



Philonsorbonne

3 | 2009
Année 2008-2009

Feuerbach lecteur de Fichte

Anne DURAND



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/217>
DOI : [10.4000/philonsorbonne.217](https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.217)
ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 2009
Pagination : 33-50
ISBN : 978-2-85944-624-6
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Anne DURAND, « Feuerbach lecteur de Fichte », *Philonsorbonne* [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 30 janvier 2013, consulté le 08 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/217> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.217>

© Tous droits réservés

Feuerbach lecteur de Fichte

Anne Durand

La philosophie de Ludwig Feuerbach s'inscrit dans le mouvement des Jeunes Hégéliens¹. Ce mouvement naît pendant le *Vormärz* (période précédant la révolution de mars 1848) et se caractérise par une opposition radicale à l'État prussien et à l'Église en raison de leur conservatisme. Parmi les hégéliens, une scission s'opère tant philosophiquement que politiquement. Cette scission s'appuie sur la contradiction interne à la philosophie hégélienne entre, d'une part, le développement dialectique de l'Histoire et donc la pensée d'un devenir et d'un progrès sans fin, et d'autre part la tendance qu'a Hegel à donner une valeur absolue et indépassable à la religion chrétienne et à l'État prussien. Les hégéliens se divisèrent donc philosophiquement et politiquement d'un côté en « Hégéliens de droite », prônant une lecture orthodoxe de Hegel et défendant l'État prussien et la religion, et d'un autre côté en « Hégéliens de gauche » ou « Jeunes Hégéliens » qui ont une lecture plus critique du maître et s'opposent à l'état de fait politique des années quarante. Ils choisissent alors de ne retenir de la doctrine hégélienne que son caractère révolutionnaire.

Le thème commun aux Jeunes Hégéliens est alors le « devenir pratique » de la philosophie, sa réalisation concrète, bref ils conçoivent la philosophie comme un instrument de transformation sociale. Mais pour ces Jeunes Hégéliens, la question du devenir pratique de la philosophie est intimement liée à celle de la religion, et ils font de la critique ou de la négation du christianisme une condition de ce devenir pratique.

C'est à partir de cette volonté de séparation de la philosophie et de la théologie et dans la recherche d'une philosophie permettant de penser l'avenir que les Jeunes Hégéliens firent ce qu'il est convenu d'appeler

1. Sur le mouvement des Jeunes Hégéliens, voir A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*, Paris, PUF, 1955, vol. 1, p. 132-229.

un « retour à Fichte ». Retour suffisamment important pour que l'on ait pu qualifier les Jeunes Hégéliens de « Jeunes Fichtéens »². Ce « retour à Fichte » a pour base première la pensée de l'activité que permet la philosophie fichtéenne et c'est précisément sur ce point que des auteurs comme Ciezkowski ou Hess s'y réfèrent.

Or si Feuerbach, chef de file des Jeunes Hégéliens, se rapporte lui aussi à Fichte, il est notable que ce rapport s'effectue sur un tout autre terrain que celui de ses contemporains. En effet, l'exégèse feuerbachienne s'accorde généralement pour scinder la philosophie de Feuerbach en deux périodes distinctes : l'une encore hégélienne s'inscrirait encore dans l'idéalisme allemand et verrait positivement les philosophies kantiennes et fichtéennes, tandis que dans un second temps anti-hégélien, Feuerbach jetterait de côté la philosophie idéaliste dans son ensemble à mesure qu'il tendrait vers le naturalisme³.

Si cette évolution de l'idéalisme vers le naturalisme est un fait, il ne s'ensuit pas automatiquement une critique radicale de l'idéalisme allemand, ou plus exactement il n'est pas certain que la critique de Kant et Fichte soit parallèle à celle de Hegel. De fait, Feuerbach se réfère lui aussi à Fichte pour : 1) distinguer clairement philosophie et théologie. Feuerbach s'inscrit alors en héritier de Fichte, en opposition à Hegel. 2) Redéfinir la philosophie et sa place au sein des activités humaines. Feuerbach redéfinit la philosophie et ses présupposés par rapport à Fichte, mais de façon critique.

Le « retour à Fichte » de Feuerbach est donc tantôt positif, tantôt négatif ; mais il est, comme pour ses contemporains, un passage obligé pour faire advenir une « philosophie nouvelle » qui agirait sur le monde.

I. Kant et Fichte : l'éthique autonome

Dans *Pierre Bayle. Une contribution à l'histoire de la philosophie et de l'humanité*, Feuerbach expose dans le quatrième chapitre l'opposition entre théorie et pratique dans les conceptions morales de la théologie. Il s'attarde notamment sur la possibilité défendue par Bayle d'une société athée morale, prouvant par la même que croire en Dieu et agir moralement sont deux choses différentes. Mais dans le chapitre suivant, « L'autonomie de la raison éthique », où il n'est presque plus question de Bayle, Feuerbach va plus loin et critique en son nom propre la conception théologique de l'éthique. Non seulement la théologie ne permettrait pas de fonder l'éthique sur Dieu, mais plus encore elle la nierait. L'éthique selon la théologie repose essentiellement sur la volonté de Dieu, sur son commandement.

2. H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart, Klett Verlag, 1963, p. 82.

3. Cette lecture, notamment celle de S. Rawidowicz (*Ludwig Feuerbachs Philosophie : Ursprung und Schicksal*, Berlin, 1931) situe la coupure en 1839 avec la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*.

La théologie fonde l'éthique sur la volonté de Dieu [...] ainsi la théologie a un principe éthique arbitraire, immoral, et en contradiction avec son fondement, ce qui signifie qu'il ne peut y avoir d'autres motifs obligeant à faire le bien, que le concept de Bien en soi et pour soi⁴.

Le principe éthique de la théologie est donc immoral et arbitraire. Le Bien n'est alors rien d'autre que ce qu'ordonne Dieu. Pour fonder véritablement une éthique il faut rechercher le Bien en tant que tel, c'est-à-dire de manière autonome, et cela demande de distinguer nettement la théologie et la philosophie. Il revient alors à la philosophie d'accomplir cette tâche, car elle seule peut donner à l'éthique son autonomie. Feuerbach associe sur ce point systématiquement Kant et Fichte⁵. Pour le dire avec Johann Mader⁶, la philosophie transcendantale a eu l'immense qualité d'avoir promu l'autonomie de la raison ; d'avoir su, de fait, affranchir la philosophie de la théologie. Une éthique autonome est une éthique qui ne repose pas sur la volonté de Dieu, mais sur la raison.

