fond, selon l'auteur de "l'Essence du christianisme", ce qui peut étancher la soif de plénitude qui n'a cesse de tenailler l'individu, c'est l'immensité incommensurable des autres hommes "dans leur pluralité, leurs différences, leurs dissemblances"; ce que, de mille et une manières, l'homme recherche ardemment pour se réaliser pleinement et qu'il croit parfois trouver dans quelque infini qu'il se plaît à subjectiver, il ne saurait le trouver effectivement que dans l'amour et l'amitié vécus intensément et à fond avec les autres, ses semblables: "L'individu est déficient, inaccompli, faible, nécessiteux; mais fort, accompli, satisfait, sans besoins, autarcique, infini est l'amour, parce

(183) cf XHAUFFLAIRE, M., op. cit., p. 163.

(184) "Man und Weib berichtigen und ergänzen sich gegenseitig, um, so vereint, erst die Gattung, den vollkommenen Menschen darzustellen ... Die Liebe ist nichts anderes als das Selbstgefühl der Gattung innerhalb der Geschlechtsdifferenz" (W.Ch., pp. 273-274; E.C., p. 296).

qu'en lui le sentiment que l'individualité a d'elle-même est le sentiment qu'elle éprouve de la perfection du genre" (185).

Tout en prenant conscience de ses limites, l'individu se doit de poser l'homme comme tel, c'est-à-dire le genre (Gattung) comme idéal. Notre vie d'homme doit se caractériser par un effort vers la conquête de cet idéal. Dans cette perspective, l'on ne pourrait dire: "je suis homme" qu'au bas mot et au bas de l'échelle de l'ascension de l'homme à la pleine réalisation de lui-même; par contre, dans un sens dynamique, l'on devrait dire: "Je dois, je veux être homme, mais je ne le suis pas encore". Ces lignes du "Der Gottesbegriff als Gattungswesen des Menschen" ("Le concept de Dieu comme essence générique de l'homme") (186) apportent certainement un éclairage important dans ce qui, jusqu'ici, est apparu un peu comme un clair-obscur dans les relations entre l'individu et le genre. Dans le "ich soll, ich will Mensch sein", l'homme (Mensch) désigne le genre comme idéal à réaliser, comme un point de mire que l'on vise. L'individu, sans être emmuré en lui-même, semble beaucoup plus valorisé parce qu'il n'apparaît plus ici comme quelqu'un qui attend placidement et passivement d'être surcomblé, surélevé et

(185) "Mangelhaft, unvollkommen, schwach, bedürftig ist das Individuum; aber stark, vollkommen, befriedigt, bedürfnislos, selbstgenugsam, unendlich die Liebe, weil in ihr das Selbstgefühl der Vollkommenheit der Gattung ist" (W.Ch., p. 274; E.C., p. 296. ➤

(186) "Das Individuum muss seine Schranke wissen; muss sich den Menschen als solchen, muss sich die Gattung als Ideal setzen. Unser Leben muss sein eine beständige Verwirklichung dieses Ideals, eine beständige Menschwerdung. Nur in niederem Sinn kann jeder sagen: Ich bin Mensch; in höherem nur: Ich soll, ich will Mensch sein, aber ich bin es noch nicht" ("Der Gottesbegriff als Gattungswesen des Menschen" (1842), in Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums, S.W., VII, p. 264).

ennobli par le genre qui, ce faisant, administre une preuve irréfutable de grande condescendance à son égard. Au contraire, il se perçoit comme partie prenante dans un mouvement de participation à la réalisation de cet idéal qui a nom genre (Gattung). C'est par là qu'il devient davantage homme et progressivement homme, tant il est vrai que le devenir homme (Menschwerdung) de l'individu doit faire l'objet d'un dépassement et d'une conquête continuelle, quand bien même je ne serais pas par moi-même ce que je suis, mais plutôt par la plénitude généreuse du genre ("durch die Gnadenfülle der Gattung") (187). Toujours est-il que la relation entre l'individu et le genre risque de ne passer que pour un jeu artificiel qui tourne court si elle n'est orientée qu'unilatéralement, dans le sens de l'individu ou dans le sens du genre. Et puisque chez Feuerbach la tendance est très forte de privilégier le genre au regard de l'individu, ne conviendrait-il pas de faire remarquer que le genre considéré à part soi, sans tenir nullement compte des individus, risque de n'être qu'un concept universel ne recouvrant rien parce qu'il ne repose pas sur le fondement de la réalité des individus?

Néanmoins, le souci feuerbachien d'une double prise de conscience par l'individu humain ne doit pas être occulté: "L'individu humain ... peut bien et même doit se sentir et se connaître comme limité, mais il ne peut prendre conscience de ses limites, de sa finitude qu'en ayant pour objet la perfection, l'infini du genre, que

(187) cf. op. cit., ibidem: "Was ich bin, bin ich nicht durch mich, sondern durch die Gnadenfülle der Gattung".

ce soit comme objet du sentiment, de conscience morale ou de la conscience pensante" (188). Les limites de l'individu ne sauraient constituer les frontières au-delà desquelles le genre ne peut aller. Bien au contraire! Et même l'individu, en ne se limitant qu'à lui-même, est invité à engager un combat sans merci contre une propension naturelle à l'amour de ses propres aises, à l'oisiveté, à la frivolité et à l'égoïsme (189). En plus de cela, force lui est de s'ouvrir activement et ingénieusement aux immenses possibilités que lui offre l'infinité (Unendlichkeit) du genre. Mais avant de nous pencher sur la divinisation du genre humain, il nous faut, pour faire un peu plus de lumière sur le rapport qui unit l'individu et le genre, reconnaître avec G. Severino que le terme "Gattung" (ou "genus"), dont l'origine est hégélienne (190), et dont use Feuerbach, est employé, au moins dans "l'Essence du christianisme", dans deux acceptions différentes:

(188) "Wohl kann und soll selbst das menschliche Individuum ... sich als beschränkt fühlen und erkennen; aber es kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewusst werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist, sei es nun als Gegenstand des Gefühls oder des Gewissens oder des denkenden Bewusstseins" (W.Ch., p. 37; E.C., p. 123).

(189) cf. W.Ch. p. 37; E.C.; p. 123.

(190) cf. ASCHERI, Carlo, Feuerbach 1842; necessità di un cambiamento ed altri saggi, G.C. Sansoni, 1970, pp. 13-14: "Come dimostrano chiaramente i richiami nelle note della Diesertatio nelle parti in cui si tratta del genus, Feuerbach si è ispirato direttamente alle sezioni della Fenomenologia dello Spirito e, soprattutto, della Scienza della Logica e dell'Enciclopedia, in cui Hegel tratta dalla "vita". Per Hegel, l'unità astratta e immediata del genere, della Gattung, non riesce a porre nella natura la sua universalità in sé e immediata come universalità per sé: l'urgere del genere nei singoli individui viventi, si manifesta nel processo all'infinito della generazione e della morte dei singoli ... Feuerbach invece tende a sostanzializzare per il genus humanum il genere, identificandolo con l'essenza degli uomini o col pensiero."

- en un sens, il indique l'essence de l'homme et est alors synonyme de "Wesen";
- en un second sens, il désigne la totalité des individus auxquels appartient cette essence.

Dans le premier sens, le genre (Gattung) est l'essence immanente à l'individu singulier et unissant naturellement ce dernier aux individus qui ont la même essence (191). Comme tel, il se réalise lui-même en réalisant les individus, dont il est l'essence, par l'accomplissement de son irremplaçable rôle fondateur de l'infinie gamme des relations interpersonnelles et des rapports sociaux: "Cet être infini, renchérit "l'Essence du christianisme", libéré des limites de l'individualité, n'est rien d'autre que le genre précisément, lequel révèle l'infinité de son être en se réalisant dans une infinie pluralité d'individus différents" (192).

En contemplant en lui la somme de toutes les perfections humaines et en l'identifiant à "l'homme complet" à cause de qui toute l'histoire de l'humanité est perçue comme une victoire continuelle remportée sur toutes sortes de limites, le genre n'est-il pas trop idéalisé et revêtu d'un pouvoir trop enchanteur pour être crédible?

(191) cf. SEVERINO, Giulio, Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach, p. 155.

(192) Das Wesen des Christentums, Leipzig, 1841, éd. crit., p. 250.

Comme le souligne avec pertinence Ascheri dans son "Feuerbach 1842", ce concept de genre feuerbachien demeure encore trop lié à ses lointaines origines spéculatives et ne pourrait peut-être tomber qu'à la reconnaissance par Feuerbach des droits de la sensibilité et de l'individu (193).

3. Le genre humain divinisé

Le lancinant questionnement actif et passif suscité par le rapport intervenant entre l'individu et le genre semble avoir incliné Feuerbach à inférer que "l'homme" n'est pas, à proprement parler, l'individu, mais plutôt le genre. Et tout comme l'individu se rattache au particulier, de même, le genre se rattache à l'universel. La conscience de soi de "l'homme" qui s'identifie ainsi à la conscience de soi du genre ne saurait être élucidée sans référence aucune à la conscience de soi de l'universel. L'homme total et accompli renvoie à l'ensemble du genre humain, à l'ensemble des hommes trépassés, tout encore vivants et à venir. Par-delà les individus, tout en les comprenant (194) et les transcendant, l'homme feuerbachien, c'est l'essence même de l'homme.

(193) cf. ASCHERI, Carlo, op. cit., p. 19.

(194) Il s'agit de comprendre (cum-prehendere) dans le sens de "prendre ensemble", de "ramasser" et, partant, plus précisément ici, d'"inclure".

Compte tenu de son caractère d'universalité, le genre, au regard de l'individu, apparaît comme illimité et dégagé de toute trace de finitude et d'insuffisance au point d'être placé sur le piédestal même de la divinité. Le concept de genre humain équivalant au concept d'humanité a été mis sur le même trône que le concept de divinité: "le concept de divinité ne fait qu'un avec le concept d'humanité. Toutes les déterminations divines, toutes celles qui font de Dieu un Dieu, sont des déterminations du genre (195). Ce réductionnisme orienté anthropologiquement et non point théologiquement, en ce sens qu'il vise à magnifier et même à exalter l'homme aux dépens de Dieu, fait valoir à son actif que si le savoir et la volonté de l'individu sont naturellement limités, il ne saurait en être ainsi du savoir et de la volonté de l'humanité prise dans son ensemble. "Ce qui à une époque est impossible et incompréhensible, ajoute "l'Essence du christianisme", à l'époque suivante est possible et compréhensible" (196). Feuerbach fait souvent remarquer que la limite d'un individu n'est pas celle d'autrui. Peut-être aurait-il été plus exact de dire que la limite d'un individu n'est pas nécessairement celle d'un autre, puisque la limite ou les limites de tel ou tel individu pourraient fort bien se retrouver chez tel ou tel autre et ce, de façon identique, semblable ou analogue. Cela

(195) "der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menschheit in eins zusammen. Alle göttlichen Bestimmungen, alle Bestimmungen; die Gott zu Gott machen, sind Gattungsbestimmungen" (W.Ch., p. 267; E.C., p. 292).

(196) "Was einer Zeit unmöglich, unbegreiflich, ist der kommenden begreiflich und möglich" (W.Ch., p. 267; E.C., p. 292).

fait que, à tout prendre, et par-delà toutes sortes de compensation, l'on serait en droit de se demander si, en dépit des diverses limites que connaissent les uns et les autres, le genre humain pris dans son ensemble peut encore légitimement être dit illimité. En outre, affirmer que ce qui est impossible et incompréhensible à une époque est possible et compréhensible à l'époque suivante peut passer pour quelque peu surprenant. Bien sûr, le philosophe solitaire de Bruckberg a vécu en une période de grande effervescence politique, sociale et culturelle, où bon nombre d'espoirs caressés et projetés sur l'écran des perspectives d'avenir mirobolant pouvaient se comprendre et se justifier. Il est juste aussi de souligner que les limites connues par une époque déterminée ne doivent pas être tenues pour les limites de l'humanité (197). Cependant, ce qui est impossible et incompréhensible à une époque donnée ne peut être accordé automatiquement comme possible et compréhensible à l'époque suivante. Cela n'est pas impossible en principe. Mais il faut ajouter que cela n'est pas automatique, même si l'on tient compte du progrès global indéniable de la science et de la technique dans l'arc des trois derniers siècles. Ce qui se dégage de cette argumentation à l'allure optimiste et quelque peu enchanteresse en référence à l'histoire de l'humanité (198), c'est que Feuerbach s'en

(197) cf. W.Ch., pp. 267-268, E.C., p. 292.

(198) "Die Geschichte der Menschheit besteht in nichts andern als einer fortgehenden Überwindung von Schranken - Schranken, die immer der vorangegangnen Zeit für Schranken der Menschheit und darum für absolute, unübersteigliche Schranken galten" (W.Ch., pp. 267-268; E.C., p. 292).

prend âprement à cette tendance de "l'individu qui croit pouvoir limiter son genre" (199) en s'obstinant à le claquemurer dans le cadre par trop étroit de ses propres possibilités et capacités.

Nous avons déjà fait état de l'impossibilité de l'unité immédiate du genre et de l'individu dans la pensée feuerbachienne. Cette unité n'est envisagée que de façon médiate, c'est-à-dire en faisant fond sur la réalité de la masculinité et de la féminité de l'être humain (cf. pp. 109-110). Parce qu'il voit dans le Christ le symbole caractéristique de l'unité immédiate du genre et de l'individualité dans le christianisme, l'homme générique, l'Adam Kadmon, celui qui, en un seul individu rassemble et représente le genre, Feuerbach stigmatise dans ce tour de force l'imagination (die Phantasie) créatrice de miracles pour laquelle rien n'est jamais impossible. Pour lui, au fond, "l'histoire repose seulement sur la distinction de l'individu et du genre", si bien que "là où cesse cette distinction, cesse l'histoire, et la compréhension et le sens de l'histoire s'évanouissent" (200). C'est là, à notre sens, une affirmation capitale qui donne la clé de la compréhension que Feuerbach se fait de l'articulation de l'individu au genre et du genre à l'individu. Comme telle, la distinction existant entre l'individu et le genre ne devrait pas être abolie. Seul son maintien

(199) W.Ch., p. 268; E.C., p. 292.

(200) "Die Geschichte beruht nur auf dem Unterschiede des Individuums von der Gattung. Wo dieser Unterschied aufhört, hört die Geschichte auf, geht der Verstand, der Sinn der Geschichte aus (W.Ch., p. 271; E.C., p. 294).

permet d'instaurer le mouvement dynamique de l'individu vers le genre. Cela donne à l'individu la possibilité de s'ouvrir au genre et de tendre continuellement vers lui comme vers son idéal véritable, c'est-à-dire vers "l'humanité dans la plénitude de sa perfection et de son infinité" (201). Cela rejoint, du reste, le "Je dois, je veux être homme, mais je ne le suis pas encore" dont parle Feuerbach dans son opuscule intitulé "Le concept de Dieu comme essence générique de l'homme" ("Der Gottesbegriff als Gattungswesen des Menschen"). Il n'est donc pas bienvenu de voir dans l'individu en tant que tel l'existence accomplie ou la réalisation complète et achevée du genre, et encore moins de diviniser l'individu humain en l'érigeant en être absolu (202). Ce qui importe au plus haut point, c'est la prise de conscience lucide qui fait découvrir que "là où le genre n'est pas en tant que genre objet de l'homme, il devient pour lui objet en tant que Dieu" (203). Nous savons que, pour Feuerbach (qui demeure encore disciple de Hegel, même après la rupture de 1839 d'avec son maître), "la conscience de l'objet est la conscience de soi de l'homme" (204) et que "quel que soit l'objet dont nous serons

(201) W.Ch., p. 272; E.C., p. 295.

(202) cf. W.Ch., p. 270: "die Christen unterscheiden sich also dadurch von den Heiden, dass sie das Individuum unmittelbar mit der Gattung identifizierten, dass bei ihnen das Individuum die Bedeutung der Gattung hat, das Individuum für sich selbst für das vollkommene Dasein der Gattung gilt — dadurch, dass sie das menschliche Individuum vergötterten, zum absoluten Wesen machten"; E.C., p. 293.

(203) "Wo darum dem Menschen nicht die Gattung als Gattung Gegenstand ist, da wird ihm die Gattung als Gott Gegenstand" (W.Ch., p. 276; E.C., p. 297).

(204) "Das Bewusstsein des Gegenstands ist das Selbstbewusstsein des Menschen" (W.Ch., p. 34; E.C., p. 121).

toujours seulement conscients, nous serons toujours dans le même temps conscients de notre propre essence" (205). Quand donc il parle du genre comme objet (Gegenstand) de l'homme, il entend la propre essence de l'homme en tant qu'idéal, de l'Homme en tant que dégagé des limites de l'homme insulairement individuel. Il s'agit d'une mise en garde pour ne pas échanger le concept de genre contre le concept de Dieu "en tant qu'être exempt des limites et des carences qui oppriment l'individu..." Bien au contraire, "cet être illimité et affranchi des limites de l'individu n'est autre que le genre qui révèle l'infinité de son essence en ce qu'elle se réalise en une pluralité et une variété illimitée d'individus" (206). Pour avoir d'abord déplacé à l'extérieur de soi sa propre essence (Wesen) avant de la trouver en lui, pour avoir adoré sa propre essence humaine comme Dieu, l'homme se doit de reconnaître enfin que l'être divin, l'être qu'il avait tenu jusque-là pour divin, n'est "rien d'autre que l'essence humaine ou mieux, l'essence de l'homme, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel, objectivée, c'est-à-dire contemplée et honorée comme un autre être, autre particulier, distinct de lui" (207). Cela revient à dire qu'en

(205) "Was für eines Gegenstandes wir uns daher auch nur immer bewusst werden, wir werden stets zugleich auch unsres eignen Wesens uns bewusst. Wir können nichts anderes betätigen, ohne uns selbst zu betätigen" (W.Ch., p. 35; E.C., p. 122).

(206) "dieses von den Schranken der Individuen freie, unbeschränkte Wesen ist eben nichts andres, als die Gattung, welche die Unendlichkeit ihres Wesens darin offenbart, dass sie sich in unbeschränkt vielen und verschiedenartigen Individuen verwirklicht" (W.Ch., p. 276; E.C., p. 297).

(207) "Das göttliche Wesen ist nichts andres als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d.h. angeschaut und verehrt, als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen" (W.Ch., pp. 48-49; E.C., p. 131).

réalité, dans cette logique, le concept de divinité ne peut que coïncider avec le concept d'humanité; identifié à l'essence humaine, "Dieu n'est rien d'autre que le concept générique de l'humanité sous une forme mystique" (208). En conséquence, s'employer à séparer l'homme de Dieu équivaut ni plus ni moins à s'évertuer à séparer l'homme d'avec l'homme; c'est-à-dire à dissoudre un lien commun (Auflösung des gemeinschaftlichen Bandes) (209). S'il en est ainsi, c'est-à-dire, en d'autres termes, si "la révélation de Dieu n'est autre que la révélation, l'auto-déploiement de l'essence humaine" (210), il ne fait point de doute que toutes les déterminations divines (i.e. les attributs divins comme l'éternité, l'infinité, l'amour, la justice, la sagesse, la toute-puissance...), toutes celles qui font de Dieu un Dieu, ne sont, en fin de compte, que des déterminations de l'essence humaine ou des déterminations du genre (211). C'est la raison pour laquelle, dans "l'Essence du christianisme dans son rapport à l'Unique et sa propriété" (1845), Feuerbach invite à l'exigence et à l'urgence de remplacer la divinité par le genre, de peur de laisser dans l'individu "un vide qui, nécessairement, se comblera de nouveau par la représentation d'un Dieu,

(208) "Gott ist nichts anderes als der mystische Gattungsbegriff der Menschheit" (W.Ch., p. 410; E.C. 401).

(209) cf. W.Ch., p. 410; E.C., p. 401.

(210) "...die Offenbarung Gottes ist nichts anderes als die Offenbarung, die Selbstentfaltung des menschlichen Wesens" (W.Ch., p. 215; E.C., p. 250).

(211) cf. W.Ch., p. 49: "...alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen"; op. cit., p. 267: "der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menschheit in eins zusammen. Alle göttlichen Bestimmungen, alle Bestimmungen, die Gott zu Gott machen, sind Gattungsbestimmungen"; E.C., pp. 131 et 292.

"essence personnifiée du genre" car, pense-t-il, "seul le genre est capable à la fois de supprimer et de remplacer la divinité et la religion" (212).

Dans sa vingtième "Leçon sur l'essence de la religion" Feuerbach, poussant jusqu'au bout les conséquences de sa réduction anthropologique de l'essence du phénomène religieux, n'hésitera pas à dire que chaque dieu n'est en définitive qu'un être de l'imagination (ein Wesen der Einbildung), une image de l'homme (imago hominis), mais une image que l'homme pose à l'extérieur de soi et représente finalement comme un être autonome (213). Il est clair que si la divinité n'est pas plus qu'un être imaginé par l'homme et, partant, un être imaginaire, elle ne peut, comme telle, prétendre à une consistance plus substantielle que celle que lui confère l'imagination. Pure création de l'homme, une telle divinité a son sort lié au bon vouloir de l'homme. Elle a beau être posée et représentée comme un être autonome (ein selbständiges Wesen), elle n'en demeure pas moins dépendante de l'homme, étroitement liée à son imagination créatrice. Toute la question est de savoir si toute divinité, quelle qu'elle soit, peut et doit être

(212) "Weß die Gattung ... nicht an die Stelle der Gottheit setzt, der läßt in dem Individuum eine Lücke, die sich notwendig wieder durch die Vorstellung eines Gottes, d.h. des personifizierten Wesens der Gattung ausfüllt. Nur die Gattung ist imstande, die Gottheit, die Religion aufzuheben zugleich und zu ersetzen" (Über das Wesen des Christentums in Beziehung ..., in Kl. ph. S., p. 189).

(213) cf. Vorlesungen über das Wesen der Religion, in S.W., VIII, p. 236.

systématiquement réduite à n'être qu'un être de l'imagination ou une image de l'homme que ce dernier se plaît à personnifier après l'avoir posée à l'extérieur de soi. Mais si, comme le soutient l'auteur de "l'Essence du christianisme", le secret de la théologie ne se dévoile que par l'anthropologie, et si le mystère de l'être divin ne se démasque qu'à la lumière de l'essence de l'homme, alors il ne faut pas être top surpris de la conséquence qui en est tirée: "la conscience de Dieu n'est autre que la conscience du genre" (214); à son tour, cette affirmation entraîne que "l'homme peut et doit s'élever seulement au-dessus des limites de son individualité ou de sa personnalité, mais aucunement au-dessus des lois, des déterminations essentielles de son genre", qu'il "ne peut penser, pressentir, représenter, sentir, croire, vouloir, aimer et honorer d'autre essence en tant qu'absolue et divine si ce n'est l'essence humaine" (215). Comme cela a pu être déjà souligné, le genre apparaît une fois de plus comme un idéal vers lequel l'on tend sans jamais pouvoir le dépasser, bien entendu, mais aussi sans pouvoir même l'atteindre jamais totalement, aussi près que l'on puisse s'y rapprocher. Quant à l'implication suivant laquelle l'homme ne peut penser, vouloir, aimer et honorer d'autre essence comme absolue en dehors de

(214) ... "das Bewusstsein Gottes nichts anderes ist als das Bewusstsein der Gattung" (W.Ch., p. 443; E.C., p. 425).

(215) ... "der Mensch sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben kann und soll, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung, dass der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnden, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das Wesen der menschlichen Natur" (W.Ch., pp. 443-444; E.C., p. 425).

l'essence de la nature humaine, elle apparaît moins comme un NON-POUVOIR (impossibilité) que comme un impérieux NON-DEVOIR (non licet!), comme le montre, du reste, la suite de la charte anthropothéiste feuerbachienne: "Si l'essence de l'homme est pour lui l'être suprême, alors dans la pratique aussi, la loi suprême et première doit être l'amour de l'homme pour l'homme. Homo homini deus est" (216). Ce principe pratique suprême nous dit en condensé que, pour Feuerbach, le véritable Dieu n'est point le Dieu de la théologie et de la religion chrétienne, mais l'essence de l'Homme, l'humanité, le genre humain indûment projeté par l'homme en dehors de soi, subjectivé et personnifié, erronément contemplé et adoré comme Dieu, séparément de soi et du genre humain réel.

Au fait, comme le fait bien remarquer Passadore, pour Feuerbach, le problème de Dieu posé en dehors du problème de l'homme ne peut que conduire à une impasse quant à la solution de l'un comme de l'autre. Il ne s'agirait donc pas de deux problèmes, mais d'un seul, lequel doit être résolu à partir de la réalité concrète de l'homme dans la mesure où, en l'occurrence, c'est la seule que nous avons à portée de la main. Et c'est précisément la connaissance exhaustive de la réalité de l'homme qui nous fait comprendre que le véritable Dieu n'est pas à

(216) "Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muss auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini deus est" (W.Ch., p. 444; E.C., p. 426).

l'extérieur de l'homme, mais qu'il n'est autre que l'homme lui-même (217). Il s'agit, évidemment, de l'Homme, de l'essence de la nature humaine, de l'humanité prise dans sa totalité actuelle, rétrospective et prospective.

La divinisation du genre humain pourrait bien se comprendre sans doute à travers le dilemme suivant qui semble sous-entendu dans l'ensemble de la spéculation de Feuerbach: l'"AUT Deus ... AUT genus humanum": ou bien l'individu se considère comme partie intégrante du genre humain dans lequel il reconnaît l'infinité de son propre être, en vertu de la possibilité qui lui est offerte de se transcender par la médiation de ses semblables dans un processus continu de perfectionnement personnel et collectif; ou bien il ne lui reste alors qu'à hypostasier le concept infini de genre pour en faire un Dieu transcendant (218). Il est à peine nécessaire de rappeler que, face au dilemme de

(217) cf. PASSADORE, Gervasio, Emergenza della nozione di "genere umano", in Il Cristo ateo in Feuerbach, 1975, p. 113: "Per Feuerbach porre il problema di Dio indipendentemente da quello dell'uomo ... vuol dire precludersi la strada alla comprensione dell'uno e dell'altro. Non sono due problemi ... ma uno solo, che deve essere risolto a partire dalla realtà concreta dell'uomo, perché è l'unica che abbiamo sottomano. Ma proprio là conoscenza esaustiva di tale realtà ci fa comprendere che il vero Dio non è fuori dell'uomo, bensì è l'uomo stesso".

(218) cf. PASSADORE, G., op. cit., pp. 123-124: "Tutta la speculazione di Feuerbach sembra sottolineare un dilemma che si può così sintetizzare: o l'individuo si considera parte integrante del genere umano, nel quale riconosce l'infinità del proprio essere ... oppure ipostatizza il concetto infinito del genere e ne fa un Dio trascendente..."

l'"AUT DEUS ... AUT GENUS HUMANUM", Feuerbach opte résolument et délibérément pour le "genus humanum". A ses yeux cette option se justifie par le fait que le Dieu chrétien n'est pas le véritable Dieu, puisqu'il n'est autre que l'image parfaite de l'homme considérée toutefois en dehors de toute dimension spatio-temporelle. C'est dire que cette image "épurée" et absolutisée de l'homme renvoie à l'essence du genre humain, c'est-à-dire à la réalité universelle de l'homme, à l'ensemble de l'humanité en tant qu'elle inclut tous les êtres humains de tous les lieux et de tous les temps, dotés de leurs diverses et multiples qualités et perfections.

