

## **« LA PHILOSOPHIE DU DROIT D'UN POINT DE VUE HISTORIQUE » DE FRIEDRICH JULIUS STAHL. UNE RECENSION (1835)**

Ludwig Feuerbach  
Traduit par Emmanuel Chaput  
(Université de Montréal)

### Résumé du traducteur

Cette recension de l'ouvrage de F.J. Stahl est l'une des premières critiques publiques de la « philosophie positive » inspirée et défendue par le dernier Schelling. Contre le projet d'une philosophie du droit basée sur les principes du christianisme et une conception de la liberté fondée sur l'idée de personnalité, Feuerbach y défend une interprétation de Hegel qui souligne non seulement l'incompatibilité du droit et de la religion, mais soutient une conception de la liberté qui oppose à l'arbitraire individuel l'idée d'autonomie et d'auto-détermination.

Mots-clés : Ludwig Feuerbach. Philosophie du Droit. Friedrich Julius Stahl. Philosophie positive. F.W.J. Schelling.

### Translator's Abstract

This recension of F.J. Stahl's work constitutes one of the first public critique of the late Schelling's "positive philosophy". Against the project of philosophy of right based on the principles of Christianity and a conception of freedom founded on the concept of personality, Feuerbach defends an interpretation of Hegel that underlines not only the incompatibility between the sphere of right and religion, but also asserts an understanding of freedom as autonomy and self-determination rather than individual arbitrary.

Keywords : Ludwig Feuerbach. Philosophy of Right. Friedrich Julius Stahl. Positive Philosophy. F.W.J. Schelling.

### Présentation du traducteur

La recension que fit Ludwig Feuerbach des deux premiers tomes de l'ouvrage de Friedrich Julius Stahl<sup>1</sup> paraît initialement dans l'organe de diffusion de l'École hégélienne, les *Annales de critique scientifique (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik)* de Berlin fondée par Hegel lui-même avec ses collaborateurs les plus proches en 1826<sup>2</sup>. Cette recension trouve son importance dans l'histoire de la philosophie en

---

<sup>1</sup> Le troisième et dernier tome n'a été publié qu'en 1837, soit après la parution de la recension de Feuerbach.

<sup>2</sup> La recension paraît sous le titre de « „Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht.“ Von Friedr. Jul. Stahl. Erster Band : „Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie.“ Heidelberg 1830. XVI. 362 S. Zweiter Bandw : „Christliche Rechts- und Staatslehre.“ Erste Abteilung. Heidelberg 1833. XVI, 344 S. » dans le deuxième semi-volume de l'année 1835, dans les numéros 1 (colonnes 1 à 7), 2

ce qu'elle constitue la première manifestation publique de la polémique qui opposera les tenants de l'hégélianisme et ceux qui, autour du dernier Schelling, se feront les défenseurs de ce qu'on appelait alors la « philosophie positive »<sup>3</sup>. La tension entre les hégéliens se revendiquant de la philosophie *spéculative* et les schellingiens est déjà bien marquée, particulièrement du côté des hégéliens les plus libéraux, ceux que l'on appellera bientôt les jeunes hégéliens ou hégéliens de gauche. C'est ainsi qu'Eduard Gans, proche collaborateur de Hegel et professeur à la faculté de Droit de l'Université de Berlin écrit dès 1834 à Feuerbach :

« Dans la préface à mon édition du droit naturel hégélien, je m'en étais pris à coup d'obus à Schelling, Stahl et compagnie dans une polémique en bonne et due forme ; mais mes coéditeurs qui n'aimaient ni la guerre ni n'en comprenaient la portée se sont opposés à l'impression. Et c'est ainsi qu'est survenue une molle unité, que je peux à peine encore reconnaître comme mon propre travail. Dans une critique du droit naturel de Stahl, je veux cependant poursuivre de mes mains propres, ce que la collégialité m'avait empêché de faire<sup>4</sup>. »

Gans ne mènera jamais à bien ce projet et c'est Feuerbach qui en prendra le relais. Dans sa lettre du 24 janvier 1835, Leopold von Henning, directeur des *Annales*, accepte l'offre de Feuerbach de réaliser pour le compte de la revue la recension de l'ouvrage de Stahl<sup>5</sup> en soulignant que Gans qui devait initialement en assurer la réalisation pour les *Annales* « est momentanément empêché par d'autres travaux<sup>6</sup> ». Les motifs de Feuerbach sont tout autant d'ordres philosophiques et politiques que d'ordre pragmatique. D'un point de vue pragmatique, s'il pouvait s'avérer dangereux de s'attaquer ainsi publiquement à la philosophie positive de Schelling et de Stahl, particulièrement en Bavière où celle-ci jouissait de l'aval du régime en place et tenait le haut du pavé dans le domaine universitaire, Feuerbach avait toutefois, semble-t-il,

---

(colonnes 9 à 16) et 3 (colonnes 17 à 20). Nous reprenons le texte tel que publié dans L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, W. Schuffenhauer (dir.), Berlin, Akademie-Verlag, 1989, p. 24-43 (dorénavant *GW*). Les variantes rappelées en notes en fonction du manuscrit B correspondent au texte paru sous le titre « Kritiken des modernen Afterchristentums. I. „Kritik der Christlichen Rechts – und Staatslehre“. (Von Fr. Jul. Stahl, 1833) » dans L. Feuerbach, *Sämtlichen Werken*, Bd. I, Leipzig, 1846, p. 108-127.

<sup>3</sup> Feuerbach insiste lui-même sur cette primeur tant auprès de sa fiancée (« je suis le premier à attaquer la toute dernière non-philosophie schellingienne qui en impose beaucoup en raison de l'autorité du nom de Schelling, ou au moins, je suis le premier à m'occuper de la chose de manière si fondamentale et précise ») qu'auprès de Leopold von Henning, responsable de la publication dans les *Annales* (« les prétentions avec lesquelles la soi-disant "philosophie positive" ou plutôt le tout dernier *Schellingianisme* se présente vis-à-vis de la véritable philosophie spéculative joint au fait qu'aucune polémique énergique et détaillée contre cette mauvaise direction ne s'est fait valoir dans les "Annales" pourront excuser les longueurs de mon travail »). Voir la lettre à Bertha Löw du 3 février 1835, *GW*, XVII, p. 223-24 et la lettre à Leopold von Henning du début avril 1835, *GW*, XVII, p. 235.

<sup>4</sup> Lettre de Gans datant du 4 janvier 1834, L. Feuerbach. *GW*, XVII, p. 185.

<sup>5</sup> La proposition est faite par Feuerbach dans une lettre à L. von Henning datée de décembre 1834, *GW*, XVII, p. 211-212.

<sup>6</sup> Lettre de Leopold von Henning du 24 janvier 1835, *GW*, XVII, p. 222.

déjà à cette époque, renoncé à l'espoir d'obtenir un poste dans le royaume de Bavière, bien qu'il fût *Privatdozent* à l'Université d'Erlangen<sup>7</sup>.

C'est plutôt du côté de la Prusse que se tournait dès lors son regard. À l'époque encore, nombres de collaborateurs et alliés administratifs de Hegel étaient toujours en poste et la Prusse demeurait, pour le moment du moins, le bastion de l'hégélianisme. Feuerbach écrivit ainsi une lettre au directeur de l'enseignement supérieur, le conseiller Johannes Schulze, proche ami de Hegel et coéditeur de la publication posthume de ses *Œuvres complètes*<sup>8</sup>, afin de lui signifier son désir de se mettre au service de la Prusse comme professeur de philosophie. « Je vénère la Prusse comme ma seconde patrie, ma patrie spirituelle, ma véritable patrie<sup>9</sup> », écrit-il selon les usages de l'époque afin de se présenter comme un bon sujet obéissant. Malgré le ton très obséquieux, il est vrai que la Prusse demeurait, pour Feuerbach, attachée au doux souvenir de ses années d'études à Berlin. Et si Feuerbach comptait sur le sérieux de ses travaux en histoire de la philosophie pour se voir ouvrir les portes d'une université prussienne, la polémique contre Schelling et la philosophie positive n'en était pas moins une façon de prendre parti pour Hegel et de se faire ainsi remarquer par le camp des hégéliens de Berlin.

Il s'agissait d'ailleurs clairement pour Feuerbach d'un conflit qui opposait non pas de simples individus, mais de véritables partis philosophiques : « ce livre [de Stahl] ne représente non pas les avis et maximes d'un individu, mais bien d'un parti se propageant de manière toujours plus funeste<sup>10</sup> ». En prenant parti pour l'hégélianisme contre Schelling, Feuerbach pensait peut-être faciliter son éligibilité à un poste universitaire en Prusse.

