HIPHIMO

Séminaire « Critiques de la religion » 2024-2025

Séance du 12 mars 2025 – F. Fischbach

Le Jeune-hégélianisme et la critique de la religion

Texte n°1

David Friedrich STRAUSS, « Rapport général de la philosophie hégélienne à la critique théologique », in : *Écrits polémiques en vue de défendre de mon écrit sur la vie de Jésus et de caractériser la théologie contemporaine*, 3^e Cahier, Tübingen, 1838 :

« Hegel n'était pas personnellement un ami de la critique historique. (...) Abstraction faite de la personnalité de Hegel, le système hégélien possède, dans son rapport à l'époque et aux systèmes qui l'ont immédiatement précédé, un côté qui devait le fâcher avec la critique. (...) En tant que plus récent perfectionnement du principe découvert par Schelling, le système hégélien s'oppose au criticisme et à l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte (qui avaient une attitude critique et négative à l'égard de ce qui est objectivement donné, y compris dans la religion et les mœurs), [il s'y oppose] en faisant preuve d'un caractère davantage positif et qui reconnaît l'existant : c'est le système de la restauration opposé aux systèmes de la révolution. Si le Moi fichtéen avait considéré la réalité opposée comme une masse inerte à laquelle seul le sujet devait apporter, en l'élaborant, forme et entendement, Hegel voyait au contraire cette réalité – autant celle de la nature que celle de l'État et de la religion – comme un tout étant pour soi déjà organisé et spiritualisé. Si ces systèmes immédiatement antérieurs [*i.e.* Kant et Fichte] ne connaissaient que la proposition tautologique : le rationnel est rationnel, le réel est réel, et s'ils ne pouvaient rapprocher les deux côtés autrement qu'en disant que le rationnel *doit* aussi devenir réel et que le réel *doit* devenir rationnel (ce qui, dans les faits, revient à dire qu'ils *ne* le sont *pas*), Hegel quant à lui a introduit les propositions selon lesquelles le réel *est* rationnel et le rationnel réel. (...) »

Ceci étant, les choses ne sont pas dites de façon tout à fait précise ni de façon complète lorsque le système hégélien est opposé uniquement aux systèmes kantien et fichtéen. Car il est tout autant opposé au système schellingien. (...) Dans cette opposition du système hégélien au système schellingien, en l'occurrence à l'endroit de cette opposition caractérisé par la *Phénoménologie*, le système hégélien se rapproche de la critique. Si cette dernière était exclue par Schelling, elle est en revanche à nouveau accueillie par Hegel : la *Phénoménologie* est tout entière une critique de la conscience. (...) Mais si la critique joue un rôle central dans la philosophie en tant que telle, alors elle ne doit pas non plus être absente du rapport à la théologie. Si, chez Schelling, l'absolu était un terme immédiat, premier, une intuition (fusse une intuition intellectuelle), chez Hegel en revanche, l'intuition immédiate de laquelle part la connaissance est très éloignée d'être quelque chose d'absolu ou une vérité suprême, elle est bien plutôt quelque chose de subordonné à partir de quoi on monte jusqu'à l'absolu au moyen d'une série de médiations par lesquelles ce terme premier s'élève au vrai. Dès lors, de même que la *certitude sensible* constitue, avec son objet et son contenu (l'objectivité sensible), le point de départ de la connaissance en général, de même la *certitude de la foi* constitue-t-elle, avec son objet (la tradition religieuse en tant que dogme et histoire sacrée), le point de départ de la connaissance théologique. Et la progression à partir de ce point de départ ne peut pas être, dans la théologie, différente de ce qu'elle est dans la philosophie, à savoir une progression se faisant par une médiation négative qui réduit ce point de départ à un point subordonné qui n'est pas pour soi la vérité. Entre, d'un côté, le dogme dans sa version ecclésiastique, l'histoire sainte dans sa manifestation biblique et, de l'autre côté, le concept en et pour soi vrai, se tient toute une phénoménologie théologique dans laquelle il ne peut pas en aller mieux de ces commencements de la conscience religieuse qu'il n'en va de la certitude sensible dans la phénoménologie philosophique. Celui qui ne reconnaît pas cela, celui qui ne médiatise ce point départ que positivement avec le point d'arrivée, celui qui, par une sorte d'intuition intellectuelle, veut voir de façon immédiate la vérité absolue dans l'histoire évangélique en tant que telle, celui-là récuse la phénoménologie sur le terrain de la théologie. »¹

¹ David Friedrich STRAUSS, "Allgemeines Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur theologischen Kritik", in : D. F. Strauss, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, drittes Heft, Tübingen, 1838. Je traduis Strauss sur la base du texte donné dans : *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, hrg. von Heinz und Ingrid Pepperle, Leipzig, Philipp Reclam jun., 1985 [abrégé : DHL], p.55-59.