L'absolutisation de l'homme à laquelle procède Feuerbach prend son appui sur l'analyse de la conscience qui fait découvrir que l'homme se connaît à la fois comme individualité et comme essence générique illimitée et infinie. Parce qu'il perçoit l'homme comme fini et infini à la fois, l'auteur de "l'Essence du christianisme" pense que c'en est fait de tout dualisme entre l'homme et Dieu, entre fini et infini, et que point n'est besoin d'aller au-delà de l'homme ou de s'élever bien au-dessus de l'homme pour le comprendre et l'expliquer par le recours à un Être transcendant. Il s'en remet plutôt au principe d'identité (219) qui joue ici en faveur de l'homme dans la mesure où c'est l'homme lui-même en tant que genre humain qui est Dieu et aussi le seul infini

(219) Néanmoins, "ce principe d'identité ne doit pas être celui de la Substance de Spinoza, du moi de Kant ou de Fichte, ni celui de l'Identité absolue de Schelling, ou de l'Esprit absolu de Hegel car, chez ces penseurs, écrit Passadore, l'homme, qui est l'être des êtres, avait été réduit à une entité abstraite, en tant que dérivé de prémisses qui, à leur tour, étaient des produits de la pensée" (Passadore, G., op. cit., p. 118).

valable et agréé. S'identifiant à ce que l'homme-est-et-peut-et-doit-être, le genre feuerbachien ne peut être absolutisé et divinisé que parce qu'il est conçu comme l'Homme parfait, "l'essence à la fois distincte des individus et identique à eux, à la fois transcendante et immanente, un universel concret qui ne trouve sa manifestation phénoménale et son effectivité que dans les individus sensibles" (220). En tout cas, Feuerbach est d'avis que c'est "en sachant que Dieu n'est autre que le concept générique personnifié ou individualisé en tant que concept générique" que "nous avons la clef de tous les mystères de la théologie, l'explication de toutes ses obscurités et inintelligibilités, la solution de toutes les contradictions et difficultés déroutantes sur lesquelles autrefois philosophes et théologiens se sont en vain cassé la tête" (221). Dans ce sens il n'est de théologie viable qu'anthropologique, à condition de préciser que la véritable anthropologie ne limite pas le champ de ses investigations à l'homme individuel mais prend pour objet formel de recherche l'homme total, c'est-à-dire le genre humain en tant qu'il englobe l'ensemble de l'humanité actuellement, rétrospectivement et prospectivement. Pour autant que

(220) VAN RIET, Georges, Problèmes de philosophie de la religion. À propos de Feuerbach, in Savoir, faire, espérer: les limites de la raison, tome I, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, p. 377.

(221) "In der Erkenntnis, dass Gott nichts anderes ist als der als Gattungsbegriff personifizierte oder individualisierte Gattungsbegriff, haben wir den Schlüssel zu allen Geheimnissen der Theologie, die Erklärung aller ihrer Unerklärlichkeiten und Unbegreiflichkeiten, die Auflösung aller der verwirrenden Widersprüche und Schwierigkeiten, über die sich sonst die Theologen und Philosophen vergeblich den Kopf zerbrochen haben" (Das Wesen des Christentums, p. 469; L'essence du christianisme, p. 446).

l'homme ainsi conçu est appelé à jouer le rôle dévolu jusque-là à Dieu, l'on ne devrait pas parler alors tout simplement d'une anthropologie, mais bien plus d'une théo-anthropologie.

B - La divinisation de la nature

Après avoir absolutisé l'homme en recourant au concept de genre humain, Feuerbach s'est rendu compte que cette absolutisation risquait de tourner court si elle n'était puissamment étayée par ce qu'il appelle "l'être inconscient de la nature" (das bewusstlose Wesen der Natur), cet être qui, chronologiquement, précède l'homme. Si l'anthropologie continue d'être la clé de la théologie, dès la troisième "Leçon sur l'essence de la religion", la physiologie vient s'ajouter à l'anthropologie pour mieux dévoiler le secret de la théologie. "Ma doctrine ou mon point de vue, écrit précisément Feuerbach, se résume en deux mots: nature et homme. L'être que je pose avant l'homme ... est et s'appelle chez moi ... nature ... Mais l'être par lequel la nature devient un être personnel ... est et s'appelle chez moi l'homme" (222). En résumant ainsi sa doctrine dans le binôme "nature et homme", serait-ce intentionnellement que l'anachorète de Bruckberg met la nature avant l'homme? Les deux réalités seraient-elles indifféremment

(222) "Meine Lehre oder Anschauung fasst sich daher in die zwei Worte Natur und Mensch zusammen. Das bei mir vorausgesetzte Wesen ... das ist und heisst bei mir ... Natur ... Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches ... Wesen wird, ist und heisst bei mir der Mensch" (Vorlesungen über das Wesen der Religion, in G.W., VI, pp. 28-29; S.W., VIII, p. 26).

interchangeables ou bien seraient-elles, telles qu'elles sont posées, strictement irréversibles, c'est-à-dire rigoureusement orientées et ordonnées dans l'ordre chronologique? Et cet ordre chronologique serait-il également par le fait même un indicateur éloquent de l'ordre ontologique? En d'autres termes, le fait de placer la nature avant l'homme signifierait-il que la nature serait, de quelque manière, le fondement et l'origine de l'homme? La nature elle-même, d'où tiendrait-elle son fondement et son principe? Telles sont les questions qui fusent à l'esprit dans ce deuxième volet des implications découlant de la conception herméneutique feuerbachienne de la création.

1. La nature: fondement et principe d'elle-même

Dès 1830, dans ses "Pensées sur la mort et l'immortalité", Feuerbach avait affirmé l'indépendance et l'auto-suffisance principales de la nature en ces termes: "La nature est son propre fondement et le principe d'elle-même ou - ce qui est tout un - elle est nécessairement" (223). Réalité nécessaire ("sie ist aus Notwendigkeit"), la nature ne serait donc pas quelque chose qui aurait pu tout aussi bien être ou ne pas être. Son propre est d'être nécessairement. Il ne saurait être question de contingence pour sa propre réalité et son existence. Cette idée sera confirmée et corroborée dix ans plus tard dans "l'Essence du christianisme" où nous lisons: "Le monde a son

(223) "Die Natur ist Grund und Prinzip ihrer selbst, oder - was eins ist - sie ist aus Notwendigkeit" (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in G.W., I, p. 291).

fondement en lui-même comme tout ce qui en ce monde prétend au nom d'une véritable essentialité" (224). Pour Feuerbach, la nature est là comme quelque chose de donné, comme une réalité im-médiate, livrée aux sens, indubitable et donc comme une vérité non dérivée et non déductible. A son sujet la question même de son origine passe pour malvenue et même dénuée de sens: "la nature n'est explicable, nous ne trouvons un fondement raisonnable de son existence, lisons-nous dans la seizième "Leçon sur l'essence de la religion", que lorsque nous faisons reposer la nature sur elle-même" (225). Il ne convient surtout pas, au nom de la logique feuerbachienne de l'"AUT ... AUT" (ici "AUT natura ... AUT Deus"), de vouloir déduire le monde de Dieu comme fondement et principe expliquant la naissance du monde car "si ce monde est une vérité - et sa vérité garantit son existence -, alors un Dieu n'est qu'un rêve, un être imaginé par l'homme, un être ne jouissant de l'existence que dans son imagination" (226).

(224) "Die Welt hat ihren Grund in sich selbst, wie alles in der Welt, was auf den Namen einer Gattungswesenheit (wahren Wesenheit C) Anspruch hat" (W.Ch., p. 168; E.C., p. 213).

(225) "Die Welt, die Natur ist nur erklärbar, wir finden nur dann einen vernünftigen Grund ihrer Existenz ... wenn wir die Natur auf sich beruhen lassen" (Vorlesungen über das Wesen der Religion, in G.W., VI, p. 162).

(226) "Ist diese Welt eine Wahrheit, und ihre Wahrheit verbürgt ihre Existenz, so ist ein Gott nur ein Traum, nur ein vom Menschen eingebildetes, nur ein in seiner Einbildung existierendes Wesen" (Vorlesungen über das Wesen der Religion, G.W., VI, p. 162).

Comme l'on s'en rend compte facilement; "d'une façon générale, la nature n'est à saisir que par elle-même (nur durch sich selbst), elle est l'être dont le concept ne dépend d'aucune autre réalité" (227). Totalement autonome et auto-suffisante en amont, la nature ne proviendrait donc de personne ni d'aucune réalité autre qu'elle-même. Cependant, l'auteur de "l'Essence de la religion" ne nous aurait-il pas appris lui-même que toute réalité qui a l'honneur de n'être précédée de rien, dans la mesure même où "rien ne naît de rien" (aus nichts wird nichts!), doit avoir aussi l'insigne honneur de n'être rien du tout (228)? Or, fort curieusement, telle que définie ici, la nature semble parfaitement munie de toutes les garanties et conditions requises pour bénéficier du statut et des droits réservés aux réalités qui ont l'honneur de n'être précédées de rien, de ne devoir rien à personne et de n'avoir besoin de rien pour rendre compte de leur venue à l'existence. Autant dire que, logiquement, compte tenu de cette prémisse sus-mentionnée de Feuerbach, la nature devrait être déclarée absolument nulle et tenue pour telle. Bien sûr, l'on pourrait toujours essayer de corriger cette inconséquence en faisant valoir qu'il faudrait bien commencer par une réalité qui ne doive son existence à personne ni à nulle autre réalité qu'elle-même. Seulement, qu'est-ce qui nous

(227) "Die Natur ist überhaupt nur durch sich selbst zu fassen; sie ist das Wesen, dessen Begriff von keinem andern Wesen abhängt" (Das Wesen der Religion, G.W., X, p. 61).

(228) cf. Das Wesen der Religion, in G.W., X, p. 17: "Ein Wesen, das die Ehre hat, nichts vorauszusetzen, das hat auch die Ehre, nichts zu sein".

assure apodictiquement que la nature est cette réalité absolument nécessaire, fondée sur elle-même et se fondant par elle-même? L'univers que nous connaissons et tel que nous le connaissons a-t-il toujours existé? N'aurait-il pas un âge bien déterminé ou tout au moins raisonnablement approximatif? L'on sait aujourd'hui que notre planète Terre compte environ 5 milliards d'années. A la limite, comme nous l'avons déjà souligné, même au cas où l'univers aurait toujours existé de toute éternité (ce qui n'a pas encore été prouvé rationnellement et de façon irréfutable), le tour n'en serait pas joué pour autant puisque, même dans cette éventualité, rien n'empêche que l'univers ait été créé de toute éternité! Cette trace d'inconséquence chez Feuerbach ne serait-elle pas plutôt imputable à son postulat qui veut que le monde ou la nature ne soit explicable, si l'on tient à tout prix à l'expliquer, que lorsque nous reconnaissons qu'il n'y a aucune existence hors de la nature (ausser der Natur)? Cela revient à dire qu'il n'y a d'existence que corporelle, naturelle, accessible aux sens (sinnliche) (229). Cela peut paraître tout de même surprenant surtout quand l'on pense à l'existence de l'homme qui semble ainsi relégué aux oubliettes... Il n'en est rien, parce que, dans la mesure où Feuerbach perçoit l'homme comme un être incarné au monde, un être dont le milieu le plus naturel est la nature même, quand il parle de l'existence de la nature, il inclut aussi, par le fait même, l'existence de l'homme, cet être qui se situe au sommet de la nature ("Der Mensch ist das höchste Wesen

(229) cf. Vorlesungen über das Wesen der Religion, p. 162: "Die Welt, die Natur ist nur erklärbar, wir finden nur dann einen vernünftigen Grund ihrer Existenz ... wenn wir erkennen, dass es keine Existenz ausser der Natur, keine andere als eine körperliche, natürliche, sinnliche Existenz gibt".

der Natur") tout en en faisant partie. Ce postulat qui milite en faveur de la seule existence de la nature apparaît comme la conséquence d'un autre postulat: le refus de l'idée de création au sens technique et précis du terme et, par le fait même, le refus de la reconnaissance d'un Être fondateur et créateur, cette "instance qui ne soit pas elle-même un étant mais le principe qui lie tous les étants dans une communauté d'origine et de destination" (230). L'affirmation de l'exclusivité de l'existence de la nature semble dirigée principalement contre l'intrusion de toute idée ou question de fondement de la nature et finalement de fondement de toute existence tout court. L'auteur des "Leçons sur l'essence de la religion" s'est prononcé sur la question du "warum" (= par quelle cause) de l'existence de n'importe quelle réalité en faisant remarquer que c'est là une question insensée (eine törichte Frage) et, d'une façon particulière, qu'il ne convient guère de partir d'un Dieu pour rendre compte de l'existence des êtres car, argue-t-il, de Dieu rien d'autre ne découle pour la bonne raison que tout ce qui est hors de lui est superficiel, vain, nul (231).

(230) LADRIÈRE, Jean, "Monde", in Encyclopaedia Universalis, vol. 11, 1971, p. 234.

(231) cf. Vorlesungen ..., p. 162: "... die Frage nach dem Grund der Natur eins ist mit der Frage nach dem Grunde der Existenz. Aber die Frage warum überhaupt etwas existiert, ist eine törichte Frage ... Aus einem Gotte folgt nichts anderes; alles andere ausser ihm ist überflüssig, eitel, nichtig".

1.1 Une force de la nature comme fondement de la nature

Jusqu'ici Feuerbach n'a fait qu'affirmer simplement que la nature doit son fondement à elle-même. La question intéressante qu'il convient de lui poser maintenant est la suivante: comment la nature en arrive-t-elle à être fondement et principe d'elle-même? Comment cela s'explique-t-il?

Presque toujours mal à l'aise chaque fois qu'il se trouve confronté à la question du fondement (Woher? Woraus?), l'auteur de "l'Essence du christianisme" fait ressortir que "la nature apparaît comme but d'elle-même à celui pour lequel elle est un être doué de beauté; pour lui, conclut-il sommairement, elle possède le fondement de son existence en elle-même, sans faire naître chez lui la question: pourquoi (Warum: par quoi, par quelle cause) existe-t-elle?" (232). Cette conclusion rapide peut nous paraître surprenante. Néanmoins, située dans le tissu de la logique feuerbachienne, elle se défend et se comprend: dans cette logique, comme nous avons pu le relever dans le chapitre consacré aux "présupposés sous-jacents à la conception herméneutique feuerbachienne de la création", l'essence d'une réalité se mesure à l'aune du but assigné à cette réalité; la nature d'une réalité

(232) "Wen die Natur ein schönes Objekt (Wesen C) ist, dem erscheint sie als Zweck ihrer selbst, für den hat sie den Grund ihres Daseins in sich selbst, in dem entsteht nicht die Frage: Warum ist sie?" (W.Ch., p. 206; E.C., p. 243).

se détermine par CE POUR QUOI cette réalité est faite (233); bien plus, le but d'une réalité est finalement ce qui fonde cette réalité. C'est donc en ne perdant pas de vue cela que l'on peut comprendre que Feuerbach passe comme en jouant de la nature considérée comme "but d'elle-même" à la nature "possédant le fondement de son existence en elle-même".

Pour expliquer l'apparition ou la naissance de la nature qui "n'est pas créée" ni "fabriquée" (nicht gemacht), il "pose comme fondement de la nature ... une force de la nature, une force réelle, présente, qui se manifeste" à l'intuition sensible (de celui pour lequel la nature est un être doué de beauté) "comme fondement de la réalité" (234). L'on aurait parfaitement raison de se demander tout d'abord pourquoi Feuerbach, après avoir affirmé que la nature est fondement et principe d'elle-même, se met en besogne pour fonder ce qu'il pense n'avoir d'autre fondement que lui-même. Serait-ce pour satisfaire les esprits friands de plus d'explications sur le sujet ou tout simplement parce qu'il flairerait facilement lui-même que l'assertion voulant que la nature soit le fondement et le principe d'elle-même est loin de passer pour un principe général évident et pacifique? Ensuite, un fondement

(233) cf. De ratione, una, universali, infinita, G.W., I, p. 173, note (64): "Finis (Zweck) est res. Finis alicujus rei est ejus natura."

(234) cf. W.Ch.; p. 206: "er setzt als Grund der Natur ... eine Kraft der Natur, eine reale, gegenwärtige, in seiner (sinnlichen C) Anschauung sich betätigende Kraft, als Grund der Realität" (Dinge C); E.C., p. 244.

qui est obligé de recourir à ce qu'il doit fonder (la nature) est-il seulement bien consistant? En fait, d'où provient exactement cette force DE LA NATURE ("eine Kraft der Natur") qui est posée comme fondement de la nature? Qu'est-ce qui constitue l'essence de cette "force de la nature", fondement de la nature? Nous savons bien que, entre autres qualités (brièveté, concision et clarté...), une définition exacte et fiable se doit de ne contenir ni expressément ni subrepticement le terme à définir.- Parce que "la nature" est déjà et encore présente dans cette "force de la nature" (eine Kraft der Natur) qui vient définir et rendre compte de la nature, le recours à une telle force est-il seulement légitime et véritablement suffisant pour rendre compte de la nature à titre de fondement? En parlant de cette force de la nature comme de "la première force" (die erste Kraft), de "la force qui engendre" (die zeugende Kraft), l'auteur de "Thégonie" entend-il précisément la première force originaire et fondatrice de tout ou bien simplement une indéfinissable force de la nature forgée imaginativement pour le besoin de la cause, juste parce qu'il faut bien commencer quelque part et par un terme initial ("terminus a quo"), fût-il un pur flatus vocis?

1.2 Un monde éternel...

En réalité, pour Feuerbach, qui prête ici sa pensée à celui qui sait se pâmer d'admiration devant la beauté de la nature (235), la

(235) Feuerbach exploite à l'appui de sa thèse le livre de la Sagesse (13,1): "...à partir des biens visibles, ils n'ont pas été capables de connaître celui qui est, pas plus qu'ils n'ont reconnu l'Artisan en considérant ses oeuvres".

nature "possède le fondement de son existence en elle-même" (cf. note 232). Pour qui sait se contenter de s'émerveiller en contemplant la beauté du monde, "le concept de la nature et de la divinité ne se sépare pas (IDENTIFIZIERT SICH) dans sa conscience, dans son intuition du monde" (236). On ne peut être plus clair: si la nature possède déjà en elle-même le fondement de son existence (Daseins), pourquoi s'évertuer à chercher encore ce fondement dans quelque "force génératrice", dans cette "première force" qui serait le "fondement de la réalité" (Grund der Realität)? A quoi bon se poser même la question du fondement? Si le concept de la nature fait un avec le concept de la divinité, en d'autres termes, si la nature se trouve ainsi déjà divinisée, pourquoi s'épuiser à rechercher le fondement de la nature bien loin de celle-ci, dans l'empyrée d'un au-delà et d'un au-dessus de la nature, dans un extra-naturel, un trans-naturel et un supra-naturel? Si, telle qu'elle tombe sous les sens, la nature n'est ni créée (nicht erschaffen) ni fabriquée (nicht gemacht), il faut bien en conclure qu'elle ne doit son existence ni à un Dieu créateur ni à quelque agent qui l'aurait produite à partir d'une matière-matériau. Cependant, si, telle qu'elle tombe sous les sens de celui qui sait l'admirer comme un être doué de beauté, la même nature est quand même considérée comme NÉE (entstanden), ou encore ENGENDRÉE (erzeugt), force nous est de reconnaître qu'elle est "née", sinon de quelqu'un, du moins de quelque chose d'autre

(236) "Der Begriff der Natur und Gottheit identifiziert sich (unterscheidet sich nicht C) in seinem Bewusstsein, seiner Anschauung von der Welt" (W.Ch., p. 206; E.C., p. 243).

qu'elle-même, "engendrée", sinon par quelqu'un, au moins par quelque chose d'autre qu'elle-même. Où trouver exactement ce quelque chose en dehors de la nature elle-même? Feuerbach ne nous informe pas beaucoup sur l'origine et la nature de cette "force de la nature" qu'il qualifie de "génératrice" ("zeugende Kraft") de la nature. Bien entendu, compte tenu du fait qu'elle est posée comme fondement, elle échappe en quelque sorte au questionnement portant sur son origine, mais non à celui qui cherche à mettre en lumière sa propre nature. Par ailleurs, et plus fondamentalement encore, pour parler à bon escient du fondement de la nature, suffit-il seulement de s'arrêter à cette nature "telle qu'elle tombe sous les sens" de celui ou de celle pour qui elle demeure un être doué de beauté (wem die Natur ein schönes Objekt (Wesen C) ist)? La merveille que peut constituer la nature, en un sens, et son existence elle-même, s'arrêtent-elles tout court à la nature considérée en elle-même et par rapport à elle-même, ou bien pourraient-elles aussi servir de code susceptible d'aider à découvrir qu'il y a un auteur-concepteur de ce code, un fondateur non fondé de la nature?

L'auteur de "l'Essence de la religion", pour sa part, ne pousse pas la question jusqu'à ce point. Au début de sa douzième "Leçon sur l'essence de la religion" il réaffirme très clairement que "chaque être a le fondement de son existence ... en lui-même" et, d'une façon particulière, que "la nature n'a ni commencement ni fin", qu'elle "n'est pas moins pensable sans Dieu, sans un être extra - et surnaturel, que l'État ou le peuple sans une idole princière surplombant et dominant le

peuple" (237). C'est reconnaître et admettre, d'une manière plus concise, que la nature est purement et simplement éternelle. Dans la Weltanschauung feuerbachienne Dieu et la nature n'arrivent pas à subsister dans une co-existence pacifique. Mis en face de l'"AUT Deus ... AUT natura", Feuerbach opte pour l'existence d'une nature auto-suffisante et éternelle aux dépens de Dieu parce qu'il pense que, dans la seconde option diamétralement opposée, l'hypothèse en faveur de Dieu ne pourrait qu'entraîner l'asphyxie de la nature: pour lui, en dehors de Dieu, s'il est posé, rien d'autre ne subsiste car, soutient-il dans sa seizième "leçon sur l'essence de la religion", tout ce qui demeure en dehors de Dieu n'est que superficiel, vain et nul (cf. note 231). En se prononçant ainsi pour l'éternité de la nature, ne rejoint-il pas substantiellement Parménide, Aristote et, d'une manière générale, la tradition hellénique qui pose l'Univers comme étant l'Être absolu, pleinement auto-suffisant, qui n'a donc besoin de personne ni de rien d'autre pour exister? La question de l'"ex-sistence" (dans la mesure où "EX-SISTERE" veut dire d'abord "sortir de...", "naître DE..." avant de signifier "se manifester") ne demeure-t-elle pas ainsi close parce que l'univers a été préalablement érigé au rang de l'être absolu et, en fin de compte, identifié à lui? Pour y voir clair, peut-être pourrait aider l'importante distinction à faire entre l'être du monde ou

(237) "jedes Wesen hat den Grund seiner Existenz ... in sich selbst; die Natur hat keinen Anfang und kein Ende ... Aber die Natur ist nicht weniger denkbar ohne Gott, ohne ein ausser - und übernatürliches Wesen als der Staat oder das Volk ohne ein ausser und über dem Volk stehendes fürstliches Idol" (Vorlesungen über das Wesen der Religion, G.W., VI, p. 115).

de l'univers et l'être de l'Être absolu. On peut, bien sûr, parler toujours de l'être au sens général et transcendantal où il s'applique à tout, à tout ce qui EST. Dans le problème qui nous occupe ici, il s'agit justement de savoir exactement à quel niveau l'on se situe et de quel être l'on parle. En réalité, "aucun être du monde ne suffit à rendre compte par lui-même ni de ce qu'il est, ni du fait qu'il existe" (238). Si l'univers a commencé (239), alors il n'est certainement pas le premier être, le seul être: il a dû commencer en vertu de quelque être, d'un être qui n'est pas l'univers lui-même, puisqu'il est bien entendu que du néant total et absolu rien ne peut naître.

Si l'univers est éternel, cela ne prouve pas irréfutablement qu'il soit le seul être, ni qu'il soit increé, seul, se suffisant pleinement car, comme nous l'avons déjà souligné plus d'une fois, il pourrait très bien avoir été créé de toute éternité et aussi pour toute sa durée éternelle (240). En outre, alors que "l'univers est un système évolutif, génétique, en train de se former et en train de s'user", l'Être absolu, quant à lui, "ne peut comporter ni genèse, ni évolution, ni corruptions" (241), étant l'être en plénitude et ayant l'être

(238) TRESMONTANT, Claude, op. cit., pp. 42-43.

(239) cf. CATALAN, J.-F., MORETTI, J.-M., La foi devant la science, D.D.B., 1983, p. 42: "...notre terre et tout le système solaire se sont constitués il y a cinq milliards d'années".

(240) "Il faut même qu'il le soit, nous disent les trois savants anglais BONDI, Gold et Hoyle, pour qu'il puisse subsister éternellement" (TRESMONTANT, C., op. cit., p. 46).

(241) Idem, op. cit., p. 47.

continuellement en surabondance. Comme l'écrit bien à propos Tresmontant, "l'Être absolu ne peut pas devenir plus qu'il n'est. Il ne peut pas s'enrichir, se donner à soi-même des richesses d'être qu'il ne possédait pas, ni des richesses qu'il possédait déjà" (242).

En poursuivant son argumentation visant à corroborer l'idée de la nécessité de l'éternité du monde, Feuerbach met en vedette les points suivants:

- (1) quand je pense Dieu comme principe ou cause du monde, Dieu n'est-il pas alors dépendant du monde (abhängig von der Welt)?
- (2) existe-t-il une cause (Ursache) sans effet (Wirkung)?
- (3) si je mettais de côté le monde, que resterait-il alors de Dieu? ... plus rien, répond-il!
- (4) "Le plus raisonnable, conclut-il, c'est d'admettre que le monde était éternel et sera éternel, qu'il a le fondement de son existence en lui-même" (243).

(242) TRESMONTANT, C., Problèmes du christianisme, p. 65.

(243) Voici le condensé de l'argumentation dans la 12^e "leçon sur l'essence de la religion": "Ist denn Gott nicht, wenn ich ihn als die Ursache der Welt denke, abhängig von der Welt? Ist denn eine Ursache ohne Wirkung? Was bleibt überhaupt von Gott übrig, wenn ich die Welt weglasse oder wegdenke?... Wenn ich daher die Welt weglasse, so bleibt mir auch nichts von Gott übrig ... Es ist daher das Vernünftigste, anzunehmen, dass die Welt ewig war und ewig sein wird, dass sie folglich den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat" (Vorlesungen ..., p. 116).

Analysons brièvement l'argumentation de Feuerbach point) par point.

(1) Si Dieu est cause (Ursache) du monde (encore que, dans ce cas, il ne faille pas parler, par souci de précision et de rigueur, de causalité purement linéaire sans référence aucune à la transcendance), il ne peut être dit dépendant du monde au sens d'une dépendance constitutive fondamentale et originaire. Bien sûr, l'on pourrait parler d'une certaine relation, d'une dépendance conceptuelle en ce sens que le monde comme effet peut m'inviter à remonter à Dieu qui en est la cause. Mais, rigoureusement et en toute réalité, "Dieu ne saurait, lui, comme le fait remarquer Sertillanges, être en relation réelle avec quoi que ce soit; car toute relation réelle est une corrélation. Être en relation, c'est être relié, enchaîné pour autant, dépendant, et Dieu ne peut être dépendant de rien ni de personne" (244).