Mais on ne saurait réduire l'entreprise de Feuerbach à ce seul motif pragmatiste ou carriériste. Les motifs philosophiques et politiques demeurent autrement plus importants aux yeux de ce dernier et la philosophie positive demeurera une cible privilégiée de la critique feuerbachienne bien après que toute possibilité d'obtenir d'un poste universitaire se soit effondrée et que la rupture avec l'hégélianisme soit consommée<sup>11</sup>. Feuerbach ne voyait dans la philosophie positive qu'une doctrine mystique faisant la promotion de l'arbitraire et justifiant de ce fait l'Ancien Régime, la Restauration et toutes les illusions théologiques possibles. Il y opposa ce qui, à ses yeux, devait constituer le propre de la science et de la philosophie, à savoir la rigueur du raisonnement et de la pensée. Feuerbach pensa donc son intervention avant tout comme un sauvetage de la philosophie vis-à-vis d'une certaine tendance qu'il

---

<sup>7</sup> Cela ne l'empêcha pas cependant d'exprimer à sa fiancée certaines hésitations quant à la publication de sa recension. Parlant de la critique acerbe qu'il y fait de la philosophie positive, il écrit : « Je vais te la partager, mais je ne la communiquerai pas [publiquement] aussi longtemps [qu'il le faudra], jusqu'à ce que j'aie la conviction pleine et entière qu'il est mieux pour moi, même en ce qui concerne ce pays [c.-à-d. la Bavière], de se faire valoir par un discours courageux et exposer son entendement, que de se taire lâchement », Lettre à Bertha Löw du 3 février 1835, *GW*, XVII, p. 224.

<sup>8</sup> On lui doit notamment l'édition de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1832.

<sup>9</sup> Lettre à Johannes Schulze du 26 mars 1835, *GW*, XVII, p. 234.

<sup>10</sup> Lettre à Bertha Löw du 12 février 1835, *GW*, XVII, p. 227.

<sup>11</sup> On retrouve d'ailleurs cette critique dans de nombreux passages dans *L'Essence du christianisme* et notamment au dixième chapitre intitulé « Le mystère du mysticisme ou le mystère de la nature en Dieu » où Feuerbach s'en prend directement à Schelling. Voir également « Zur Kritik der „positiven Philosophie“ », *GW*, VIII, p. 181-207.

percevait comme tenant à la fois de la théologie, de l'irrationalisme et du conservatisme politique<sup>12</sup>. Si une telle intervention publique peut de surcroît faciliter son avancement professionnel, ce n'est qu'un avantage supplémentaire. Mais Feuerbach semblait vouloir, en forçant peut-être le trait il est vrai, se prémunir contre tout reproche d'opportunisme. Il écrit ainsi à sa fiancée :

« Je n'obéis pas à mon intérêt personnel lorsque je saisis l'épée tranchante de la critique. C'est un *acte de justice* que j'exécute au nom de la vérité et de sa fille, la philosophie, à la manière du bourreau le plus obséquieux. Ce sont les mânes de Hegel, Fichte, Spinoza, etc. que je venge face à ce Schelling faux, déloyal, vaniteux et mauvaise langue<sup>13</sup>. »

Cependant, cette vengeance n'eut pas l'effet escompté et la critique fut jugée trop violente par les responsables mêmes de la revue<sup>14</sup>. La recension de Feuerbach constitue ainsi non seulement un document historique exemplaire de l'opposition entre l'hégélianisme et la philosophie du dernier Schelling, elle expose en outre les tensions internes qui divisent déjà de plus en plus l'École hégélienne elle-même. Derrière le ton souvent violemment polémique de Feuerbach se trouve une interprétation foncièrement libérale de la pensée politique de Hegel. Par opposition à la tentative stahlienne de faire une philosophie du droit fondée sur les principes du christianisme, Feuerbach soulignait la dimension fondamentalement non religieuse du droit et promouvait ainsi, en se revendiquant implicitement de Hegel, une conception séculière du droit. Dans le contexte de la Restauration et de l'alliance du trône et de l'autel qui la sous-tend, on ne saurait trop insister sur la radicalité d'une telle proposition. À l'opposé, le souci de concilier la pensée hégélienne et la doctrine chrétienne afin de se prémunir contre toute mesure répressive pouvant émaner du régime politique restait manifeste chez les responsables des *Annales*. L'idée de théoriser l'État *chrétien*, *contradictio in terminis* pour Feuerbach, apparaissait ainsi au contraire comme tout sauf absurde aux yeux de Leopold von Henning : « [à chaque] forme déterminée de conscience religieuse correspond également une forme déterminée de conscience juridique et il y a et doit y avoir conséquemment tout autant un droit chrétien et un État chrétien qu'il y eut autrefois des formes juridiques et étatiques correspondant à la religion grecque et romaine<sup>15</sup> ».

Ce que Feuerbach cherchait donc justement à dénoncer chez Stahl, à savoir non seulement la conciliation du droit et des principes du christianisme, mais aussi la subordination de la philosophie à la théologie et aux schèmes du mysticisme n'affectait, en un sens, pas seulement la philosophie positive de Schelling, Stahl et consorts, mais aussi, bien que dans une moindre mesure peut-être, les gardiens

---

<sup>12</sup> Pour une analyse plus détaillée de la critique feuerbachienne de Stahl, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article « Le perfectionnisme social et la critique feuerbachienne du personnalisme chrétien de Friedrich Julius Stahl », in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 46, n° 2, 2017, p. 139-170.

<sup>13</sup> Lettre à Bertha Löw du 3 février 1835, *GW*, XVII, p. 224.

<sup>14</sup> Voir la lettre de Leopold von Henning du 17 avril 1835, *GW*, XVII, p. 236 ainsi que Clochec P., *Pour lire L'Essence du christianisme de Ludwig Feuerbach*, Paris, Éditions sociales, 2018, p. 35.

<sup>15</sup> Lettre de Leopold von Henning du 17 avril 1835, *GW*, XVII, p. 237.

directs de l'héritage hégélien coalisés autour des *Annales* de Berlin. Qu'elle fût motivée par une véritable tentative de penser l'hégélianisme comme réconciliation du discours religieux et philosophique ou qu'elle fut motivée plutôt par le désir secret de se prémunir de la censure et de la répression politique, cette posture conciliatrice au sein de l'école hégélienne s'opposera de plus en plus frontalement à la tendance libérale et séculariste défendue par Feuerbach. L'accusation à peine voilée de saint-simonisme que von Henning formula à l'endroit de Feuerbach n'en est qu'une manifestation précoce<sup>16</sup>. Aussi n'est-ce pas étonnant qu'en remettant à Feuerbach un exemplaire de sa recension, von Henning lui ait aussi signifié le peu d'espoir qu'il pouvait se faire de trouver un poste dans une université prussienne<sup>17</sup>. Ironie du sort, alors même que les portes des universités prussiennes semblaient se fermer pour Feuerbach, elles semblaient au contraire s'ouvrir de plus en plus à ses opposants issus de la philosophie positive. En 1840, non seulement Schelling est-il appelé à Berlin pour occuper la chaire de philosophie de Hegel, mais Stahl lui-même est nommé professeur de droit à l'Université de Berlin afin de remplacer Eduard Gans décédé l'année précédente.

Si le ton et les thèses défendues par Feuerbach dans sa recension de l'ouvrage de Stahl ont peut-être desservi sa carrière professionnelle, cela ne remet aucunement en question l'intérêt de son intervention tant en ce qui a trait aux arguments philosophiques qu'il y défend (quant au concept de liberté notamment), que pour le document historique qu'il représente pour l'histoire de l'hégélianisme et de la philosophie allemande durant la période du *Vormärz*.

---

<sup>16</sup> Leopold von Henning formule cette accusation à l'occasion de ses commentaires sur la recension de la philosophie du droit chrétien de Stahl. Il écrit à Feuerbach : « Prenez le christianisme comme la religion de l'esprit *absolu* (lequel contient en soi l'esprit fini en tant que sursumé et *conservé*), vous ne pourrez plus affirmer alors "que la propriété n'a aucun fondement dans le christianisme". C'est ce qu'affirment les saint-simoniens et non pas les chrétiens » (Lettre de Leopold von Henning du 17 avril 1835, *GW*, XVII, p. 238).

<sup>17</sup> Voir la lettre de Leopold von Henning de la toute fin de 1835, *GW*, XVII, p. 256-57.