C'est donc une sainte tâche de l'humanité que de saisir en son autonomie l'Éthique ; toutes les autres représentations théologiques la défiguraient, la souillaient, l'obscurcissaient. C'est seulement chez Kant et Fichte, où, pour son salut et le salut de l'humanité, la philosophie se saisit en son autonomie, indépendamment de la théologie, ce fut seulement chez eux que l'Idée éthique parvint à l'existence en sa pureté et sa clarté⁷.

Feuerbach loue alors l'impératif catégorique kantien, mais bien plus encore la philosophie de Fichte.

Les idées que Fichte exprime dans la *Doctrine des mœurs* et diffuse dans le reste de ses écrits sont encore plus sublimes que celles de Kant⁸.

Tellement sublimes que la chrétienté ne trouve rien à opposer d'aussi sublime à l'éthique fichtéenne. Ce passage est d'importance, car l'opposition à la théologie, l'un de ses principaux centres d'intérêt depuis son ouvrage sur Leibniz⁹, est le fer de lance de la « philosophie nouvelle »¹⁰. En effet,

4. L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, (1838), in *Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke*, éd. W. Bolin et F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960, t. V, p. 210. Par la suite et sauf mention contraire les citations des œuvres non traduites issues de cette édition seront nommées SW.

5. Cette association systématique vaut aussi pour la philosophie épistémologique, voir sur ce point *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 2001 (1^{ère} éd. 1960). En revanche, comme nous le verrons, le contexte philosophique et les présupposés de la philosophie fichtéenne invitent Feuerbach à traiter ce dernier différemment de Kant dans ses « textes critiques » des *Manifestes philosophiques*.

6. J. Mader, *Fichte Feuerbach Marx – Leib Dialog Gesellschaft*, Wien, Herder, 1968, p. 25.

7. SW, t. V, p. 210 cité et traduit par A. Philonenko, *La Jeunesse de Feuerbach, 1828-1841 : introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1990, p. 263.

8. SW, t. V, p. 211.

9. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, SW, t. IV.

Feuerbach considère que toute évolution concrète de l'homme et de ses conditions de vie ne sera possible que lorsque l'esprit de théologie ne contaminera plus la philosophie de son temps. Or, que ce soit dans les œuvres qui correspondent à la philosophie nouvelle (notamment bien sûr la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*), ou dans l'*Essence du Christianisme*, le représentant de la philosophie théologique n'est autre que Hegel¹¹ : « L'essence de la philosophie spéculative n'est rien d'autre que l'essence de *Dieu rationalisée, réalisée et actualisée*. La philosophie spéculative est la théologie *vraie, conséquente et rationnelle* »¹². Or la théologie n'a pas de conséquence que théorique. Son mépris du sensible et de ce qui est chez l'homme mondain se traduit aussi dans la vie quotidienne de ce dernier. Le retour à Fichte est un retour à une philosophie qui avait su avec Kant accomplir ce dépassement de la philosophie théologique, « une philosophie qui avait su aussi rendre l'homme possesseur de lui-même et du monde »¹³. De fait, en reprenant la distinction de R. Lauth il semble possible de dire que la « philosophie nouvelle » de Feuerbach se comprend comme l'héritage de l'idéalisme transcendantal (Kant et Fichte), à savoir : le fondement non théologique du savoir scientifique et de l'action pratique, en opposition à l'idéalisme spéculatif (Schelling et Hegel)¹⁴.

II. Les jeunes hégéliens et le « retour à Fichte » : rapport de la philosophie à la praxis

1. Motifs de l'héritage fichtéen

Ce qui justifie cependant le « retour à Fichte » de nombreux Jeunes-Hégéliens, ce n'est pas uniquement l'autonomie de l'éthique ou le fondement d'une philosophie non théologique de manière générale¹⁵ ; mais plus particulièrement la critique de la philosophie de Hegel et de son caractère spéculatif. Nombreux sont ceux qui, dans les années quarante,

10. La philosophie nouvelle étant la philosophie anthropologique, la philosophie à venir annoncée dans les écrits des années quarante et auxquels correspondent les textes des « Manifestes philosophiques ». Il s'agit pour la plupart des textes des *Kleinere Schriften II : Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1982, t. X.

11. La majeure partie de la seconde préface de l'*Essence du christianisme* porte sur ce thème.

12. *Principes de la philosophie de l'avenir*, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p. 133.

13. Johann Mader, op. cit., p. 25.

14. Nous reprenons la distinction faite par R. Lauth entre idéalisme transcendantal (Kant et Fichte) et idéalisme spéculatif (Schelling et Hegel), in *Hegel, critique de la doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987, p. 7 sq. Voir aussi J.-L. Vieillard-Baron : *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 14-16.

15. Les références précédentes à Fichte tirées du *Pierre Bayle* s'inscrivaient dans une critique de la théologie qui prenait naissance dans la pensée scolastique. Il s'agissait donc d'une attaque en règle de la théologie en général et de louanges adressées à Kant et Fichte dans un chapitre qui leur est curieusement consacré.

critiquant le système hégélien de l'esprit absolu, se tournent vers la philosophie de Fichte. Ce dernier a pour qualité première à leurs yeux de revenir des ciels éthérés à la vie. « Rien n'a de valeur et de signification plus absolue que la vie »¹⁶. Ce que permet de penser Fichte, c'est une activité qui ne soit pas uniquement celle de la pensée et qui soit au contraire première par rapport à elle.

Pendant, Marx impute à Feuerbach de ne pas non plus penser l'activité. Et de fait, la première des *Thèses sur Feuerbach* ne dit pas autre chose :

Le côté actif fut développé de façon abstraite, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme. [...] Feuerbach veut des objets sensibles – réellement distincts des objets pensés : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même comme activité objective. C'est pourquoi il ne considère, dans l'*Essence du christianisme*, que l'attitude théorique comme vraiment humaine, tandis que la pratique n'est saisie et fixée que dans sa manifestation sordidement juive¹⁷.