(2) A la question de savoir si l'on peut seulement concevoir une cause sans effet nous suggérons une piste de solution par quelques remarques. L'on ne fait qu'énoncer une lapalissade en affirmant qu'il n'y a pas de fumée sans feu. La fumée comme effet renvoie au feu qui en est la cause. Cependant, un bon feu aux flammes bien vives, qui brûle fort bien, peut ne pas produire de fumée sans cesser pour autant d'être un feu. Il demeure du feu tout en ne causant pas de fumée. De même, le

(244) cf. SERTILLANGES, A.-D., L'idée de création, p. 46.

sculpteur qui sculpte une belle statue d'ébène est cause efficiente de cette oeuvre d'art (effet). Pour avoir sculpté cette statue, il en est et demeure la cause. Toutefois, lors même qu'il ne sculpte pas de statue présentement; il n'en demeure pas moins sculpteur, du moins virtuellement et de par sa profession. C'est dire qu'une cause peut être considérée avec ou sans son effet, et cela, virtuellement, actuellement ou après coup, c'est-à-dire après que l'effet ait été produit. C'est dire aussi que tout dépend de la visée ou de la thèse que l'on entend défendre. S'agissant du monde (comme effet) et de Dieu (comme cause du monde), en faisant une lecture à partir de la plate-forme humaine, si Dieu n'est pensable en tant que cause du monde qu'en partant du monde qui est là comme effet de la cause, il n'est pas rigoureusement soutenable que Dieu n'est là qu'à compter de l'instant où le monde est là ou qu'en autant que le monde a commencé d'exister. Ici l'on pourrait se demander avec quelque raison ce qui arriverait au cas où serait retenue la thèse d'un monde créé de toute éternité. Même dans ce cas précisément, l'accent ne devrait pas être mis tant sur l'éternité que sur le fait de la création elle-même qui fait justement toute la différence et la distinction entre l'Être-par-soi et l'être du monde créé, car "l'idée de création signifie une relation de dépendance dans l'être du créé par rapport à son créateur" (245). En tout état de cause, une cause peut se présenter comme:

(245) CATALAN, J.-F., MORETTI, J.-M., op. cit., p. 46.

- "causa in potentia", c'est-à-dire une cause virtuelle, apte à produire un effet propre et approprié;
- "causa in actu" tout court, c'est-à-dire en tant que cause en exercice au moment où elle s'exerce ou agit, un peu comme l'on parlerait d'un volcan en activité;
- "causa in actu exercito", c'est-à-dire une cause qui s'est déjà exercée et vérifiée et dont l'effet a cessé lui aussi ou continue encore;
- "causa in fieri" ou cause en devenir, c'est-à-dire cause qui n'a pas encore dit son dernier mot, dans la mesure où elle continue de s'exercer ou d'agir.

(3) En mettant de côté le monde, en n'en tenant plus compte comme s'il n'existait pas, que resterait-il de Dieu? Nous avons bien lu la réponse de Feuerbach: dans ce cas, a-t-il admis, plus rien ne resterait de Dieu non plus. Cette conclusion suppose que, pour l'auteur des "Leçons sur l'essence de la religion", quand l'effet n'est plus, la cause disparaît aussi automatiquement. Cela nous laisse un peu sur notre faim, surtout quand cette affirmation n'est pas tempérée par quelque distinction ou nuance. La brève analyse suscitée par l'argumentation feuerbachienne nous autorise tant soit peu à avancer qu'en réalité, la cessation de n'importe quel effet n'entraîne pas automatiquement la suppression de n'importe quelle cause. Il faudrait, pour une appréciation judicieuse,

examiner cas par cas chaque ensemble constitué et constituant "CAUSE - EFFET" et considérer son statut et sa geste dans les deux sens, c'est-à-dire aussi bien dans le sens "cause - effet" que dans le sens rétro-actif "effet - cause" ou tout simplement la situation "effet-cause" ou le comportement subséquent de l'effet vis-à-vis de sa cause. D'une façon particulière, en l'occurrence, si le monde était mis de côté ou venait à être supprimé, il ne s'ensuivrait pas, contrairement à ce que Feuerbach soutient, que Dieu n'a jamais été ou n'est plus cause du monde (Ursache der Welt) en tant que son créateur, ni que Dieu n'est plus du tout en tant qu'être existant et subsistant. Pour Feuerbach, nous l'avons vu, entre le monde qui existe de par lui-même (et n'a pas eu besoin pour son surgissement (Entstehung) d'aucun être extranaturel ou supranaturel) et un Dieu en face de qui tout le reste n'est que "superficiel, vain et nul", l'option a été faite exclusivement pour le monde ainsi entendu.

En définitive, tout semble dépendre de l'acceptation ou du refus de l'idée de création "ex nihilo": si l'Être-par-soi a été capable de créer le monde "ex nihilo sui et subjecti" (sans le tirer ni de sa propre substance ni d'une préexistante matière-matériau), qu'est-ce qui pourrait l'empêcher, au cas où le monde ou la première création aurait disparu, de le re-créer à neuf?

(4) "Le monde était éternel et sera éternel ... il a le fondement de son existence en lui-même", conclut Feuerbach.

Cette conclusion en est-elle véritablement une, c'est-à-dire se présente-t-elle comme la pointe d'un raisonnement inductif ou déductif serré et sans failles? L'apparence extérieure pourrait peut-être le donner à croire. Compte tenu de l'esquisse d'analyse de l'argumentation de cette section de la douzième "leçon sur l'essence de la religion" et aussi à la lueur du chapitre consacré aux présupposés sous-jacents à la conception herméneutique feuerbachienne de la création, il nous semble qu'une telle conclusion s'apparente plutôt à un pré-jugé ou à un présupposé initial opérationnel, tenu caché jusque-là souterrainement, agissant pourtant à l'instar d'un catalyseur, et dévoilé seulement à la fin pour nous faire accroire qu'il apparaît enfin comme un fruit mûr qui tombe de lui-même ou se laisse cueillir facilement au bon moment. Le monde est-il réellement éternel comme l'affirme l'auteur de "l'Essence de la religion"? Les acquis actuels de la science en la matière autorisent à retenir généralement aujourd'hui que la terre qu'habite l'homme et l'ensemble du système solaire se sont constitués il y a cinq milliards d'années (cf. note 239). D'un autre côté, à supposer même que le monde soit éternel, cela ne prouve pas apodictiquement qu'il soit incréé et identifié ipso facto à l'Être-par-soi absolu car il pourrait très bien aussi avoir été créé de toute éternité, ce qui n'enlèverait donc rien à sa relation de dépendance ontologique radicale vis-à-vis du créateur.

2. L'homme: un produit de la nature ...

Posée par Feuerbach comme fondement et principe d'elle-même et jouissant de l'éternité, la nature ainsi conçue serait-elle dotée d'une

absoluité telle qu'elle puisse être érigée en fondement de l'homme lui-même, dans le sens où c'est elle qui aurait "produit" l'homme, sans avoir besoin pour cela d'une autre puissance que la sienne propre? Telle est la question que nous nous posons à présent pour compléter l'analyse de l'absolutisation de la nature chez l'auteur de "l'Essence de la religion".

La doctrine ou le point de vue de Feuerbach, nous l'avons vu, ne se limite pas à l'homme tout seul, ni à la nature toute seule, mais s'étend à la nature ET à l'homme. La nature a beau être absolutisée et posée comme fondement d'elle-même, elle ne saurait être considérée exclusivement en elle-même: elle est presque toujours considérée en vue de l'homme. Comme le souligne bien Gerd Dicke, l'essence de la nature ne va pas sans ce rapport à l'homme, tout comme l'essence de l'homme ne se conçoit pas sans le rapport à la nature (246). L'homme feuerbachien, c'est essentiellement l'homme qui se rapporte à la nature et fait un avec elle. Être-au-monde, enraciné dans la nature, il est viscéralement sujet à des besoins dont la satisfaction ne saurait faire abstraction des éléments de la nature. Comme tel, il s'apparente à un organisme qui présuppose eau, air, nourriture...

Mais ce qui importe beaucoup à l'auteur des "Leçons sur l'essence de la religion", c'est l'affirmation qui veut que l'homme

(246) cf. DICKE, Gerd, Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx, p. 48: "Ihr Wesen besteht ... gerade in dieser Beziehung zum Menschen wie dessen Wesen in der Beziehung zu ihr; in ihm hat die Natur ihre Mitte und ist erst sie selbst".

dépende de la nature comme l'effet dépend de sa cause. La nature a beau atteindre dans l'homme le point culminant de l'évolution menant de la vie inorganique à la vie organique, et l'homme a beau passer pour "l'être par lequel la nature devient un être ... intelligible" (247), il n'en demeure pas moins que, pour Feuerbach, ce n'est pas Dieu qui est à l'origine de l'homme, mais plutôt la nature: "L'être que je pose avant l'homme, lisons-nous dans la troisième "leçon sur l'essence de la religion, l'être qui est l'origine ou la cause de l'homme, l'être auquel il doit sa naissance et son existence, n'est pas et ne s'appelle pas chez moi Dieu..., mais nature, mot et être clair, sensible, non-équivoque" (248). En fait, il s'agit là d'une double affirmation: celle qui pose la nature avant l'homme et celle - la plus surprenante - qui fait de la nature la cause de l'homme, l'être auquel l'homme doit sa naissance et son existence.

Pour peu que l'on prenne le temps de s'arrêter pour se questionner sur le "Sitz im Leben" premier et immédiat de l'homme, l'on ne tarde pas à se rendre compte ou à découvrir que l'homme est relié à la nature, même s'il faut reconnaître que, par la culture et la connaissance et toute "l'aventure historique du Logos articulant et

(247) "Das Wesen ... in dem die Natur ein ... verständiges Wesen wird" (Vorlesungen, p. 29).

(248) "Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heisst bei mir nicht Gott ..., sondern Natur, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen" (op. cit., ibidem).

signifiant", le milieu naturel éclate en monde grâce à l'acte de donner une signification à la nature (249). L'homme apparaît, en somme, comme le couronnement et la fine fleur du cosmos qu'il lui revient, du reste, d'aménager et de perfectionner continuellement.

Comment pourrait s'expliquer et se justifier cette absolutisation de la nature qui, en plus d'être posée comme son propre fondement, est posée également comme fondement de l'homme? Dans les "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie" nous sommes confrontés à l'argumentation suivante: "La nature est l'essence qui n'est pas distinguée (ou ne se distingue pas) de l'existence, l'homme est l'essence qui se distingue de l'existence. L'essence qui ne distingue pas est le fondement de l'essence qui distingue, la nature est donc le fondement de l'homme" (250).

(249) cf. VUILLEMIN, J., La signification de l'humanisme athée chez Feuerbach et l'idée de nature, in Être et Penser, 1952, pp. 41-43: "Ce qui change ... lorsque l'homme apparaît à la surface de la terre, ... (c'est) ... que la connaissance humaine transforme le milieu en monde, lorsqu'elle saisit nécessairement sa situation dans un ensemble de significations ... l'apparition de l'homme signifie désormais, et sur le plan de la réalité, l'acte ontologique fondamental, l'acte de donner une signification à la nature, le passage que le travail y opère de l'absence de sens à la plénitude de sens".

(250) "Die Natur ist das von der Existenz ununterschiedne, der Mensch das von der Existenz sich unterscheidende Wesen. Das nicht unterscheidende Wesen ist der Grund der unterscheidenden - die Natur also der Grund des Menschen" (Vorläufige Thesen, G.W., IX, p. 259; Manifestes phil., p. 121).

Pour mieux suivre Feuerbach dans cette argumentation, il est bon que nous tenions compte des remarques précieuses faites par Louis Althusser sur quelques points de traduction de l'oeuvre feuerbachienne et plus particulièrement et précisément de celles concernant le terme de "WESEN". Chez Feuerbach, fait-il observer, "Wesen" peut désigner tantôt l'être réel, existant en chair et en os, tantôt l'essence et la vérité intérieures de cet être, équivoque maintenue à dessein par un unique vocable allemand pour insinuer sans doute qu'il ne s'agit là que d'une distinction à dépasser (251). Le libellé du N° 57 des "Thèses provisoires...", qui nous intéresse ici, nous suggère tout de même que le "Wesen" en question désigne "l'essence et la vérité intérieures" de la nature et de l'homme. Déjà au N° 55 des "Thèses provisoires" il est écrit qu'"on n'est obligé de déduire le monde de Dieu qu'à la condition d'isoler arbitrairement du monde l'essence du monde" (252). Cette remarque, qui précède de quelques lignes l'argumentation que nous analysons, nous fait voir nettement que Feuerbach n'admet pas que l'essence du monde soit isolée arbitrairement du monde, c'est-à-dire que l'essence du monde (ce qu'il est, sa vérité intérieure) soit séparée de l'existence du monde ou de sa réalité existentielle. Que le monde (ou la nature) se suffit à lui-même et est fondement de lui-même, nous

(251) cf. ALTHUSSER, Louis, Note du traducteur, in Manifestes philosophiques, 1973, p. 5.

(252) "nur da die Welt aus Gott abgeleitet wird und werden muss; wo man das Wesen der Welt von der Welt willkürlich absondert" (Vorläufige Thesen, Kleine Schriften, 1966, p. 140; Manifestes phil., p. 121).

l'avons examiné dans la première partie se rapportant à "l'absolutisation de la nature" (B - 1. La nature: fondement et principe d'elle-même, pp. 128-132). Cependant, cela apparaît encore dans la logique qui se vérifie entre les numéros 53 et 54 des "Vorläufige Thesen": en effet, si "l'essence de l'être en tant qu'être est l'essence de la nature" (253) et si "l'être existe à partir de soi et par soi (aus sich und durch sich), ... possède en lui-même son principe" (254), alors il s'ensuit que la nature (dont l'essence s'identifie à l'essence de l'être en tant qu'être) existe à partir de soi et par soi, possédant en elle-même son fondement (Grund). Ainsi dans la Weltanschauung feuerbachienne, l'essence même de la nature ou du monde est-elle d'exister, c'est-à-dire d'avoir l'existence pleinement, de se la donner à soi-même, non pas en seconde position ou de seconde main, mais originairement de par soi-même, ce qui exclut la question même portant sur l'"ex-sister" dans le sens de tenir son être substantiel de quelqu'un ou de quelque chose d'autre: la nature passe de cette façon pour "l'essence qui ne se distingue pas de l'existence" et qu'il ne faut pas, insiste Feuerbach, distinguer de l'existence. Au sujet de l'homme, du croyant plus particulièrement, Feuerbach n'a cessé de lui reprocher de faire dépendre indûment son être d'un Être supra-naturel le dominant de tout son poids

(253) "Das Wesen des Seins ~~als~~ Seins ist das Wesen der Natur" (op. cit., G.W., IX, p. 258; Manifestes phil., p. 121).

(254) Vorläufige Thesen, in Kleine Schriften, p. 139; Manifestes phil., pp. 120-121.

et à cause duquel l'homme n'en finit pas de distinguer et de séparer ce qu'il est (son essence) du fait qu'il existe (ex-sistence). En outre, en parlant de l'homme tout court, de l'être humain, il sait que ce dernier est précédé de la nature, qu'il n'est que "le second-né par rapport au temps" ("das zweite, - das der Zeit nach entstandene"). Second-né par rapport au temps et second à la suite de la nature, l'homme ne peut donc dire, à la différence de la nature, qu'il a l'être à partir de lui-même et par lui-même; il ne possède pas en lui-même son principe et son fondement; par conséquent, son essence ne consiste pas à se donner l'existence à soi-même et de par soi-même; ce qu'il est, son essence, se distingue de l'existence (ex-sistence) en ce sens que ce qu'il est, il le tient d'un autre que lui-même. Quant à l'affirmation qui fait de "l'essence qui ne distingue pas" "le fondement de l'essence qui distingue", elle ne manquerait pas de trouver quelque ébauche d'explication puisée à même la philosophie de Feuerbach: dans sa lettre du 19 mars 1839 à son ami Karl Riedel, le philosophe de Bruckberg confie qu'il préfère en tout "le simple, l'entier, l'indivis" (255); préférant le simple au complexe, l'entier au partiel et l'indivis au morcelé, il doit fort vraisemblablement et probablement rapprocher "l'essence qui ne distingue pas" du simple et de l'indivis et, pour cela même, la préférer, c'est-à-dire la faire passer avant "l'essence qui distingue", cette essence qui, parce qu'elle distingue au lieu d'unir (ou distingue

(255) Brief an C. Riedel (19. März 1839), in S.W., II, p. 401: "Ich liebe im Gegentheil überall das Einfache, das Ganze, das Ungetheilte".

sans unir), s'apparente plutôt au complexe, au décomposé ou au divisé. Tout comme l'unité notée 1 sert de base et de point de départ à l'ensemble des entiers naturels et que c'est sur le simple que reposent et se construisent le complexe et le super-compliqué, ainsi pourrait-on justifier que Feuerbach puisse soutenir que "l'essence qui ne distingue pas est le fondement de l'essence qui distingue". Mais, quand, de là il en arrive à la conclusion qui fait de la nature le fondement de l'homme, on peut bien comprendre son intention appréciable de ne pas faire de l'homme un être coupé de toute relation d'appartenance à la nature et aussi son souci d'expliquer le supérieur par l'inférieur (256). Néanmoins, s'il est légitime de parler, en un certain sens, d'une continuité entre la nature et l'homme, il importe d'autant plus de mettre en exergue là fondamentale et profonde discontinuité entre les deux, compte tenu du fait décisif que l'homme est doué d'esprit et pétri de raison. De par la culture, l'homme n'a-t-il pas instauré au sein de la nature comme donnée initiale une crise qui va toujours s'accroissant? En effet, "si la culture rime avec nature, elle s'en contredistingue, comme la poésie de la prose, l'initiative de la nécessité, la liberté du destin" (257). C'est pourquoi notre questionnement s'adresse à nouveau à l'auteur de "l'Essence de la religion" pour l'amener à préciser davantage comment la nature est le fondement de l'homme.

(256) cf. Das Wesen der Religion, in S.W., VII, p. 446: "Das Höhere setzt das Niedere, nicht dieses jenes voraus, aus dem einfachen Grunde, weil das Höhere etwas unter sich haben muss, um höher zu stehen"; Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie: Anmerkungen, S.W., IV, p. 261: "Das minus hat wohl ein Verlangen nach dem plus, aber das plus nicht nach dem minus".

(257) POUPARD, Paul, Non-croyance et cultures d'aujourd'hui, in Documentation catholique, 1982, N° 1831, p. 577.

"Lorsque la terre, écrit-il, après s'être développée et cultivée dans le cours du temps, en vertu de sa propre nature, a pu acquérir un caractère compatible avec l'existence de l'homme, pour ainsi dire, c'est alors seulement qu'elle a produit l'homme, sans avoir besoin pour cela d'une autre puissance que la sienne" (258). Feuerbach avait déjà fait valoir que poser la question du fondement du monde, c'est soulever une question insensée (eine törichte Frage) parce qu'il ne tolère pas que l'on attribue le surgissement du monde à un être situé en dehors de la nature et au-dessus de la nature. En fait, s'il admet que l'homme vient après la nature et qu'en face d'elle il est premier, il ne s'agit là que d'une priorité d'honneur et nullement d'une priorité chronologique, laquelle revient à la nature elle-même. Principe et fondement d'elle-même, la nature a été déjà absolutisée et divinisée: "L'être divin qui se révèle dans la nature n'est pas autre chose que la nature elle-même, qui, en se révélant à l'homme, le force à la reconnaître comme un être divin" (259). Substituée à l'être divin et ne souffrant en aucune façon d'être réellement surplombée par nul autre, la nature, quand émerge le problème du fondement de l'existence de l'homme,

(258) "Wenn daher die Erde kraft ihrer eigenen Natur im Laufe der Zeit sich so entwickelt und kultiviert hat, dass sie einen mit der Existenz des Menschen verträglichen, dem menschlichen Wesen angemessenen, also sozusagen selbst menschlichen Charakter annahm, so konnte sie auch aus eigener Kraft den Menschen hervorbringen" (Das Wesen der Religion, in G.W., X, 20; S.W., VIII, p. 449; ROY, J., La religion... pp. 101-102).

(259) "Das göttliche Wesen, das sich in der Natur offenbart, ist nichts anderes, als die Natur selbst, die sich dem Menschen als ein göttliches Wesen offenbart, darstellt und aufdringt" (W. Rel., S.W., VII, p. 438).

Était tout indiquée pour être identifiée à la "mère" de l'homme, celle qui a produit (hervorgebracht) l'homme de par elle-même. À la question de savoir ce qui explique que l'homme s'obstine pourtant à "penser Dieu comme un être existant nécessairement" Feuerbach répond en faisant remarquer que la toute première idée de Dieu que tu te fais "n'est pas autre chose que l'idée de l'existence qui a dû précéder la tienne" (260), c'est-à-dire, ni plus ni moins, l'idée de l'existence de la nature.

Bien entendu, une fois admis le caractère progressif et évolutif de la création en général, il est assez intéressant de reconnaître, comme le fait Feuerbach (261), qu'un certain degré d'évolution et des conditions optimales et idéales de l'univers étaient requis comme prélude à l'apparition ou à la venue au monde des êtres vivants, de l'homme, d'une manière plus particulière encore. Cela est d'ailleurs confirmé de nos jours, plus d'un siècle après les propos de l'anachorète de Bruckberg: "la vie ne pouvait pas apparaître sur les obscures planètes tant que la matière physique n'avait pas atteint un degré de complexité suffisante, tant qu'il n'existait pas de système solaire, avec des planètes et des planètes suffisamment refroidies et prêtes physiquement et chimiquement à porter cette nouvelle invention: celle

(260) "... der erste Grundbegriff Gottes kein anderer ist als eben der, dass er die Deiner Existenz vorangehende, vorausgesetzte Existenz ist" (ibid., p. 440)

(261) Ibid., p. 449: "Die Macht der Natur... kann nicht Alles beliebig zu jeder Zeit und unter jeden Umständen".

des êtres vivants" (262). Mais de là à affirmer que c'est la terre qui, d'elle-même (aus eigen Kraft), "motu proprio" et sua sponte", a produit l'homme, il y a tout de même un pas bien important que l'auteur des "Principes de la philosophie de l'avenir" semble franchir un peu trop vite. Ce passage de la nature à l'homme se serait-il effectué linéairement sur la même gamme? L'apparition de l'homme n'aurait-elle donc exigé aucun saut qualitatif essentiel touchant la nature, l'essence profonde de l'être humain pétri de raison, doué d'esprit, de volonté et de liberté? L'on peut difficilement faire l'économie de ce questionnement capital dans la mesure où l'on pressent et intuitionne qu'en dépit de son incarnation-au-monde en raison de laquelle il ne peut nier une certaine parenté avec la nature, l'homme n'en déborde pas moins essentiellement cette nature qui n'apparaît pas suffisante à l'expliquer et à en rendre compte intégralement et en profondeur (263). L'homme n'en appelle-t-il pas à un "plus" réel qui rendrait raison, non pas juste d'une différence de degré, mais bien plus d'une différence de nature? en d'autres termes, n'en appelle-t-il pas à un fondement ultime autre que la nature, à un Être-par-soi qui ne fait point nombre avec la nature ni avec aucun de tous les autres êtres en dehors de lui?

(262) TRESMONTANT, C., La temporalité de la création, dans Problèmes du christianisme, p. 77.

(263) cf. ALESSI, A. Filosofia e cristianesimo..., p. 234: "l'uomo, pur essendo parente prossimo della natura, non ne è veramente figlio, ma rivendica per sé un di più - reale, concreto e determinato - che non trova spiegazione esauriente nelle sole potenzialità della materia".

Quand Feuerbach soutient que l'homme dépend de la nature comme l'effet dépend de sa cause (264), pour rendre compte de l'apparition de l'homme sur terre, l'on pourrait se demander si, ce faisant, il ne s'engage pas dans la voie du paralogisme du "post hoc, ergo propter hoc" (265). Suffit-il que l'homme vienne après la nature pour que la nature se retrouve automatiquement "mère" ou cause productrice de l'homme? Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait beaucoup plus qu'une simple priorité temporelle. Un événement peut en précéder un autre directement sans s'ériger, par le fait même, en cause immédiate expliquant de fond en comble le déclenchement de cet autre événement, même s'il peut être évoqué comme circonstance antérieure pouvant contribuer, d'une façon ou d'une autre, à cerner l'événement suivant dans ses tenants et ses aboutissants.

Comment expliquer tout cela si ce n'est par le fait que Feuerbach a divinisé la nature en en faisant une donnée absolue (absolute Gegebenheit), "le fondement de l'intelligence" et "de la personnalité", ce fondement qui n'a pas d'autre fondement lui-même (266), cet être

(264) cf. Grundsätze..., S.W., II, p. 264; W. Ch., S.W., VI, pp. 121 ss. W. Rel., S.W., VII, p. 450; Vorlesungen, S.W., VIII, p. 164.

(265) Ce paralogisme consiste à "conclure du seul fait qu'un événement vient après un autre, que cet autre en est la cause" (Dictionnaire de la langue philosophique, 1969, p. 555); "E uno dei sofismi della falsa causa, che consiste nel considerare quale causa ciò che ha solo una priorità temporale su un determinato effetto" (Dizionario delle idee, G. C. Sansoni, 1977, p. 904).

(266) cf. W. Ch., p. 172: "Die Natur, die Materie kann nicht aus der Intelligenz erklärt und abgeleitet werden; sie ist vielmehr der Grund der Intelligenz, der Grund der Persönlichkeit, ohne selbst einen Grund zu haben".

auquel l'homme "doit sa naissance et son existence", "l'être éternel et non-né, le premier être... par rapport au temps..., le premier être physiquement, mais non moralement" (267)?

Et comment expliquer cette absolutisation extrême de la nature prenant la place de l'être divin sinon par l'allergie feuerbachienne à toute idée de création (au sens technique et rigoureux) et d'un créateur "ex nihilo"? Mais comment essayer d'expliquer cette allergie à l'idée de création et d'un créateur (qui crée sans rien tirer de sa propre substance et sans recourir à quelque matière préexistante) si ce n'est par cette fascination de Feuerbach pour une philosophie de l'identité (268) au nom de laquelle toute altérité, qu'elle soit horizontale ou verticale, n'est concevable que dans le cadre d'un affrontement fatal où l'autre qui ne consent pas à se laisser réduire à l'identique pré-établi est purement et simplement anéanti? de même, au nom de cette philosophie de l'identité, toute diversité authentique et légitime n'est pensable que sur un terrain d'exercice de la concurrence au niveau de

(267) cf. Vorlesungen..., G.W., VI, p. 29: "das Wesen, ... welchem er (der Mensch) seine Entstehung und Existenz verdankt", "das ewige, unentstandene Wesen, das erste Wesen... der Zeit... nach, das physisch, aber nicht moralisch erste Wesen".

(268) L'une des préoccupations majeures de Feuerbach consistait à venir à bout de tout dualisme, que ce dualisme s'appelle "matière-esprit", "monde-Dieu", "homme-Dieu" ou "individu-genre", "moi-toi", "science-foi", etc... Dans son effort de surmonter toute tension dualiste, il s'est acheminé progressivement vers un monisme radical.

l'être comme au niveau de l'agir (269). Si la multitude qui ne tend pas vers une certaine unité respectueuse des différences et des diversités risque tôt ou tard le danger d'une dispersion s'acheminant vers la confusion, l'unité qui n'a cure des diversités et altérités, nullement soucieuse de se présenter tel un axe de convergence et d'orientation directrice, court, quant à elle, le risque de devenir mortellement réductionniste et tyrannique.

C. La théurgisation du désir

L'examen des implications systématiques de la conception herméneutique feuerbachienne de la création passerait pour quelque peu incomplet si venaient à manquer quelques considérations, si brèves soient-elles, sur le désir de bonheur dans lequel le philosophe et anachorète de Bruckberg reconnaît finalement le lieu de la naissance, de l'existence et de la destinée des dieux en général: "ce qu'il (l'homme) n'est pas et qu'il voudrait être: voilà ce que représentent pour lui ses dieux; les dieux sont des souhaits humains que les hommes prennent pour des réalités et qu'ils transforment en des êtres réels; un dieu, c'est la satisfaction imaginaire de l'instinct qui pousse l'homme vers le bonheur" (270).