Texte n°2

Karl MARX, Lettre à Arnold Ruge de septembre 1843, « Une correspondance de 1843 », in : *Annales franco-allemandes*, édition complète par A. Bouffard et P. Clochec, trad. J.-C. Angaut et P. Clochec (revue par nous, F.F.), Paris, Éditions sociales, série GEME, 2020, p.197-198 :

« De même que la *religion* est le sommaire (*das Inhaltverzeichnis*) des luttes théoriques de l'humanité, de même l'État politique est-il le sommaire de ses luttes pratiques. L'État politique exprime ainsi, à l'intérieur de sa forme *sub specie rei publicae*, toutes les luttes sociales, toutes les vérités et tous les besoins sociaux. (...) Ce n'est donc pas seulement que le critique peut, c'est qu'il doit s'engager dans ses questions politiques (qui, selon la conception des socialistes grossiers, sont indignes de toute considération). (...) En ceci qu'il élève le système représentatif de sa forme politique à sa forme universelle, et en ceci qu'il confère sa validité à la véritable signification qui est au fondement de ce système, le critique contraint en même temps ce parti à s'élever au-dessus de lui-même car sa victoire est simultanément sa perte.

Rien ne nous empêche donc de connecter notre critique à la critique de la politique, à la prise de parti en politique, et donc à des luttes *réelles*, ni de nous identifier à elles. Nous ne nous présentons donc pas au monde de façon doctrinaire avec un nouveau principe, en disant : "là est la vérité, agenouille-toi !". Nous développons de nouveaux principes pour le monde à partir des principes du monde. Nous ne disons pas au monde : "laisse tomber tes luttes, ce sont des trucs débiles ; nous allons t'annoncer le vrai slogan de la lutte". Nous ne faisons que montrer au monde pour quelles raisons (*warum*) il lutte en réalité, et la conscience est une chose que le monde *doit* s'approprier, même s'il ne le veut pas.

La réforme de la conscience consiste *seulement* en ce qu'on laisse le monde devenir conscient de sa conscience, qu'on le réveille du rêve qu'il fait au sujet de lui-même, qu'on lui *explique* (*erklärt*) ses propres actions. Notre objectif tout entier ne peut consister en rien d'autre qu'en ceci : comme dans la critique de la religion par Feuerbach, faire que les questions religieuses et politiques soient portées à leur forme humaine consciente de soi.

Notre devise doit donc être celle-ci : réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par le fait d'analyser la conscience mystique, la conscience non claire (*unklar*) à elle-même, que celle-ci se présente comme religieuse ou comme politique. Il s'avérera ensuite que le monde possède depuis longtemps le rêve d'une chose dont il faut seulement qu'il possède la conscience pour posséder réellement cette chose. Il s'avéra qu'il ne s'agit pas de tirer en pensée un grand trait entre le passé et le futur, mais qu'il s'agit de l'*accomplissement* des pensées du passé. Il s'avéra finalement que l'humanité ne commence pas un *nouveau* travail, mais quelle mène à bien son ancien travail avec conscience.

Nous pouvons donc résumer d'un mot la tendance de notre journal : compréhension de soi (philosophie critique) de l'époque au sujet de ses luttes et de ses souhaits. C'est là un travail pour le monde et pour nous. Un travail qui ne peut être que l'œuvre de forces unies. Il s'agit d'une *confession* (*Beichte*), et de rien de plus. Pour obtenir que ses péchés lui soient pardonnés, l'humanité n'a besoin que de les déclarer (*erklären*) pour ce qu'ils sont. »¹

Texte n°3

Ludwig FEUERBACH, *Principes de la philosophie. Nécessité d'une transformation* (1842-43), in : *Les Jeunes hégéliens. Politique, religion, philosophie. Une anthologie*, trad. F. Fischbach, Paris, Gallimard, 2022, p.186-187 :

« Car il nous faut devenir à nouveau *religieux* – il faut que la *politique* devienne notre religion – mais elle ne peut le devenir qui si nous possédons, dans notre vision des choses, un principe suprême qui fasse pour nous de la politique une religion.

On peut se faire par instinct de la politique une religion, mais il s'agit ici d'un fondement ultime qui soit explicite, d'un principe officiel. Ce principe n'est pas autre chose – exprimé négativement – que l'*athéisme*, c'est-à-dire le fait de renoncer à un dieu distinct de l'homme.