La première Thèse affirme donc que la pensée de l'activité est propre à l'idéalisme et que Feuerbach ne peut pas penser cette dernière de façon positive. Ainsi « par rapport à tous les matérialismes ayant jusqu'ici existé (l'empirisme anglais, le sensualisme français, et même l'anthropologie feuerbachienne), l'idéalisme possède aux yeux de Marx le mérite d'avoir été une philosophie de l'activité et de la pratique. Le tort en revanche de tout matérialisme serait de n'avoir été jusqu'ici qu'une philosophie du pensé et du fait »¹⁸. De ce point de vue, Feuerbach serait plus lié à la tradition matérialiste qu'à la tradition idéaliste. C'est du reste ce que semble aussi penser Engels lorsqu'il reproche à Feuerbach d'avoir « jeté de côté son Hegel »¹⁹ alors que ce dernier permettait de penser le processus, l'évolution. Le choix se situerait entre une pensée du réel sensible mais sans conséquence pratique ou alors, une pensée de l'activité mais placée au niveau des actes de l'esprit.

Bien que chef de file des Jeunes Hégléiens, Feuerbach aurait-il laissé de côté l'activité lors de son éloignement de la philosophie de Hegel et de son « tournant » matérialiste ? La référence à Fichte permet peut-être de poser à nouveau frais cette question. Ce qu'il s'agit donc de déterminer, c'est le lieu de l'activité. Or le lieu de l'activité (ce qui fait problème chez Feuerbach) a

16. J.G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie*, in *Fichtes Werke*, t. II, Berlin, Walter de Gruyter & co, 1971, p. 333.

17. Karl Marx, *Les Thèses sur Feuerbach*, in G. Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987, p. 19-20.

18. Frank Fischbach, *L'Être et l'acte*, Vrin, Paris, 2002, p. 134.

19. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in *Religion, philosophie, socialisme*, Paris, éd. Librairie G. Jacques & Cie, 1901, p. 174. À la même page, Engels précise qu'en 1848 la politique jeta de côté la philosophie et Feuerbach qui avait jeté de côté Hegel, ce qui laisse sous-entendre que Hegel était plus apte à rendre compte de l'action politique.

déjà été traité par Cieszkowski ou Hess qui ont pensé une philosophie de l'agir. Ainsi, F. Fischbach fait remarquer que déjà pour Cieszkowski :

L'opposition décisive n'était pas encore entre l'idéalisme et le matérialisme, mais entre une philosophie de l'agir *intérieur et sur soi* de l'esprit (c'est-à-dire une philosophie de la *theoria* dont le hégélianisme est la réalisation définitive, et indépassable dans son domaine) et une philosophie de l'agir volontaire, *extérieur et productif* de l'esprit (c'est-à-dire une philosophie de la *praxis*)²⁰.

C'est dans ce cadre que s'inscrit le « retour à Fichte » des Jeunes Hégéliens, et parmi eux, particulièrement des deux précédemment cités²¹. Les Jeunes Hégéliens savent gré à Fichte d'avoir à ce point insisté sur l'agir. Ainsi dans *La Destination de l'Homme*, Fichte affirme que ce n'est pas tant le pur savoir qui importe pour l'homme, mais bien plutôt ce qu'il en fait ; que seul l'agir détermine la valeur de l'homme²². Nous retrouvons aussi chez Feuerbach ce retour à Fichte, ou plutôt cette référence anti-hégélienne, qui permettrait tant de se défaire du maître (Hegel) que de penser la philosophie en rapport avec ce qui est hors d'elle²³.

Toutefois, ce « retour », chez Feuerbach, apparaît moins évident que chez nombre de ses contemporains. Une première raison provient du fait que Feuerbach est lu par beaucoup d'entre eux comme étant encore hégélien, voire comme celui qui prolonge et réalise la philosophie hégélienne d'un point de vue pratique. Arnold Ruge affirme par exemple dans une lettre à Stahr du 7 novembre 1841 que « Strauss, Feuerbach et Bauer sont les interprètes justes de la philosophie hégélienne »²⁴. Cette lecture oblige Feuerbach à préciser de nouveau que sa démarche est opposée à la philosophie spéculative, c'est-à-dire hégélienne²⁵.

Une seconde raison réside dans l'héritage fichtéen de Feuerbach qui, loin de ses camarades Jeunes Hégéliens, privilégie plutôt le versant théorique de la philosophie fichtéenne. Ce que des auteurs comme Hess ou Cieszkowski ont retenu du fichtéanisme, c'est la possibilité de penser l'activité, une activité qui soit hors de la philosophie elle-même. Mais cela

20. Frank Fischbach, *op. cit.*, p. 136.

21. Sur ce point, voir l'article de F. Fischbach « Le "Fichte" des Jeunes Hégéliens », in *Kairos* n° 17 « lectures de Fichte », Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2001, p. 97-127.

22. Fichte, *Destination de l'homme*, SW, t. II, p. 249.

23. Frank Fischbach, *ibid.*, p. 99 : « Contre une philosophie qui se serait, chez Hegel, séparée de la vie et isolée en elle-même, il convient donc de revenir à Fichte comme à celui qui avait fixé à la philosophie la tâche de revenir à la vie immédiate et à la conscience commune. »

24. Cité par Henri Arvon : *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris, 1957.

25. Réaffirmation dans la seconde préface de *L'Essence du christianisme*, car déjà la première commençait par une critique en règle de la « philosophie spéculative de la religion », *L'Essence du Christianisme*, trad. de J.-P. Osier, Paris, François Maspero, 1973, p. 89. Notons que la seconde préface est contemporaine des Principes de la philosophie de l'avenir (1843).

étant, c'est aussi sur ce point qu'ils achoppent, car ce que ne résout précisément pas Fichte c'est le rapport entre théorie et pratique. Certes le fichtéanisme reconnaît le lien entre les deux et ne laisse pas de côté la vie ; mieux, il reconnaît que « la spéculation n'est pas possible sans la vie, dont elle fait abstraction »²⁶. Mais vie et théorie s'excluent néanmoins radicalement. Pour reprendre les mots de Frank Fischbach, l'opposition chez Fichte est la suivante :

Soit l'on prend philosophiquement conscience et connaissance de l'activité libre qui est fondatrice de la vie – mais alors on ne vit pas cette activité, on la pense et on en fait la théorie, soit on la vit, mais alors on s'abandonne au mécanisme et on perd conscience de l'activité et de la liberté qui fondent la vie²⁷.