(269) cf. ALESSI, A., op. cit., p. 224: "sul piano dell' essenza, non è possibile concepire alterità, che non dica contrapposizione (infatti, ciò che di specifico viene attribuito all'uno, viene necessariamente negato all'altro), così come non è pensabile diversità autentica, che non comporti concorrenzialità: sul piano dell'essere non meno che su quello dell'agire".

(270) Das Wesen der Religion, Werke, 1851, VIII, p. 257.

En effet, homme taillé tout d'une pièce, homme d'une seule idée et d'une seule préoccupation fondamentale, aimant ce qui est "simple, entier et indivis", préférant toujours prendre "le café pur, sans sucre et sans lait", Feuerbach appartient résolument à cette catégorie d'hommes qui n'ont qu'un seul et unique but devant les yeux et qui ne se plaisent pas à le perdre de vue un seul instant, mais au contraire lui consacrent le maximum de leur temps et le meilleur de leurs énergies. Ce but, pour Feuerbach, consiste à parvenir à une explication aussi cohérente qu'exhaustive du phénomène religieux. C'est précisément dans "Théogonie" (Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums: 1857) - qu'il considérait lui-même comme son plus grand ouvrage, son écrit "le plus achevé, le plus mûri", même si cette oeuvre tardive n'a, en réalité, jamais connu la popularité, l'impact et l'enthousiasme suscités par "l'Essence du christianisme" - qu'il aboutit à la conclusion tranchée selon laquelle la racine ultime de tous les dieux n'est autre que le désir: désir d'accomplissement total et plénier de l'homme, désir de bonheur et de béatitude qui brûle sans cesse au coeur de l'homme.

L'homme en est réduit à n'être qu'un paquet de besoins et de désirs à assouvir et à combler respectivement. Les dieux qu'il se donne ou se forge n'apparaissent alors que comme des "vicaires" de ses désirs, inventés pratiquement pour le besoin de la cause, c'est-à-dire pour la réalisation des désirs. C'est ce qu'explique si bien Ugo Perone dans sa

"Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach" (271). D'ailleurs, comme nous le verrons à l'instant, "esclave de la détresse, fils de la pauvreté", le désir n'en demeure pas moins doté de la volonté farouche de la liberté.

1. L'essence du désir et sa structuration

Qu'est exactement le désir? Feuerbach tente de le définir lui-même dans "Théogonie". Expression d'un manque involontaire, d'une limite, d'une absence ou d'une déficience, et en même temps mouvement vers ce qui peut l'accomplir, "le désir est un esclave de la détresse ("ein Sklave der Not"), mais un esclave avec la volonté de la liberté, un fils de la pauvreté, ... mais de cette pauvreté qui est la mère des appétits et de l'amour, non seulement sur le plan sexuel, mais aussi sur le plan des choses, une convoitise que le communisme et l'athéisme

(271) "L'homme n'est rien d'autre que besoin et désir, écrit-il. En effet, à l'origine de la religion se trouve l'amour de l'homme pour soi, son égoïsme, son indéracinable désir de bonheur. Originellement la religion n'est point objet de la raison, mais du désir, comme l'indique le problème de l'immortalité. L'homme, à vrai dire, ne désire pas l'immortalité parce qu'il y croit, mais il y croit parce qu'il la désire. Ainsi en est-il pour Dieu: Dieu n'est pas désiré en tant qu'objet de foi, mais il est objet de foi parce qu'on le désire, ou mieux, on veut que les désirs qui ne peuvent trouver en nous leur accomplissement soient plutôt réalisés par Dieu. En fait, le désir est à la fois expression d'une limite et d'une richesse. D'un côté, il est signe d'une limite, puisque l'on ne désire que ce que l'on ne possède pas; de l'autre, il est signe d'une richesse, puisqu'il exprime l'infinie capacité d'extension du désir" (PERONE, Ugo, Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach, Milano, U. Mursia, pp. 156-157).

moderne n'ont pas été les premiers à inoculer aux pauvres" (272). Cette convoitise, qui s'efforce de combler l'écart entre le désir et sa réalisation, a beau s'appeler "égoïsme". Dans la pensée de Feuerbach cette notion d'égoïsme ne connote aucune coloration morale. L'auteur de "Théogonie" l'appelle encore "valorisation de soi", "volonté de vivre", "instinct de bonheur" ("Glückseligkeitstrieb"). L'égoïsme feuerbachien se signale donc principalement comme un vouloir-être-heureux. Le désir de bonheur ne passe-t-il pas pour ce qu'il y a au plus profond de l'homme? C'est ce désir qui ouvre la voie à la dialectique du VOULOIR et du POUVOIR. Il se présente comme un acte à la fois humain et divin: alors qu'en Dieu le désir se trouve réalisé ou a de fortes chances de l'être, c'est tout le contraire qui se passe dans l'homme, ce qui justifierait la remarque suivant laquelle "ce qui n'est qu'un optatif dans l'homme est un indicatif en Dieu" (273). C'est à ce niveau-là que se situerait la différence qui fait que les dieux sont ce que l'homme n'est pas mais voudrait tant être: "Dieu est le devoir-être comme être"

(272) "Der Wunsch ist der Ausdruck eines Mangels, einer Schranke, eines Nicht, sei es nun eines Nichtseins oder Nichthabens oder Nichtkönnens...; ... er ist ja der ausdrückliche Wunsch, dass dieser Mangel, diese Schranke, dieses Nicht nicht sei. Der Wunsch ist ein Sklave der Not, aber ein Sklave mit dem Willen der Freiheit, ein Sohn der Armut, der penia, aber der Armut, welche die Mutter der Begierde, der Liebe, nicht nur der geschlechtlichen, sondern auch der sächlichen oder dinglichen Liebe ist, ein Gelüste, das nicht erst der moderne "Kommunismus und Atheismus", wie sich die Selbstsucht der Besitzenden weismacht, dem Pauperismus eingepft, sondern [das] von der Sprache der "heiligen" Schrift sogar als eins mit der Armut gedacht und bezeichnet wird" (Theogonie, pp. 47-48).

(273) Philosophie und Christenthum, S.W., VIII, p. 56.

("Gott ist das Soll-sein als Sein") (274) en ce sens qu'il indique ce que l'homme se propose d'être et de devoir être. Le désir se présente ainsi dans sa portée théogonique, c'est-à-dire dans sa capacité de produire des dieux et, en plus, d'exiger des dieux qui puissent le faire passer du simple "vouloir" au "pouvoir" et, en fin de compte, à la réalisation effective de ses vœux, de ses souhaits et aspirations multiples et variés. "L'animal, écrit justement Feuerbach, ne veut que ce qu'il peut; l'homme, quant à lui, veut aussi ce qui n'est pas en son pouvoir; il désire; Dieu a en son pouvoir ce qu'il veut; son pouvoir est aussi étendu, aussi illimité que son vouloir" (275).

Le désir qui s'identifie au vouloir dépourvu du pouvoir, comme le vouloir malheureux du paralytique qui veut marcher, mais ne peut marcher: voilà l'homme! Par contre, le désir heureux, doté du pouvoir et de moyens, le vouloir armé de pouvoir et de moyens: voilà Dieu (276)! Cependant, il conviendrait de poser ici quelques questions: le "vouloir" raisonnable, quelque dépourvu soit-il de "pouvoir" pour l'individu isolé, ne pourrait-il pas passer au pouvoir et à sa

(274) S.W., VII, p. 223

(275) Theogonie, S.W., IX, p. 358: "Das Thier will nur, was es kann; der Mensch will auch, was er nicht kann, er wünscht; Gott kann, was er will, sein Können ist so weit, so unbeschränkt wie sein Wollen".

(276) cf. Theogonie, p. 49: "der Wunsch ist ja nichts als der Wille ohne Können, ohne Vermögen... Der unglückliche Wille, wie der Wille des Lahmen, der gehen will, aber nicht gehen kann, der Wunsch also, ist und heisst Mensch, der glückliche, vermögende, bemittelte Wunsch aber, der Wille also, ist und heisst Gott".

réalisation effective grâce à l'aide apportée par une ou plusieurs personnes? Ne serait-ce pas tout indiqué de faire jouer ici le célèbre "TOI" feuerbachien, ce "Dieu du moi", ce "représentant du genre", sans lequel le moi risque de n'être plus rien ou si peu de chose? Dans la logique à laquelle Feuerbach nous a accoutumés, ce que quelqu'un n'est pas en mesure de faire, d'autres pourraient toujours le faire; et même ce qu'une génération n'a pu réaliser, la génération suivante ou d'autres seraient en mesure de le réaliser; aussi ne serait-il pas malvenu d'abandonner trop vite sa langue au chat, au lieu d'en appeler d'abord, à cor et à cri, au sens de l'entraide et de la solidarité par cercles concentriques aux rayons de plus en plus grands avant d'envisager, le cas échéant, la phase de la divinisation du vouloir armé de pouvoir et de moyens effectivement réalisateurs?

Quoi qu'il en soit, chez l'auteur de "Théogonie", elle est bien fondamentale l'assertion selon laquelle le "désir" (Wunsch) est proprement ce qui constitue l'essence même de la divinité, dans ce sens que les dieux ainsi conçus ne sont autres que l'expression superlative des aspirations de l'homme. Les dieux naîtraient donc de la substantivation et de la sublimation de ce à quoi l'homme aspire; prenant appui sur la tension dialectique crainte-espérance qui anime et caractérise l'existence humaine, ils sont, en somme, un pléonasse qui symbolise le cœur de l'homme. Aussi pourrait-on faire remarquer, entre autres, que la différence qui se vérifie entre les dieux coïncide avec celle qui se vérifie entre les désirs des peuples (277).

(277) cf. ALESSI, Adriano, L'ateismo di Feuerbach, pp. 234-235

Au sujet de leur structuration, il importe de noter que les désirs qui ont un caractère théogonique sont de deux sortes. Il n'est cependant pas bien aisé de savoir s'ils sont complémentaires ou alternatifs. Il y a tout d'abord un désir raisonnable et naturel que l'on peut caractériser brièvement comme suit: les hommes tiennent évidemment à vivre et à vivre bien, c'est-à-dire à être sains, heureux et tranquilles; ils entendent disposer du nécessaire qui leur permette de se réaliser pleinement en tant qu'êtres humains. De cette catégorie de désirs font partie, par exemple, le désir d'avoir une descendance qui prolonge la lignée, celui de revoir un beau jour la mère-patrie pour l'exilé ou l'étranger, et même le désir de vengeance en réparation d'un tort subi. Un autre type de désir est le désir violent, le sentiment qui s'empare de l'âme et du cœur et ne laisse guère en paix tant qu'il n'a pas été satisfait. L'on pourrait parfaitement penser ici à l'incurable aspiration humaine à la béatitude, à cette soif d'immortalité dont l'une des dérivées est le rêve d'une éternelle jeunesse pour tout un chacun (278). Au chapitre de l'immortalité, l'on sait que, pour Feuerbach, c'est sur ce monde-ci, l'ici-bas, qu'il faut absolument concentrer toute son attention et toutes ses forces, et qu'être immortel ne consiste qu'à avoir de la valeur et de l'importance de son vivant (ce qui, justement, a de fortes chances de passer aux générations futures), à ne pas vivre inutile et à se mettre entièrement au service de l'humanité tant et aussi longtemps que l'on vit dans le monde présent.

(278) cf. CESA, Claudio, Feuerbach, Laterza, p. 113.

C'est bien ce qui explique ces derniers mots de ses "Leçons sur l'essence de la religion" à ses auditeurs: je souhaite seulement que vous passiez de votre état de candidats de l'au-delà à celui d'étudiants de l'ici-bas, de votre condition de chrétiens réduits à être "mi-bêtes, mi-anges" à celle d'hommes, et d'hommes complets (279). Poursuivant une lecture herméneutique du phénomène religieux à la lumière de la raison et du raisonnable, Feuerbach se demande jusqu'à quel point il convient de désirer seulement et continuellement ce qui contraste avec la nature et le naturel. Repoussant au loin le désir "supranaturaliste", il voit dans les dieux une sorte de personnification des espoirs et même des certitudes des hommes dans la satisfaction à venir de leur désir raisonnable (280). Le problème est-il résolu pour autant? Il ne semble pas, puisque, comme le souligne lui-même l'auteur de "Théogonie", "l'homme traîne... dans la sphère de la religion, c'est-à-dire dans le cercle magique de ses désirs et de ses malédictions, tout ce qui à son coeur est cher, et, partant, sacré, et qui doit par conséquent être sacré aussi pour les autres" (281). D'accord en cela avec Vuillemin, même si

(279) cf. Vorlesungen über das Wesen der Religion, G.W., VI, p. 320: "Mit diesen Worten,... schliesse ich diese Vorlesungen und wünsche nur, dass ich die... Aufgabe nicht verfehlt habe, die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis und Geständnis zufolge "halb Tier, halb Engel" sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen".

(280) cf. CESA, C., op. cit., p. 113

(281) "Alles, was seinem Herzen teuer und folglich heilig ist, also auch andern heilig sein soll, zieht daher der Mensch in das Gebiet der Religion, d. i. in den magischen Wirkungskreis seiner Wünsche und Flüche..." (Theogonie, p. 115)."

l'on peut déjà soupçonner en filigrane que ses préférences vont au désir dit "naturel et raisonnable" et non au désir "supranaturaliste" friand d'immortalité, nous nous demandons si, à ce propos, ce qui manque chez Feuerbach n'est pas, à proprement parler, "une théorie de la liaison entre les désirs vrais et faux, entre la nature et la surnature, entre le présent et l'imaginaire" (282).

2. Genèse et esquisse de la théorie du désir théogonique

! Pour Feuerbach, c'est celui qui arrive à déchiffrer correctement les désirs des hommes qui détient la clé pour saisir le sens véritable des manifestations divines et des divers comportements religieux. Mais la découverte du désir comme source de la naissance des dieux ne saurait être concluante qu'au terme d'un long cheminement patient et laborieux débouchant sur le dévoilement progressif de l'essence du phénomène religieux qui a toujours passionné, on le sait, l'auteur de "l'Essence de la religion". Lente et progressive, cette découverte est d'abord celle du sentiment de dépendance (Abhängigkeitsgefühl) de l'homme qui aspire à passer de la dépendance à la conquête de la liberté; elle est ensuite celle de l'"égoïsme" (283) entendu dans le sens de l'affirmation de soi (sich selbst Behaupten), de la valorisation

(282) VUILLEMIN, J., art. cit., p. 34

(283) "Egoismus ist "das sich selbst Geltendmachen, sich selbst Behaupten", der "Selbsterhaltungstrieb" des Menschen, also der wesenhafte Lebenswille desselben" (Werke, VIII, 63/64) [NÜDLING, Gregor, Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie, p. 193]

de soi (sich selbst Geltendmachen) et de l'instinct de conservation de soi (Selbsterhaltungstrieb); elle est aussi la découverte de l'instinct de bonheur (Glückseligkeitstrieb), puis de l'imagination (Einbildungskraft), cet "organe essentiel de la religion" aux yeux de Feuerbach, et enfin du DÉSIR (Wunsch) qui apparaît à la base de la couche la plus ancienne comme étant exactement et typiquement la cause la plus profonde et la plus déterminante du processus théogonique dans l'homme. La religion comme telle ne reposerait point sur l'intellect, mais plutôt sur l'instinct de bonheur qui s'enracine dans la nature humaine. En outre, contrairement à l'entendement qui s'applique à saisir objectivement la réalité, du moins autant que cela est possible, l'imagination, quant à elle, se révèle comme l'intelligence subjective, l'intelligence déterminée des besoins et des désirs du cœur de l'homme ("die von Herzensbedürfnissen und Wünschen des Menschen bestimmte Intelligenz"), "le miroir du monde", qui ne reflète de ce monde que ce qui convient au désir de l'homme. Et c'est justement quand l'imagination et l'instinct de bonheur ou de félicité s'unissent et agissent ensemble que surgit le "désir théogonique" (der "theogonische Wunsch").

Dans "Théogonie" ce désir théogonique est précisément identifié au principe subjectif de la religion qui embrasse et englobe tout en lui-même. Le désir passe pour le phénomène primitif et primordial de la religion ("das Urphänomen der Religion"). C'est le désir qui explique l'apparition des dieux: "Là où surgissent des désirs, lisons-nous dans "Théogonie", là apparaissent, oui, là surgissent les

dieux" (284). Au fond, cela veut dire que c'est la divinité qui est essentiellement l'objet réclamé par le désir; "elle n'est représentée, pensée, crue que parce qu'elle est exigée, réclamée, désirée" (285). C'est justement le lieu de se demander pourquoi, fondamentalement, la divinité est ainsi exigée, réclamée et désirée d'un désir aussi intense et tenace. La divinité est-elle aussi indispensable que cela au plein épanouissement et à la réalisation plénière de l'homme? Si oui, pourquoi? L'homme ne pourrait-il donc se passer de toute divinité et être quand même heureux? Guetté par le risque des caricatures et des fausses images de la divinité, à quels critères éprouvés doit-il se référer pour éviter précisément de prendre des ombres fugitives et des ersatz de divinité pour la divinité?

3. Un Panthéon dans un espace conceptuel réductionniste

Si l'on peut dire que dans tout désir se cache un dieu, l'on peut également faire valoir que derrière chaque dieu se trouve un désir et un seul. Cela revient à dire qu'il y aurait autant de dieux que de désirs différents à combler. Dans ce Panthéon érigé par le DÉSIR, les noms des mille et un dieux seraient déterminés par les désirs précis et variés auxquels ils doivent leur naissance. Fils de la pauvreté, expression d'un manque de plus-être et de mieux-être, d'un manque

(284) "Wo Wünsche entstehen, erscheinen, ja, entstehen die Götter" (Theogonie, p. 33).

(285) "Die Gottheit ist wesentlich ein Gegenstand des Verlangens, des Wunsches; sie ist ein Vorgestelltes, Gedachtes, Geglaubtes, nur weil sie ein Verlangtes, Ersehntes, Erwünschtes ist" (Ibidem, p. 41).

d'avoir ou d'un manque de pouvoir, le désir globalement considéré exige et réclame impérieusement les dieux. Dans cette pléiade de désirs émerge le désir de bonheur (Glückseligkeitswunsch), cette aspiration à la félicité qui constitue l'aspiration fondamentale de l'homme vers laquelle sont orientés et dans laquelle se condensent et se concentrent tous les autres désirs comme autant de dérivées premières ou secondes. En fait, si l'homme était seulement en mesure de réaliser ce qu'il veut de par sa propre puissance et sa propre ingéniosité, dans la logique feuerbachienne, il n'aurait plus jamais à croire en quelque Dieu, quel qu'il soit, puisqu'il serait Dieu lui-même pour la bonne et simple raison qu'en tout et pour tout son POUVOIR (Können) serait toujours à la hauteur et à la mesure de son DÉSIR et de son VOULOIR. Dans cette perspective, l'on comprendra aisément jusqu'à quel point l'essence de Dieu est réduite à n'être que la simple projection des désirs de l'homme dans le vaste espace des mille et une possibilités et le corrélat de la finitude et des limites humaines sans plus et sans mieux (286). Dieu n'est pas autre chose que le désir enfin comblé! Plus précisément encore, il n'est que "l'autre moitié qui manque à l'homme, le complément de son essence déficiente" (287), l'exaucement de ses vœux et souhaits

(286) cf. NÜDLING G., op. cit., p. 191.

(287) "Gott ist... kein anderes Wesen, nur die andere Hälfte, die dem Menschen fehlt, nur die Ergänzung seines mangelhaften Wesens, seines im Widerspruch mit seinen Wünschen so beschränkten Tätvermögens... Die Götter sind vollkommene Wesen; aber ihre Vollkommenheit entspringt nur aus der schmerzlichen Unvollkommenheit des Menschen, ist darum keine unempfindliche, keine phlegmatische wie die der Metaphysik; sie sind nur vollkommen, weil sie die Wünsche der Menschen vollenden, vollstrecken... weil sie das vollkommen sind, was die Menschen nur mangelhaft, kurz, das in Wirklichkeit oder im Können sind, was der Mensch nur im Wunsche ist". (Theogonie, pp. 55-56).

les plus chers. Il est réduit à n'être rien d'autre que l'expression en plein et en relief de ce que le désir manifeste en creux comme un vide à combler. S'il est ainsi, la religion peut-elle ne pas apparaître comme une belle illusion et un beau rêve à base d'une kyrielle de désirs enchanteurs et envoûtants auxquels devraient correspondre autant de dieux respectifs et appropriés?

En définitive, cette religion du désir théogonique ne ressemble à rien de plus ni à rien de moins qu'à une autre révélation de l'essence de l'homme. En effet, en situant le secret des religions "dans le cœur de l'homme et dans son insatiable désir de bonheur" (288), Feuerbach réduit les dieux à "des projections des désirs humains" et aux rêves de l'homme "non évolué" encore aux prises avec une multitude d'illusions et se débattant désespérément dans la nuit de l'ignorance, du dénuement et de l'inculture. L'anthropothéisme feuerbachien, qui ne laisse aucune possibilité à la réalité de l'Autre, c'est-à-dire d'un Dieu existant en soi, pour soi et par soi, et n'entend connaître d'autre Dieu que celui qui s'épanouit dans la conscience humaine, se révèle comme l'alpha et l'oméga, la présupposition et le résultat de la critique religieuse (289) de l'auteur de "l'Essence du christianisme".

(288) NEUSCH, Marcel, Aux sources de l'athéisme contemporain, p. 62.

(289) cf. NÜDLING, G., op. cit., pp. 195-196.

IV - DE FEUERBACH À MARX

1. Marx passe par le "ruisseau de feu" (FEUERBACH) 172
2. Analyse d'un texte caractéristique de Karl Marx sur la
création 180

IV. DE FEUERBACH À MARX

1. Marx passe par le "ruisseau de feu" (FEUER-BACH)

Marx a achevé sa thèse de doctorat en philosophie en avril 1841: le sujet en était ainsi libellé: "La différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Epicure" (Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie). Quelques mois plus tard, la même année, était publiée "l'Essence du christianisme" qui a pu être perçue, à l'époque, comme l'événement philosophique le plus important et le plus marquant depuis la mort de Hegel. C'est surtout Engels qui a insisté sur cet enthousiasme soulevé par cette oeuvre maîtresse de Feuerbach: "Il faut avoir éprouvé soi-même l'action libératrice de ce livre pour s'en faire une idée," écrivit-il. L'enthousiasme fut général: nous fûmes tous momentanément des "feuerbachiens" (290). Bien sûr, il serait difficile et un peu trop cavalier de réfuter purement et simplement toute influence du "Das Wesen des Christentums" de Feuerbach sur Karl Marx, en contradiction flagrante avec l'effet quelque peu emphatique dont parle Engels dans son "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande". Il semble que l'influence et l'effet suscités par ce livre - et l'ensemble des écrits de Feuerbach - furent plus profonds et plus durables sur Engels

(290) "Man muss die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer" (ENGELS, F., Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin, Dietz, 1952, p. 15; trad. fr. par E. Bottigelli, Ed. Sociales, 1979, p. 27).

lui-même que sur Marx parce qu'il était "un autodidacte qui n'était pas passé par la même discipline académique que Marx et qui était donc plus sensible au style simple et accessible de Feuerbach" (291). Du reste, l'honnêteté intellectuelle exige de ne pas passer sous silence les "réserves critiques" de Marx dont fait état Engels dans ses envolées sur l'influence enthousiaste exercée par "l'Essence du christianisme", même si cette remarque prend une allure plutôt rapide et fugace. Néanmoins, les études sérieuses sur Feuerbach et Marx font généralement valoir que les "Thèses provisoires" ("Vorläufige Thesen für die Reform der Philosophie") et les "Principes" ("Grundsätze der Philosophie der Zukunft": 1843) auraient exercé sur Marx "une influence probablement plus importante encore que "l'Essence du christianisme". À la lecture de Feuerbach, note Henri NIEL, Marx a le sentiment d'avoir touché la terre ferme. Il découvre l'existence de la sensibilité, de la chair, du corps (Leib), du besoin" (292). Mais, en fait, qu'est-ce qui a pu fasciner le jeune Marx dans la pensée de Feuerbach, et plus particulièrement en ce qui a trait au thème de la création, d'une façon ou d'une autre?

D'abord et avant tout, Marx trouve bien alléchante l'idée feuerbachienne de la conquête et de la réalisation de l'unité de l'homme

(291) McLELLAN, David, The young Hegelians and Karl Marx, London, Macmillan, 1969, p. 95; trad. française: Les jeunes hégéliens et Karl Marx, Payot, 1972, p. 139

(292) NIEL, Henri, Karl Marx; situation du marxisme, Desclée de Brouwer, 1971, p. 87. À propos de l'influence plus marquante des "Thèses provisoires" et des "Principes", cf. aussi COTTIER, G.M.-M., L'athéisme du jeune Marx, Vrin, 1959, p. 126.

en lui-même. Pour parvenir à forger cette unité intérieure de l'homme en lui-même, Feuerbach requiert comme condition "sine qua non" que l'homme se considère fondamentalement comme être empirique (i.e. concret et intégré au centre de l'univers qui ne peut se comprendre qu'en référence à lui) et comme CRÉATEUR DE SON EXISTENCE. Il ne sied guère que l'homme se dépouille ingénument de certains des attributs qui lui sont propres pour les projeter en Dieu. Dans la théorie feuerbachienne de l'aliénation (Entfremdung) l'on découvre comment l'homme demande vainement à la théorie pure et illusoire de combler ses désirs et ses vœux et de satisfaire ses besoins multiples et divers dont il méconnaît l'origine tout simplement sensible. Pour Feuerbach, il s'agit de nous éveiller à ce que nous sommes nous-mêmes et par nous-mêmes et d'admettre que l'homme ne saurait avoir ni concevoir d'autre centre d'intérêt et d'action que le monde.

En un deuxième temps, et en droit fil avec ce qui vient d'être dit, il appert qu'à Marx Feuerbach a apporté un certain culte de l'homme, de l'homme auto-suffisant, un humanisme naturaliste qui s'évertue à unir au culte de l'homme et du genre humain le culte de la nature. Les "Manuscrits Economico-Philosophiques" de Marx témoignent clairement de cette influence feuerbachienne, qui présentent le communisme comme "la doctrine de la réconciliation de l'homme avec la nature, et le travail comme le lieu de cette réconciliation" (293). Être

(293) NIEL, Henri, op. cit., p. 88

créateur, l'homme feuerbachien puise sa joie dans son activité créatrice volontaire. C'est donc par l'exercice de cette activité créatrice qu'il se sent libre, heureux et illimité, alors que dans la passivité il se sent, au contraire, limité, opprimé et malheureux. Mais plus fondamentalement encore, le malheur de l'homme s'originerait dans le fait qu'il est trop porté à se dépouiller de cette productivité, qui est un attribut du genre humain, pour la conférer en propre à Dieu. La réalisation de l'unité de l'homme avec lui-même passe par la réconciliation de l'homme avec lui-même. Cette réconciliation ne saurait être effective, pense Feuerbach, que par la récupération de cette productivité qui lui était propre et que l'homme a indûment attribuée à Dieu (294). Cette idée ne pouvait laisser indifférent celui qui avait reconnu comme un grand mérite de Feuerbach, entre autres, "d'avoir montré que la philosophie n'est qu'une intellectualisation de la religion, et qu'elle doit être également condamnée comme une autre forme, une autre manière d'exister de l'aliénation de l'homme" (295).