Loin que la religion au sens habituel soit le lien de l'État, elle en est plutôt la dissolution. Au sens de la religion, dieu est le père, il est celui qui conserve, qui pourvoit aux besoins, qui surveille, qui protège, il est le souverain et le seigneur de la monarchie mondiale. En conséquence de quoi, l'homme n'a plus besoin de l'homme, tout ce qu'il doit recevoir de soi ou des autres, il le reçoit immédiatement de dieu ; il s'en remet à dieu et non aux

¹ Karl MARX an A. RUGE, Kreuznach, im September 1843, « Ein Briefwechsel von 1843 », *Deutsch-Französische Jahrbücher*, hrg. von Arnold Ruge und Karl Marx, Paris, 1844, Einleitung und Anmerkungen von Joachim Höppner, Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1973, p.127-128.

hommes, il remercie dieu et non l'homme. Par suite, l'homme n'est relié que par hasard à l'homme. Si nous nous expliquons (*erklären*) l'État subjectivement, les hommes ne se rassemblent que parce qu'ils ne croient à aucun dieu, parce qu'ils nient inconsciemment, involontairement et dans la pratique leur croyance religieuse. Ce n'est pas la foi en dieu qui a fondé les États : c'est le fait de désespérer de dieu. Ce qui explique subjectivement l'origine de l'État, c'est la croyance en l'homme en tant que dieu de l'homme.

Dans l'État, les forces de l'homme se divisent et se déploient pour constituer, par cette division et sa réunification, un être infini : de nombreux hommes, de nombreuses forces ne sont qu'une seule force. L'État est le concept totalisant de toute réalité, il est la providence de l'homme. Dans l'État, l'un représente l'autre, l'un complète l'autre : ce que je ne peux pas, ce que je ne sais pas, l'autre le peut. Je ne suis pas pour moi-même, je suis entouré d'un être universel, je suis le membre d'un tout. L'État [véritable] est l'homme sans borne, infini, vrai, parfait, divin. Seul l'État est l'homme – lui seul est l'homme se déterminant lui-même, l'homme se rapportant à lui-même, l'*homme absolu*. (...)

L'athéisme pratique est ainsi le lien de l'État ; les hommes sont dans l'État parce qu'ils sont sans dieu dans l'État, parce que l'État est le dieu des hommes, raison pour laquelle il revendique à juste titre le prédicat divin de la « majesté ». Ce qui est inconsciemment le fondement et le lien de l'État, l'athéisme pratique, nous est devenu conscient. Les hommes se jettent aujourd'hui dans la politique parce qu'ils reconnaissent dans le christianisme une religion qui leur fait perdre leur énergie politique. »¹

Texte n°4

Bruno BAUER, *La trompette du Jugement dernier contre Hegel, l'Athée et l'Antéchrist. Un ultimatum* (1841), traduit et présenté par H.-A. Baatsch, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p.88-89 :

« En attendant, nous poursuivons, afin de montrer comment Hegel a supprimé à son tour cette compréhension de la religion, comme compréhension du rapport de substantialité même, pour faire de l'universel, qui paraissait selon cette conception s'opposer au Moi fini en tant que puissance autonome absolue, la proie du Moi et [pour] l'enclorre dans la conscience de soi. Le crime est accompli. Mais, en vérité, il aurait été étonnant qu'un homme qui s'entendait à tous les tours de la dialectique ne fit pas usage de la supériorité et de l'avantage que la conscience vivante et réelle, même si elle est finie, possède sur une substance impersonnelle. Prométhée avait bien trompé son dieu sur la chair des bêtes sacrificielles en lui en faisant voir les os au festin des hommes, que pouvons-nous donc attendre du titan moderne qui, n'ayant plus le moindre égard pour le dieu vivant, pensait n'avoir affaire qu'à une substance, en soi inanimé ? Quel jeu, alors, de la berner, de la réfuter en totalité si sa conscience de soi était la conscience de soi de l'esprit fini ! (...) Dès lors, la conscience de soi de l'homme devient tout, absolument tout, elle se fait univers et l'universalité apparemment attribué à la substance lui appartient. (...) La subjectivité est tout, elle "développe à partir de soi, toute objectivité", tout comme elle est le feu où se consumeront et s'anéantiront toutes les déterminations objectives, et tout ce qui est positivement établi. (...)