Pour Feuerbach, le problème à résoudre, n'est pas précisément de penser l'activité pour pouvoir mieux asseoir par la suite une *philosophie de l'action* (titre d'un ouvrage de Hess). Ce que nous espérons démontrer à partir du rapport de Feuerbach à Fichte, c'est que la question de savoir s'il est nécessaire de sortir de la philosophie au profit de l'action est une question sans fondement pour celui qui développe une philosophie anthropologique. Ainsi, il ne sera plus question de sortir de la philosophie pour rejoindre la vie effective ou pratiquer la philosophie en se maintenant à l'écart de la vie, mais bien plutôt d'intégrer ces deux tendances comme naturelles en l'homme.

Parmi les textes dits « critiques » qu'Althusser a nommés les « Manifestes philosophiques », se trouve en bonne place la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*. Cependant, contrairement à ce que son titre peut laisser croire, la critique de Hegel n'est pas l'unique objet de cet écrit. Certes, il s'agit de se défaire de l'influence trop prégnante du maître, et de réaffirmer que sa philosophie se fonde contre celle de Hegel. Toutefois, ce que donne à voir Feuerbach dans cet ouvrage, c'est bien plutôt un tableau critique de l'idéalisme allemand, dont Hegel apparaît comme l'aboutissement. Ainsi, Johann Mader²⁸ a-t-il raison de noter que dans la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, lorsqu'il s'agit de déterminer sa propre philosophie, c'est toujours Fichte qui apparaît comme interlocuteur principal. Ce sont les positions fichtéennes qu'il s'agit de corriger ou de prolonger. Plus encore, ce qui vaut pour la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* vaut pour la plupart des textes critiques. Bref, pour chacun des textes des années quarante, textes « de la période “révolutionnaire” de la pensée de Feuerbach »²⁹, ce dernier fait référence, bien que de façon souvent critique, à Fichte.

26. Fichte, *La querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 1993, p. 140.

27. Frank Fischbach « Le « Fichte » des Jeunes Hégéliens », *op. cit.*, p. 100.

28. J. Mader, *Fichte Feuerbach Marx – Leib Dialog Gesellschaft*, Wien, Herder, 1968, p. 12.

29. Louis Althusser, in *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF, 1961 (rééd. 2001), note du traducteur, p. 6.

2. Une philosophie qui répond aux besoins de l'humanité

Seulement, si ce n'est pas à l'activité, à quoi la référence fichtéenne peut-elle être utile pour penser la praxis sociale, la transformation concrète du monde ? Cette référence semble dans le même temps positive et négative. Négative en ce qu'elle fait reproche à Fichte de n'avoir pas pensé la philosophie comme activité purement et uniquement humaine, positive car c'est dans la continuation de l'œuvre commune à Kant et à Fichte, à savoir la philosophie transcendantale, que Feuerbach situe la philosophie nouvelle, c'est-à-dire anthropologique. Dans la *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, la philosophie a pour but de répondre à un besoin proprement humain, mais humain dans sa globalité. Il s'agit d'une philosophie qui répond au besoin de l'humanité et non seulement au besoin philosophique :

Une philosophie qui n'est que l'enfant du besoin philosophique (la philosophie de Fichte, par exemple, dans son rapport à la philosophie de Kant) est une chose ; mais une philosophie qui répond au besoin de l'humanité en est une autre³⁰.

Nous pouvons en effet entendre la philosophie fichtéenne dans son rapport à la philosophie kantienne comme étant pour une part une philosophie épistémologique, cherchant à fonder la validité du discours philosophique tant du point de vue scientifique que que éthique.

[Kant] ne peut nullement prouver que les lois de la pensée, qu'il postule, sont effectivement les lois de la pensée. [...]

Mais le philosophe critique, en vertu de sa méthode que nous avons indiquée, peut seulement assurer qu'il en est bien ainsi ; et c'est vraiment un mystère, s'il le sait, de savoir d'où il le sait³¹.

Fichte, « dans son rapport à Kant », a pour objet le discours du philosophe. Plus généralement, « la méthode, l'exposition scientifique de la philosophie sont tenues pour l'essence de la philosophie »³². Pour Feuerbach, la question n'est plus d'ordre épistémologique, mais plutôt d'ordre « existentiel ». La différence entre le besoin philosophique et le besoin de l'humanité réside dans le questionnement sur le discours philosophique. Là où Fichte s'interroge sur la cohérence interne ou la validité du discours philosophique, Feuerbach s'intéresse à celui qui tient le discours. Or celui qui tient le discours philosophique, celui qui peut être philosophe ou toute autre chose, c'est l'homme : non en tant qu'abstraction idéaliste supplémentaire, mais en tant qu'homme communautaire, c'est-à-dire les hommes.

30. *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p. 100.

31. Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science*, trad. I. Thomas-Fogiel, Vrin, Paris, 1999, p. 114-115.

32. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p. 23.

Toute démonstration est par suite non pas une médiation de la pensée dans et pour la pensée elle-même, mais une médiation [...] du moi et du toi pour reconnaître l'identité de la raison, ou bien une médiation par laquelle je fais la preuve que *ma* pensée, n'est pas la mienne, mais pensée *en et pour soi*, qui, à ce titre peut donc aussi bien être la pensée d'autrui que la mienne³³.

Il convient donc de fonder la connaissance philosophique sur une relation entre des individus empiriques. C'est sur ce point que se fonde la « philosophie nouvelle » que Feuerbach appelle de ses vœux, ou plutôt qu'il sait venir puisqu'elle répond à un besoin de l'humanité.

Ce besoin de l'humanité n'est pas seulement théorique. Feuerbach attendait de son *Essence du christianisme* une efficacité curative. Il prolonge cette idée avec les *Principes de la philosophie de l'avenir* puisque « les conséquences de ces *Principes* ne se feront pas attendre »³⁴ tant d'un point de vue philosophique que politique³⁵. Or pour cela, il faut faire le chemin inverse de celui de Fichte.

Ainsi, « il faut que le philosophe introduise dans le *texte* de la philosophie la part de l'homme qui *ne* philosophe *pas*, bien plus, qui est *contre* la philosophie »³⁶. Car pour une philosophie qui entend répondre aux besoins de l'humanité, il ne s'agit pas d'œuvrer de façon interne à la sortie hors de la philosophie, ce qui équivaut à un suicide philosophique, à une annihilation. Il ne s'agit pas plus de faire un effort pour « rattraper la vie et si possible la devancer »³⁷ comme le propose Hess.