## « La Philosophie du droit d'un point de vue historique » de Friedrich Julius Stahl.<sup>18</sup>

Dans le premier tome, l'auteur a précipité les grands philosophes qui étaient autrefois les idoles de leurs temps, nommément Spinoza (p. 62-67)<sup>19</sup>, Fichte et Hegel, comme des païens sans dieu, depuis le royaume de la vie temporelle et éternelle dans le *Scheol*<sup>20</sup> – le royaume des ombres – de l'abstraction morte et desséchée. Il a par-là, à la grande honte de la raison humaine qui maintenant est à jamais prévenue de spéculer par elle-même, livré la preuve négative et théorique de la faiblesse de ladite raison. Le second tome, auquel nous avons limité la présente contribution tant en raison de sa grande importance que par simple manque d'espace, présente quant à lui la preuve pratique et positive que [l'auteur] tire – et il est vrai de manière tout à fait conséquente – non plus ici de la raison d'autrui, mais de la sienne propre. L'auteur, en effet, extrait sa philosophie des principes du christianisme et il devait de ce fait, après avoir exposé les pailles dans les yeux d'autrui, afficher publiquement les poutres dans son propre œil, d'autant plus que les solides fondations propres à sa construction philosophique sont établies sur ces poutres mêmes. Car s'il n'avait pas dévoilé les<sup>21</sup> points faibles (*Blößen*) de sa propre raison, [25] il en serait demeuré à l'instance où la raison humaine, après qu'elle eut perdu la première partie du procès, aurait encore et toujours pu, certaine de son succès, faire appel. On reconnaît bien là la profonde ironie de l'auteur ! Les philosophes sont victimes d'une main étrangère. Mais il tombe lui-même de sa propre main ; il meurt de la mort du héros, de celle du martyr, afin de sceller par le sang la vérité de sa philosophie qui n'a rien à tirer de la raison<sup>22</sup>.

Venons-en aux faits ! Laissons de côté toute caractérisation des qualités subjectives de l'ouvrage et envisageons seulement la critique de ce dont il traite<sup>23</sup>. L'ouvrage part d'une manière fabuleusement pathétique de la liberté et de la personnalité de Dieu comme le principe auquel doivent désormais être attachées la philosophie et les sciences en général. Les conceptions philosophiques actuelles de la liberté, y compris le concept d'autodétermination<sup>24</sup>, ne sont, d'après l'auteur que des concepts négatifs : « Même l'activité nécessaire, la loi, le mécanisme ne sont pas déterminés par autrui » (c'est-à-dire que, selon la théorie de l'auteur, la montre n'est pas remontée par autrui, mais bien par elle-même)<sup>25</sup>. « Le concept positif de la liberté est que cette essence

---

<sup>18</sup> Le traducteur tient à remercier Guillaume Lejeune pour sa révision et ses précieuses suggestions.

<sup>19</sup> La pagination est absente en B.

<sup>20</sup> Le royaume des morts dans la tradition hébraïque (N. d. T.)

<sup>21</sup> L'ajout du déterminant vient de la version B.

<sup>22</sup> Feuerbach souligne ici, avec ironie, le paradoxe d'une philosophie qui refuse le primat de la raison et qui de ce fait tend plutôt à être une non-philosophie. Elle prétend argumenter sans être contrainte par les limites de l'argumentation philosophique, à savoir la logique et la rationalité (N. d. T.)

<sup>23</sup> Dans B, cette indication manque ainsi que la caractérisation de « fabuleusement pathétique ».

<sup>24</sup> Nous avons traduit le terme « *Selbstbestimmung* » (et ses dérivés) par « auto-détermination » et le terme de « *Selbständigkeit* » (et ses dérivés) par autonomie, bien que Feuerbach semble user des deux termes de façon plus ou moins équivalente. L'auto-détermination constitue peut-être néanmoins un ensemble plus large, alors que l'autonomie est la capacité de se déterminer soi-même en fonction d'une loi (universelle de la raison) (N. d. T.)

<sup>25</sup> La parenthèse est absente en B.

propre, qui ne serait point déterminée par aucun autre, est aussi créatrice, *c'est-à-dire* qu'il lui revient un *choix infini* ». « La liberté, c'est le choix ». « Dans la représentation de la liberté se manifeste à notre conscience de manière indissociable également celle du choix. Qui n'a aucun choix, nul ne le nommera libre ».

D'emblée, la soi-disant philosophie positive de l'auteur<sup>26</sup> donne un exemple patent de la superficialité sans borne<sup>27</sup> et de l'inexactitude avec laquelle elle conçoit les profondes déterminations philosophiques déjà existantes de la liberté. À l'autodétermination (de la spontanéité)<sup>28</sup>, pour n'en rester qu'à elle comme détermination la plus universelle, est indissociable l'actualité (*Aktuosität*)<sup>29</sup>. Au concept [26] d'être (*Wesens*) déterminé [de l'extérieur] fut de tout temps associé, au sein de la philosophie, celui de passivité, mais au concept d'être se déterminant soi-même était associé celui d'être (*Wesens*) actif de soi et par soi-même. Qu'on pense seulement aux monades leibniziennes. Le concept d'esprit, de vie (en général), de la force s'engendrant et se créant de soi-même est ainsi identique au concept d'autodétermination. Pour l'auteur cependant, l'autodétermination ne fait qu'un avec le ne-pas-devenir-déterminé-par-un-autre et reste par-là un concept négatif, pour la raison tout à fait naturelle qu'il ne le conçoit et ne l'exprime que négativement, tout comme n'importe quelle phrase positive, exprimée négativement, affirme une négation (*nichtssagend ist*).

La détermination de l'activité créatrice déjà contenue et réfléchie originellement dans le concept d'autodétermination, il la ramène d'abord en arrière. Après l'avoir mise de côté de manière unilatérale, il en fait une détermination à part, *particulière*. Il relie ensuite, fidèle à sa manière inconsiderée de procéder par le biais d'un « c'est-à-dire » irréfléchi, le créer avec le choisir, comme si leur unité s'entendait d'elle-même. La façon dont l'auteur comprend et juge la philosophie repose ainsi véritablement sur un manque de profondeur (*Seichtigkeit*) dans sa conception des idées qui en découlent. Il réduit celles-ci au minimum de leur contenu. En laissant tomber le noyau, il ne recueille en ses mains que la coquille vide. Il peut alors y mettre [ses] propres déterminations et faire comme si elles étaient de véritables déterminations positives. Le plus beau là-dedans, c'est que le concept soi-disant négatif est toujours justement le véritable concept positif, alors qu'à l'inverse le concept soi-disant positif est non seulement le plus pauvre et le plus négatif des concepts, mais représente plus encore la détermination la plus inconvenante de la chose, la plus dépourvue de pensée que l'on puisse même se représenter. Car que peut-on dire à ce sujet, lorsqu'on lit que le choix devrait être le concept positif de la liberté et même de la liberté absolue de Dieu ? Le choix est si peu la liberté que justement, la liberté ne repose que dans la *négation* du choix, que c'est précisément là où le choix cesse, que la liberté commence. Le choix fait le supplice. L'homme ne se sent libre que là où il est parvenu à la décision, au verdict, à la *déterminité* [27] et a mené à bien l'action qui exclut son contraire, voire la possibilité même du contraire.

---

<sup>26</sup> « De l'auteur » manque en B. En B, la « philosophie positive » est entre guillemets.

<sup>27</sup> Absent en B.

<sup>28</sup> La parenthèse est absente en B.

<sup>29</sup> Sur la notion hégélienne d'*Aktuosität*, voir B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des Philosophie. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert/Seuil, p. 147.

Il ne se sent libre que dans le *faire*, mais pas dans le choisir. Il n'est libre que par la force de l'autodétermination, quand il a l'énergie de sursumer (*aufzuheben*) le choix, d'être soi-même sa nécessité. L'autodétermination est l'action vivante, le concept positif de la liberté, le choix n'est [au contraire] qu'un état fini, conditionnel et contraire à la liberté telle qu'elle apparaît à un être fini, pour l'individu humain, un état qui repose sur l'indétermination et l'indifférenciation et donc sur un manque. Par conséquent, le choix est un état à dépasser – un état et non une action ou une énergie. L'homme ne participe ainsi à la liberté divine que dans ces moments de la vie où ses actes, ses paroles, ses sentiments et ses idées revêtent en soi le caractère d'une détermination absolue, c'est-à-dire<sup>30</sup> de la nécessité. L'esprit créateur de l'homme se retire, dès lors qu'il choisit, dans une funeste situation intermédiaire entre créer et ne pas créer. L'homme ne se sent libre et ne devient force de création de manière heureuse que dans la mesure où ses sentiments et ses idées excluent la possibilité de l'alternative et sont conformes à leurs objets, c'est-à-dire nécessairement liés à ceux-ci. L'homme ne se sent libre que là où sa tête n'est pas qu'un lexique où il peut choisir parmi une quantité d'expressions équivalentes ou apparentées, mais au contraire un « livre de raison » (*Kollektaneenbuch*) plein d'esprit dans lequel il n'y aurait que des *ἀπαξ λεγόμενα* (énonciations uniques). En raison de la limite de son individualité, l'homme ne s'élève toutefois jamais<sup>31</sup> au sentiment et à la conscience paisible de la perfection et de la nécessité absolues même au moment où il exprime sa liberté au niveau le plus élevé. Il lui reste toujours dans un recoin de son esprit, de manière diffuse, le sentiment qu'une meilleure alternative demeurerait possible. Le choix est ainsi un signe indéniable de la *délimitation* d'un être. Le génie atteint sa cible du premier coup ; il ne choisit pas.