L'affaire est claire : même au rapport de substantialité, Hegel n'accorde qu'un instant de vie, celui de moment du mouvement dans lequel la conscience finie renonce à sa finitude : la substance n'est que le foyer momentané ou le Moi immole sa finitude et sa limitation. Le terme du mouvement n'est pas la substance, mais la conscience de soi qui s'est réellement posée en tant que finie et [qui a] recueilli en elle, comme son essence, l'universalité de la substance. La substance n'est que la puissance qui dévore la finitude du Moi pour se faire à son tour la proie de la conscience de soi infinie. (...) Pour Hegel, le Moi seul est substance, il lui est tout, mais c'est le Moi qui a le diabolique orgueil de se poser comme conscience de soi universelle et infinie. »²

Texte n°5

Bruno BAUER, « L'État chrétien et notre temps » (1841), in : *Les Jeunes hégéliens. Politique, religion, philosophie. Une anthologie*, trad. citée, p.94-97 :

¹ Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung* (1842-43), in: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, présentation par Karl Grün, t. 1, Leipzig et Heidelberg, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1874, p.406-412.

² Anonyme [Bruno BAUER], *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, 1841.

« Appeler l'État l'existence objective de l'éthicité, penser par-là que cette existence n'est donnée que dans les déterminations, les lois et les institutions positives, et ainsi espérer pouvoir encore conférer à l'Église une existence particulière et indépendante : voilà une tentative qui est nécessairement condamnée à l'échec. (...) La véritable objectivité de l'esprit dans l'État est plutôt sa propre universalité dont le membre de l'État est conscient en tant que tel, une universalité qui, pour sa part, a besoin de la conscience de soi effective afin de pouvoir s'accomplir réellement et, à partir de sa substantialité, s'approfondir dans l'intériorité du sujet. Rendre ce service à l'universel, c'est ce que l'individu n'arrivera jamais à accomplir si, en tant que membre de la famille ou citoyen de l'État, il n'accomplit pas cette élévation et cet approfondissement pour la mise en œuvre desquels on [29] exige encore l'Église en plus de l'État. Si l'État est accompli en tant que l'œuvre de l'éthicité, alors c'est jusqu'à la substantialité – dans laquelle l'État est sinon encore présupposé comme un tout achevé auquel les individus n'ont plus qu'à se soumettre – qui est supprimée (*aufgehoben*), tandis que l'intériorité et l'infinité créatrice de la conscience de soi – à partir desquelles l'État doit continuellement s'engendrer – sont reconnues au plus haut degré. Et à quel approfondissement le sujet parviendra-t-il s'il vit dans un État en ce sens-là !

L'État qui, en ce sens, est la création de la conscience de soi, n'est plus l'État chrétien parce qu'il n'est plus l'État dépourvu d'esprit. Sa différence par rapport à l'État chrétien réside dans le fait qu'il n'a plus besoin d'être complété extérieurement par l'Église ni d'être placé sous sa tutelle. Il a réintégré en lui-même son infinité. L'Église ne pouvait pas faire autrement que d'avoir la représentation en vertu de laquelle elle serait vouée à exercer une domination immédiate sur le régime séculier parce qu'elle contiendrait et représenterait l'infinité de la conscience de soi sous une forme abstraite et rendue étrangère (*entfremdet*) au monde effectif, parce qu'elle développerait cette infinité de la conscience de soi à l'intérieur de cette aliénation (*Entfremdung*) (...). Mais à la conscience de soi en tant que concept libre, à la conscience de soi se reconnaissant (...) elle-même comme l'essence, l'Église ne pouvait pas donner son infinité, elle ne pouvait pas la lui garantir dans la mesure où elle développait l'essence sous une forme encore et toujours étrangère à la conscience de soi (...).

Seule la forme sans laquelle rien d'humain n'existe et sans laquelle rien n'existe pour la conscience de soi, seule cette forme peut mettre en rapport et unifier l'Église et tout son contenu avec l'État. (...)

Cet État ne peut véritablement être compris qu'en étant saisi comme l'existence objective de l'universalité de la conscience de soi émancipée, comme l'existence dont le sol et le matériau est la conscience de soi qui, en surmontant son individualité, engendre son universalité dans les déterminations éthiques. »¹

Texte n°6

Edgar BAUER, *La querelle de la critique avec l'Église et l'État* (1843), in : *Les Jeunes hégéliens. Une anthologie*, trad. citée, p. 150-151 :

« *Et maintenant la critique entre en scène.*

De tous les côtés à la fois, on s'est efforcé de diffamer partout la critique avec un grand déploiement d'affirmations insensées et risibles. On a ainsi pu voir un peu les résultats de la critique à l'extérieur, et on a aussitôt cru avoir le droit et la capacité de caractériser et de rabaisser aussi son essence interne. Et c'est également ainsi que l'on tient habituellement la critique pour un pouvoir fier, lunatique et arbitraire qui, tel un véritable tyran, prend plaisir à détruire les choses et, par un décret terrifiant, à les condamner comme indignes d'exister.