Enfin, dans la mesure où, création et non point créature, l'homme dont rêve l'anachorète de Bruckberg ne se définit plus que par rapport au "Gattung", à la "species", au genre humain, l'idéal qui nous est proposé n'est rien de moins que de réaliser et d'accomplir en nous le "Gattungswesen", c'est-à-dire l'"être générique". Si Hegel avait placé l'accomplissement de l'homme dans la synthèse de l'universel et du

(294) cf. NIEL, Henri, op. cit., p. 88, note 19

(295) MARX, Karl, Frühe Schriften, I., p. 638.

particulier, pour Feuerbach, la synthèse de l'universel et du particulier se définit désormais en termes d'intégration au genre humain (296). Cette esquisse d'un nouvel humanisme visant à supplanter l'humanisme hégélien n'a pas manqué de séduire le jeune Marx, à telle enseigne que cette influence se reflète sur "La Sainte Famille", cette "Critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts" écrite ensemble avec Engels et publiée en 1845, même si, dès cette période, le concept de "Gattungswesen" disparaît de l'oeuvre de Marx pour parer les critiques virulentes de Max Stirner", encore que, "comme l'a montré Paul-D. Dognin, il se retrouve en filigrane, pour l'essentiel, lorsque Marx dit que les individus dépenseront leurs multiples forces de travail individuelles" (297) "comme une seule et même force de travail social" (298).

À la lumière des délimitations suggérées par F. Grégoire, M. Khaufflaire, H. Niel et D. McLellan (299) au sujet de la période

(296) cf. NIEL, H., op. cit., p. 88.

(297) CHAMBRE, Henri, préface, in Henri NIEL, op. cit., p. 15.

(298) MARX, Karl, Capital, I, p. 90; cf. aussi DOGNIN, Paul-Dominique, Initiation à Karl Marx, Cerf, 1970, p. 60. NB. - Il est à noter que, dans le "Capital", le concept de "Gattung" a refait surface, au moins une fois avec son sens primitif: "En agissant conjointement avec d'autres dans un but commun et d'après un plan concerté, le travailleur efface les bornes de son individualité et développe sa puissance générique (sein Gattungsvermögen)" (Capital, II, p. 22).

(299) GREGOIRE, Franz, Marx, disciple de Feuerbach, in Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach, Louvain, 1947, pp. 175-178, pense que Marx a été disciple de Feuerbach de 1841 à 1844; XHAUFFLAIRE, Marcel, Feuerbach et la théologie de la sécularisation, Cerf, 1970, pp. 60-80, en s'appuyant sur L. Althusser, Pour Marx, 1965, opte pour la période allant de 1842 à 1844; NIEL, H., op. cit., implicitement, la situe entre 1841 et 1844, rejoignant ainsi F. Grégoire; McLELLAN, David, op. cit., p. 101, parle de la "forte influence" exercée par Feuerbach sur Marx au cours des années 1843-1845, et, principalement par les "Thesen" et les "Grundsätze".

feuerbachienne de Marx, nous pouvons avancer, avec un fort coefficient de certitude, que l'influence de Feuerbach sur le jeune Karl Marx a été bien marquante et décisive surtout de 1842 à 1844. En tout cas, sur le printemps de sa jeunesse fougueuse et enthousiaste, dans un petit article écrit au début de 1842 et publié un an plus tard, Marx ne pouvait contenir son admiration pour celui en qui il reconnaissait le purgatoire inévitable du temps présent: "À vous, théologiens spéculatifs et philosophes, je donne ce conseil: libérez-vous des concepts et des préjugés de votre philosophie spéculative précédente si vous désirez réellement découvrir les choses comme elles sont, c'est-à-dire la vérité. Et il n'y a pas d'autre chemin vers la vérité et la liberté que celui qui passe par cette "rivière de feu". Feuerbach est le purgatoire du temps présent" (300).

Cependant, en dépit de cette admiration et de cette indéniable influence effective, Marx ne tarde pas à se détacher tant soit peu de Feuerbach, à qui il reproche une vision par trop contemplative et hermétique de la réalité au détriment de l'urgente et fondamentale exigence de la praxis humaine (301). L'auteur des "Principes de la philosophie de l'avenir" serait à ses yeux un peu trop théoricien et trop peu matérialiste. Dans son "Introduction à la critique de la Philosophie du Droit", sans renier totalement pour autant sa dépendance de Feuerbach,

(300) MARX, Karl, Frühe Schriften, I., p. 109. Ce "ruisseau de feu" par lequel il faut passer à tout prix n'est autre que le "FEUER-BACH"!

(301) cf. MARX-ENGELS, Werke, III, p. 533.

Marx fait remarquer que la notion feuerbachienne d'Humanité est trop abstraite, détachée qu'elle est des rapports sociaux et de toute activité concrète de l'homme. Néanmoins, est-ce seulement faire justice à Feuerbach de le taxer de négligence au chapitre de l'importance du travail et de l'activité pratique qu'il ne sous-estimait pas purement et simplement, même s'il préconisait une préparation adéquate de l'esprit des hommes comme prélude à une action efficace? Concernant ce point de vue pratique, voici ce qu'il répondit en 1843 à Ruge qui sollicitait sa collaboration aux "Deutsch-französische Jahrbücher": "Nous ne sommes pas encore arrivés au point de transition entre la théorie et la pratique, car nous sommes encore pauvres en théorie, du moins dans sa forme complète et pleinement réalisée" (302). Pour Marx, il était grand temps de passer des interprétations multiples et multiformes du monde effectuées par les philosophes à une véritable transformation de ce monde, surtout dans ses dimensions économiques, sociales et politiques (303); plus particulièrement encore, pour lui, la politique demeure l'unique moyen par lequel la philosophie peut devenir réalité (304).

Toutes ces réserves émises par Marx ne suffissent pourtant pas à réduire à zéro le poids de l'influence, largement déterminante de Feuerbach sur sa pensée, même si cette dernière a dû subir d'autres

(302) FEUERBACH, L., Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach, 1964, p. 123.

(303) cf. MARX, Karl, Frühe Schriften, II, éd. par. H.-J. Lieber et P. Furth, Stuttgart, 1971, p. 4: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern"; trad. fr.: Thèses sur Feuerbach, in L'idéologie allemande, p. 27.

(304) cf. MEGA (Marx-Engels Gesamt Ausgabe), I, 1.2, p. 308

influences et évoluer en conférant finalement à son auteur un certain génie difficilement saisissable en faisant totalement abstraction de ses ombres et limites inévitables. En définitive, tout dépend, en grande partie, de ce qu'un penseur fait des diverses influences dont il a été marqué, de ses réactions critiques ou non, en vue d'une élaboration personnelle, qui en prend et en laisse, c'est-à-dire, dans une certaine mesure, originale ou non. En ce qui concerne Karl Marx, de son propre aveu dans une lettre adressée à Feuerbach en août 1844, les "Principes de la Philosophie de l'avenir" et "l'Essence de la foi dans le sens de Luther" "ont plus de poids que toute la littérature allemande contemporaine", puisque "dans ces oeuvres, dit-il, vous avez donné une base philosophique au socialisme... L'unité de l'homme avec l'homme, ... le concept du genre humain forcé à descendre du ciel de l'abstraction sur la réalité de la terre, que peut être tout ceci sinon le concept de la société"(305). Au nombre des idées essentielles que Marx retient de Feuerbach il y a, principalement: "l'unité de l'homme avec l'homme", le concept de "Menschengattung" et surtout l'idée d'une "existence-par-soi" de la nature et de l'homme ("das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen"), ce qui laisse entrevoir le rejet de l'idée de création dans le sens de surgissement de l'être "ex nihilo". Ce rejet de l'idée de création par Marx passe vraisemblablement pour un legs de l'auteur du "Das Wesen des Christentums" pour qui "la création à partir de rien

(305) MARX, Karl, Lettre du 11 août 1844 à Feuerbach, in MARX-ENGELS, Werke, 27, Berlin, Dietz, 1963, p. 425.

n'est pas un objet de la philosophie" (306), à proprement parler. La brève analyse de cette page caractéristique de Marx sur la création aux relents feuerbachiens peut aider à nous convaincre, entre autres, que, si, pour l'auteur des "Thèses sur Feuerbach", il est bénéfique de passer par Feuerbach, il faut le dépasser, au nom même de l'"existence-par-soi" de l'homme, en passant de l'interprétation à la transformation du monde (307).

2. Analyse d'un texte caractéristique de Karl Marx sur la création

Ce texte portant sur la théorie de la création date de 1844 et se trouve dans "Nationalökonomie und Philosophie" qui fait partie des oeuvres de jeunesse ("Frühschriften") de Karl Marx. Lisons le premier paragraphe de ce texte:

"Un être (Wesen) ne se présente comme indépendant ("selbständiges") que pour autant qu'il tient sur ses propres pieds, et il ne tient sur ses propres pieds que pour autant qu'il ne doit son existence qu'à soi-même ("sobald es sein Dasein sich selbst verdankt"). Un homme qui vit par la grâce d'un autre se considère lui-même comme un être dépendant. Mais je vis totalement par la grâce d'un autre si, non seulement je lui dois l'entretien de ma vie, mais s'il a en outre créé ma vie, s'il est la source de ma vie, et ma vie a nécessairement un tel fondement (Grund) en dehors d'elle si elle n'est pas ma propre création. C'est pourquoi la création est une représentation très difficile à arracher de la conscience populaire. L'existence-par-soi de la nature et de l'homme ("das DURCHSICHSELBSTSEIN der Natur und des Menschen") lui est incompréhensible, parce qu'elle contredit toutes les données palpables de la vie pratique" (308).

(306) FEUERBACH, L., Das Wesen des Christentums, G.W., V, p. 214.

(307) cf. Frühe Schriften, II, p. 4; L'idéologie allemande, p. 27.

(308) MARX, Karl, Nationalökonomie und Philosophie, in Die Frühschriften, éd. Landshut, Stuttgart, 1953, p. 246.

Marx rêve de l'homme comme d'un être indépendant, autonome, se suffisant lui-même (selbständiges). Il plaide pour une indépendance totale de l'homme vis-à-vis de quelque être qui le surplomberait et auquel il devrait son existence. Il ne doit son existence qu'à soi-même: ..."sein Dasein sich selbst verdankt". Mais, ne devoir qu'à soi-même son "Dasein", son existence, n'est-ce pas, en dernier ressort, être créateur de sa propre existence, de sa propre vie, ~~être~~ sa propre création? Or, celui qui se dit créateur de sa propre existence laisse supposer qu'il était, qu'il existait avant de se donner l'existence, de se créer, puisqu'il n'y a tout ~~de~~ même pas de création à partir d'un néant absolu et total, c'est-à-dire qu'il ne saurait y avoir de création, non pas "ex nihilo sui et subjecti", mais "a nemine" ou "ex nemine", en ce sens que la création requiert "ab ovo" quelqu'un qui crée. Seulement, si celui qui se dit créateur de sa propre existence existait déjà, alors il n'aurait plus aucunement besoin de se donner l'existence, de se créer! Ce serait non seulement parfaitement superflu et superfétatoire, mais aussi et surtout dépourvu de tout sens, absurde. Bien sûr, par son travail aux mille et une formes et expressions, l'homme devient plus lui-même, se perfectionne lui-même, confère un plus-être et un mieux-être à son existence et parachève en quelque sorte l'oeuvre de la création qui est engagée dans un processus de genèse. Cependant, réclamer pour l'être humain une indépendance, une autonomie et une suffisance telles que sa vie ne soit créée par nul autre que lui-même qui en serait alors la source, comme le fait Marx dans cette théorie de la création, n'est-ce pas s'arrêter tout juste à la superficie et au seuil de tout ce que recèle de profond et implique

de dense l'EXISTENCE (309)? En effet, le mot "existence" (ex-sistentia) renvoie aussi bien à ce qui, en tout être, recherche l'essence, ce qu'il est, qu'à ce qui recherche d'où cet être tient l'être ("unde habet esse"), ce qui se réfère à son origine. C'est bien ce qu'exprime avec une lucidité cristalline Richard de Saint-Victor quand il écrit: "quant au terme exister (ex-sistere), il implique non seulement la possession de l'être, mais aussi une certaine origine, il dit qu'on le tient de quelqu'un. C'est ce que donne à entendre, dans le verbe composé, la préposition ex, qui lui est adjointe. En effet, qu'est-ce qu'exister (ex-sistere), sinon être "de" quelqu'un, tenir de quelqu'un son être substantiel" (310)? En creusant en profondeur la notion d'existence, l'on découvre donc que le "Dasein" nous éveille et à la considération de la nature ou de la qualité de l'être et à la considération de l'origine de l'être. La simple existence de la nature et de l'homme ne saurait nous expliquer que la nature et l'homme sont par eux-mêmes ou existent par eux-mêmes. Du reste, la dépendance d'une réalité ou d'un être vis-à-vis de sa source n'est pas à percevoir comme une dépendance de servitude, d'asservissement ou d'anéantissement progressif et fatal,

(309) En raison de son étymologie latine ("ex-sistentia" dérivant de "ex-sistere"), au lieu de "existence", on devrait plutôt écrire "EX-SISTENCE".

(310) Richard de SAINT-VICTOR, De Trinitate, Lib. 4, XII, p. 254, in Sources Chrétiennes, N° 63, Cerf, 1959: "Quod autem dicitur exsistere, subintelligitur non solum quod habet esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habet esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adjuncta sibi praepositione. Quid est enim exsistere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?"

mais plutôt comme une dépendance vitale et ontologique. Comment Marx tente-t-il alors d'expliquer "l'être" ou "l'existence-par-soi" de la nature et de l'homme? Cela tient en quelques lignes au paragraphe suivant:

"La création de la terre, écrit-il, a été puissamment ébranlée par la géognosie, c'est-à-dire par la science qui représente la formation de la terre, le devenir de la terre comme un processus, comme une auto-génération, une auto-genèse (Selbsterzeugung). La generatio aequivoca est l'unique réfutation pratique de la théorie de la création" (311).

Examinons l'argumentation de Marx, qui repose ici sur ce qu'il appelle la "géognosie", c'est-à-dire cette science qui étudie la formation de la terre, le devenir de la terre comme un processus progressif, une genèse, une évolution. De fait, il est heureux et fort intéressant que les sciences expérimentales, allant de la physique à l'astrophysique, de la géologie à la biologie, soient parvenues à établir que la terre tout entière et la nature se sont formées progressivement dans le cours des temps, que l'évolution cosmique, physique et biologique est un fait. Si ce processus d'évolution demeure un fait que la science étudie et décrit, la connaissance du film de cette évolution suffit-elle, en tant que telle, et de par elle-même, à nous dire et à nous rassurer aussi, par le fait même, que ce processus évolutif est une auto-génération, une auto-genèse, une "Selbsterzeugung", comme l'affirme

(311) "Die Erdschöpfung hat einen gewaltigen Stoss erhalten durch die Geognosie, d.h. durch die Wissenschaft, welche die Erdbildung, das Werden der Erde als einen Prozess, als Selbsterzeugung darstellte. Die generatio aequivoca ist die einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie". (MARX, Karl, Nationalökonomie und Philosophie, in Die Frühschriften, p. 246)

sans ambages Marx? Nous ne le pensons pas. Et d'ailleurs, une telle affirmation ne repose sur aucune analyse. De plus, et surtout, rien dans ces sciences expérimentales qui viennent d'être évoquées ne nous autorise rationnellement à faire valoir, à l'instar de Marx, que l'évolution cosmique, physique, géologique et biologique, soit une auto-évolution, une auto-genèse, qu'elle soit ontologiquement suffisante de par elle-même: "Une fois qu'on a décrit le film de l'évolution cosmique, la question reste entière de savoir si ce film existe par lui-même, s'il est auto-créateur, dans son être, son développement et sa structure, ou bien si, au contraire, il requiert, pour être intelligible aux yeux de la seule raison, un autre que lui-même" (312). Marx passe trop vite et trop allègrement du fait de l'évolution à l'affirmation de la suffisance ontologique de cette évolution, et cela, sans la moindre analyse justement ontologique. Le concept d'évolution suggéré par les sciences expérimentales, et qui signifie "une genèse temporelle, un développement dans le temps", "ne répond ni par oui ni par non à la question de savoir si cette évolution existe par elle-même, ontologiquement suffisante, ou si elle dépend d'un autre" (313). Cette question est d'un autre ordre. Elle ne relève sûrement pas de la science expérimentale en tant que telle. Elle relève précisément de la métaphysique, de l'ontologie, cette discipline philosophique qui ne semble guère jouir d'une bonne presse auprès de Marx, même s'il ne dédaigne pas d'en faire à ses heures, et surtout à sa guise!

(312) TRESMONTANT, Claude, Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne, Seuil, 1962, p. 132.

(313) TRESMONTANT, C., op. cit., pp 131-132.

Que dire de cette "generatio aequivoca" à laquelle recourt Marx et qui est destinée à juguler toute théorie de la création? Marx a sans doute emprunté cette expression d'origine médiévale qu'il emploie d'ailleurs telle quelle, sans se mettre en peine d'en trouver l'équivalent allemand. C'est Saint Thomas d'Aquin qui distingue les trois types de génération dans le Livre Quatrième de la "Summa Contra Gentiles (314):

- dans la "génération univoque" où, par exemple, l'homme engendre l'homme, l'essence de l'engendré demeure formellement et strictement identique à l'essence de l'engendrant; bien entendu, l'essence de celui-ci se distingue numériquement de celle de l'engendré;

- dans la "génération du Verbe en Dieu" il n'y a aucune distinction, ni formelle ni numérique, quant à l'essence: c'est dire que l'essence du Verbe engendré est absolument identique à l'essence de l'engendrant; la génération du Verbe en Dieu se situe au-dessus de la génération univoque;

- dans la "génération équivoque", l'essence de l'engendré se distingue de l'essence de l'engendrant et formellement et numériquement; Saint Thomas parle, à ce propos, d'"une nature d'un tout autre genre, ainsi qu'il arrive dans les générations équivoques où, par exemple, des

(314) S. THOMAS D'AQUIN, Summa contra Gentiles, Liber IV, cap. X, par. 3, Texte de l'édition Léonine, trad. de R. Bernier et de F. Kerouanton, Lethielleux, 1957, pp. 74-77.

animaux, nés de matières en décomposition, sont engendrés par la vertu du soleil, sans relever de son espèce" (315)! Bien sûr, nous ne sommes plus au Moyen Âge ou à l'époque où l'on pensait que les mouches naissaient tout simplement et directement de la viande putréfiée. Mais il est important de noter que l'expression "generatio aequivoca", qui fait appel à une cause supérieure en vertu de laquelle le "moins" sort d'un "plus" par une simple dégradation de l'effet (316), dit beaucoup plus que la "génération spontanée" où le vivant sort facilement du non-vivant par la seule force de celui-ci.

La question qui se pose à présent est de savoir à quelle idée de génération Marx fait appel dans sa tentative de réfutation de la théorie de la création. Il semble que, contrairement à toute apparence et en dépit du vocabulaire dont il use, en l'occurrence (Marx écrit textuellement "die generatio aequivoca"), Karl Marx se rallie, non point à l'idée de "génération équivoque" telle que l'entend Thomas d'Aquin, mais bien à celle de "génération spontanée" (317). C'est la raison pour laquelle certains traducteurs, tel E. Bottigelli, rendent tout simplement "generatio aequivoca" par "génération spontanée" (318), préférant

(315) S. THOMAS, Contra Gentiles, IV, p. 76: "sicut accidit in generatione aequivoca, ut cum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad hujus speciem non attingunt".

(316) cf. DOGNIN, P.-D., Initiation à Karl Marx, p. 108.

(317) C'est ce que confirment DOGNIN, P.-D., op. cit., p. 108 et RUBEL, M., Karl Marx: Oeuvres-Economie II, Pléiade, Gallimard, 1968, p. 1615 (note en référence à la page 89)

(318) cf. Manuscrits de 1844, trad. par E. Bottigelli, Editions Sociales, 1968, p. 98.

ainsi, à ce chapitre, passer outre la lettre pour rejoindre l'esprit de l'auteur des "Frühschriften".

Invoquer la "génération spontanée" ou "hétérogénie" (319), comme le fait Marx, pour battre en brèche toute idée de création, ne semble pas bien convaincant. Ni en 1844, ni même de nos jours, l'on n'est encore arrivé, par l'expérimentation scientifique, à produire ou à tirer la vie du non-vivant. En outre, la grande question que l'on se doit de poser à ce propos est la suivante: le "plus" peut-il seulement venir du moins, par la seule vertu de ce dernier, sans la moindre intervention de quelque cause supérieure? De plus, et plus profondément encore, au cas même où la doctrine de la "génération spontanée", selon laquelle toute substance en putréfaction serait la matrice de nouveaux êtres ("corruptio unius, generatio alterius"), serait recevable, elle n'éliminerait pas par le fait même la question de la création: en effet, la génération spontanée ainsi comprise suppose et présuppose toujours comme point de départ des corps d'une autre espèce déjà

(319) Remontant à la plus haute antiquité, la théorie de la "génération spontanée" fut admise par les philosophes anciens. "Burdach, qui lui donnait le nom d'"hétérogénie", disait que les êtres vivants ont pour point de départ des corps d'une autre espèce et se produisent avec le concours de certaines circonstances. Toute substance en putréfaction était la matrice de nouveaux êtres: "Corruptio unius, generatio alterius" (corruption de l'un, génération de l'autre). Les abeilles sortaient de la gueule des lions morts ou bien du cadavre des boeufs, les rats du limon, les souris des vieux linges, etc. Les expériences de Pasteur vinrent détruire le dernier argument des partisans de la génération spontanée en montrant que les êtres microscopiques eux-mêmes provenaient, comme les protozoaires, de germes antérieurs à eux" (Dictionnaire Encyclopédique Universel, Tome 4, Paris (Quillet), Montréal (Grolier), 1968, 2419)

existants, alors que la création dit essentiellement, au sens strict et technique, une dépendance radicale dans l'être, une position ou un surgissement de l'être "ex nihilo"; la création ainsi entendue n'advient ou ne se vérifie pas à partir de quelque chose de pré-existant; à ce titre, à l'encontre de la génération spontanée, elle est une nouveauté radicale "in esse", et défie donc la théorie de la génération spontanée soutenue par Marx, à supposer seulement que cette théorie soit encore valablement et crédiblement défendable.

Marx n'en continue pas moins son argumentation au cours de laquelle il postule et soutient que "même physiquement l'homme doit son existence (Dasein) à l'homme":

"Maintenant, il est certes facile de dire à l'individu singulier ce qu'Aristote a déjà dit: Tu es engendré par ton père et ta mère, donc en toi l'accouplement de deux individus de l'espèce humaine, par conséquent un acte de génération des êtres humains, a produit l'homme. Tu vois donc que l'homme même physiquement doit son existence à l'homme. Tu ne dois donc pas envisager seulement un côté de la question, la progression indéfinie, d'après laquelle tu demandes ensuite: "Qui'a engendré mon père, qui a engendré son grand-père, etc. Tu dois tenir ferme aussi le mouvement circulaire (die Kreisbewegung), qui est visible d'une manière sensible dans cette progression, mouvement circulaire en vertu duquel l'homme, dans la génération, se répète lui-même, par conséquent l'homme demeure toujours sujet". (320)

(320) "Num ist es zwar leicht, dem einzelnen Individuum zu sagen, was Aristoteles schon gesagt hat: Du bist gezeugt von deinem Vater und deiner Mutter; also hat an dir die Begattung zweier Menschen, also ein Gattungsakt der Menschen den Menschen produziert. Du siehst also, dass der Mensch auch physisch sein Dasein dem Menschen verdankt. Du musst also nicht nur die eine Seite im Auge behalten, den unendlichen Progress, wonach du weiter fragst: Wer hat meinen Vater, wer seinen Grossvater etc. gezeugt. Du musst auch die Kreisbewegung, welche in jenem Progress sinnlich anschaulich ist, festhalten, wonach der Mensch in der Zeugung sich selbst wiederholt, also der Mensch immer Subjekt bleibt": MARX, K., Die Frühschriften, p. 247.

L'on peut ramasser cette tirade de Marx en deux idées essentielles: - étant donné que l'homme engendre l'homme, il est clair que physiquement l'homme doit son existence à l'homme;

- en définitive, dans la génération, c'est l'homme qui se répète lui-même, et c'est l'homme qui demeure toujours sujet.

Quand Marx dit que "l'homme, demeure toujours sujet", il sous-entend que c'est l'homme qui crée l'homme, que c'est l'homme qui se crée lui-même. Ce qu'il convient de faire remarquer tout de suite ici, c'est qu'il est illégitime et frauduleux de passer linéairement de la génération à la création. Celui qui est engendré doit l'existence à celui qui l'a engendré, mais seulement au niveau de la transmission de la vie et non pas au niveau de la création ou de l'origine du message génétique communiqué par les parents. Le père et la mère du petit d'homme n'ont fait que transmettre ou communiquer à celui-ci un message ou une information génétique qu'ils n'ont pas créée. Dans l'acte de la génération se vérifie et se réalise une communication d'information ou de message génétique, et non pas une création, pour autant que l'on se réfère aux parents.

Comment expliquer chez Marx cet engendrement de l'homme par l'homme, cette création de l'homme par l'homme, cet auto-engendrement de l'homme, cette auto-crédation de l'homme? Marx semble raisonner sur la base de pré-supposés à résonance hégélienne et feuerbachienne concernant la nature du rapport qui lie l'universel (ici, le genre ou l'espèce) au

singulier et aussi le réductionnisme infligé à la personne humaine. Gagné par la dialectique hégélienne de l'universel et du singulier, Karl Marx perçoit dans l'homme l'homme collectif; l'individu ne vit et ne survit que dans et par sa participation au genre qui représente l'authentique réalité; l'individu n'est plus une personne: c'est la collectivité qui devient personne. Dans la mesure où le "terminus ad quem" de la génération n'est autre que l'homme en celui qui est engendré, et que l'agent de la génération est encore l'homme, dans un "acte de génération" (Gattungsakt), il va sans dire que c'est l'homme qui s'engendre lui-même (321). En réalité, comme le souligne Dognin dans son "Initiation à Karl Marx", Marx procède ici à une véritable réification de l'essence ou du genre (Gattung). "Semper eadem", c'est la Gattung qui se concrétise "en se donnant à toutes les époques des représentants individuels éphémères. En cela, elle ressemble étrangement à l'universel hégélien qui passe de l'abstrait au concret par un mouvement circulaire - Kreislauf - lui permettant de ramener à soi le singulier auquel il s'était d'abord opposé" (322). Ainsi, au fond, qui est exactement cet homme qui "a produit l'homme"? S'agirait-il tout juste du couple qui a produit ou engendré l'homme? Tout porte à croire qu'en eux et par eux intervient et agit cet Homme qui, "dans la génération se répète lui-même" ("sich selbst wiederholt") et qui, au fil des générations, "demeure toujours sujet". Cet Homme

(321) cf. COTTIER, G.M.-M.) L'athéisme du jeune Marx, 1959, pp. 349-350

(322) DOGNIN, P.-D. op. cit., p. 110.

désignerait le concept d'homme, l'Homme générique, la "Menschengattung" dont parlait Marx lui-même dans sa lettre du 11 août 1844 à Feuerbach (cf. note 305), c'est-à-dire l'Humanité collective qui joue le rôle d'agent et au regard de laquelle les individualités ne joueraient que le rôle d'épiphénomènes (323).