Au contraire, ce qui réduit peut-être la valeur de la philosophie, mais qui en même temps la préserve, c'est de replacer cette dernière à sa place, c'est-à-dire comme une activité humaine parmi d'autres. La question de savoir, s'il faut sortir ou non de la philosophie pour agir concrètement sur le monde, ne se pose réellement que pour celui qui considère la philosophie hors du monde (par son sujet ou celui qui la pratique). Feuerbach considère au contraire la philosophie comme « moyen ».

C'est parce qu'il s'agit de la vie humaine qu'une praxis est nécessaire. Cette dernière, une praxis sociale, une action politique conséquente, ne repose pas sur un besoin de réalisation de la philosophie, mais sur les conditions de vie concrète des hommes. Bref, la « philosophie nouvelle », autrement appelée « philosophie de l'avenir », a pour but de faire descendre la philosophie « de la béatitude d'une pensée divine et sans besoins, dans la misère humaine »³⁸. La philosophie ne décide pas une sortie hors d'elle-

33. *Ibid.*, p. 28.

34. *Principes de la philosophie de l'avenir*, in *Manifestes philosophiques*, *op. cit.*, p.132.

35. *Nécessité*, *op. cit.*, p. 103 : « besoin fondamental de l'humanité présente, le besoin de liberté politique ».

36. *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, in *Manifestes philosophiques*, *op. cit.*, § 45, p. 120.

37. Moses Hess, *Triarchie européenne*, Tusson, Du Lérot, 1988, p. 59.

38. *Principes*, *op. cit.*, préface, p. 131.

même, ou une prise en compte de la vie ; au contraire, en tant qu'activité humaine et partie intégrante de la vie humaine, elle est de fait confrontée à la non-philosophie.

Mais dans ce cas, nous devons reposer la même question : pourquoi se référer si fréquemment à Fichte ? Deux réponses trop simples pour être conséquentes doivent être d'emblée repoussées. La première serait l'usage de Fichte en tant que figure repoussoir, comme contre-modèle. Cependant, outre que cette solution est incompatible avec certains textes de Feuerbach, les nombreuses références critiques à Hegel remplissent largement et de façon beaucoup plus explicite cette fonction. La seconde réponse possible, plus vraisemblable, mais certainement insuffisante, tient à l'influence de Fichte parmi les contemporains de Feuerbach, notamment ceux dont il partage les idées politiques. Mais cette influence justifierait de discuter les assertions les plus pratiques de la philosophie fichtéenne, ou à défaut ses textes plus populaires. Or lorsque Feuerbach, dans sa « période révolutionnaire », fait référence à des textes précis, il s'agit au contraire de textes « scientifiques », des différents exposés de la *Wissenschaftslehre*. Ainsi, dans la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, il renvoie à des pages précises du *Fondement de la doctrine générale de la science*, à l'*Esquisse de la spécificité de la doctrine de la science...*³⁹ L'influence de Fichte doit donc pouvoir aussi se justifier par un intérêt moins immédiatement concret, plus éloigné apparemment de la question de la praxis sociale.

III. La « nouvelle philosophie » : une philosophie anthropologique

1. L'Homme et le Moi dans la philosophie moderne

L'abstraction critiquée par Feuerbach s'inscrit dans un mouvement historique d'autonomie vis-à-vis de la théologie et des dogmes. Un moment important de ce développement réside dans la philosophie de Descartes auquel Feuerbach consacre un chapitre dans *L'Histoire de la philosophie moderne de Bacon à Spinoza*⁴⁰. Feuerbach montre de quelle façon Descartes comprend la pensée uniquement comme conscience et oppose la certitude philosophique à l'incertitude de toute chose sensible. Le chemin de la connaissance philosophique débute donc par la distinction entre une véritable pensée philosophique capable d'abstraction et les représentations populaires et incertaines. Mais la question est de savoir si cette certitude de soi, ce « *cogito ergo sum* » (*Principes de Philosophie*, 1^{ère} Partie, § 7) est une simple auto-séparation de ce corps et de ce qui est sensible ou s'il a une valeur plus significative encore.

39. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 23.

40. SW, t. III.

En 1847, Feuerbach ajoute à ce chapitre consacré à Descartes des *Remarques (finales) sur la philosophie de Descartes*, dans lesquelles il fait l'examen critique de la philosophie de ce dernier et montre son importance dans la constitution de la philosophie moderne et dans le développement de l'idéalisme. Descartes, selon Feuerbach, dit pouvoir abstraire ses sens, fermer les yeux, les oreilles et penser tout de même, être sans monde, sans les sens, sans rien de corporel et il en conclut qu'il est une essence spirituelle⁴¹. La seule certitude de soi-même est donc la pensée. La philosophie de Descartes n'opère pas qu'une abstraction méthodique du monde sensible, dans une perspective épistémologique, elle n'affirme en l'homme que sa pensée, son esprit, bref ce qui serait immatériel. Pour Feuerbach :

Cette ignorance de l'Homme d'un point de vue physiologique et l'essence de la pensée sont le principe de la psycho-pneumatologie [par laquelle il faut entendre l'étude exclusive de l'esprit, et d'un point de vue religieux, de l'Esprit saint] et de sa sœur la théologie⁴².

Pour autant, la philosophie de Descartes représente, en son temps, un progrès : « le mérite de Descartes [écrit Feuerbach] est à une époque où la foi chrétienne exerçait encore un pouvoir despotique, d'avoir rendu à l'Homme la confiance en lui-même, la confiance en sa propre raison »⁴³. C'est ce même progrès, cette même réhabilitation de la raison qu'effectue Fichte en son temps, particulièrement dans le domaine éthique. Fichte s'inscrit dans un mouvement historique d'autonomie vis-à-vis de la foi et de la théologie. Il s'agit cependant pour ce dernier de ne plus faire cohabiter de fait autonomie et abstraction et de soumettre la définition de la philosophie à l'essence de celui qui la pratique, plutôt que l'inverse. C'est aussi à partir de ce mouvement d'autonomie que la critique de Hegel devient compréhensible. Car Hegel en achevant une philosophie théologique, revient en deçà de Fichte. Il s'agit, dans ce schéma de progression historique de la science et de l'éthique, d'une régression.