[28] Il est vrai : la sélection (*Auswahl*) que l'auteur ne distingue pas, en fonction de sa méthode confuse, peu fiable, hésitante et dépourvue de concept, du choix (*Wahl*)<sup>32</sup>, équivaut bien dans la vie à la richesse. « La liberté », écrit l'auteur, « c'est la richesse, non pas une richesse de possession, mais de production » – une précision qui ne sera toutefois pas considérée ici. Et pour preuve « irréfutable » (?) de l'existence (*Dasein*) d'un choix infini, il donne un exemple de ses effets, à savoir qu'il « y a d'innombrables pierres, coquillages et plantes et d'innombrables individualités humaines » ! Il est vrai que qui a une vaste garde-robe n'est pas aussi limité et dépendant que le pauvre diable qui n'a qu'une seule veste comme bien et qui, pour cette raison, lorsque celle-ci est déchirée, doit rester à la maison même par une belle journée ensoleillée, bien qu'il voudrait volontiers lui aussi aller à l'extérieur. Le riche peut, libre des contraintes de la misère (*Not*)<sup>33</sup>, choisir selon son bon plaisir entre telle ou telle chose,

<sup>30</sup> Le « c'est-à-dire » a été ajouté en B.

<sup>31</sup> « que rarement » dans B.

<sup>32</sup> La distinction que fait Feuerbach entre le choix (*Wahl*) et la sélection (*Auswahl*) s'éclaire progressivement dans le texte. Dans la sélection, le choix se fait parmi un ensemble de possibilités plus ou moins nombreuses, c'est pourquoi Feuerbach le décrit plus loin comme *indéfini*. Avec le choix au sens strict au contraire, nous sommes face à une alternative disjonctive entre deux possibilités contraires (ou bien, ou bien). C'est pourquoi il s'agit d'un choix *défini*. (N. d. T.)

<sup>33</sup> *Not* signifie autant la misère que la nécessité. Feuerbach semble ici jouer sur ce double sens. Au riche s'ouvrent davantage de possibilités, alors qu'au pauvre une seule semble envisageable, elle devient ainsi non plus une possibilité parmi d'autres, mais une nécessité. Voilà la misère du pauvre. (N. d. T.)

mais *cette* liberté n'est elle-même qu'une liberté *limitée*, elle tombe elle-même dans le domaine de la non-liberté ; il n'est libre que par rapport au particulier, à tel ou tel individu, mais non pas par rapport à la *sphère*, au genre, auxquels appartiennent ces individus (il est donc, par exemple, complètement libre *quant à* savoir s'il veut mettre aujourd'hui la veste noire, rouge ou bleue, mais pas libre quant au port de la veste elle-même)<sup>34</sup>. La richesse est tout autant une forme de dépendance que la pauvreté. La sélection et la richesse présupposent une panoplie de textures parmi plusieurs choses différentes, mais [qui demeurent] néanmoins de *mêmes natures*. Mais même cette opulence révèle la nudité de la richesse, la montre dans sa misère, sa nullité et son absence totale d'esprit. Un individu unique suffit amplement à l'esprit par rapport à une foule de choses *essentiellement* identiques. Et l'homme est en cela déjà libre, qu'il se limite [de lui-même] au nécessaire. La pauvreté d'un Diogène est un exemple plus adéquat et plus juste de la liberté que la richesse d'un Crésus.

Nous voyons déjà là, dans ce concept le plus élevé et le plus important de la philosophie positive toute sa vanité et sa nullité. Au lieu de nous élever avec le concept de liberté au niveau de l'esprit, [29] elle nous en éloigne plutôt, pour mieux nous éblouir avec une infinie multiplicité qui par son charme coloré n'impressionne que l'imagination enfantine. La boutique de galantries (*Galanteriewarenladen*) et ses couleurs bigarrées semblent en effet l'endroit le plus approprié pour qu'elle puisse enfin débiller son profond mystère de la création du monde. « Il est nécessaire », affirme l'auteur « que la création soit divine. Mais il n'était pas nécessaire que la création fût exactement celle qui est maintenant effective ; Dieu pouvait également révéler l'incommensurable grandeur de son essence par d'autres façons des plus diverses. » Quelle idée enfantine ! Comme si le Verbe divin, le monde, n'était pas un *ἀπαξ λεγόμενον* [une énonciation unique], comme si Dieu n'était pas justement Dieu parce que ce qu'il crée est tout bonnement tel qu'il doit être, c'est-à-dire absolument identique et conforme à l'idée. C'est d'ailleurs pourquoi là où une identité absolue se fait entre le concept et l'objet, entre l'idée et le produit ou l'existence (*Dasein*), où toute possibilité alternative n'a pas lieu, conséquemment toute sélection et toute multiplicité sont exclues. La multiplicité ne doit son origine qu'à la misère (*Elend*), qu'à la nécessité (*Not*)<sup>35</sup> de l'existence matérielle. La multiplicité des individualités humaines se présente seulement de telle sorte qu'aucun individu unique, en raison de sa finitude, n'est l'expression adéquate de l'idée, du genre, et la nature cherche de ce fait à compléter le manque de l'existence unique, par la création d'un autre être, afin d'afficher à travers cette multiplicité, dans l'existence, l'unité de l'être. Toute variété n'existe que pour l'intuition sensible ; en vérité, l'intuition divine n'est, elle, que l'expression de l'essence simple et partout identique à elle-même. Face à Dieu, l'innombrable multiplicité des hommes ne représente qu'une essence, à savoir *celle de l'homme*.

Tout comme la sélection, c'est-à-dire le choix *indéfini* entre de purs différents, le choix *défini* comme choix entre des opposés tombe dans le domaine de l'empirie la plus commune. L'auteur dit lui-même avec raison – par le biais d'une idée cependant qu'il ne doit manifestement pas à sa philosophie, mais qui lui est heureusement tombé à

---

<sup>34</sup> En B, l'incise n'est pas entre parenthèses.

<sup>35</sup> Voir la n. 33 ci-dessus (N. d. T.)

point nommé entre les mains au moment opportun par le biais d'un [30] catéchisme quelconque –<sup>36</sup> : « Dieu a aussi en effet interdit une (Ah bon? Ce n'en est qu'une?)<sup>37</sup> possibilité... la possibilité du non-divin ». « Il ne peut pas en même temps vouloir (absolument) le mal ». « Le choix entre bien et mal n'est pas en Dieu et est justement une opposition à la liberté, mais bien un choix véritable (?), et même un choix infiniment créateur ». En Dieu seul, n'y a-t-il pas de choix entre bien et mal, ces contraires éthiques ? En effet, aucun choix entre des contraires n'est en lui, car l'incréd (tome I, 313, 325) – ou de quelque'autre manière que l'on veuille nommer les contraires du choix – est pour Dieu tout aussi bien une impuissance, un manque, un pur négatif comme le mal ; conséquemment, il n'y a en lui absolument aucun choix, car le choix est seulement concevable entre des différents ou des opposés. La négation est au final elle-même une détermination positive vis-à-vis d'un quelque chose déterminé, d'un quelque chose positif, et non un pur négatif ; les contraires sont en lui tous deux des réalités. Mais justement pour cela, un choix peut-il au final avoir lieu, car comment le choix peut-il avoir une place, là où l'un est un pur négatif et l'autre un pur positif ? L'Âne de Buridan demeure au milieu entre le foin et l'eau, qui sont tous deux pour lui des réalités, et seul le degré d'intensité de la soif ou de la faim détermine le *plus* ou le *moins* de celles-ci<sup>38</sup>. Mais la négation d'une détermination, telle qu'elle est et serait pensée en Dieu, est une pure et simple négation, car les réalités en Dieu ne sont pas partielles, mais bien absolues et de ce fait des réalités sans contraire. La non-crédation est bien au final une position positive, une réalité : le calme, le repos ; mais en Dieu il n'y a *que* création. Le ne-pas-pouvoir-ne-pas-créd, c'est justement là la force absolument positive de Dieu, sa liberté, tout comme le ne-pas-pouvoir-être-autrement, l'absolue négation de la possibilité même d'une quelconque altérité, représente l'être absolu de Dieu. Choix et sélection sont ainsi des déterminations totalement et tout bonnement indignes de Dieu – déterminations [31] dont nous ne devons pas seulement abandonner telle ou telle forme, mais que nous devons abandonner complètement sans le moindre ménagement afin de tout simplement *pouvoir* nous élever jusqu'à l'idée de Dieu et celle de liberté. Avec les prédicats « infini, créant, engendrant » par lesquels les idées de Dieu et de liberté doivent spécifiquement être distinguées du choix humain, ces mêmes idées restent incapables d'exprimer la nature divine, car en fonction de leur essence, *toto genere* [en tout caractère], elles en sont coupées et indignes. Il est d'ailleurs au plus haut point insensé d'accoler le prédicat d'infini à des déterminations qui tombent dans la sphère de la finitude la plus manifeste. Le fini n'a de sens que dans les limites de sa détermination, tout comme le choix. Le choix infini, créatif est ainsi un mot vide, une aberration<sup>39</sup>. Après<sup>40</sup> donc que l'auteur eut posé l'essence de la liberté dans le choix avec une sagesse apodictique à travers les plus superbes des formules et ainsi conclu le chapitre difficile de la liberté avec peu de peine, le pénible concept de nécessité lui

<sup>36</sup> L'incise est absente en B.