À cela s'ajoute toute la question de l'origine du premier homme et de la nature. Marx l'aborde dans les lignes qui suivent:

"Mais tu vas me répondre: Ce mouvement circulaire t'étant concédé, concède-moi la progression, qui me pousse toujours plus loin, jusqu'à ce que je demande, qui a engendré le premier homme et la nature en général? - Je ne peux que te répondre ceci: Ta question est elle-même un produit de l'abstraction. Demande-toi comment tu parviens à cette question, demande-toi si ta question ne provient pas d'un point de vue auquel je ne peux pas répondre, parce que c'est un point de vue faux. Demande-toi si cette progression comme telle existe pour une pensée rationnelle. Lorsque tu interrogues au sujet de la création de la nature et de l'homme, alors tu fais abstraction de l'homme et de la nature. Tu les poses comme non-existant (nichtseiend) et tu veux cependant que je te les prouve comme existant (seiend). Je te dis donc maintenant: Renonce à ton abstraction, et ainsi tu renonces aussi à ta question, - ou bien, si tu veux te tenir ferme à ton abstraction, alors sois conséquent, et si toi qui penses l'homme et la nature comme n'existant pas, tu penses, alors pense-toi toi-même comme n'existant pas, toi qui es cependant nature et homme. Cesse de penser, ne m'interroge pas, car dès lors que tu penses et questionnes, ton abstraction de l'être de la nature et de l'homme n'a aucun sens. Ou bien es-tu un égoïste tel que tu poses tout comme néant, et que tu veuilles exister toi-même?" (324)

(323) cf. COTTIER, G.M.-M., op. cit., p. 349

(324) MARX, Karl, Die Frühschriften, p. 247.

Le coeur de l'argumentation de Marx peut se résumer en ces mots: s'interroger sur la question de la création de la nature et de l'homme, c'est faire abstraction de l'homme et de la nature en les posant comme n'existant pas.

Pour Marx, l'homme ne peut se penser comme non-existant, puisqu'il est déjà existant, pas plus qu'il ne peut penser la nature comme non-existante, étant donné que la nature existe et est là sous ses yeux. Bien entendu, la nature existe bel et bien: cela est un fait irrécusable; de même, l'homme existe: c'est encore un autre fait tout aussi irréfutable. Cela, on ne peut que le concéder loyalement et largement à Marx. Néanmoins, si le fait irrécusable est une chose, le questionnement auquel la raison soumet ce fait en est une autre que l'on se doit de situer à son juste niveau sans s'assigner comme mission de la contester systématiquement a priori et arbitrairement. Faut-il, dans le fait irréfutable de l'existence de la nature et de l'homme, ne reconnaître qu'un fait brut, une donnée hermétiquement compacte et intangible pour la raison qui peut légitimement poser des questions sur la genèse, la nature, la structure, la valeur et la finalité de toute réalité?

Quoi qu'il en soit, penser la nature comme non-existante (au moins avant son apparition!) ne signifie pas poser ou affirmer que la nature n'existe pas, mais plutôt se questionner sur son origine. C'est là une opération rationnelle qui n'enlève rien au fait de l'existence brute de la nature ou du monde. La véritable question qui se pose à ce

propos est bien celle de savoir si le monde a toujours existé de toute éternité ou s'il a eu un commencement. Du reste, à supposer même que le monde ait toujours existé de toute éternité - si seulement cela était prouvé -, le tout n'en serait pas joué automatiquement pour autant, pour la bonne raison que, dans ce cas, le monde peut aussi avoir été créé de toute éternité! Marx n'aurait-il pas opté pour l'impossibilité d'un commencement du monde pour avoir, au départ, absolutisé en quelque sorte le monde ou la nature en y voyant la totalité de l'être?

De la même manière, penser l'homme comme non-existant - ce qui est bien différent de poser ou affirmer l'homme comme non-existant - revient à s'interroger sur son origine et son commencement. Nous savons aujourd'hui que l'homme n'a pas toujours existé, qu'il est apparu depuis près de deux millions d'années: c'est dire qu'au secondaire il n'y avait pas encore d'homme sur la terre. Opposer une fin de non-recevoir à la question: "qui a engendré le premier homme?" en n'y voyant qu'une absurdité, comme le pense Marx, n'est-ce pas soutenir arbitrairement que l'homme a nécessairement toujours existé et faire de l'être contingent l'être absolument nécessaire, la réalité première se suffisant elle-même et omni-compréhensive? Dans l'être existant Marx ne semble pas percevoir nettement la distinction entre l'essence et l'existence: "L'être contingent, écrit Cottier, ne porte pas en lui-même le pourquoi de son existence; c'est la raison pour laquelle l'esprit cherche d'où lui vient l'exister. Ma connaissance de l'homme ne me dit pas pourquoi

tel ou tel homme existe. L'existence n'en découle pas nécessairement." (325) En ne percevant dans la nature et l'homme qu'une donnée première et immédiate à laquelle il s'arrête sans prendre la peine de poser à fond la question du lien qui unit la nature et son existence, l'homme et son existence, Marx ne se rend peut-être pas suffisamment compte que c'est l'être contingent, que nous saisissons d'abord, qui nous donne accès à l'être nécessaire. En lieu et place de cette saisie de l'être, il "a affirmé l'auto-suffisance du fait brut. Par là il récuse a priori le problème même de la création" (326).

Continuant son argumentation, Marx en arrive à affirmer que la question ayant trait à un être étranger (fremden Wesen), placé au-dessus de la nature et de l'homme, est pratiquement impossible: "Tu peux me répondre: Je ne veux pas poser le néant de la nature etc.; je t'interroge au sujet de son acte de surgir (Entstehungsakt), comme j'interroge l'anatomiste au sujet de la formation des os, etc.

"Mais comme pour l'homme socialiste, la totalité de ce que l'on appelle l'histoire du monde n'est pas autre chose que l'engendrement de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme, ainsi a-t-il la preuve intuitive, irréfutable, de sa naissance par soi-même, du processus par lequel il est venu à l'être (von seinem Entstehungsprozess). Par le fait même que le caractère essentiel (die Wesenhaftigkeit) de l'homme dans la nature est devenu objet d'intuition pratique, sensible, par là même que l'homme est devenu pour l'homme visible et sensible d'une manière pratique comme existence de la nature, dans la nature pour l'homme comme existence de l'homme, - par là même la question qui porte sur un être étranger, un être au-dessus de la nature et de l'homme, - une question qui implique que l'on accorde la non-essentialité de la nature et de l'homme (eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschliesst) -, une telle question est devenue pratiquement impossible.

(325) COTTIER, G.M.-M., op. cit., p. 354.

(326) COTTIER, G.M.-M., op. cit., p. 355

"L'athéisme, comme négation de cette non-essentialité, n'a plus aucun sens, car l'athéisme est une négation de Dieu et pose par cette négation l'existence de l'homme, mais le socialisme en tant que socialisme n'a plus besoin d'une telle médiation: il commence par la conscience sensible théorique et pratique de l'homme et de la nature comme de l'être (als des Wesens). Il est conscience de soi positive de l'homme, et non plus conscience de soi de l'homme médiatisée par la suppression de la religion" (327)

Tout d'abord, au sujet de l'"Entstehungsakt" de la nature, c'est-à-dire de son "acte de surgir", l'on peut faire remarquer que la question que pose l'interlocuteur imaginaire de Marx demanderait à être davantage explicitée: en effet, à propos de cette question, l'on peut légitimement se demander s'il s'agit du "modus", de la façon dont la nature s'est constituée progressivement dans le cours du temps, i.e., en d'autres termes, de la genèse de sa constitution, ou de l'acte même d'exister de la nature. S'il s'agit de savoir comment la nature a surgi (entstanden) et s'est formée, étape après étape, dans le cours des siècles et des millénaires, il ne fait point de doute que la question est du ressort des sciences dont l'objet est la nature, telles la cosmologie, la physique, la biologie, la paléontologie, la zoologie, etc. Mais s'il s'agit de rendre compte de l'acte même d'EXISTER de la nature, le problème serait alors du ressort de la métaphysique ou de l'ontologie; cependant, compte tenu de la très faible propension de Marx à la métaphysique, il serait fort surprenant que son porte-parole envisage la question dans cette perspective.

(327) Die Frühschriften, pp. 247-248.

Comment Marx explique-t-il l'histoire du monde? Pour lui, l'ensemble de l'histoire du monde s'identifie à "la génération de l'homme par 'le travail humain" (die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit) et au "devenir de la nature pour l'homme" (das Werden der Natur für den Menschen). Ainsi est-ce par l'exercice de cette activité par laquelle il transforme la nature, l'utilise à son service et à ses fins, lui arrache ses secrets et ses lois, la conquiert, la domine, l'"humanise" en quelque sorte, que l'homme s'engendre lui-même, se donne naissance par soi-même (durch sich selbst).

L'on conçoit fort bien que par le travail manuel, artisanal, artistique, intellectuel, etc. qu'il accomplit, l'homme exerce, pour ainsi dire, son génie "créateur" (créer a ici le sens large de transformer la matière brute fournie par la nature en outil ou en objet d'art); il se réalise lui-même, il se perfectionne en faisant passer la nature "du clos à l'ouvert" (328), en la faisant parler en quelque sorte à force de la soumettre aux règles articulatoires et finalisantes de la technique; l'homme devient ainsi, en quelque sorte, plus lui-même dans le sens où il s'élève au-dessus de lui-même et de la nature en se libérant progressivement de certaines limites et servitudes contraignantes, grâce à des inventions et découvertes nouvelles qui font reculer les bornes de son ignorance d'hier. Il devient, par ce biais, un peu plus HOMME, ce qui peut contribuer aussi à le rendre de plus en plus humain,

(328) C'est le titre d'un opuscule de ESCHBACH, G.: Du clos à l'ouvert, Baconnière, 1972.

dans la mesure où le progrès de la science et de la technique est perçu comme une avenue vers la sagesse. Tout cela se comprend bien et est bien recevable.

Néanmoins, le travail demeure une activité exercée par l'homme existant. Il ne précède pas l'homme et n'est d'ailleurs pas doté d'un statut proprement ontologique. C'est l'homme qui travaille, qui exerce telle ou telle activité désignée sous le vocable de travail, alors que le travail ne constitue pas l'homme, ne le crée pas au sens technique et rigoureux de faire surgir ou faire venir à l'être "ex nihilo". C'est l'activité qui suit l'être: "agere sequitur esse"! Avant de travailler, et pour travailler, il faut bien que l'homme existe d'abord ou ait commencé d'exister! Contrairement à ce que Marx soutient, ce n'est donc pas par le travail humain que l'homme se donne l'existence, puisqu'il jouit déjà de l'existence avant de commencer à exercer la moindre activité que l'on peut désigner sous le nom de "travail".

Ce que vise Marx surtout, c'est de conférer à la nature et à l'homme un caractère tellement essentiel que le besoin d'un recours à un être suprême qui les fonderait, les justifierait et les expliquerait, s'en trouve, à toute fin pratique, parfaitement inopérant, inutile et même impossible. L'homme est perçu comme être de la nature, tout comme la nature elle-même se conçoit comme être de l'homme, dans une sorte de bipolarité dialectique orientée où l'homme demeure quand même la fin de la nature et la fin de l'homme (329). Quant à la "Wesenhaftigkeit" de la

(329) cf. COTTIER, op. cit., p. 357

nature et de l'homme, à leur essentialité ou, mieux encore, à leur "caractère essentiel", il désigne, en somme, une situation propre et conforme aux exigences de l'essence (330). Au fond, dans la pensée marxienne, le caractère ESSENTIEL de la nature et de l'homme, qui est brandi ici, insinue l'idée que, pour la nature et l'homme, non seulement l'essence et l'existence sont nécessaires, mais aussi et surtout, et précisément, que l'existence se trouve impliquée dans leur essence même: cela revient à dire que, de par leur essence, leur nature (ce qu'ils sont), ils sont, ils existent et suffisent ainsi à rendre compte de leur existence. S'il en est ainsi, cela signifie clairement que point n'est besoin de recourir à un être transcendant, niché au-dessus de la nature et de l'homme pour comprendre et expliquer l'existence de la nature et de l'homme. Comme l'on peut s'en rendre compte en lisant les lignes suivantes de l'auteur de "L'Essence du christianisme", il est bien difficile de ne pas retrouver ici et l'écho et l'influence de Feuerbach sur Karl Marx: "L'être que je pose avant l'homme, l'être qui est l'origine ou la cause de l'homme, écrit Feuerbach, l'être auquel il doit sa naissance et son existence, n'est pas et ne s'appelle pas chez moi Dieu - mot mystique, indéterminé, ambigu - mais nature, mot et être clair, sensible, non-équivoque. Mais l'être par lequel la nature devient un être personnel, conscient, intelligible, est et s'appelle

(330) cf. Idem, op. cit., ibidem.

pour moi l'homme" (331). Pour Marx, à la suite de Feuerbach, en appeler à un être transcendant pour fonder la nature et l'homme, c'est s'en remettre fallacieusement à un être qui leur est bien étranger ("einem fremden Wesen") et, par là même, consacrer la nullité et la non-essentialité (die Unwesentlichkeit) de la nature et de l'homme, et enfin, par voie de conséquence, une condition de dépendance qui ne serait autre qu'une aliénation.

Pas moins que Feuerbach, Marx abhorre toute dépendance, à quelque niveau qu'elle se situe, "qu'elle soit fondée dans la nature des choses ou arbitrairement imposée" car, pour lui, comme le souligne Cottier dans "L'athéisme du jeune Marx", "dépendre, c'est être aliéné, frustré, c'est ne pas puiser son être et son activité uniquement dans ses propres ressources. Ainsi l'être transcendant n'existe-t-il que pour celui qui est frustré, insatisfait, comme symptôme et garant de cette insatisfaction" (332). Pour couronner cette "Weltanschauung" où l'être transcendant "est pensé en fonction du postulat d'immanence: un être au-dessus de la nature et de l'homme est un être étranger" (333),

(331) FEUERBACH, L., Vorlesungen über das Wesen der Religion, in Sämtliche Werke, VIII, p. 26: "Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir nicht Gott, ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort - sondern: Natur, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewusstes, verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir der Mensch".

(332) COTTIER, G.M.-M., op. cit., p. 357

(333) COTTIER, G.M.-M. op. cit. ibidem

Marx entend dépasser même l'athéisme en tant que négation de la non-essentialité de la nature et de l'homme et en tant que négation de Dieu (eine Negation des Gottes) pour poser surtout l'existence de l'homme (das Dasein des Menschen). L'important consiste à insister surtout sur ce point de départ: la conscience de l'homme et de la nature, la conscience de soi positive de l'homme, non plus médiatisée par la suppression de la religion. L'athéisme de Marx, comme cela est affirmé vers la fin de ce texte sur la création, s'il est "une négation de Dieu", entend plus précisément et plus fondamentalement encore affirmer par cette négation la position de l'existence (Dasein) de l'homme. Pour ne pas se laisser surprendre et dérouter par cette conclusion où est répudiée l'idée d'un Dieu créateur, il ne faut pas perdre de vue les prémisses marxistes que nous lisons au début du texte en question: "Un être ne se présente comme indépendant (selbständiges) que pour autant... qu'il ne doit son existence qu'à soi-même (sobald es sein Dasein SICH SELBST VERDANKT)". Ne devoir son existence qu'à soi-même, c'est, ni plus ni moins, être son propre créateur, créer sa propre vie, être la source et le fondement de sa propre vie. Si c'est ainsi que je comprends mon indépendance et mon autonomie, il ne fait point de doute que le recours à un être absolu ou à un Dieu créateur passe pour une idée insoutenable et absurde. La question demeure presque entière de savoir au nom de quoi Marx attribue et confie à l'homme un pouvoir auto-créateur.

En réalité, l'humanisme athée auquel se rattache Marx est foncièrement caractérisé par un NON vigoureux et retentissant à Dieu et un OUI généreux et prométhéen à l'homme. Il ne prend pas la peine de

prouver que Dieu ne peut exister; il affirme d'emblée que Dieu ne doit pas exister ("er darf nicht existieren") (334). Dieu ne peut et ne doit exister puisque l'on a posé au départ que c'est l'homme qui doit "ex-sister", à l'exclusion de Dieu et indépendamment de lui. Conformément à ce postulat de l'athéisme humaniste, il faut que Dieu ne soit pas, pour que l'homme puisse être (335). Pour Marx comme pour Feuerbach, l'homme ne peut exister, se déployer, s'émanciper, s'épanouir et se réaliser pleinement en face d'un Dieu qui ne peut que se l'assujettir et l'écraser et, à la longue, l'anéantir. Comment ne pas détecter dans ces lignes de l'"Essence du christianisme" une autre influence claire de Feuerbach sur Marx: "Dieu n'est pas ce que l'homme est; l'homme n'est pas ce que Dieu est" (336). Dieu et l'homme sont perçus comme deux extrêmes ou deux pôles qui se repoussent et même s'excluent. Marx semble avoir hérité de cette propension feuerbachienne à conjuguer presque toujours la "différence" avec la contrariété et l'opposition, comme si l'on ne pourrait être bien différent sans pour autant s'affronter immanquablement dans la contrariété, l'opposition

(334) "Den humanistischen Atheismen, die heute vorherrschen, geht es nicht um... Gründe dafür, dass Gott nicht existieren könne: er darf nicht existieren; um des Menschen willen wird seine Nichtexistenz gefordert" (KERN, Walter, Atheismus - Marxismus - Christentum, Innsbruck, 1976, p. 45)

(335) cf. KERN, W., op. cit., p. 64: "Der humanistische Atheismus... postuliert..., dass Gott nicht sein dürfe, damit der Mensch sein könne".

(336) FEUERBACH, L., Das Wesen des Christentums, in GW, V, p. 75: "Gott ist nicht, was der Mensch ist, der Mensch nicht, was Gott ist." X

continue et l'antagonisme irréductible. Dans la mesure où c'est la réalité et l'existence de l'homme qui sont posées et retenues au détriment et à l'exclusion de la réalité et de l'existence de Dieu, il va sans dire que, pour rendre compte de l'existence de l'homme, Marx ne peut que se résoudre à conférer à l'homme lui-même un pouvoir auto-créateur, encore qu'il ne nous explique pas véritablement comment l'homme en arrive à se donner l'existence originellement. L'argumentation ayant trait à la génération de l'homme par le travail humain (die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit) est loin d'être consistante puisque, avant de travailler, il faut tout de même exister et que, même si l'on consent à parler de "création" dans ce cas, il ne saurait s'agir là que de création au sens secondaire et figuré. La création, au sens technique et premier, on le sait, consiste à faire surgir l'être "ex nihilo", c'est-à-dire sans recourir à aucun matériau préexistant et aussi sans qu'il soit question de quelque émanation du sujet créateur.

Un discours consistant sur la création peut difficilement faire fi de la différence et de l'altérité. Différence et altérité non point fictives ou formelles tout simplement, mais réelles, accueillies et nettement affirmées. D'une façon particulière, la différence et l'altérité qui se vérifient entre Dieu et l'homme ne sont pas à lire avec la grille de l'opposition et de l'incompatibilité hermétiques. Elles ne sont pas non plus à être nivelées, taillées et réduites pour passer à tout prix par le moule d'une unité et d'une identité fantoches qui s'apparenteraient plutôt à un conformisme réductionniste et

meurtrier où Dieu est sacrifié à l'autel de l'homme quand ce n'est pas l'homme qui est sacrifié à l'autel de Dieu. Au lieu de l'alternative claudicante "OU DIEU - OU l'homme", pourquoi ne pas opter pour l'alliance "l'homme ET Dieu", où l'homme, sans abdiquer de l'exercice de sa liberté, s'ouvre, dans un mouvement de participation lucide, à l'être qui est la source et la racine de toute existence? Le refus de cette altérité ouverte et bien ordonnée ne peut qu'entraîner le refus du Dieu-Autre et obstruer le passage de l'immanent au transcendant (337). Epigone de Feuerbach en cela, Marx ne put voir en Dieu qu'un concurrent indésirable et encombrant face à l'homme. Pour que vive et s'épanouisse l'homme, ce Dieu concurrent doit disparaître. Son existence elle-même est perçue tout simplement comme nulle et non avenue. N'existant donc pas, il ne saurait être question de voir en lui le créateur de l'homme! L'homme marxien demeure donc et doit être le créateur de sa propre existence...

(337) cf. MILET, A., Feuerbach et notre temps, in "La foi et le temps", 2 (1972), 176.

Conclusion


CONCLUSION RÉCAPITULATIVE

À l'approche du terme de ce parcours, il convient de synthétiser les acquis constitués par les tentatives de solution apportées aux trois questions essentielles soulevées par la lecture des textes de Feuerbach ayant trait à la création, sans oublier de faire le point sur l'exploitation prométhéenne que Marx a su faire de l'influence exercée sur lui par le philosophe de Bruckberg. Par-delà ces essais de solution, en une sorte de conclusion apéritive (344), nous nous interrogerons sur la question de la signification radicale de notre existence d'homme comme telle sur laquelle débouche inéluctablement le traitement feuerbachien du problème de la création: celle de la com-possibilité ou non de la liberté et de la dépendance chez l'être humain.

Au chapitre de la création classée comme un thème impropre à la philosophie, et pourtant traitée souvent avec une certaine prolixité étonnante, il importe de faire remarquer qu'en réalité, Feuerbach utilise deux concepts distincts de création: le concept de création ex nihilo et celui de création comme auto-différenciation de Dieu en lui-même. S'il identifie la création ex nihilo à un véritable miracle originaire, il ne reconnaît dans tout miracle que l'expression de la puissance enchanteresse de l'imagination qui accomplit sans contradiction

(344) L'expression est de Pierre GANNE qui l'emploie à la fin de son opuscule intitulé: La création, p. 96.

tous les désirs du coeur de l'homme. Et ce sort réservé au miracle s'explique au fond par le rejet de toute idée de création à partir du néant parce que, pense-t-il, ce qui est créé (ou se dit créé) à partir de rien (NÉANT) n'est rien du tout! Et ce qui est créé ex nihilo n'est ni ne peut être rien du tout pour la simple raison que "rien ne naît de rien" (aus nichts wird nichts): C'est là, on l'a vu, un présupposé philosophique intangible pour l'auteur de "Théogonie". Pour avoir exclu de la philosophie l'idée d'une création ex nihilo, l'on peut penser que Feuerbach a retenu au moins le concept de création comme auto-différenciation comme digne de l'investigation philosophique. L'auto-différenciation de Dieu comme fondement du monde s'explique brièvement comme suit: penser le monde, c'est créer le monde; or, Dieu pense le monde (et donc le crée) en SE pensant lui-même; et se penser, c'est s'engendrer. Le monde (i.e. ce qui est différent de Dieu) naît donc par l'auto-engendrement de Dieu, c'est-à-dire "par la différence (intérieure à Dieu) de Dieu d'avec lui-même". Seulement, dans la mesure où l'anachorète de Bruckberg "ne fonde la différence que par elle-même" (note 38), la réalité de l'AUTRE reconnue pour elle-même ne semble pas bénéficier d'une assise bien solide. La preuve en est que "la différence entre le monde et Dieu comme créateur du monde n'est que formelle, et non pas essentielle" (note 39). S'il en est ainsi, la création du monde expliquée comme un acte de différenciation de Dieu en Dieu apparaît alors comme un acte bien formel (cf. note 43). En définitive, ce qui se dégage clairement au bout du compte et qui importe extrêmement aux yeux de Feuerbach à ce chapitre, c'est l'affirmation selon laquelle le monde ne se déduit que de lui-même (aus sich selbst), du moment



qu'il a son fondement en lui-même comme, du reste, tout ce qui en ce monde prétend au nom d'une véritable essentialité (cf. note 42).

En réduisant le contenu de la création à un ordre intimé à l'homme de jouir de la nature et de l'utiliser, l'auteur de "l'Essence du christianisme" invite l'homme à prendre conscience qu'il se suffit lui-même et le charge en quelque sorte de se faire lui-même créateur en lieu et place de Dieu. Il n'a pu rêver à cette mission gigantesque pour l'homme qu'en prenant appui sur les présupposés philosophiques que nous lui connaissons désormais:

- C'EST LE BUT QUI DÉTERMINE L'ESSENCE DE LA RÉALITÉ: au nom de ce présupposé Feuerbach privilégie régulièrement la question "WOFÜR-WOZU" et demeure peu enclin à la question du fondement (warum, woraus, wovon), de peur que celle-ci ne conduise trop facilement à l'affirmation commode de Dieu comme créateur de l'univers et de l'homme. Aussi, si l'on retient que Dieu crée, ce qui est encore plus déterminant, est-ce d'affirmer qu'il crée EN VUE DE L'HOMME; et s'il crée pour l'homme (für den Menschen), cela veut dire que le secret de l'essence, de la vérité et de la signification de la création réside dans l'homme lui-même et non en dehors ou au-dessus de l'homme. Et dans la mesure où "le but est le principe de l'activité" (W.Ch., p. 197), le présupposé suivant se dégage logiquement comme suit:

- LE BUT ET LE FONDEMENT DE LA CRÉATION, C'EST L'HOMME LUI-MÊME: il s'agit de l'homme en tant qu'il désire et aspire ardemment à son propre bonheur, au point que l'auteur de "Théogonie" verra dans ce brûlant désir de bonheur (Seligkeitswunsch) le véritable créateur du monde ex nihilo.

- DIEU N'EST RIEN D'AUTRE QUE L'OB-JET (GEGEN-STAND) DE L'HOMME, c'est-à-dire l'essence de l'homme pro-jetée, objectivée, substantifiée et identifiée à un être autre que l'être de l'homme. C'est cette aliénation de l'être de l'homme que Feuerbach dénonce en exigeant par là même la récupération et la remise sur pied de l'essence de l'homme par un renversement du renversement. L'être étant fonction de son objet [tel objet tel être: $E = f(O)$] (cf. p. 58), l'être étant déterminé par son objet, du moment que l'homme a pour objet l'être suprême, il s'ensuit, conformément à la vision feuerbachienne de l'objet, que c'est l'homme lui-même qui est l'être suprême, en définitive, et c'est cela l'important.

- LE PRIMAT DE L'IDENTITÉ: ce présupposé capital se réfère à cette devise de la nature (semper IDEM) en vertu de laquelle l'auteur de "l'Essence du christianisme" n'établit la différence qu'"en l'assumant dans un être UN et IDENTIQUE, en la liant à la loi de l'identité" (345). En faisant de l'identité une identité in-différenciée, Feuerbach n'offre pas un espace légitime de viabilité et d'expression à l'altérité dont la réalité (pourtant indéniable) est une invitation à une ouverture enrichissante adressée à l'identité. Cette résorption de toute altérité et de toute différence dans la loi de fer de l'identité ne peut qu'entraîner fatalement le refus du Dieu-Autre (c'est-à-dire autre que l'homme ou la personnalité humaine) et, par conséquent, aussi l'hostilité à toute idée de création ex nihilo requérant Dieu comme

(345) cf. note (110), p. 83; W.Ch., p. 170. C'est nous qui mettons en exergue "un" et "identique".

celui qui, par la création, appelle à l'existence un être radicalement nouveau et autre que Dieu. L'on comprend alors que s'il faut encore parler de créateur, ce créateur ne peut être autre que l'homme lui-même.

- RIEN NE NAÎT DE RIEN: appelé à être lui-même créateur, l'homme feuerbachien, pour exercer son activité créatrice, ne s'attarde pas à s'illusionner en s'obstinant à faire naître quelque chose de radicalement nouveau à partir du néant (ex nihilo). Il sait qu'il n'a pas à récolter quoi que ce soit là où il n'avait RIEN semé auparavant. Aussi son activité créatrice consiste-t-elle à partir de la réalité de la nature (réalité qui est déjà là et ne peut s'expliquer que par elle-même en amont) en l'utilisant rationnellement et à bon escient en vue d'un mieux-être et d'un mieux-vivre de l'homme capable de se suffire à lui-même. C'est la seule façon pour l'homme de se faire créateur, puisque "rien ne naît de rien" et que "celui ou ce qui n'a rien à son commencement (Anfang) n'a aussi rien en son contenu" (Theogonie, p. 259). Dans une analyse critique nous avons fait valoir que, si, dans une vision statique des choses "rien ne naît de rien", dans une "Weltanschauung" dynamique et exigeante quelque chose peut surgir "ex nihilo", non point, bien sûr, à partir du néant, mais par l'intervention de l'Être nécessaire et subsistant qui ne doit son existence qu'à lui-même.