Mais la critique ne se tient pas au-dessus des objets qu'elle critique, elle ne se tient pas au-dessus des lois de la pensée, elle ne relève ni du caprice, ni de l'arbitraire – tant il est évident qu'un pouvoir tyrannique de cette sorte serait rapidement chassé de la république de la science.

La caractéristique de la critique est bien plutôt qu'elle s'insère très précisément – et très précisément elle seule – dans l'essence de l'objet et qu'elle l'explique.

Mais, rétorque notre chère âme faible, la critique est destructrice. – Certes oui, mon cœur, la critique ne reconnaît rien par avance comme vrai et, oui encore, elle se dirige précisément contre tout ce qui, simplement *parce qu'il est*, voudrait être sacré, intouchable et soustrait à la corruption. Et maintenant, mon cœur, prends encore ceci en considération : si la critique démontre que cette chose prétendument sacrée n'est tenue pour sacrée que parce que *la* conscience humaine, qui l'a créée et l'a proclamée sacrée, est une conscience bornée et non libre – est-ce que la critique a alors détruit cette chose sacrée ? Non, elle a laissé cette chose sacrée se détruire elle-même en la caractérisant et en montrant de quelle manière elle a été engendrée. Entends-tu ? Le sacré s'est lui-même anéanti. Et toi qui es toujours attaché à cette chose sacrée, tu t'anéantis toi-même de la même manière puisque tu renonces à ton droit humain d'être libre et pensant : tu n'es pas un homme, mais un esclave du préjugé.

¹ Bruno BAUER, « Der christliche Staat und unsere Zeit », *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, hrg. von Th. Echtermeyer und A. Ruge, Nr. 135-140, Leipzig, 7.-12. Juni 1841.

Ainsi donc la critique, en tout objet sur lequel elle s'exerce, fait retour à la conscience de soi humaine qui a dû engendrer cette chose et qui doit donc aussi la surmonter ensuite.

(...) Juste un exemple universellement compréhensible de la manière dont la critique procède avec les représentations religieuses :

La conscience religieuse – puisqu'elle ne parvient pas à saisir la nature dans sa dignité spirituelle, et puisqu'elle n'espère trouver la vraie nature, la nature béatifiée que dans le ciel – tient les actions naturelles « terrestres » pour des péchés. C'est pourquoi le christianisme affirme que l'amour sexuel et les rapports sexuels sont des choses impures, et qu'ils seraient des obstacles à l'obtention du royaume des cieux. Un comportement contre-nature possède donc pour lui un doux parfum divin. Mais si maintenant la religion veut mettre à exécution ses principes surnaturels et contre-nature, particulièrement en ce qui concerne la chasteté, alors il lui faut constamment entrer en conflit avec la nature et avec l'homme naturel. C'est pourquoi elle abandonne, même sur ce point, un peu de son esprit de conséquence, et autorise à l'homme le rapport sexuel « pour autant qu'il est entrepris en vue de la procréation ». Qui ne s'aperçoit pas ici de quelle révoltante dérision et de quelle hypocrisie la conscience religieuse fait preuve à l'égard de la nature ? Comme la religion ne peut pas – ce qu'elle devrait faire afin d'être conséquente avec elle-même – interdire complètement le rapport sexuel, elle rabaisse à un pur acte corporel extérieur et mécanique un acte au sein duquel l'âme et le corps doivent être actifs ensemble harmonieusement. Mais cet acte, pratiqué de manière purement mécanique, n'est que fornication. Voilà donc quelles manières de faire que préconise la religion.

Et c'est là que la critique doit naturellement nous venir en aide. Il lui faut montrer comment les choses mises en place par la conscience religieuse doivent être surmontées par l'esprit humain libre : il lui faut rétablir la nature et l'esprit dans leurs droits originels.