<sup>37</sup> La parenthèse est absente en B.

<sup>38</sup> En B : « et seul le degré d'intensité de la soif ou de la faim *peut rationnellement déterminer* le *plus* ou le *moins* de celles-ci ».

<sup>39</sup> En A, fin de la première partie, parue dans le numéro 1.

<sup>40</sup> En A, répétition du titre de l'article suivi du mot « suite ».

arrive soudainement à la p. 26<sup>41</sup>, courant entre ses jambes comme un caniche qui a perdu son maître. Le choix fut employé afin d'exclure la nécessité de Dieu, néanmoins ce concept est comme un créancier importun qui fait valoir ses dus avec force. Il serait mieux, de l'avis de l'auteur, de rester silencieux à son propos, comme si ce concept n'existait absolument pas, mais il appartient malheureusement à Dieu et traverse la conscience humaine comme une réalité incontestable, c'est pourquoi on doit tout de même chercher à lui fournir, à tout le moins *honoris causa* [à titre honorifique], une position dans la philosophie. On pourrait peut-être penser que l'auteur serait dans un grand embarras eut égard à la petite place qu'il doit concéder à la nécessité, mais on se trompe. Il place sans aucune convenance, la liberté à la droite de Dieu et la nécessité à sa gauche. Il tire cela du verdict (*Machtspruch*) selon lequel : « La liberté de Dieu n'est absolument pas la même chose, ni en aucun rapport avec la nécessité, mais elle y est néanmoins unie ». [32] Ne t'étonne nullement à ce sujet et ne questionne pas *comment* la nécessité et la liberté entrent en relation. La liberté, la liberté et encore la liberté sont désormais le principe du monde et de la science et non pas les tristes rapports de raison, rigoureux et ennuyants, qui plus encore « doivent être pour toujours écartés et dissuadés » (p. 19). L'homme est à l'image (*Ebenbild*) de Dieu et de sa liberté absolue. Et cette image [c'est-à-dire l'homme] présente son modèle d'origine (*Urbild*) [Dieu] au sein de la science en ce que le fondement de ce lien entre nécessité et liberté, tout comme la relation de tous les autres prédicats avec leur sujet, ne découle pas de lois, de la raison ou de la nécessité, mais bien de la volonté, de l'activité libre, de la décision vivante de l'image [donc de l'homme]. Il aurait tout aussi bien pu, en vertu de son volume infini de choix, rattacher n'importe quel autre concept à celui de liberté. Cette fois, il décida d'y associer le concept de nécessité<sup>42</sup>. Certes, la philosophie positive se dote tout de même d'une apparence de déductions et de médiations, afin de ne pas prêter flanc au reproche d'arbitraire, mais elle dissimule toujours ce premier arbitraire par un second arbitraire plus grossier encore. Elle cherche en effet, par le biais de déterminations étranges et tirées par les cheveux, à mettre en relation l'un avec l'autre des concepts en soi incompatibles<sup>43</sup>, mais rafistolés ensemble seulement par la volonté arbitraire<sup>44</sup> la plus contraire aux lois et à la pensée. C'est ainsi que l'auteur cherche ici<sup>45</sup> à mettre la liberté et la nécessité en rapport, tout cela grâce au fait qu'il introduit les prédicats « de la détermination et de l'inaltérabilité de Dieu » entre ces deux concepts hétérogènes (p. 25, 26). « La personne », c'est de cette manière que l'auteur fait la transition de la liberté à la nécessité, « est un être déterminé, riche en forces et en qualités et un esprit conscient de soi ». Mais – mis à part cette dernière note bizarre<sup>46</sup>, d'où il ressort que l'essence de la [33] personne, de l'esprit conscient de soi apparaît comme une qualité

---

<sup>41</sup> La pagination est absente en B.

<sup>42</sup> Autrement dit, sous prétexte d'être à l'image de Dieu, la philosophie positive autoriserait l'homme à remplacer en science les contraintes de l'explication rationnelle et de la démonstration logique, par l'arbitraire du désir et de la volonté (N. d. T.)

<sup>43</sup> « opposés » en B.

<sup>44</sup> Pour distinguer entre l'usage que fait l'auteur des termes *Willkürlichkeit* et *Willkür*, nous avons traduit le premier par « arbitraire » et le second par « volonté arbitraire » (N. d. T.)

<sup>45</sup> Absent en B.

<sup>46</sup> Absent en B.

particulière conférée après coup – la pierre, l'arbre, l'animal ne sont-ils donc pas aussi des êtres déterminés riches de forces et de qualités? Cette détermination est-elle déduite du concept de liberté et de personnalité? Est-ce que quelque chose de déterminé et de particulier est exprimé par-là à leur propos? Ou ne sommes-nous pas bien plus mutés du domaine de la liberté à celui de la botanique, de la minéralogie et de la zoologie? Comment se rapportent véritablement les concepts d'essence et de détermination au concept de personnalité? Jacobi dit « Ma philosophie demande *qui* est Dieu et non *qu'est-ce* qu'il est » et exprime par-là de manière suffisamment claire la grande différence entre ces deux concepts<sup>47</sup>. Le *terminus medius* [moyen terme] entre le concept d'un être déterminé et la personnalité, le lien donc entre la liberté et la nécessité<sup>48</sup>, n'est pas chez l'auteur une *idée déterminée*, un fondement rationnel, un rapport logique, mais bien au contraire [un produit] de la volonté arbitraire irréfléchie, qui plus loin noue également de manière chaotique (*gesetzlos*) la personnalité de Dieu avec la trinité, bien que Dieu soit complètement saisi et déterminé par l'auteur à la manière antitrinitaire d'un Jacobi, comme un Dieu personnel.

Mais ce genre de contradictions et d'absences de lois n'incommodent naturellement pas la sagesse laxiste de la philosophie positive de l'auteur<sup>49</sup>. Elle n'est déjà dès le départ rien de plus qu'une composition arbitraire d'éléments les plus divergents que l'on puisse se représenter, à savoir : des idées (*Vorstellungen*) véhiculées 1) par la philosophie de la personnalité de Jacobi (voir par exemple tome I, p. 53-55, où l'opposition du logique et de l'historique coïncide presque *verbo tenus* [littéralement] avec la doctrine jacobienne de l'identité logique du fondement et de la conséquence face, à l'opposé, à la doctrine de la causalité réelle) ; 2) par la philosophie de la nature de Schelling, qui souvent de manière soudaine apparaît en arrière-plan, mais avec des traits complètement défigurés et à peine reconnaissable (par exemple, ci-dessus<sup>50</sup> dans les remarques sur le mécanisme) ; [34] 3) par la philosophie leibnizienne de l'infini des mondes possibles, parmi lesquels Dieu a choisi de faire naître ce monde réel qui est le nôtre ; 4) par l'orthodoxie et la symbolique ecclésiastique ; et finalement 5) par la propre tête de l'auteur, *quantum satis* [en quantité suffisante]. Le principe le plus éminent de cette composition ne se laisse appréhender qu'avec un regard pénétrant, à même de voir à travers les machinations et les intrigues sophistiquées de sa méthode confuse, évasive, jamais très affûtée, glissante comme une anguille, radoteuse<sup>51</sup> et dont le sens échappe. Il apparaît alors que ce principe, pour appeler la chose par son nom avec les termes allemands adéquats, n'est rien d'autre que la volonté détachée de la raison. Elle est la volonté non pas déterminée par la raison, mais se fixant soi-même comme réalité, c'est-à-dire la *volonté arbitraire*

---

<sup>47</sup> La personnalité ne se réduit pas à l'essence ou l'être d'une chose et vice versa. Mais c'est là la confusion de l'auteur que Feuerbach cherche à dénoncer. (N. d. T.)

<sup>48</sup> En B, les termes « liberté » et « nécessité » sont inversés. C'est à raison que Feuerbach amène ce correctif, nous semble-t-il, dans la mesure où la nécessité correspond à l'être déterminé [*bestimmten Wesens*] et que la personnalité comme volonté relève de la liberté. (N. d. T.)

<sup>49</sup> « de l'auteur » est absent en B.