Quant aux principales implications de l'interprétation feuerbachienne de la création, elles ont nom: absolutisation de l'homme, divinisation de la nature, théurgisation du désir.

Le lieu de l'absolutisation de l'homme n'est autre que le genre humain (Gattung) déjà préfiguré par le TOI qui contribue grandement à l'accomplissement véritable du Je. Cette absolutisation de l'homme, qui apparaît comme une conséquence majeure de l'interprétation feuerbachienne de la création, s'applique à l'homme (Mensch) en tant qu'il désigne le genre conçu comme idéal à réaliser ou point de mire à viser et à atteindre autant que possible. ("ich soll, ich will Mensch sein"). Il ne s'agit donc pas de l'individu isolé et cantonné sur soi. Tout en prenant conscience de ses limites et de sa non-infinité, ce dernier est appelé à avoir pour objet "la perfection, l'infinité du genre" (W.Ch., p. 37). La distinction intervenant entre l'individu et le GENRE doit être maintenue à tout prix car c'est son maintien qui seul rend possible le mouvement dynamique de l'individu au genre, c'est-à-dire vers "l'humanité dans la plénitude de sa perfection et de son infinité" (W.Ch., p. 272). Dans la mesure où, pour Feuerbach, Dieu n'est rien d'autre que l'essence de l'Homme, c'est-à-dire l'humanité, le genre humain total indûment personnifié et adoré comme Dieu, "toutes les déterminations divines, toutes celles qui font de Dieu un Dieu, sont des déterminations du genre" (W.Ch., p. 267). Voilà pourquoi il s'impose de renverser ce renversement en remplaçant la divinité par le genre, c'est-à-dire l'Homme absolutisé au maximum.

En dépit de cette absolutisation, l'homme feuerbachien demeure lié à la nature, si tant est que la doctrine ou le point de vue du philosophe de Bruckberg se résume en ces deux mots: nature ET homme. Or le concept de la nature fait un avec le concept de la divinité en ce sens qu'il s'y identifie (identifiziert sich) (cf. W.Ch., p. 206).

"L'être divin qui se révèle dans la nature n'est pas autre chose que la nature elle-même qui, en se révélant à l'homme, le force à la reconnaître comme un être divin" (W.Rel., in S.W., VII, p. 438). Dans la relation entre l'homme et la nature, c'est la nature qui est même posée comme fondement de l'homme: "L'être que je pose avant l'homme, l'être qui est l'origine ou la cause de l'homme ("die Ursache oder der Grund des Menschen"), l'être auquel il doit sa naissance et son existence, n'est pas et ne s'appelle pas chez moi Dieu ... mais nature" (Vorlesungen über das Wesen der Religion, p. 29). La nature en est ainsi divinisée, posée comme créatrice de l'homme à cause de l'hostilité farouche de Feuerbach à l'hypothèse d'une création ex nihilo requérant l'Être absolu subsistant et existant en soi et par soi et ne se confondant nullement avec la nature ou l'homme.

Réduite successivement à n'être que le concept générique de l'humanité par l'absolutisation de l'homme et à l'essence de la nature posée comme une réalité éternellement éternelle, la divinité, à partir de "Théogonie" (1857), apparaît comme le produit fourni par le lancinant désir de bonheur (Glückseligkeitswunsch) brûlant au cœur de l'homme. Le désir se signale donc par sa portée théogonique en ce sens qu'il serait en mesure de faire naître des dieux qui puissent le faire passer du stade du vouloir à celui du pouvoir, de l'optatif à l'indicatif par la réalisation des vœux et des souhaits. À ce propos l'on peut parler de la divinité suivant deux acceptions:

- le Dieu virtuel qui est le dieu rêvé et invoqué comme capable de combler le désir surgissant: c'est le dieu du désir à combler;

- le Dieu réel, c'est-à-dire celui qui a comblé effectivement le désir et que l'on pourrait tout aussi bien appeler "le désir comblé".

Dans la mesure où le désir a été véritablement comblé, le Dieu virtuel jusque-là devient le Dieu réel; au cas où le désir n'est jamais comblé ou se présenterait comme manifestement irréalisable, le Dieu virtuel ne risque-t-il pas de passer pour un dieu vaporeux? Du reste, une fois le désir effectivement comblé, là où il est au moins réalisable, le Dieu réel lui-même demeure-t-il toujours un Dieu véritable, ou bien son essence disparaît-elle, une fois la mission accomplie? Définitivement ou provisoirement? En définitive, les dieux ainsi conçus ne sont-ils pas à identifier à de simples "projections de désirs humains" qui n'ont d'existence que celle que fait miroiter l'imagination dans l'espoir que le désir polymorphe et gargantuesque de bonheur chevillé au coeur de l'homme se voie comblé à fond et pour de bon? Le désir de bonheur serait ainsi identifié à la puissance créatrice, c'est-à-dire au Dieu qui crée ex nihilo. À la différence des deux autres implications de son interprétation de la création, la théurgisation du désir apparaît comme une conséquence à dépasser en ce sens que, pour Feuerbach, cette puissance créatrice ou ce Dieu qui crée ex nihilo n'est que le Dieu forgé par l'imagination sous la poussée du désir de bonheur de l'homme. N'étant que cela, un tel Dieu est à rejeter.

Nous avons noté la présence de la même hostilité à l'idée de création ex nihilo chez Marx. En 1842 celui-ci recommandait vivement à tous ceux qui voulaient accéder à la vérité et à la liberté de passer à

tout prix par le "ruisseau de feu" qu'est FEUER-BACH. C'est dire qu'il nourrissait alors une grande admiration pour l'auteur des "Principes de la philosophie de l'avenir" et de "l'Essence de la foi selon Luther". En dépit de quelques réserves et d'une certaine distance critiques dictées principalement par le pathos brûlant d'un engagement plus marquant sur les plans économique, social et politique, Karl Marx a subi, de façon déterminante, l'influence de la pensée de Feuerbach, surtout de 1842 à 1844. De cette influence il a dû hériter notamment la conception de l'homme comme être auto-suffisant, créateur et non point créature, et l'idée fondamentale de l'existence-par-soi de la nature et de l'homme (das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen). La condensation de ces deux idées ne pouvait qu'entraîner chez lui le refus de toute idée de création attribuée à quelque être situé au-dessus de la nature et de l'homme. De la présence de cette hostilité à l'idée de création ex nihilo et d'un Dieu créateur témoignent suffisamment le contenu et l'analyse du texte caractéristique de Marx sur la création tiré de "Nationalökonomie und Philosophie" (1844). Pour l'auteur des célèbres "Manuscrits de 1844" le temps était venu de passer de l'interprétation philosophique du monde à la transformation réelle du monde par la praxis humaine. Le Durchsichselbstsein doit se prolonger et se concrétiser par le Durchsichselbst-Existieren und-Leben, c'est-à-dire par une existence et une vie concrètement autonomes. L'affirmation d'une auto-suffisance radicale en amont doit s'actualiser continuellement et se vérifier donc également en aval sous peine de tourner court. Comment ne pas soupçonner là pour la nature et l'homme la revendication et l'appropriation d'une éternité ouverte des deux côtés: une éternité le plus rétrospectivement éternelle et le plus

prospectivement éternelle? L'homme indépendant pour lequel Marx plaide, c'est celui qui ne doit son existence qu'à soi-même (sein Dasein sich selbst verdankt), autant dire celui qui est sa propre création. Plaidant pour sa propre existence-par-soi en amont, Marx opte également pour "la génération de l'homme par le travail humain" (die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit), c'est-à-dire par la transformation de la nature par l'homme, son utilisation à son propre service et à ses fins. Il s'agit là donc d'un oui massif et exclusiviste à l'homme et, par le fait même, d'un NON vigoureux à Dieu, conformément à la thèse de l'humanisme athée: pour que l'homme soit, Dieu ne doit pas exister ("er darf nicht existieren")!

CONCLUSION FINALE

Enfin, le traitement feuerbachien donné au problème de la création, de par son insistance revendicatrice sur l'existence-par-soi de la nature et de l'homme, ne pose-t-il pas au fond, beaucoup plus qu'il ne la résout, la question cruciale de la signification radicale de notre existence d'homme comme telle (346)? En effet, si l'idée de création signifie "un commencement d'être absolu, sans aucune préexistence d'aucune sorte, ni dans une matière préexistante dont les êtres seraient tirés, ni dans la substance de la divinité" (347), elle rend compte d'une relation de dépendance ontologique radicale de tout ce qui existe par rapport à l'Être absolu originant et existant de par soi. Compte tenu de cette situation de dépendance vis-à-vis de l'Être créateur, l'homme peut-il se dire véritablement libre? Sa liberté, pour être véritable, n'exclut-elle pas toute dépendance?

Bien sûr, de nos jours, plus que jamais, le vocable de "création" renvoie spontanément beaucoup plus à la créativité et à l'inventivité du génie de l'homo creator qu'à l'activité créatrice de l'univers et de l'homme attribuée au Deus creator. "Le thème dominant est maintenant l'homme "créateur" ou "créatif" qui, dans le travail et dans l'art, dans la science et la technique, produit des oeuvres nouvelles et originales, l'homme qui s'avère maître du projet, de la

(346) cf. GANNE, Pierre, La création, p. 13.

(347) TRESMONTANT, Claude, Problèmes du christianisme, p. 16.

fabrication, du développement et de l'organisation, et cela tantôt à son avantage, tantôt à son détriment" (348), écrit à point nommé Ganoczy dans l'introduction à "Homme créateur, Dieu créateur". Par l'exercice de ce pouvoir créateur en vertu duquel le donné naturel brut subit des transmutations qui en font des produits très raffinés et tellement NOUVEAUX qu'ils nous forcent à penser à une création strictement divine plutôt qu'à la créativité humaine, l'homme n'expérimente-t-il pas profondément qu'il est libre? N'expérimente-t-il pas réellement de la sorte qu'il "crée" librement autour de soi un monde nouveau jusque-là insoupçonné et que, par le déploiement de sa puissance créatrice à laquelle concourent ses sens, ses mains, son intelligence, sa volonté, sa liberté et enfin son sens artistique et esthétique, il peut légitimement affirmer qu'il "SE CRÉE" librement, au moins en un certain sens, c'est-à-dire justement en ce sens qu'il devient plus lui-même en tant qu'homme en devenant plus que ce qu'il était? Nous sommes désormais habitué(s) à cette intuition d'Amiel selon laquelle "l'homme n'est que ce qu'il devient", d'une part, et "ne devient que ce qu'il est", c'est-à-dire ce qu'il est fondamentalement et essentiellement et qu'il est appelé à réaliser existentiellement et concrètement mais d'une façon progressive et continue. En réalité, si, par l'exercice de ce pouvoir créateur dont il est doté, l'homme "se crée" historiquement par la domination libératrice de la nature en vue d'une plus grande humanisation de ses diverses et multiples relations, n'est-ce pas, au fond, parce qu'il est créé inachevé ... intentionnellement - et non par quelque incapacité congénitale du créateur - pour que justement l'homme

(348) GANOCZY, Alexandre, Homme créateur, Dieu créateur, p. 7.

créé poursuive et parachève, à son niveau et pour la part qui lui incombe, cette oeuvre merveilleuse qu'il est déjà, certes, mais qui demande à être ainsi plus merveilleuse encore? Au fait, "ce qui est au coeur de l'acte créateur, c'est l'absolu respect d'une créature qui doit se créer elle-même" (349): une CRÉATURE qui doit SE CRÉER elle-même, voilà qui oriente bien, à notre avis, vers une bonne piste de solution au problème de la liberté et de la dépendance de l'homme.

En tant que créature, l'être de l'homme est radicalement et foncièrement situé: qu'il le veuille ou non, l'homme est un être-incarné-au-monde en ce sens que le monde demeure son environnement immédiat dont il fait l'expérience ou qui fait irruption à sa conscience. Cette irruption du monde ou de la nature constitue pour l'homme une première expérience déterminante d'altérité. Et cette altérité qui est un pré-donné se signale également comme une pré-cédence (350). Mais l'altérité du monde pré-donné qui dit pré-cédence et aussi l'altérité qui se vérifie dans la rencontre de l'être humain avec l'autre être humain ne suggéreraient-elles pas l'idée d'une altérité radicale? Parce qu'il recèle toujours un fond d'impénétrabilité en dépit d'une certaine transparence, le mystère de l'autre (qu'il s'agisse de l'autre comme monde ou de l'autre être humain) se dé-voilant et se voilant n'est-il pas l'image du mystère du Transcendant? Il nous

(349) VARILLON, F., Dieu crée l'homme créateur, in Joie de croire, joie de vivre, p. 160.

(350) cf. GISEL, P., Finitude, temporalité et contingence, in Rev. de Théol. et de Phil., N° 111 (1979), p. 229.

semble, avec Joseph de Finance, que "cette profondeur insondable, inquiétante, ... reflète, ... met pour ainsi dire à notre portée humaine, la profondeur de l'Être, profondeur déconcertante et redoutable, mais en même temps invinciblement attirante" (351). Dans sa condition de créature, l'homme est ontologiquement pré-cédé par l'Être créateur et, de plus, il est différent, autre que lui en ce sens qu'il n'est pas une partie de la substance de celui de qui il tient l'existence. Comme le précise Gisel dans "Finitude, temporalité et contingence", le drame humain, considéré dans sa racine, ne consiste-t-il pas justement en ceci que "l'homme ne se reconnaît pas précédé, en situation de débiteur", qu'il "ne reconnaît pas sa différence d'avec Dieu"? Or, en ne reconnaissant pas sa différence d'avec Dieu, "il ne peut que nier - c'est-à-dire, concrètement: supprimer par la violence - la différence avec l'autre semblable" (352). Cela ne voudrait pas signifier que l'homme ne doive point s'affirmer d'aucune façon, mais que son auto-affirmation même gagnerait beaucoup à se faire sur la base d'"une reconnaissance première de différence et d'altérité". Aussi, une fois reconnue cette situation de dépendance créaturelle, l'homme se doit-il de prendre conscience que s'il est créé, il est créé "créateur" dans la mesure où créer, c'est aussi susciter d'autres créateurs (353) vis-à-vis d'eux-mêmes et vis-à-vis des autres et de tout l'ordre du créé, et des co-créateurs, en aval, vis-à-vis de l'Être créateur lui-même. Ainsi, l'homme a beau

(351) FINANCE, Joseph de, L'affrontement de l'autre, p. 296.

(352) GISEL, P., art. cit., p. 227.

(353) cf. GESCHÉ, A., La création: cosmologie et anthropologie, in Rev. Théol. de Louvain, 14 (1983), p. 161.

être créature, il demeure une créature créatrice en ce sens qu'il a la capacité de "se créer" lui-même à partir du déjà-là initial d'un don à reconnaître et à accueillir afin de le faire fructifier ingénieusement et librement.

Dépendant ontologiquement de l'Être créateur, un peu à la manière d'un ruisseau par rapport à sa source qui, quelque généreuse soit-elle, ne peut lui donner de couler en se coupant de communication avec elle (354), l'homme n'en demeure pas moins libre dans la mesure où celui de qui il tient l'existence le respecte dans ce qu'il est et ce qu'il est appelé à devenir. Tout en le respectant dans son agir et dans ses choix, l'Être créateur l'invite à se faire inventif et "créatif" en vue de rendre le monde de plus en plus habitable et harmonieux, à humaniser les relations humaines en s'inspirant du modèle de ce partenariat sui generis qu'il s'emploie à établir entre l'être humain et lui-même. Don premier, gratuit et constitutif qui attend de l'homme une réponse libre et responsable, la création ne se présente-t-elle pas un peu comme un lieu pédagogique de choix, dans la mesure où elle apparaît comme un appel lancé à l'homme "à être ou à devenir soi-même, à se développer selon une formule originale, inédite" (355)? La présence du créateur animant de l'intérieur tout l'ordre du créé et cette fine fleur de la création qu'est l'homme serait tellement discrète et respectueuse qu'elle pourrait facilement se faire passer beaucoup plus

(354) cf. SERTILLANGES, A.-D., L'idée de création, p. 69.

(355) BROOTCORNE, J.-C., Dieu créateur, in La foi et le temps, N° 4, juillet-août 1983, p. 311.

pour une absence qu'une présence. Cette discrétion et cette délicatesse ne seraient-elles pas à interpréter comme un signe assez éclairant quant à l'intention du créateur qui n'entend guère entrer en concurrence avec l'homme là où ce dernier se doit de prendre la pleine mesure de ses responsabilités multiples et multiformes pour les assumer entièrement, lucidement et librement? Présent à tout le créé (y compris l'homme) à la manière d'un absent, l'Être créateur ne traduit-il pas ainsi qu'il est à la fois immanent et transcendant, la transcendance renvoyant à cette absence brillante et éloquente, l'immanence, à cette présence délicate au point de se faire passer pour une absence? Néanmoins, à y réfléchir tant soit peu, la transcendance-absence ne serait-elle pas à percevoir comme l'ubac offrant tout l'espace de liberté à l'homme et lui rappelant qu'il n'est véritablement homme qu'en devenant homme, c'est-à-dire en "se créant" lui-même à son tour dans une lutte incessante et libératrice contre cette propension trop naturelle à la passivité qui ne peut que stériliser et momifier le don confié à faire fructifier au centuple? De même, l'immanence-présence, en dépit de sa discrétion caractéristique, ne serait-elle pas à percevoir comme l'adret qui, parce qu'il est exposé au soleil, n'a cesse de réveiller l'homme du sommeil de l'oubli en lui rappelant constamment qu'il dépend originai-remment de l'Être créateur qui lui a donné l'existence et la vie? C'est dire que c'est l'homme lui-même qui, constitutivement, est DON, radicalement précédé par ce don gratuit: don gratuit qu'il est lui-même et don interpellateur de pure gratuité à reconnaître comme tel et à accueillir, c'est au fond un seul et même don; et c'est cela qui fait que l'homme, qu'il le reconnaisse et l'admette ou non, est littéralement

dépendant, c'est-à-dire précédé par un don primordial qu'il n'a certes pas demandé mais qui le constitue et est un fait.

Cette dépendance radicale de l'homme par rapport à l'Être créateur n'est pas celle d'un esclave vis-à-vis de son maître-puisque, une fois créé, l'homme, quelque créature qu'il soit, est doté de la capacité de "se créer"; d'exercer sa liberté en posant des actes conscients et libres. En conséquence, pour bien aborder le problème de la création, en parlant de l'homme, il importe extrêmement de tenir les deux bouts de la chaîne: il ne conviendrait donc pas de souligner la dépendance de l'homme par rapport au créateur sans faire remarquer que l'homme est créé créateur et, par là même, appelé à devenir lui-même en devenant de plus en plus libre par l'exercice de sa liberté; de même, il serait quelque peu illusoire de parler de la liberté réelle dont jouit l'homme comme d'une liberté inconditionnée car cette liberté s'inscrit dans la même matrice du don de l'existence fait gratuitement à l'homme par l'Être créateur inconditionné.

L'exigence de ce souci de mesure et d'équilibre nous fait voir que, face à l'altérité fondatrice de Dieu qui se fait ouverture et non clôture à toutes les autres altérités, une pensée de l'identité in-différenciée comme celle de Feuerbach ne se présenterait pas comme accueillante et épanouissante pour l'affirmation qui veut que l'être humain soit à la fois dépendant et libre, créature et créateur. Par contre, c'est dans le cadre d'une philosophie de la participation, qui "rappelle la similitude en même temps que la distance infinie entre les

perfections finies dont on part et la Perfection divine qu'on infère" (356), que l'on peut essayer de comprendre que l'altérité radicale de Dieu n'est pas exclusive ou écrasante des autres altérités, une fois qu'elles existent, mais bien plus qu'elle les suscite, les crée ex nihilo, dans un mouvement de générosité débordante, en leur offrant un espace de viabilité et d'épanouissement. C'est cette générosité et cette gratuité débordantes, qui sont des denrées de plus en plus rares dans un monde de plus en plus basé sur la rentabilité et l'efficacité, qui seules expliquent que "de rien peut naître quelque chose" et non rien. Générosité et gratuité surprenantes de quelqu'un qui a toujours existé et qui, dans un transport d'amour bienveillant et diffusif de soi (que nous n'arrivons pas à nous expliquer), est en mesure d'appeler et de faire venir effectivement à l'existence quelque chose à partir du néant (ex nihilo), c'est-à-dire là où il n'y avait aucun existant au départ.

Confronté au problème de la création, Feuerbach, à cause de son grand présupposé philosophique de base dont il ne démord pas, nous fait pourtant toucher du doigt une vérité bien importante: "rien ne naît de rien" (aus nichts wird nichts). Il a raison de la brandir, mais dans un sens seulement, c'est-à-dire au niveau de la seule lecture statique. Là où il dit: "rien ne peut naître de rien", la doctrine judéo-chrétienne de la création affirme, quant à elle, que "quelque chose peut naître du néant". Bien entendu, rien de NOUVEAU ne peut se produire ou ad-venir dans le cosmos, pour l'individu isolé ou pour la

(356) GEIGER, L.-B., La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, p. 380.

société, s'il n'y a rien. Par contre, pour que quelque chose de nouveau ad-vienne à ces trois niveaux, il faut bien sortir de la clôture de l'identité statique et tautologique. La doctrine chrétienne de la création affirme en somme ceci: pour que quelque chose ad-vienne, il faut faire appel à une altérité; il ne faut pas barrer la route au premier autre, à la première altérité, si l'on veut sortir du cercle du "rien ne naît de rien": ce premier autre, cette première altérité, c'est l'Être absolu et inconditionné qui a brisé le cercle de l'identité statique en faisant en sorte que l'existant fit apparition là où il y avait absence totale d'être en dehors de l'Être absolu créateur. En omettant ou en n'acceptant nullement l'intervention de cet Être absolu nommé créateur, le problème de la création (entendue dans le sens de la capacité réelle de faire surgir l'existant ex nihilo) ne risque-t-il pas de demeurer insoluble? Le problème de la création demeure ainsi lié au problème de l'autre. Là où il n'y a guère de place pour la reconnaissance, l'accueil, l'affirmation et la possibilité d'épanouissement de l'altérité, le problème de la création risque de ne pas trouver une solution adéquate. L'option de Feuerbach pour une philosophie de l'identité in-différenciée sur la base de l'aus nichts wird nichts en constitue une illustration négative. Comme le souligne bien à propos Kesteman, nous n'avons ni à omettre l'autre, ni à nous le soumettre despotiquement et encore moins à nous dé-mettre devant lui en le majorant. À côté de cette omission, de cette soumission et de cette démission, n'y aurait-il pas place "pour une reconnaissance de soi qui aille de pair avec une reconnaissance de l'autre (de l'autre homme, du monde, de Dieu)" (357)?

(357) KESTEMAN, M., La création et ses enjeux, in Rev Théol. Louvain, 1981, N° 3, p. 354.

Dépendant en amont et cependant libre d'une liberté-don et d'une liberté-conquête, l'homme, de par la création, n'est-il pas invité à avoir cause commune avec le Créateur, à nouer avec lui une alliance, en dépit de "cette asymétrie fondamentale" due au fait que l'alliance se fait entre partenaires inégaux (358)? Et si une alliance de ce genre n'est pas impossible, ne serait-ce pas parce que l'homme, tout en se reconnaissant et s'accueillant comme don gratuit, n'en demeure pas moins capable d'initiative responsable dans un mouvement de participation à la création encore à faire et à par-faire continuellement?

Le paradoxe - scandaleux aux yeux de Feuerbach - de la dépendance et de la liberté (liberté dans la dépendance-don et dépendance dans la liberté créatrice) ne pourrait peut-être être levé et résolu que dans un effort de réconciliation entre ANTIOCHE et ALEXANDRIE: en effet, si l'école d'Alexandrie avait tendance à estomper la réalité humaine dans l'homme-Dieu, l'école d'Antioche, dans son souci de sauvegarder cette humanité de l'homme-Dieu, n'était pas à l'abri du risque d'aboutir à la scission des deux réalités. Cette tentative de réconciliation conduirait, non pas à une simple addition des deux tendances de l'"alexandrinisme" et de l'"antiochénisme", mais à une intégration-dépassement, à une "Aufhebung" où l'humanité ET la divinité de l'homme-Dieu seraient reconnues et affirmées théandriquement. Dans la problématique de notre thèse, il s'agit de ne pas opposer l'homme et

(358) cf. KESTEMAN, M., art. cit., p. 355.

Dieu comme des contraires qui s'excluent radicalement, mais d'intuitionner dans l'expérience même de la créativité de l'homme un symbole qui renvoie à une réalité autre: il s'agit de questionner à fond la créativité de l'homme et de découvrir qu'il n'est pas insoutenable qu'elle renvoie à quelque chose d'autre, c'est-à-dire à la création, et à quelqu'un d'autre: l'Être inconditionné créateur. L'homme "créatif" que chacun est, devrait être ou rencontre, renverrait à l'Être créateur que d'aucuns nomment Dieu. Dans l'exercice de son pouvoir "créateur", surtout dans la création artistique, l'homme fait réellement l'expérience de sa liberté, mais aussi d'une certaine résistance, d'une nécessité à vaincre, d'un pré-donné incontournable, bref d'une dépendance dont il ne réussit véritablement pas à se défaire. Cette liberté et cette dépendance expérimentées, expérimentables et irréfutables, qui peuvent se vérifier aussi dans bien d'autres champs d'activité, constituent une parabole d'altérité qui, bien lue, correctement déchiffrée et lucidement interprétée, peut conduire à inférer que l'homme, qui fait plus d'une fois cette expérience, dépend de l'Autre dont la reconnaissance ou la non-reconnaissance, l'affirmation ou la négation, l'accueil ou le refus n'enlèvent rien à ce qui le constitue et le caractérise essentiellement: sa générosité débordante qui motive sa volonté de faire surgir l'existant ex nihilo, de créer des créatures qui soient "créatrices" à leur tour et à leur niveau, de respecter scrupuleusement l'homme qu'il a créé, tout en l'invitant à une participation libre et responsable, de l'éduquer à le reconnaître, lui, comme Créateur en se reconnaissant lui-même à la fois dépendant et libre, créature et "créateur", et cela en proposant toujours inlassablement sans jamais imposer, tant la liberté à ses yeux demeure sacro-sainte.

Bibliographie

BIBLIOGRAPHIE

N.B. - La bibliographie qui suit ne se veut nullement exhaustive, mais surtout soucieuse de couvrir les sources de Feuerbach relatives au sujet traité et de ne retenir que les ouvrages et articles pertinents sur l'auteur, ainsi que d'autres volumes et textes utiles réellement utilisés ou simplement consultés.

I. SOURCES: Oeuvres de Feuerbach

A. Textes allemands

1828

De ratione, una, universalis, infinita: Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft, Erlangen, 1828, in Gesammelte Werke, I (Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen: 1828-1834), Berlin, Akademie-Verlag, 1981, pp. 4-173.

1830

Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in Gesammelte Werke, I, pp. 177-515

1839

- Über das Wunder, in Gesammelte Werke, VIII (Kleinere Schriften, I: 1835-1839), Berlin, Akademie-Verlag, 1969, pp. 293-340

- Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in Sämtliche Werke, II (Philosophische Kritiken und Grundsätze), éd. par Friedrich Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959, pp. 158-204
- Brief an Karl Riedel, in Sämtliche Werke, II, pp. 392-403; Gesammelte Werke, IX, 03-15

1841

Das Wesen des Christentums, in Gesammelte Werke, V, éd. par Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1974, 603 p.