La critique est *athée*. Cela a presque été dit plus souvent par ses adversaires que par ceux qui se réclament d'elle : mais c'est un fait qu'il ne viendra à l'esprit de personne de nier. La critique est athée : elle se tourne contre Dieu et la religion. Mais est-ce aussi le cas du critique ? Non, il est davantage qu'un athée : il est un homme, et un homme libre. »¹

Texte n°7

Moses HESS, « La liberté une et entière » (1843), in : *Les Jeunes hégéliens. Une anthologie*, éd. citée, p. 210-213 :

« Malgré leur reconnaissance de l'acte libre et de la connexion intime entre liberté spirituelle et liberté sociale, les philosophes allemands paraissent ne pas encore prendre au sérieux la liberté effective du peuple. Tout le progrès qu'ils ont réalisé jusqu'ici se limite à l'aspiration consistant à permettre à la philosophie d'accéder au peuple. Mais si vous voulez effectivement gagner le peuple à votre cause, il faut avant tout que vous donniez aux souhaits du peuple un accès à *vous-mêmes*. C'est une entreprise inutile et vaine que de vouloir rendre le peuple spirituellement libre sans lui donner en même temps la liberté effective et sociale (...). – Vous n'êtes encore aucunement pénétrés de la vérité en vertu de laquelle la liberté spirituelle et la liberté sociale sont indissociables et ne font qu'une, sinon vous arrêteriez de ne parler au peuple *que* de la liberté spirituelle ou de lui présenter, en lieu et place de la liberté sociale effective, le fantôme d'un « État libre ». Le peuple qui doit travailler « à la sueur de son front », comme l'enseigne la Bible, pour subvenir aux besoins de son existence misérable, le peuple qui ne peut pas être *librement actif* – ce peuple (et vous n'en connaissez pas d'autre), disions-nous, a *besoin* de religion ; elle est pour son cœur brisé un besoin aussi essentiel que l'eau-de-vie pour son estomac assoiffé et c'est une cruelle ironie que d'exiger d'esclaves ou d'hommes désespérés la sobriété et la sérénité de l'esprit. (...) Aussi longtemps que le peuple se consume dans la servitude et la misère matérielles, il ne peut être spirituellement libre ; le malheur peut-être engendrer en dernière instance le renoncement religieux à soi, mais pas la conscience de soi philosophique.

Mais tout aussi inutile et stérile est inversement le fait d'élever le peuple à la liberté effective, de lui faire prendre part aux biens de l'existence, sans le libérer de la servitude spirituelle, c'est-à-dire de la religion. Il n'y a qu'une seule liberté ! On ne peut pas dire que l'une doive *précéder* l'autre, par exemple la liberté sociale précéder la liberté spirituelle. La servitude spirituelle et sociale est un cercle dont le pouvoir diabolique ne peut être brisé que si on s'extrait de ce cercle pour entrer dans la bonne sphère vitale de la liberté et si on rompt l'ensorcellement d'un seul et unique coup. Un peuple qui ne pense pas de façon indépendante ne peut pas non plus agir de façon indépendante. La religion peut certes rendre la servitude supportable à la conscience malheureuse en ce qu'elle l'élève jusqu'à la *componction* dans laquelle cesse toute réaction contre le mal et donc aussi toute douleur, tout comme l'opium procure de bons services dans les maladies douloureuses – la croyance en l'effectivité de

¹ Edgar BAUER, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Charlottenburg, Verlag Egbert Bauer, 1843. Nous nous fondons sur le texte donné (dans une version incomplète) dans DHL, p.579-712.

l'ineffectivité et en l'ineffectivité de l'effectivité peut certes donner à celui que la douleur accable une béatitude passive, une inconscience tout animale, mais pas l'énergie active, ni la résolution virile et active qui permettent de réagir contre le malheur de façon consciente et indépendante, et de se libérer du mal. La servitude effective et la servitude spirituelle, le malheur et la religion se conditionnent réciproquement, et de même qu'il est historiquement démontrable que la religion vraie, le christianisme, est fille du malheur, de même le malheur possède-t-il en retour dans la religion son plus grand soutien et la garantie la plus forte de sa pérennité. – (...) Ceux qui veulent une liberté sociale sans liberté spirituelle ne prennent pas la liberté davantage au sérieux que ceux qui semblent aspirer à une liberté spirituelle sans une liberté sociale. (...)

Vous voulez prendre votre liberté au sérieux ? Alors ne vous arrêtez pas à mi-chemin. Ne vous contentez pas d'attaquer cette forme-ci ou cette forme-là de servitude ; pourchassez et détruisez la servitude à la racine : soyez *radicaux* ! Il n'y a qu'une seule servitude, comme il n'y a qu'une seule liberté ! L'essence de l'homme, ce qui lui est spécifique et par quoi il se différencie de l'animal réside précisément dans son activité libre, indépendante de toute contrainte extérieure. Cette liberté est, comme son unique vie, également l'unique jouissance de l'homme. Aussi longtemps que cette liberté une et complète n'est pas établie, l'homme ne vit pas purement humainement, mais au contraire de façon plus ou moins animale. Soit il a une conscience malheureuse, la conscience de sa misère, soit il se complait dans l'oisiveté et la quête de jouissance matérielle, il recourt aux narcotiques connus, à l'opium, à la religion et à l'eau-de-vie, il anéantit ainsi toute conscience de la vie en lui et sombre dans l'idéal de tous les brahmanes, les rabbins et les moines, de tous les curés, les piétistes et les bigots.