<sup>50</sup> « ci-dessus » est absent en B. Il est en effet difficile de voir à quoi Feuerbach se réfère ici. S'agit-il du passage sur la montre? (N. d. T.)

<sup>51</sup> Absent en B.

*absolue*, qui sous le beau nom de liberté est posée sur le trône comme étant l'être le plus élevé. L'auteur accuse ainsi la philosophie qu'il nomme confusément « rationaliste » de chercher à élever la raison à la place de Dieu. Non pas la raison telle qu'elle apparaît dans l'individu comme une certaine quantité de vigueur intellectuelle (*Denkkraft*) et de connaissance, mais bien telle qu'elle est en soi et pour soi-même en sa véritable essence. Il lui fait ce reproche, s'il s'agit bien d'un reproche, comme si la véritable philosophie n'était pas simplement égale à soi, aussi largement éloignée de la mystique que du soi-disant rationalisme, comme si elle n'était pas, comme l'expérience le prouve, constamment mécomprise et honnie également par les rationalistes et les mystiques. Mais si l'auteur s'autorise d'un tel reproche, aussi confus soit-il, contre la philosophie, sa non-philosophie positive rencontre à l'inverse le reproche quant à lui fondé de logiquement mettre de manière raisonnable et nécessaire l'impotence et l'impuissance à la place du penser. Elle élève les faiblesses de l'esprit, la force associative d'idées de l'imaginaire (*Phantasie*) rêveur, c'est-à-dire, le hasard et l'arbitraire de la pensée, hors de soi comme une puissance absolue de manière indépendante, afin de se rassurer et de se consoler elle-même<sup>52</sup>.

Les déterminations et expressions qui semblent gêner le concept de volonté arbitraire de Dieu, comme les concepts de détermination, de nécessité, ne sont que le fin emballage de coton qui enveloppe l'idole coûteuse, mais aussi fort fragile [35] de la divine liberté de choix ou de la volonté libre<sup>53</sup>. L'objectif étant de bien les préserver face aux pressions et aux coups d'une critique vigoureuse. Mais ce ne sont que des ornements extérieurs que la philosophie positive *emprunte* à la philosophie négative. Emprunt momentané au cas où la nécessité (*Not*) la plus pressante et des plus fatales contraindrait la philosophie positive à se montrer sous un jour respectable à la populace incrédule. Ces ornements extérieurs ne sont que des compliments que l'auteur, à l'image de Dieu, accorde malgré tout aux hommes rationnels, puisqu'il faut bien que tous deux, hommes de Dieu ou de raison, demeurent dans une relation quelconque. Il s'agit là d'un rapport certes très relâché, mais néanmoins cordial. Il exige conséquemment le sens des mondanités et de la convenance permettant d'observer un certain décorum, même lorsqu'on déteste profondément son adversaire<sup>54</sup>. Ces ornements d'apparat ne sont que des lettres amicales, voire flatteuses, à l'endroit de la raison. La philosophie positive ne veut pas en effet penser avec le mot « volonté arbitraire » la volonté arbitraire et s'imaginer qu'elle aurait pu en cela déroger à l'honneur dû à l'état (*Stand*) de la raison et de son contenu. Afin de satisfaire parfaitement la raison, on serait même prêt à mettre sur-le-champ, à la place du mot « volonté arbitraire », le mot délicat de « choix », et même, celui de « liberté », et même le mot « nécessité » lui-même, et tout ce qu'elle demanderait

---

<sup>52</sup> On retrouve ici la structure de l'extériorisation/alienation que Feuerbach appliquera de manière célèbre à Dieu dans *L'Essence du christianisme*. La raison humaine finie projette ses propres idées, ses propres fantasmes dans un au-delà absolu, dépourvu de limites et indépendant et abandonne ainsi toute prétention sur ses propres qualités et capacités bien réelles (N. d. T.)

<sup>53</sup> « ou volonté libre » est absent en B.

<sup>54</sup> L'original est ici difficilement traduisible, car il reprend une expression aujourd'hui datée : « *spinnenfeind sein* » qui signifie littéralement être ennemis comme des araignées. Les araignées ayant la réputation d'être impitoyables pour toute autre espèce. L'expression signifie être des ennemis mortels, se détester à mort, etc. (N. d. T.)

d'autre. On lui donne ainsi une fois pour toutes notre *parole d'honneur* que l'on fera des efforts sérieux, au moins aux yeux du monde, pour demeurer constamment en bonne entente avec elle. Les mystiques d'autrefois, qui partageaient du même principe, étaient assez honnêtes et audacieux pour nommer l'enfant chéri de la mystique moderne par son véritable nom. Lavater dit ainsi quelque part à ce sujet : « Nous avons besoin d'un Dieu *arbitraire* ». Et le mystique français Poiret va jusqu'à faire dépendre les lois morales et les vérités de raison de la *liberum arbitrium* [libre arbitre] de Dieu plutôt que de les laisser reposer sur elles-mêmes et être vraies par elles-mêmes. Mais bien sûr, de nos jours cela ne se fait plus ainsi. On a au moins assez de respect vis-à-vis de la philosophie pour que, même si on la renie en son for intérieur, on revête néanmoins, au moins superficiellement, son apparence. C'est précisément le cas de la soi-disant philosophie positive. [36] Elle est la mystique la plus déficiente du monde. Elle recèle en son fond le plus intime et le plus sombre des obscurantismes. Elle contient en soi la négation directe du véritable principe de la science et de la connaissance rationnelle. Et ce faisant, elle se jette, à soi et aux autres, volontairement ou non, de la poudre aux yeux en se présentant comme philosophie.

Contrairement à ce que voudrait l'auteur, la volonté arbitraire n'a pas cours en Dieu, car Dieu serait alors un être déterminé. Il ne pourrait dès lors agir autrement que conformément à cette détermination qui est précisément d'être Dieu. Tous ses faits et gestes trahissent l'empreinte de cette détermination en soi, et nous répliquons ainsi que justement le concept de détermination, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, ne relève chez l'auteur que de la sophistication de la déficience, et non de la sagacité. Car quelle est cette détermination de Dieu lorsqu'on s'y intéresse de plus près ? Dieu, selon l'auteur, agit toujours conformément à sa nature, même lorsque ses actions sont purement arbitraires – puisque justement la volonté arbitraire absolue est son essence déterminée –, et toutes ses actions sont déterminées, car elles portent toutes sans exception le caractère de la volonté arbitraire en soi.

Oh, salut à toi, philosophie positive, produit le plus salubre de l'époque contemporaine ! Avant, les hommes ne recouraient à Dieu que dans des cas extraordinaires, là où ils se heurtaient aux faits qu'ils ne pouvaient pas accorder avec la raison faute de principes suffisants. Ce refuge divin, ils l'appelaient de manière tout à fait honnête l'ignorance, l'*asylum ignorantiae*. De nos jours cependant l'asile de l'ignorance est dans les faits transformé en principe de la science. Le développement graduel au sein de la nature est ainsi déduit de la manière suivante : « Dieu créa le monde comme révélation de son être et de sa splendeur. Il voulait cependant un développement en étapes au sein de cette révélation » (p.49)<sup>55</sup> ! Oh ! Quel magnifique prélude à cet âge d'or où « toute science redeviendra à nouveau histoire et récit et la première sagesse de l'humanité en sera aussi la dernière » (p. 38). L'humanité retombe ainsi en enfance, sauvée de la décrépitude par les actions vivantes de Dieu qu'elle se raconte à elle-même comme on se raconte [37] les aventures d'un héros de roman. Quel âge béni que celui où l'humanité préférera enfin à Platon ou Aristote, les

---

<sup>55</sup> La pagination est absente en B.

mythes et les contes, les théogonies à la Homère et Hésiode et où les filatures (*Rockenstubben*)<sup>56</sup> se substitueront aux académies !

Entre-temps, nous n'avons pas besoin d'attendre demain pour obtenir ces fruits que devaient apporter la science et la philosophie la plus moderne. Nous possédons déjà, grâce à la bienveillance du destin, en la « doctrine du droit et de l'État chrétien », un de ces précieux fruits. Notons bien qu'il s'agit de la doctrine du droit et de l'État chrétien de monsieur l'auteur. Car la philosophie positive – et c'est justement pourquoi elle se nomme aussi la philosophie croyante, chrétienne par opposition à la philosophie rationaliste – prétend que les sciences<sup>57</sup>, et conséquemment la philosophie du droit, n'ont une base certaine et ne livreront des résultats durables et satisfaisants que lorsqu'elles seront fondées sur les enseignements du christianisme. « Il est certain » affirme l'auteur dans sa préface, p. XI, « que par le biais de la doctrine chrétienne, le problème qui occupa en vain toute la période de la philosophie rationaliste se trouve résolu : le concept de droit et son rapport à l'éthicité, la distinction entre le droit public et privé, etc., bref la déduction et la signification la plus profonde d'une telle institution (*Instituts*), au final, le système du droit, c'est-à-dire son rapport vrai et effectif ». Et c'est avec cette certitude que notre auteur, tellement attaché à la vérité, a, de manière tout à fait sincère, entrepris d'écrire une doctrine orthodoxe du droit. Cette entreprise est dans les faits parfaitement conforme à l'esprit de la philosophie positive, puisque la confusion et la volonté arbitraire sont ses principes les plus profonds et les plus élevés. Mais c'est justement pour cela qu'elle finit par être une entreprise en contradiction aussi bien avec l'esprit du christianisme qu'avec celui du droit<sup>58</sup>.