N.B. - En réalité, en nous appuyant sur Michael von Gagern (Ludwig Feuerbach. Philosophie-und Religionskritik. Die "Neue" Philosophie, 1970, p. 379), nous pouvons faire remarquer que cette oeuvre capitale a connu au moins cinq éditions, dont quatre par les soins de Otto Wigand (Leipzig: 1841, 1843, 1849, 1883) et une autre grâce à Wilhelm Bolin et Friedrich Jodl (Stuttgart, 1903).

1842

- Der Gottesbegriff als Gattungswesen des Menschen, in Sämtliche Werke, VII, éd. par W. Bolin et F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960, pp. 259-265
- Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, in Sämtliche Werke, II, pp. 215-222
- Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in Sämtliche Werke, II, pp. 222-244; Gesammelte Werke, IX, pp. 243-263

Écrit en avril 1842, cet opuscule, à cause de la censure, n'a pu être publié pour la première fois qu'en février 1843

1843

- Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in Sämtliche Werke, II, pp. 245-320; Gesammelte Werke, IX, pp. 264-341

1844

- Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, in Gesammelte Werke, IX, pp. 353-412
- Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist, in Sämtliche Werke, II, pp. 326-357. Ce volume rédigé entre 1843 et 1845 n'a pu être publié qu'en 1846.

1845

- Das Wesen der Religion, in Sämtliche Werke, VII, pp. 433-505; Gesammelte Werke, X, éd. par Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1971, pp. 03-79
- Über das "Wesen des Christentums" in Beziehung auf Stirners "Der Einzige und sein Eigentum" (Replik), in Sämtliche Werke, VII, pp. 294-310; Gesammelte Werke, IX, pp. 427-441

1846

- Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie, in Gesammelte Werke, X (Kleinere Schriften, III: 1846-1850), pp. 192-284; Sämtliche Werke, I, 1960, pp. 93-262.

1851

- Vorlesungen über das Wesen der Religion: Sämtliche Werke, VIII; Gesammelte Werke, VI, Berlin, Akademie-Verlag, 1967.

1857

Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums: Gesammelte Werke, VII, Berlin, Akademie-Verlag, 1968

1820-1871

Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach: Sämtliche Werke, XII - XIII, neu herausgegeben und erweitert von Hans-Martin Sass, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1964

B. Traductions

L'essence du christianisme, trad. par Jean-Pierre Osier avec la collaboration de Jean-Pierre Grossein, Paris, F. Maspero, 1968

Filosofia e Cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero. Introduzione, traduzione e commento, par Adriano Alessi, Roma, IAS, 1981

Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845), trad. par Louis Althusser, Paris, P.U.F., 2^e éd., 1973

La religion: mort, immortalité, religion, trad. de l'allemand avec autorisation de l'auteur par Joseph Roy, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven, 1864.

II. Études sur Feuerbach citées ou consultées

A. Ouvrages sur Feuerbach

ARVON, Henri, Feuerbach. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, P.U.F., 1964

ARVON, Henri, Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré, Paris, P.U.F., 1957

ASCHERI, Carlo, Feuerbach 1842: Necessità di un cambiamento ed altri saggi. Con un ricordo di Carlo Ascheri. A cura di Claudio Cesa (Biblioteca di "De homine", 3), Firenze, G.C. Sansoni, 1970

BRAUN, Hans-Jürg, Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1971

BRAUN, Hans-Jürg, Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1972

CASINI, Leonardo, Storia e umanesimo in Feuerbach, Bologna, Il Mulino, 1974

CESA, Claudio, Il giovane Feuerbach, Bari, Laterza, 1963

IDEM, Introduzione a Feuerbach, coll. "I Filosofi", 28, Roma, Bari, Laterza, 1978

DICKE, Gerd, Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960

ENGELS, Friedrich, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande; traduction revue par Gilbert Badia, Paris, Editions Sociales, 1976

GAGERN, Michael, Freiherr von, Ludwig Feuerbach. Philosophie - und Religionskritik. Die "Neue" Philosophie, München - Salzburg, A. Pustet, 1970

GREGOIRE, Franz, Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach, Louvain, I.S.P., Paris, J. Vrin, 1947, pp. 141-191

LEVY, Albert, La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande, Paris, 1904

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, L'idéologie allemande. Première partie: Feuerbach, traduction de Renée Cartelle et Gilbert Badia, précédée des Thèses sur Feuerbach; introduction de Jacques Milhau (Classiques du marxisme), Nouvelle éd., Paris, Editions Sociales, 1975

NÜDLING, Gregor, Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. "Die Auflösung der Theologie in Anthropologie", 2^e éd., Paderborn, F. Schöningh, 1961

PERONE, Ugo, Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach, Studi di filosofia, 2, Milano, U. Mursia, 1972

SCHNEIDER, Erich, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972

SEVERINO, Giulio, Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach, Studi di filosofia, 4, Milano, U. Mursia, 1972

TOMASONI, Francesco, Feuerbach e la dialettica dell'essere, Firenze, La Nuova Italia, 1982

WARTOPSKY, Marx, William, Feuerbach, London, New York, Cambridge University Press, 1977

XHAUFFLAIRE, Marcel, Feuerbach et la théologie de la sécularisation, Paris, Cerf, 1970

B. Articles sur Feuerbach

BALLANTI, G., Il problema dell'essere in Ludwig Feuerbach, in Rivista Filos. neoscol., 1951 (43), pp. 125-143

COTTIER, G.M.-M., Sur quelques pages de l'Essence du christianisme de Feuerbach, in Religione, ateismo e filosofia, Roma, ed. LAS, 1980, pp. 117-134

HENRY, Michel, La critique de la religion et le concept de genre dans "l'essence du christianisme", in Rev. int. Philos., 1972 (26), pp. 386-404

MANVILLE, Alain, Métaphysique et histoire. Marx versus Feuerbach: ontologie du sensible et philosophie de la praxis, in Rev. Métaphys. Morale, 1982 (87), pp. 389-403

MILET, A., Feuerbach et notre temps, in Foi et Temps, 1972 (2), pp. 166-178

TRÂN VĂN TOÀN, De l'actualité de Ludwig Feuerbach, in Mél. Sc. relig., 1978 (35), pp. 179-186

TRÂN VĂN TOÀN, La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach, in Rev. philos. Louvain, 1975 (73), pp. 304-361

VANCOURT, Raymond, Feuerbach entre Hegel et Marx, et face aux théologiens, in Mél. Sc. relig., 1971 (28), pp. 165-188

VANCOURT, Raymond, Philosophie de l'avenir et religion de l'homme selon Feuerbach, I-II, in Nouv. Rev. théol., 1974 (96), pp. 167-185 et 266-281

VAN RIET, Georges, Problèmes de philosophie de la religion. A propos de Feuerbach, in Savoir, faire, espérer: les limites de la raison, tome 1, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, pp. 369-391

VUILLEMIN, Jules, La signification de l'humanisme athée chez Feuerbach et l'idée de nature, in Être et Penser, 1952 (4), pp. 17-46

N.B. - Pour une bibliographie plus complète sur Feuerbach, nous renvoyons à:

- CESA, Claudio, Introduzione a Feuerbach, Roma, Bari, Laterza, 1978, pp. 175-194

et

- GAGERN, Michael, Freiherr von, Ludwig Feuerbach. Philosophie - und Religionskritik. Die "Neue" Philosophie, München-Salzburg, A. Pustet, 1970, pp. 371-400.

III. Autres textes cités ou consultés

A. Ouvrages

1. ALGOUD, Philippe, L'homme et l'absolu: essai d'une philosophie de la religion vécue, Paris, SEDEP, 1978

2. BARBOTIN, Edmond, Humanité de l'homme. Etude de philosophie concrète, Paris, Aubier, 1970
3. BARTH, Karl, La théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et Histoire, trad. par Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969
4. BEAUFRET, Jean, Dialogue avec Heidegger, vol. III: Approche de Heidegger, Paris, Editions de Minuit, 1974
5. BOGLIOLO, Hélène, Pour une anthropologie philosophique: origine et fin de l'homme, Lille, Université de Lille, 1973
(Thèse)
6. BRAZILL, William, J., The Young Hegelians, New Haven and London, Yale University Press, 1970
7. CALVEZ, Jean-Yves, La pensée de Karl Marx, 7^e éd., Paris, Seuil, 1956
8. CROTEAU, Jacques, L'homme: sujet ou objet?, Montréal, Bellarmin, 1981
9. DOGNIN, Paul-Dominique, Initiation à Karl Marx, Paris, Cerf, 1970

10. DUFRENNE, Mikel, Phénoménologie de l'expérience esthétique, I, Paris, P.U.F., 1953
11. ESCHBACH, Gérard, Anthropologie chrétienne: anthropologie dialectique, Brazzaville, C.E.R.C.:
 - Tome I : L'émergence de l'humain, 1972
 - Tome II : L'aventure historique du logos articulante, 1974
 - Tome III: L'aventure historique du logos signifiant, 1977
 - Tome IV : La décision de l'humain, 2 volumes, 1980
12. FINANCE, Joseph de, L'affrontement de l'autre; essai sur l'altérité, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1973
13. FINANCE, Joseph de, Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création, Roma, Università Gregoriana Editrice, Paris, P. Téqui, 1980
14. GANNE, Pierre, La création, Paris, Cerf, 1979
15. GANOCZY, Alexandre, Homme créateur, Dieu créateur, trad. par A. Liefoghe, Paris, Cerf, 1979
16. GEIGER, Louis-Bertrand, La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1953

17. GISEL, Pierre, La création: essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu, Genève, Labor et Fides, 1980
18. HEIDEGGER, Martin, Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1957
19. Idem . , Questions I, trad. par Henry Corbin [et autres], Paris, Gallimard, 1968
20. HENRY, Michel, Marx I. Une philosophie de la réalité, Paris, Gallimard, 1976
21. HESCHEL, Abraham, Dieu en quête de l'homme, trad. par G. Casaril et P. Passelecq, Paris, Seuil, 1968
22. JÜNGEL, Eberhard, Dieu, mystère du monde, traduit de l'allemand sous la direction de Horst Hombourg, tomes I et II, 3^e éd., Paris, Cerf, 1983
23. KERN, Walter, Atheismus - Marxismus - Christentum. Beiträge zur Diskussion, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1976
24. LACOURT, Jacques, La difficulté de Dieu, Limoges, Droguet et Ardant, 1980
25. LEVERT, Paule, L'idée de commencement, Paris, Aubier, 1961

26. LÖWITH, Karl, De Hegel à Nietzsche, trad. par Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1969
27. LUCRÈCE (LUCRETIUS CARUS, Titus), De la nature, Tome I, texte établi et traduit par Alfred Ernout, 10^e éd., Paris, "Les Belles Lettres", 1966
28. LUPI, Carlo, Il problema della creazione in S. Tomaso, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1979
29. MARX, Karl, Die Frühschriften, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953
30. Idem , Oeuvres, vol. II, éd. par Maximilien Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968
31. Idem , Les Manuscrits de 1844, trad. par Emile Bottigelli, Paris, Editions Sociales, 1968
32. MOLTSMANN, Jürgen, L'homme; essai d'anthropologie chrétienne, trad. par A. Liefoghe, Paris, Cerf, 1974
33. McLELLAN, David, Les Jeunes Hégléiens et Karl Marx: Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess, trad. par Annie McLellan, Paris, Payot, 1972

34. NEUSCH, Marcel, Aux sources de l'athéisme contemporain, Paris, Le Centurion, 1977
35. NIEL, Henri, Karl Marx; situation du marxisme, Paris, Desclée de Brouwer, 1971
36. PASCAL, Blaise, Pensées, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de poche classique, 823, 1972
37. POUGET, Pierre-Marie, Heidegger ou le retour à la voix silencieuse, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975. N.B. - Ce volume est le résumé d'une thèse de doctorat ès lettres présentée par l'auteur à l'Université de Fribourg en Suisse
38. RICHARD, Michel, La pensée contemporaine; les grands courants, Lyon, Chronique sociale de France, 1977
39. ROSSANO, Pietro et al., Religione, ateismo e filosofia, Roma, L.A.S., 1980
40. SERTILLANGES, Antonin-Gilbert, L'idée de création et ses retentissements en philosophie, Paris, Aubier, 1949
41. TRESMONTANT, Claude, Les problèmes de l'athéisme, Paris, Seuil, 1972
42. Idem , Problèmes du christianisme, Paris, Seuil, 1980

43. VIALATOUX, Joseph, Le discours et l'intuition, Paris, Bloud et Gay, 1930

B. Articles

44. BOGLIOLO, Luigi, Negatività ed ateismo: Piste per una ricerca, in Religione, ateismo e filosofia, Roma, L.A.S., 1980, pp. 105-115
45. BOUGAS, Tassos, Du Même à l'Autre. Pour une philosophie du futur, in Rev. Métaphys. Morale, 1983 (88), pp. 35-52
46. BROOTCORNE, Jean-Claude, Dieu créateur, in La foi et le temps, N° 4, juillet-août 1983, pp. 291-317
47. CATALAN, J.-F., MORETTI, J.-M., A propos de la création, in La foi devant la science, Paris, Desclée de Brouwer, 1983
48. COTTIER, G.M.-M., Réflexions sur le statut de la philosophie de la religion, in Nova et Vetera, 1982 (57), pp. 143-152
49. DAUJAT, Jean, La création, in Doctrine et vie chrétiennes, Paris, P. Téqui, 1979, pp. 72-84
50. DORÉ, Joseph, Création, in Les grands thèmes de la foi, Paris, Desclée, 1979, pp. 66-79

51. FERMET, André, La création, c'est aujourd'hui, in Catéchistes, 1972 (91), pp. 433-448
52. GARCEAU, Benoît, Critique et herméneutique en philosophie de la religion, in Rationality to-day. La rationalité aujourd'hui, éd. par Théodore F. Geraets, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1979, pp. 373-380
53. Idem, Expérience et foi: réplique à Kai Nielsen, in Dialogue (Revue canadienne de philosophie), 1983 (22), pp. 405-413
54. GESCHÉ, Adolphe, La création: cosmologie et anthropologie, in Rev. Théol. de Louvain, 1983 (14), pp. 147-166
55. GISEL, Pierre, Finitude, temporalité et contingence, in Rev. de Théol. et de Phil., 1979 (111), pp. 217-231
56. KESTEMAN, Michel, La création et ses enjeux, in Rev. Théol. de Louvain, 1981 (12), pp. 347-356
57. LADRIÈRE, Jean, Penser la création, in Communio, 1976 (1), pp. 53-63
58. LADRIÈRE, Jean, Monde, in Encyclopaedia Universalis, vol. 11, Paris, 1971, pp. 231-234

59. LEDURE, Yves, Croyance et foi religieuse, in La Croyance [par] F. Bousquet [et autres], Paris, Beauchesne, 1982, pp. 189-201
60. MARLÉ, René, La création: une doctrine périmée?, in Etudes, 1981 (355), pp. 247-261
61. VARILLON, François, Dieu crée l'homme créateur, in Joie de croire, joie de vivre, Paris, Centurion, 1981, pp. 143-161.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

- | | |
|--|--|
| 1. ALCÉE, 74 | 23. FINANCE, Joseph de, 70, 218 |
| 2. ALESSI, Adriano, 155, 158, 163 | 24. FOULQUIÉ, Paul, 35, 59, 104 |
| 3. AMIEL, Henri-Frédéric, 51, 216 | 25. GAGERN, M. Freiherr von, 71 |
| 4. ARVON, Henri, 2 | 26. GANNE, Pierre, 205, 215 |
| 5. ASCHERI, Carlo, 112, 114 | 27. GANOCZY, Alexandre, 216 |
| 6. BALLANTI, G., 93, 94 | 28. GESCHÉ, Adolphe, 218 |
| 7. BEAUFRET, Jean, 43, 44 | 29. GEIGER, Louis-Bertrand, 222 |
| 8. BERNARD, Claude, 102 | 30. GISEL, Pierre, 2, 62, 63, 66, 68, 69, 217, 218 |
| 9. BRAUN, Hans-Jürg, 2 | 31. GRÉGOIRE, Franz, 176 |
| 10. BRAZILL, William, J., 72 | 32. HEIDEGGER, Martin, 42 |
| 11. BROOTCORNE, J.-C., 219 | 33. HENRY, Michel, 106 |
| 12. CALVEZ, Jean-Yves, 72 | 34. HUSSERL, Edmund, 34 |
| 13. CATALAN, Jean-François, 139, 142 | 35. KERN, Walter, 222 |
| 14. CESA, Claudio, 2, 164 | 36. KESTEMAN, Michel, 223, 224 |
| 15. COTTIER, G.M.-M., 89, 173, 190, 191, 193, 194, 197, 198, 199 | 37. LADRIÈRE, Jean, 132 |
| 16. CROTEAU, Jacques, 35 | 38. LÉVY, Albert, 2 |
| 17. DICKE, Gerd, 146 | 39. LUCRÈCE, 74, 75 |
| 18. DOGNIN, Paul-Dominique, 176, 186, 190 | 40. MARION, J.-L., 61 |
| 19. DORÉ, Joseph, 80 | 41. MARITAIN, Jacques, 73 |
| 20. DUFRENNE, Mikel, 59 | 42. MARX, Karl, 2, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 183 |
| 21. ENGELS, Friedrich, 172 | 43. MILET, A., 70, 202 |
| 22. ESCHBACH, Gérard, 51, 196 | 44. MORETTI, J.-M., 139, 142 |

45. McLELLAN, David, 173, 176
46. NEUSCH, Marcel, 170
47. NIEL, Henri, 173, 174, 175, 176
48. NÜDLING, Gregor, 166, 169, 170
49. PASCAL, Blaise, 24, 73, 89
50. PASSADORE, Gervasio, 123, 124
51. PERONE, Ugo, 159, 160
52. PERSE, 75
53. POUPARD, Paul, 152
54. RICHARD, Michel, 35
55. RICHARD DE S. VICTOR, 182
56. ROY, Joseph, 16
57. SERTILLANGES, A.-G., 18, 141, 219
58. SEVERINO, Giulio, 112, 113
59. S. THOMAS D'AQUIN, 185, 186
60. TRESMONTANT, Claude, 19, 84, 85, 139, 140, 155, 184, 215
61. VAN RIET, George, 126
62. VARILLON, François, 219
63. VIALATOUX, Joseph, 60
64. VUILLEMIN, Jules, 148, 165, 166
65. WARTOFSKY, Marx, William, 2 6, 8, 9, 11
66. XHAUFFLAIRE, Marcel, 2, 108, 109, 176

TABLE DES MATIÈRES

	<u>Page</u>
SOMMAIRE	iii
AVANT-PROPOS	iv
INTRODUCTION	1
<u>CHAPITRE I - LES DEUX CONCEPTS DE CRÉATION CHEZ FEUERBACH</u>	
1. <u>La précieuse contribution de Wartofsky</u>	6
2. <u>La création "ex nihilo"</u>	8
2.1 <u>La création comme fondement du miracle</u>	11
2.1.1 <u>Miracle et création "ex nihilo"</u>	12
2.1.2 <u>Le miracle perçu rationnellement</u>	17
3. <u>La création comme auto-différenciation</u>	19
3.1 <u>La création médiatisée par la pensée du monde</u>	19
3.1.1 <u>Penser le monde, c'est créer le monde</u>	20
3.1.2 <u>La cosmogénèse feuerbachienne</u>	25
<u>CHAPITRE II - LES PRÉSUPPOSÉS PHILOSOPHIQUES DE L'INTERPRÉTATION FEUERBACHIANNE DE LA CRÉATION</u>	
- Feuerbach: un auditeur-interprète	32
- Pas de philosophie sans présupposés	34
1. <u>Une option fondamentale pour la question "Wofür-Wozu"?</u>	38
2. <u>Le but et le fondement de la création: l'homme</u>	44
3. <u>Dieu = objet (=essence) de l'homme</u>	52
4. <u>Le primat de l'identité</u>	62
5. <u>Rien ne naît de rien</u>	71

CHAPITRE III - LES IMPLICATIONS DE L'INTERPRÉTATION FEUERBACHIENNE
DE LA CRÉATION

A.	<u>L'absolutisation de l'homme</u>	93
1.	Moi et Toi (Ich und Du)	93
2.	Individu et genre	101
3.	Le genre humain divinisé	114
B.	<u>La divinisation de la nature</u>	127
1.	La nature: fondement et principe d'elle-même	128
1.1	Une force de la nature comme fondement de la nature.	133
1.2	Un monde éternel	135
2.	L'homme: un produit de la nature	145
C.	<u>La théurgisation du désir</u>	158
1.	L'essence du désir et sa structuration	160
2.	Genèse et esquisse de la théorie du désir théogonique ...	166
3.	Un Panthéon dans un espace conceptuel réductionniste	168

CHAPITRE IV - DE FEUERBACH À MARX

1.	<u>Marx passe par le "ruisseau de feu" (FEUERBACH)</u>	172
2.	<u>Analyse d'un texte caractéristique de Karl Marx sur la création</u>	180
	CONCLUSION RÉCAPITULATIVE	205
	CONCLUSION FINALE	215
	BIBLIOGRAPHIE	227
	INDEX DES AUTEURS CITÉS	244
	TABLE DES MATIÈRES	246

Résumé

RÉSUMÉ

"Feuerbach et le problème de la création: une philosophie de l'identité face à l'affirmation de l'altérité de Dieu", tel s'énonce le titre de cette thèse. La première étincelle, qui a allumé en nous le feu de la recherche dans ce sens et en constitue par le fait même le point de départ, se signale clairement dans une phrase de "l'Essence du christianisme" où le philosophe de Bruckberg affirme que la création ex nihilo n'est pas, à proprement parler, un objet de la philosophie, parce qu'elle coupe à la racine toute spéculation véritable (cf. W.Ch., p. 214; E.C., p. 249). Cependant, fort curieusement, Feuerbach n'a pas dédaigné de traiter souvent, et même abondamment, du thème de la création. C'est là une situation paradoxale qui soulève une première question capitale: pourquoi donc l'auteur de "l'Essence du christianisme" a-t-il si souvent, et même de façon si généreuse, abordé le thème de la création, alors qu'il le fait passer pour un thème impropre et étranger à la véritable investigation philosophique?

C'est sur cette première question importante que se penche notre premier chapitre. En réalité, une lecture attentive des textes de Feuerbach ayant trait à la création fait ressortir, à la lumière de la précieuse contribution de Wartofsky (Feuerbach, pp. 293-340), qu'il utilise deux concepts distincts de création: la création ex nihilo et la création entendue comme auto-différenciation de Dieu en lui-même. Assimilée puis identifiée à un véritable miracle originaire, dans la mesure où tout miracle est réduit à l'expression de la puissance enchanteresse de l'imagination fabulatrice, l'idée d'une création à

partir du néant s'évapore et s'anéantit, vidée qu'elle est de tout contenu réel et consistant. Pour Feuerbach, ce qui est créé ex nihilo (ou prétend être créé ex nihilo) n'est ni ne peut être rien du tout pour cette simple raison que "rien ne naît de rien": "AUS NICHTS WIRD NICHTS"! S'il n'y a rien du tout au départ, comment peut-il y avoir quelque chose (d'autre) par la suite? Quant au concept de création comme auto-différenciation de Dieu en lui-même, il s'explique brièvement comme suit: penser le monde, c'est créer le monde; or, Dieu pense le monde (et donc le crée) en SE pensant lui-même; et puisque se penser, c'est s'engendrer, le monde (i.e. ce qui est différent de Dieu) naît donc par l'auto-engendrement de Dieu, c'est-à-dire "par la différence (intérieure à Dieu) de Dieu d'avec lui-même". Seulement, dans la mesure où la différence entre le monde et Dieu comme créateur du monde, dans la "Weltanschauung" feuerbachienne, n'est pas essentielle mais tout juste formelle (cf. note 45), la création du monde expliquée comme un acte de différenciation de Dieu en Dieu ne peut logiquement apparaître elle aussi que comme un acte bien formel. En définitive, l'affirmation essentielle qui se dégage au terme de ce premier chapitre est la suivante: le monde ne se déduit que de lui-même (aus sich selbst) puisqu'il n'a son fondement qu'en lui-même comme, du reste, tout ce qui en ce monde prétend au nom d'une véritable essentialité.

Le second volet de la phrase-étincelle de "l'Essence du christianisme" que nous venons de relever fait ressortir que le contenu de la création doit plutôt consister en un ordre intimé à l'homme de jouir de la nature, de l'utiliser à ses propres fins et, en fin de compte, de se faire lui-même créateur. Au nom de quels présupposés

philosophiques Feuerbach réduit-il la création à n'être que cela en chargeant l'homme de se faire lui-même créateur en lieu et place de Dieu? En réponse à cette question cruciale le deuxième chapitre dégage et analyse critiquement les présupposés suivants:

- c'est le but qui détermine l'essence de la réalité;
- le but et le fondement de la création, c'est l'homme lui-même;
- Dieu n'est rien d'autre que l'objet (= Gegen-stand) de l'homme, i.e. l'essence de l'homme pro-jetée, objectivée, substantifiée et identifiée illusoirement à un être autre que l'être de l'homme;
- le primat de l'identité (semper IDEM) qui étouffe toute altérité et toute différence;
- rien ne naît de rien.

Dans un troisième chapitre nous avons examiné les principales implications qu'entraîne l'interprétation feuerbachienne de la création qui s'éclaire à la lumière des présupposés sus-mentionnés. Nous en avons retenu trois:

- l'absolutisation de l'homme dans le genre (Gattungswesen);
- la divinisation de la nature: celle-ci est posée comme fondement, origine ou cause de l'homme (cf. W.Rel., p. 438);
- la théurgisation du désir, c'est-à-dire cette capacité qu'aurait le désir de donner naissance à des dieux.

Dans le quatrième et dernier chapitre nous avons essayé de montrer la présence de la même hostilité à l'idée de création chez le jeune Karl Marx. Substantiellement influencé par la pensée de Feuerbach, surtout de 1842 à 1844, l'auteur des "Manuscrits de 1844" aurait été sans doute séduit par la conception de l'homme comme être auto-suffisant, créateur et non point créature, et l'idée fondamentale de l'existence-par-soi de la nature et de l'homme. Il n'est pas insoutenable de faire ressortir que la condensation de ces deux idées feuerbachiennes a pu entraîner chez lui le refus de toute idée de création ex nihilo attribuée à quelque être situé au-dessus de la nature et de l'homme. De toute manière, le contenu et l'analyse du texte caractéristique de Marx sur la création tiré de "Nationalökonomie und Philosophie" (1844) témoignent largement, pensons-nous, de la présence de cette hostilité à l'idée de création ex nihilo requérant un Dieu créateur.

Enfin, par-delà les essais de solution aux questions essentielles soulevées dans l'introduction, il nous semble que le traitement feuerbachien réservé au problème de la création pose radicalement la question cruciale de la compossibilité ou non de la liberté et de la dépendance chez l'être humain. Notre contribution à la solution de ce problème fondamental a voulu mettre en relief que, si l'homme se reconnaît et s'accueille comme créature, - c'est-à-dire dépendant ontologiquement et, comme tel, précédé par un don primordial qui le constitue fondamentalement, il n'en demeure pas moins qu'à partir de là il est continuellement invité à être à son tour et à son niveau

"créateur"; il est appelé à être créatif et inventif au coeur de mille et une situations et de multiples conditionnements variés parce qu'il est créé "créateur". Sa dépendance n'est pas celle de l'esclave vis-à-vis de son maître, mais une dépendance dans la liberté créatrice. De même, sa liberté, à moins de passer pour illusoire et utopique, n'est pas une liberté absolue, mais une liberté historiquement située en aval et originellement marquée d'un signe indélébile en amont, en ce sens qu'elle demeure une liberté dans la dépendance-don.