Feuerbach, conformément aux critiques adressées à ses prédécesseurs va tenter de rendre l'homme conscient de lui-même dans sa plénitude. Pour cela, il part d'un point de vue opposé à celui de Fichte. D'abord il associe le Moi, en tant que sujet pensant, à une survivance spiritualiste, ensuite il accorde une place nouvelle à la philosophie.

La philosophie de l'idéalisme subjectif qui selon Feuerbach naît avec Descartes, permet déjà une autonomie à l'égard de la tradition dans le domaine épistémologique. C'est parce que l'enseignement qui lui a été donné est insatisfaisant, en réaction à la tradition scolastique et parce que l'on tient couramment pour assuré ce qui est en fait douteux, que Descartes en arrive à rechercher un point fixe, et à ne laisser hors du doute que la

41. *SW*, t. III, p. 243.

42. *SW*, t. III, p. 240.

43. *Ibid.*, p. 240.

substance pensante. Avec Kant et Fichte, il s'agit de l'autonomie à l'égard de la théologie notamment pour ce qui concerne l'éthique. Dans les deux cas, ce sont les prérogatives de la raison qui sont réaffirmées. Feuerbach se reconnaît comme héritier de ce mouvement historique et de progrès. Toutefois, cette affirmation de la raison et de l'autonomie qui découle de son usage, réduit à presque rien la sensibilité, le corps, la matière. Chez Descartes et Fichte, ces éléments doivent être non pas niés, mais laissés de côté pour permettre à la philosophie de progresser. Ce fait réside dans un point seul et unique : la place accordée à la philosophie.

La démarche de Feuerbach, à l'inverse, si elle dit aussi quelque chose de l'épistémologie et de l'éthique, est avant tout une démarche anthropologique, visant l'Homme et ayant ce dernier comme Alpha et Omega. La *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* affirme que le sommet de la philosophie est l'être humain et que toute spéculation qui veut dépasser la nature et l'homme est vaine. Ce n'est qu'à partir de ce point nodal que les différentes activités prennent sens. La valeur de la philosophie n'est plus alors assurée par un principe rationnel quelconque, mais par la place qui lui est assignée. Il n'y a plus la raison du sujet pensant, mais principe commun de la raison, médiation de notre pensée par la pensée d'autrui.

Le philosophe ne suppose pas qu'il est un dalaï-lama spéculatif, qui aurait d'un coup avalé la raison. Pour que nous reconnaissions pour vraies ses pensées, pour que nous puissions même les comprendre, il doit présupposer la raison, principe commun, norme commune, en nous comme en lui⁴⁴.

Alors, la démonstration philosophique devient « une médiation du moi et du toi pour reconnaître l'identité de la raison, ou bien la médiation par laquelle je fais la preuve que *ma* pensée n'est pas la mienne, mais pensée *en et pour soi*, qui à ce titre peut donc aussi bien être la pensée d'autrui que la mienne »⁴⁵. Pour le dire autrement, « la démonstration n'est pas la mise en rapport du penseur ou de la pensée enfermée en elle-même, avec eux-mêmes, mais la mise en rapport du penseur avec d'autres hommes »⁴⁶.

Du point de vue éthique, la reconnaissance de l'Autre n'est pas le fruit d'une réflexion abstraite, débouchant sur une morale formelle. Au contraire, l'éthique feuerbachienne repose sur la reconnaissance et la perception d'une essence sensible (au sens de sensibilité *et* de sensation). Il ne s'agit donc pas de percevoir en l'Autre une essence corporelle, ce qui ne ferait que reconduire le dualisme du corps et de l'esprit du côté du corps cette fois-ci. Au contraire, il s'agit de reconnaître l'Autre comme une essence dont le corps est l'instrument de l'âme et l'âme l'instrument du corps. Quand je perçois par les sens, je ne perçois pas seulement le corps de l'Autre mais aussi son intériorité, son propre Moi. C'est sur cette reconnaissance de l'Autre au moyen des sens et la quête d'une félicité, qui n'est plus à

44. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 27.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

rechercher dans un au-delà, que repose l'éthique pour des êtres pensants, corporels et déterminés ici-bas dans le temps et l'espace.

2. L'abstraction du Moi

Dans les textes *Sur le spiritualisme et le matérialisme* écrits dans les années 1860 (1863-1866), celui qui est intitulé *Critique de l'idéalisme*⁴⁷ est consacré quasiment exclusivement à la philosophie de Fichte. Le texte commence par une citation de ce dernier. Fichte dit que l'on pose les choses comme vraies et existantes en dehors de soi seulement parce que l'on voit, entend ou sent. Mais que voir, sentir et entendre ne sont que des sensations, des affections de soi, des déterminations de sa conscience. On ne voit, n'entend et ne sent que ce que l'on est conscient de sentir ou de voir. On éprouve, on ne sent donc pas les objets, mais seulement les sensations. La question de Feuerbach est de savoir d'où vient alors que l'on transpose ses sensations dans quelque chose se trouvant hors de soi ?

Le matérialisme contrairement à l'idéalisme fait, lui, le chemin inverse et considère l'objet comme certain à la place du sujet. Feuerbach s'accorde avec l'idéalisme pour partir du sujet. Mais quel est ce sujet ? « J'affirme que le Moi dont part l'idéaliste, le Moi qui dépasse l'existence de la chose sensible n'a aucune existence, qu'il est un Moi pensé et non un Moi réel »⁴⁸. Le véritable Moi est un Moi qui s'oppose à un Toi. « "Je pense", mais Moi, cet homme, je ne suis pas le Moi ou l'égoïté », l'intelligence en général. Je suis d'abord un individu. Pour reprendre l'idée de la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, il n'y a pas de pensée sans individu pensant. Or l'individu est un être pensant et physique, limité dans le temps et l'espace. Si je ne comprends pas ce « je pense » comme un individu, alors la pensée tombe hors de la sphère de la certitude à laquelle j'attribue ce que je fais ou ce que je ressens. L'espace et le temps sont les formes de l'intuition, mais seulement parce qu'ils sont l'essence et la forme de mon être, parce que je suis un être spatial et temporel et que c'est seulement en tant que tel que je suis, que je pense et que je ressens.