L'essentielle différence et l'avantage de la religion chrétienne vis-à-vis de toutes les autres religions reposent justement sur le fait qu'elle a réalisé l'essence de la religion de manière effective en la purifiant et l'expurgeant de tout ingrédient ou intérêt étrangers et extérieurs à la religion en soi. [38] C'est donc une contamination et un anéantissement de cette différence spécifique au christianisme que de vouloir déduire à partir de celui-ci les institutions juridiques, c'est-à-dire séculières. « *Mon royaume n'est pas de ce monde* », affirmait son divin<sup>59</sup> fondateur. L'amour (autant objectif, comme détermination de Dieu, que subjectif, comme détermination éthique de l'homme) est l'essence du christianisme. Mais l'amour n'a rien de propre à soi, il ne sait rien de la convoitise ou de l'égoïsme, rien de la possession ou de la propriété, rien des contrats, puisqu'il donne sans exiger de services en retour. Il ne sait rien des réclamations en dommages et intérêts (*Injurienprozessen*)<sup>60</sup>. Le droit au

---

<sup>56</sup> Petites manufactures textiles où les paysannes se rencontraient durant les mois d'hiver dans les campagnes afin de produire des robes ou du tissu et ainsi subvenir aux besoins de la famille pendant les périodes creuses. On s'y racontait apparemment, tout en travaillant, des histoires pieuses, ragots, récits superstitieux, etc. Feuerbach semble ainsi opposer ces histoires pieuses des paysannes croyantes et peu éduquées à la connaissance rationnelle et scientifique que peuvent produire les académies et les universités. (N. d. T.)

<sup>57</sup> « la science » en B.

<sup>58</sup> Cette séparation en paragraphe n'apparaît qu'en B.

<sup>59</sup> « divin » est absent en B.

<sup>60</sup> Les *Injurienprozessen* (littéralement procès pour injures) sont une forme légale dérivée du droit romain réapparaissant à la Renaissance. Ce sont des procès intentés contre le perpétuateur d'une insulte, d'une injure ou d'une humiliation illégitime par la victime ou un membre de la famille de la

contraire justifie le grand divorce entre le tien et le mien. Il est par-là la source même de toute querelle et de toute discorde, même s'il génère d'autre part la communauté parmi les hommes justement en ce qu'il donne et garantit à chacun sans distinction son dû (*das Seine*). Il isole l'homme, le concentre sur lui-même, le pose comme un être particulier, étant pour soi vis-à-vis d'autrui. À l'inverse, le chrétien (c'est-à-dire naturellement, le vrai, celui qui se conforme à l'esprit du christianisme) n'a aucune propriété, il n'est le possesseur de ce qu'il a de manière contingente et fortuite que de manière externe et sensible, pas de manière spirituelle. Il est à ses propres yeux, libre de tous ces biens, cela n'a aucune réalité pour lui, son esprit ne dépend pas de telles choses. La personne juridique (*die rechtliche Person*) au contraire considère ce qu'il a comme une *propriété* effective, comme une partie de lui-même<sup>61</sup>. Il y est porté et s'y complaît, il la fixe en son esprit et en son âme. Elle est pour lui un objet du cœur et de la conscience, alors qu'elle est pour le chrétien une *adiaphoron*<sup>62</sup> [quelque chose d'indifférent, de sans intérêt]. Bref, pour le sujet de droit, la propriété est une *chose en soi*, un *être*, pour le chrétien au contraire elle est un pur accident, un *μη-ὄν* [non-étant], une nullité. On ne saurait dès lors chercher le fondement de la propriété du côté du christianisme. Elle ne saurait être fondée ou déduite de celui-ci. L'Ancien Testament *donne* le commandement : « Tu ne voleras point ». Le christianisme *présuppose* ce commandement et d'autres semblables, et même la reconnaissance de ceux-ci, mais ce genre de devoirs extérieurs et leurs exécutions n'ont par là même aucune signification religieuse. Le Christ vint au monde, non pas afin de diviser, mais pour unir, non pas pour fonder les rapports et les distinctions de droit, [39] mais afin d'en arrondir et en adoucir le tranchant, afin de les atténuer et les modérer. Tel est son seul rapport avec le droit. Le droit compris au sens strict contredit le christianisme. Il faut donc voir la logique et l'herméneutique de la philosophie positive à l'œuvre ! Elle cherche par exemple à expliquer les procès pour injure (*Injurienprozeß*) – parfaitement justifiés juridiquement lorsqu'un individu veut répondre à un soufflet reçu au visage – en s'appuyant sur le fameux commandement du Christ : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche ! » Même le mariage a un caractère qui nuit à l'amour spirituel universel, pour autant qu'il particularise et sécularise l'être humain. En effet, il fait en sorte que l'homme ne s'intéresse à son épouse que de façon mesquine, concerné généralement par la finitude et non l'amour universel. L'apôtre Paul, même s'il nomme *la* doctrine qui *interdit* le mariage une doctrine diabolique conformément à l'esprit du christianisme, accorde néanmoins de façon notoire et de manière assez nette l'avantage au célibat

---

victime. Dans la mesure où ce qui est exigé est une réparation, en biens ou en peines, nous avons traduit ici en usant de la figure plus usuelle des réclamations en dommages et intérêts (N. d. T.)

<sup>61</sup> Feuerbach joue ici sur le double sens de propriété qui peut s'entendre à la fois comme la possession d'un objet extérieur et comme les caractéristiques d'un objet, ses propriétés. Pour le sujet de droit, les biens que je possède ne sont pas seulement des choses extérieures à mon identité, ce sont des caractéristiques intimes de mon être. Dans ce contexte, Feuerbach reste fidèle à Hegel qui fait, dans sa philosophie du droit, de la propriété comme expression de la volonté une dimension non seulement contingente, mais essentielle de mon être comme personne, comme sujet de droit (N. d. T.)

<sup>62</sup> Dans l'éthique stoïcienne, les *adiaphora* sont des choses moralement indifférentes, ni bonnes, ni mauvaises (N. d. T.)

(*ehelosen Stande*). Dans la *Confession d'Augsbourg*<sup>63</sup> le célibat (*Zölibat*) ne sera rejeté en principe que pour des raisons négatives, que par égard pour la faiblesse humaine. Le texte fait certes l'apologie de la vie conjugale chez les croyants en affirmant son caractère sacré et chrétien, mais il exprime également que « la virginité ou la chasteté [sont] un don plus précieux que la vie conjugale ». D'ailleurs, toute l'histoire du christianisme a déjà exposé cet article de foi sur la primauté du célibat en des actes et des manifestations (*Erscheinungen*)<sup>64</sup> si significatifs et si connus qu'il était à peine nécessaire d'en dire encore quelques mots. Cela montre à quel point la philosophie positive ne respecte pas particulièrement<sup>65</sup> cette histoire du christianisme dans la fondation même de sa doctrine du droit et de l'État. Elle semble d'ailleurs faire de la notion même d'« historique » un usage strictement ironique et n'extrait en fait de l'histoire que les choses qui conviennent précisément à son bazar.

Le droit et le christianisme sont des entités respectivement autonomes, seulement [40] *déterminées*, compréhensibles et fondées *par elles-mêmes*. Ces entités demeurent dans leur dignité et leur intégrité que pour autant qu'elles soient tenues dans leurs bornes naturelles, qu'elles ne soient point portées à une quelconque fusion *charnelle*. Mais quand, en dépit de leur contrariété de nature et de raison, la tentative est malgré tout faite de les fondre ensemble, peut-il y avoir d'autre résultat qu'un jeu stérile et sans esprit de l'imaginaire (*Phantasie*), un badinage avec de petites images pieuses ? Voyons donc si les justifications<sup>66</sup> de l'auteur concernant les déterminations et les rapports de droit avec le christianisme sont autre chose qu'une rigolade dépourvue de pensée !<sup>67</sup>

À la p. 119<sup>68</sup>, les droits privé et public sont ainsi fondés et distingués : « Ce rapport dans lequel l'homme se trouve, parce qu'il est à l'image de Dieu, est un rapport de droit privé ; celui dans lequel il se trouve cependant, parce qu'il est la créature de Dieu, qui est déterminée à le servir et à être remplie par lui, est un rapport de droit public. Le modèle d'origine (*Urbild*) du droit privé est l'essence divine, celui du public est la souveraineté (*Herrschaft*) de Dieu ». Mais qu'exprime-t-il par ces images vagues et indéterminées ? Comme il est inconsidéré de distinguer entre l'essence et la souveraineté de Dieu, comme si la souveraineté pouvait être opposée à l'essence comme quelque chose de réel, de substantif et de positif ! Quelle confusion que d'attribuer dans la justification du droit de l'État la ressemblance à Dieu, la majesté, non pas à l'État ou au dirigeant, mais à l'individu dans le droit privé, comme si, du fait que l'individu est déjà comme tel l'image de Dieu, la base justificative de l'État n'était pas d'emblée abolie (*hinweggenommen*) ! L'auteur prouve cependant de cette façon que son droit de l'État chrétien ne se distingue en fait des anciens droits naturels abstraits qu'il avait expédiés de manière si élégante, que par des formules et des images théologiques, et non pas par le biais de déterminations conceptuelles essentiellement différentes. L'individu reconnu par le droit privé dans son unicité

---

<sup>63</sup> L'un des textes fondateurs du Luthérianisme rédigé par Philippe Melanchthon en 1530 (N. d. T.)