La différence entre la servitude spirituelle et la servitude sociale, entre l'art de gouverner religieux et l'art de gouverner politique n'est qu'une différence formelle ; le premier veut soumettre l'homme à un pouvoir supraterrrestre-terrestre, le second veut le soumettre à un pouvoir terrestre-supraterrrestre. Les deux anéantissent tout pouvoir éthique, toute liberté en l'homme et dans le monde, dans l'esprit et dans les créations objectives de celui-ci. »¹

Texte n°8

Karl MARX, « Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit. Introduction » (1843), in : *Annales franco-allemandes*, Paris, 1844, trad. V. Béguin, A. Bouffard et J. Quéfier revue par P. Clochec (et modifiée par F.F.), in : *Annales franco-allemandes*, édition complète par A. Bouffard et P. Clochec, Paris, Éditions sociales, GEME, 2020, p.63-64 :

« En ce qui concerne l'Allemagne, la *critique de la religion* est pour l'essentiel terminée, et la critique de la religion est la présupposition de toute critique.

Le fondement de la critique irréligieuse est le suivant : *l'être humain fait la religion*, la religion ne fait pas l'être humain. La religion est en effet la conscience de soi et le sentiment de soi de l'être humain qui ne s'est pas encore conquis lui-même, ou bien qui s'est déjà perdu à nouveau. Mais *l'être humain*, ce n'est pas une essence abstraite, recroquevillée hors du monde. L'être humain, c'est *le monde de l'être humain*, l'État, la société (*Sozietät*). Cet État, cette société produisent la religion, une *conscience inversée du monde*, parce qu'ils sont un *monde à l'envers*. La religion est la théorie générale de ce monde, son *compendium* encyclopédique, sa logique présentée sous une forme populaire, son *point d'honneur* spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, le fondement général de sa consolation et de sa justification. Elle est l'*effectuation fantastique* (*phantastische Verwirklichung*) de l'essence humaine, parce que l'*essence humaine* ne possède pas de vraie effectivité. Lutter contre la religion, c'est donc indirectement lutter contre *ce monde-là*, dont la religion est l'*arôme* spirituel.

La misère *religieuse* est tout à la fois l'*expression* de la misère effective et la *protestation* contre la misère effective. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme (*das Gemüt*) d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une situation déserté par l'esprit. Elle est l'*opium* du peuple.

La suppression (*Aufhebung*) de la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple, est l'exigence de son bonheur *effectif*. L'exigence d'abandonner les illusions que l'on entretient sur sa propre situation, est l'*exigence d'abandonner une situation qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion est donc en germe la *critique de la vallée de larmes* dont la religion est l'*auréole*. »²

¹ Moses HESS, « Die Eine und ganze Freiheit! », in: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, éd. par Georg Herwegh, Zürich und Winterthur, Literarisches Comptoir, 1843 (Moses HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften (1837-1850)*. *Eine Auswahl*, hrsg. von Wolfgang Mönke, 2. bearbeitete Auflage, Vaduz-Lichtenstein, Topos Verlag, 1980, p. 226-230).

² Karl MARX, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung », *Deutsch-Französische Jahrbücher*, hrsg. von Arnold Ruge und Karl Marx, Paris, 1844, Einleitung und Anmerkungen von Joachim Höppner, Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1973, p.162-163.

Texte n°9

Karl MARX, Friedrich ENGELS, Joseph WEYDEMEYER, *L'Idéologie allemande* (1845), 1^{er} et 2^e Chapitres, édition bilingue, trad. J. Quétier et G. Fondu, présentation par J. Quétier, Paris, Éditions sociales, GEME, Paris, 2014, p.299 et p.301 :