Non seulement le Moi est un individu, mais c'est un individu corporel et sexué. Et je pense en tant qu'être sexué parce que par nature, avant l'entendement, mon essence a pour fondement de son existence une autre essence. Le fait de poser quelque chose hors du Moi provient seulement d'une condition physique. Je ne suis pas sans fondement hors de la pensée. Mon essence est fondée sur une autre essence, sur quelque chose d'extérieur à Moi. La différence du genre, le fait d'être sexué est ce qui différencie le véritable Moi du Moi absolu, qui est une survivance de l'Esprit saint, c'est-à-dire d'une conception théologique. À propos de la différence des sexes, Feuerbach parle de différence « profane ».

47. SW, t. X, p. 213-226.

48. SW, t. X, p. 214.

Le Moi absolu s'abstrait en tant que tel de toutes les différences, non seulement de la différence sexuelle, mais il s'abstrait aussi plus généralement du Moi réel, existant. Le véritable Moi est un Moi masculin ou féminin et non un « ça asexué » car « la différence sexuelle ne se limite pas à la sexualité, dans ce cas il serait justifié d'en faire abstraction, mais elle est une différence omniprésente, pénétrante, infinie »⁴⁹. C'est pour cette raison que cette différence est d'importance y compris dans le cadre d'une démarche philosophique. C'est aussi pour cela que Feuerbach trouve fondé de placer sur un même plan la question de l'existence du monde hors de soi ou uniquement en tant que représentation ou sensation, et la question de la différence des sexes. Ces deux questions sont liées, car elles reposent toutes deux sur la même abstraction. Renoncer à l'une de ces deux abstractions entraîne logiquement le renoncement à l'autre.

La base de l'idéalisme est de poser et de résoudre la question de l'objectivité ou de la subjectivité, de la réalité ou non du monde seulement d'un point de vue théorique. L'Homme religieux a d'après Feuerbach au moins l'avantage de déduire l'existence du monde non pas seulement de l'entendement, mais aussi de la volonté et de l'amour de Dieu. Il y a donc, certes de façon cachée, inconsciente, une vérité dans la religion du croyant, à laquelle l'idéaliste, tout comme le théologien, n'accède pas, ou seulement pour la laisser en dehors de la philosophie. Or c'est cette réappropriation que la philosophie nouvelle de Feuerbach prétend permettre.

La critique de Feuerbach est radicale : « Une spéculation qui se pose en opposition avec la vie, qui fait du point de vue de la mort, de celui de l'âme séparée de corps, le point de vue de la vérité, une telle spéculation est fautive et sans vie »⁵⁰. Il n'y a pas de Moi seul : « Le Moi et le Toi, le sujet et l'objet se différencient et pourtant ils sont inséparablement liés, ils sont le véritable principe de la pensée et de la vie, de la philosophie et de la physiologie »⁵¹.

3. Du commencement en philosophie

Quelle signification a le Moi absolu, abstraction du Moi réel ? Feuerbach lie la question du Moi à celle de la philosophie. De la même façon que chez Descartes, la conception du Moi est liée à la façon dont est conçue et dont commence la philosophie. C'est ce que détermine Feuerbach dans le texte *Sur le commencement en philosophie*.⁵²

Le texte commence par une citation de J.F. Reiff⁵³ qui a été hégélien avant de revenir à la doctrine de la science de Fichte. Il est donc lui aussi

49. *Ibid.*, p. 216.

50. SW, t. X, p. 219.

51. SW, t. X, p. 224.

52. SW, t. II, p. 205-215.

53. Jakob Friedrich Reiff (1810-1879), philosophe, recteur de l'université de Tübingen. Le « retour à Fichte » fut si important chez Reiff, que nombreux de ses contemporains (à commencer par Feuerbach) lui reprochèrent de ne pas avoir d'idée propre.

exemplaire du « retour à Fichte ». Cependant, sa particularité réside dans son orthodoxie. Les accents fichtéens de la citation de Reiff sont tels qu'il est difficile de ne pas lire la critique de Reiff comme une critique de la philosophie de Fichte elle-même. Ainsi Reiff soutient que « La philosophie se distingue des autres sciences par le fait que son objet ne lui est pas donné et qu'elle ne possède aucun principe, aucune méthode pour penser son objet. La philosophie est sans présupposé. »⁵⁴ Feuerbach critique cette position, car il y a pour lui contradiction. En effet toute chose ayant une existence réelle est déterminée. Donc si la philosophie est une science réelle, elle a par son existence même un objet déjà donné et une méthode.

Feuerbach définit la philosophie comme le fait de rendre pensable, objet de réflexion, ce qui ne l'est pas ou ne l'a pas été. Pour commencer, il s'agit donc de penser ce qui nous entoure ou ce qui est nécessaire à notre survie. Feuerbach prend l'exemple de l'air et il note que les premiers philosophes étaient aussi des physiciens. Si la philosophie est la première des sciences, ce n'est donc pas par l'indétermination de son objet, mais par sa capacité à trouver une origine et une identité dans l'empirie. Or si la philosophie accède à l'empirie, c'est parce qu'elle est elle-même une activité tout à fait empirique :

Les sens sont des organes de la philosophie. { ... } L'esprit succède aux sens et non les sens à l'esprit. Plus généralement la philosophie doit commencer avec ce qui n'est pas elle, avec son antithèse. Ainsi, le commencement fondé objectivement de la philosophie est la nature⁵⁵.

La philosophie sans présupposé suppose un Moi abstrait, car dans cette philosophie le donné disparaît en tant que tel, il ne subsiste qu'en tant que posé par le Moi. Il est certes l'Autre du Moi, mais uniquement dans l'acte de séparation du Moi. L'autre du Moi est ce que le Moi pose comme tel et non la nature par exemple.

Pour Feuerbach, « La philosophie sans présupposé est une philosophie qui se présuppose elle-même ». Reiff, autrement dit Fichte, détermine que le commencement sans présupposé de la philosophie est « le Moi, le pur Moi ». Et ce Moi poserait lui-même ce qui n'est pas lui. Le problème pour Feuerbach est que le Moi n'a pas à poser un Autre, y compris un autre Moi, mais que l'Autre est déjà là, il existe préalablement. La conception fichtéenne tient au fait de considérer le Moi uniquement comme actif et non comme étant aussi passif. Or pour Feuerbach, de même que la philosophie commence avec ce qui n'est pas elle, avec ce qui lui est extérieur, de même le Moi n'existe et ne peut être conçu qu'en rapport à ce qui s'oppose à lui.