<sup>64</sup> « et des manifestations » est absent en B.

<sup>65</sup> Au lieu de « ne respecte pas particulièrement », « ne semble pas toutefois pas particulièrement respecter » en B.

<sup>66</sup> « Déductions » en B.

<sup>67</sup> Cette séparation en paragraphe n'apparaît qu'en B.

<sup>68</sup> La pagination est absente en B.

comme sujet autonome et que les anciennes [41] doctrines du droit naturel fixaient comme un absolu et posaient ainsi avant le regroupement par État (*Staatsverbände*) est en effet tout autant fixé comme un absolu, mais selon l'expression pieuse de l'être à l'image de Dieu. Et le droit public, celui de l'État, apparaît ainsi ici aussi comme une pure restriction, comme une négation de la ressemblance à Dieu et apparaît de ce fait comme quelque chose de simplement négatif en son essence. Le droit privé est l'absolu, il a son modèle d'origine, c'est-à-dire son fondement, dans l'essence de Dieu même, mais le droit public a pour base la souveraineté de Dieu – un concept seulement relatif, négatif et hautement précaire puisque Dieu pouvant être et même être pensé sans être souverain, la souveraineté n'exprime aucune réalité essentielle<sup>69</sup>. Il est d'ailleurs plus facile d'admettre l'explication de Hobbes à savoir comment les hommes se sortent eux-mêmes du *status naturalis* [de l'état de nature] et se soumettent au *status civilis* [à l'état civil] que de comprendre comment des hommes majestueux et à l'image de Dieu pourraient se soumettre à l'État et se contraindre à l'obéissance. Si l'individu abandonne dans l'obéissance sa proximité avec Dieu (*Gottähnlichkeit*), il est alors absolument légitime de n'accorder aucune obéissance à l'État. Pourquoi en effet lui accorder notre ressemblance à Dieu (*Gottebenbildigkeit*) en sacrifice ?

À la p. 231<sup>70</sup>, la propriété est ainsi déduite : « L'homme est à l'image de Dieu non seulement quant à la liberté et la personnalité, mais aussi quant à la domination sur la matière (*Macht über den Stoff*). Il s'impose comme le maître au sein de la nature, elle doit le servir pour sa satisfaction – la *fortune* repose sur cela ». Mais cette déduction fonde si peu la propriété, en donne si peu un concept déterminé qu'un physiologiste qui philosopherait dans l'esprit de l'auteur pourrait user du même argument pour déduire le boire et le manger : « Afin que l'homme soit aussi semblable à Dieu quant à la domination sur la matière, il a, pour cette raison et cette raison seulement, des dents écrasantes dans sa mâchoire et un estomac consommant tout en son bas-ventre. Il s'impose comme le maître au sein de la nature, elle doit le servir pour sa satisfaction – le *manger* et le *boire* reposent sur cela ». En fait, il est tout aussi absurde de chercher en Dieu, être infini [42] dont l'idée se produit en nous seulement lorsque nous nous élevons au-dessus de l'infâme étroitesse des rapports finis, une détermination qui serait déductible comme modèle d'origine de la propriété, qu'il serait absurde de vouloir chercher à déduire le manger et le boire en cherchant une fonction analogue en Dieu<sup>71</sup>. Cela éclaire suffisamment ce qu'est le concept de Dieu pour l'auteur, s'il peut même y lier la notion de propriété. C'est pourquoi on ne saurait

---

<sup>69</sup> La souveraineté est un concept relatif dans la mesure où il définit une position de surplomb, au-dessus d'autrui. Il ne se définit ainsi que relativement à ce qui est au-dessous. Le souverain est déterminé relativement à ses sujets. C'est un concept négatif au sens où cette détermination est aussi une négation : le souverain n'est pas sujet et inversement. De la relativité du concept découle en quelque sorte sa négativité. Cela ne présente certainement pas un problème pour une pensée dialectique comme celle de Hegel, que Feuerbach adopte dans le présent texte, mais elle semble contredire la prétention à la positivité radicale de Stahl. La précarité du concept de souveraineté divine est également liée à son apparente contingence, puisqu'il est possible, selon Feuerbach, de concevoir un Dieu qui ne se définirait pas essentiellement par sa souveraineté (N. d. T)

<sup>70</sup> La pagination est absente en B.

<sup>71</sup> La propriété est un élément propre aux êtres finis de telle sorte qu'il est absurde d'en chercher la source en Dieu qui par définition est infini (N. d. T.)

être déconcerté, lorsqu'il dérive directement de Dieu le procès de procréation. Il est dit, p. 240 : « Afin que l'homme soit aussi semblable à Dieu par le biais de la procréation, il se trouve dans la famille. La doctrine révélée de l'éternelle conception du Fils peut seule clarifier l'essence de la famille. » Mais bien sûr ! L'essence de la famille ne peut être conçue et dérivée que d'une représentation empruntée à cette doctrine révélée et appliquée, en partant de Dieu, à la manière d'une parabole ! *L'idolâtrie* est l'esprit de la philosophie positive ; son principe de connaissance ne consiste en rien d'autre qu'à prendre l'image d'une chose pour la chose elle-même, pour ensuite subrepticement construire la chose réelle comme image rémanente en partant de l'image initiale prise comme modèle originaire (p. 42)<sup>72</sup>. La déduction ci-dessus est aussi riche d'esprit et songée que si de l'expression imagée « l'esprit s'écoule du père et du fils<sup>73</sup> », il avait déduit et illustré l'origine et le concept de l'eau. Il est dommage que l'auteur soit aussi peu conséquent dans sa déduction et qu'il n'ait pas par exemple établi la polygamie comme la forme chrétienne du mariage. Il aurait aisément pu le faire de la manière suivante : afin que l'homme ait aussi dans le mariage une sélectivité (*Auswahl*) et qu'il se présente comme l'image de la liberté divine qui consiste en une sélectivité absolue, il vit [43] dans la polygamie. Mais qu'est-ce que l'inconséquence pour l'auteur ? Il a après tout d'emblée rejeté tout rapport de raison, toute nécessité comme un fardeau trop pénible pour ses épaules et ainsi ouvert la porte à la volonté arbitraire. Conséquemment, dans ses déductions du droit, il extrait comme principe *ad libitum* [à sa guise] de son *deus ex machina* [apparition divine mise en scène] tantôt cette détermination-ci, tantôt cette détermination-là, tantôt une propriété réelle, tantôt une propriété seulement métaphorique, tantôt une propriété métaphysique, tantôt une propriété morale. Il puise encore pas mal de déterminations à partir de la nature particulière et autonome de l'objet ou à partir de son érudition juridique. Et lorsque ces principes ne suffisent plus, il prend alors comme dernier appui la situation de l'homme dans le temps. Il dérive ainsi le rapport de domesticité de cette situation de l'homme dans le temps tout simplement parce qu'il fût incapable de trouver en Dieu lui-même le modèle originaire de la domesticité. L'auteur aurait peut-être dû faire preuve d'un peu d'amour chrétien et porter une attention particulière, afin de trouver une place au ciel pour les pauvres domestiques. À l'humble avis du recenseur, il aurait pu trouver parmi les anges un beau modèle de domesticité envers Dieu. *Sat sapienti* [à bon entendeur].

---

<sup>72</sup> La pagination est absente en B.

<sup>73</sup> L'expression « l'esprit s'écoule » n'est, il est vrai, guère usitée au sein de l'Église latine, mais les Grecs se servent entre autres, pour la description de la genèse de l'esprit, autant de l'image et que du mot *πρροχέισθαι*, découler. S. D. Petavii « Dogm. Theol. », T. II, De Trinit., l. VII, cap. 10. [cette note de Feuerbach est un ajout en B].