« Par opposition complète à la philosophie allemande qui descend du ciel vers la terre, ici, on monte de la terre vers le ciel. C'est-à-dire qu'on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, qu'on ne part pas non plus de ce qu'on dit, de ce qu'on pense, de ce qu'on s' imagine, de ce qu'on se représente être les hommes pour en arriver aux hommes en chair et en os ; on part des hommes effectivement actifs, et à partir de leur processus vital, effectif, on présente également le développement des reflets (*Reflexe*) et des échos idéologiques de ce processus vital. Même les représentations nébuleuses (*Nebelbildungen*), qui se forment dans le cerveau des hommes sont des sublimés (*Sublimate*) nécessaires de leur processus vital, matériel, empiriquement constatable et rattaché à des présuppositions matérielles. Se faisant, la morale, la religion, la métaphysique et le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, cessent de conserver l'apparence de l'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement, ce sont les hommes, en développant leur production matérielle et leur commerce (*Verkehr*) matériel, qui changent également, en même temps que cette réalité effective qui est la leur, leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. Dans le premier mode de considération, on part de la conscience comprise comme individu vivant, dans le second, qui correspond à la vie effective, on part des individus vivant effectifs eux-mêmes, et on ne considère la conscience que comme *leur* conscience. »¹

Texte n°10

Karl MARX, *Le Capital*, Livre 1 (1867), trad. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, note 89 p.417-418 :

« La technologie révèle le comportement actif de l'homme envers la nature, le procès immédiat de production de sa vie, donc aussi des conditions sociales de son existence et des conceptions intellectuelles qui en découlent. Et même toute histoire de la religion qui fait abstraction de cette base matérielle est elle aussi non critique. Il est en effet plus facile de trouver par analyse le noyau terrestre des conceptions religieuses les plus nébuleuses qu'à l'inverse de développer à partir de chaque condition réelle d'existence ses formes célestifiées [*ihre verhimmelten Formen*]. C'est cette dernière méthode qui est l'unique méthode matérialiste, et donc scientifique. »²

Texte n°11

Karl MARX, Friedrich ENGELS, Joseph WEYDEMEYER, *L'Idéologie allemande* (1845), 1^{er} et 2^e Chapitres, édition bilingue, trad. J. Quétier et G. Fondu, présentation par J. Quétier, Paris, Éditions sociales, GEME, Paris, 2014, p.261-263-265 :

« Toute la critique philosophique allemande, de Strauss Stirner, se borne à la critique des représentations religieuses. On partit de la religion effective et de la théologie proprement dite. Ce que sont la conscience et la représentation religieuses, cela fut déterminé de diverses manières par la suite. Le progrès consistait à subsumer les représentations métaphysiques, politiques, juridiques, morales et autres, que l'on prétendait dominantes, sous la sphère des représentations religieuses ou théologique ; et de même à déclarer que la conscience politique, juridique, morale était une conscience religieuse ou théologique, et que l'homme politique, juridique, moral, "l'Homme" en dernière instance, était religieux. La domination de la religion fut présupposée. (...) Les vieux hégéliens avaient *conçu* toute chose dès qu'ils l'avaient reconduite à une catégorie logique hégélienne. Les jeunes hégéliens *critiquaient* toute chose en lui substituant des représentations religieuses ou en la déclarant théologique.

¹ Karl MARX, Friedrich ENGELS, Joseph WEYDEMEYER, *Die deutsche Ideologie*, Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno, Text bearbeitet von I. Taubert und H. Pelger, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p.115-116.

² Karl MARX, *Das Kapital*, Erster Band, in: K. Marx, F. Engels, *Werke*, Band 23, Berlin, Dietz Verlag, 2005, p.393.

Les jeunes hégéliens s'accordent avec les vieux hégéliens dans leur foi en la domination de la religion, des concepts, de l'universel dans le monde existant. Simplement, les uns luttent contre cette domination qu'ils considèrent comme une usurpation, tandis que les autres la célèbrent comme une domination légitime. (...) Puisqu'ils s'imaginent de manière fantaisiste que les rapports des hommes, tous leurs faits et gestes, leurs chaînes et leurs bornes, sont des produits de leur conscience, les jeunes hégéliens proposent aux hommes, de manière conséquente, le postulat moral suivant : échanger leur conscience actuelle avec la conscience humaine, critique ou égoïste, et, ce faisant, supprimer leurs bornes. L'exigence de changer la conscience débouche sur l'exigence d'interpréter autrement l'existant, c'est-à-dire de le reconnaître au moyen d'une autre interprétation. Malgré leurs formules qui, soi-disant, "ébranlent le monde", les idéologues jeunes hégéliens sont les plus grands des conservateurs. »¹

¹ Karl MARX, Friedrich ENGELS, Joseph WEYDEMEYER, *Die deutsche Ideologie*, Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu *I. Feuerbach* und *II. Sankt Bruno*, Text bearbeitet von I. Taubert und H. Pelger, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p.104-105.