Le paradoxe réside dans le fait suivant : si le Moi concret se sent infirme, diminué par la perte d'un sens, celui de la vue par exemple, et que cela représente tant physiquement que moralement une diminution de lui-

54. SW, t. II, p. 205.

55. SW, t. II, p. 207.

même, comment à l'inverse une même perte peut-elle constituer une élévation pour l'esprit dans le domaine de la philosophie ? Le Moi absolu est alors un Moi qui s'abstrait artificiellement du Moi concret. Il n'en demeure pas moins que c'est ce dernier qui est réel. Or ce Moi concret est aussi corporel, ce qui signifie qu'il n'est pas seulement actif mais aussi passif et qu'« il est faux de représenter cette passivité du Moi comme déduite de son activité ou comme étant son activité »⁵⁶. Au contraire, c'est parce que l'objet est actif, que le Moi est atteint, touché par quelque chose d'extérieur à lui. Or, cette atteinte est le signe du Moi corporel car le corps n'est rien d'autre que la passivité du Moi. Et ce corps a non seulement une signification naturelle, historique, mais aussi métaphysique.

Feuerbach redéfinit le commencement en philosophie de la manière suivante dans la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* :

L'unique philosophie qui commence *sans présupposition* et celle qui est assez libre et courageuse pour se mettre *elle-même* en doute, celle qui s'engendre à partir de son propre *contraire*. Or les philosophies modernes dans leur ensemble ont commencé *par elles-mêmes*, et non pas par leur contraire⁵⁷.

Le Moi est à l'image de la conception de la philosophie puisque sa définition en découle directement.

De ces deux textes *la Critique de l'idéalisme* et *Sur le commencement en philosophie*, il est possible de conclure que le Moi est 1) tout autant corporel que spirituel ; 2) qu'il n'existe qu'en liaison avec ce qui n'est pas lui. Bref, que son objet existe réellement et n'est pas uniquement posé par lui-même. 3) Enfin, le Moi réel n'est qu'en relation à un Toi, et non un autre Moi. Un Toi tout à fait concret et cette relation s'exprime plus particulièrement au travers du rapport sexuel.

Il s'agit pour Feuerbach de franchir un pas supplémentaire, en transformant cette philosophie idéaliste en philosophie anthropologique⁵⁸. En effet, la philosophie de Fichte est une avancée pour l'humanité, mais il s'agit encore au sein de la philosophie, d'une humanité tronquée. Rappelons-nous que les trois questions de Kant sont : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Ces trois questions se résumant en une seule : Qu'est-ce que l'homme ? Grâce à Kant et Fichte, cette question est devenue la question fondamentale de la philosophie, celle qui résume toutes les autres et laisse de côté l'existence de Dieu.

56. SW, t. II, p. 212

57. *Contribution à la Critique de la philosophie de Hegel*, in *Manifestes philosophiques*. Textes choisis (1839-1845), Paris, PUF, 2001 (1^{ère} éd. 1960).

58. Il s'agit de revaloriser le sensible et la nature. La sensibilité □ *Sinnlichkeit* □ est la pierre de touche feuerbachienne, avec l'homme, pour fonder tant une éthique qu'un savoir théorique.

Cependant, ce n'est pas en tant qu'homme total, rationnel et sensible que la philosophie transcendantale de Kant et Fichte étudie l'homme mais bien plutôt en tant qu'être raisonnable.

C'est donc à partir de cette critique de l'abstraction de la philosophie transcendantale que Feuerbach entend fonder une nouvelle philosophie, qui cependant se sait héritière de ce mouvement d'autonomie et de fondement non théologique ou pour le moins non traditionnel. Toutefois, il tient à fonder la nouvelle philosophie sur autre chose qu'un Moi abstrait. Une science, une philosophie, enfin une politique ne sont possibles que grâce au rapport à l'autre. C'est pourquoi, malgré les critiques et les incompréhensions qui s'ensuivront, Feuerbach conservera l'idée d'une essence humaine, c'est-à-dire d'un ensemble des individus humains. Il concevra donc une philosophie qui ne reconnaîtra pas de Moi sans Toi, d'esprit ou de pensée sans corps ou sans sensibilité. Bref, Feuerbach suivra le chemin de l'unité abstraite du Moi pensant, pour arriver à la communauté réelle et sensible qui forme l'humanité.

« Si l'on n'abandonne pas la philosophie de Hegel, on n'abandonne pas la théologie »⁵⁹. Comme nombre de ses camarades Jeunes Hégéliens, Feuerbach se réfère à Fichte lors de son abandon de la philosophie hégélienne. De ce point de vue, le fait que Fichte devienne son point de mire principal lorsqu'il s'agit de réformer la philosophie est particulièrement significatif et semble interdire cette lecture univoque d'un Feuerbach rejetant en bloc, d'un coup, la totalité de l'idéalisme allemand. Le rôle du fichtéanisme pour Feuerbach est éclairant sur plusieurs points. 1) Il inscrit la démarche feuerbachienne, la philosophie anthropologique dans une histoire de la philosophie moderne dont « les œuvres les plus importantes [...] sont celles de Descartes, Leibniz, Kant et Fichte »⁶⁰ et qui progressivement gagne son autonomie vis-à-vis de la théologie et du dogme. 2) Il permet, à l'inverse de certaines lectures marxistes, de relire l'abandon de la philosophie hégélienne non plus comme un retour en arrière, un abandon des progrès de l'idéalisme, mais au contraire de lire Hegel comme un en deçà de la philosophie de Fichte. 3) Enfin, il détermine le caractère pratique de la philosophie de Feuerbach et son ancrage, si souvent nié, dans le contexte politique et intellectuel de son temps.

59. *Thèse provisoires pour la réformes de la philosophie*, in *Manifestes philosophiques*, p. 124.

60. Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Berlin, 1996, t. XX : *Briefwechsel IV*, p. 304 : lettre à Albrecht Rau, du 28 février 1861.

Bibliographie

- Arvon Henri, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1957.
- Cornu Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*, 2 vol., Paris, PUF, 1955.
- Engels Friedrich, « Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande », in *Religion, philosophie, socialisme*, Paris, Librairie G. Jacques & Cie, 1901.
- Feuerbach Ludwig, *Essence du Christianisme*, trad. Jean-pierre Osier, Paris, Maspéro, 1973.
- . *Gesammelte Werke*, 22 vol., Berlin, Akademie Verlag, 1967-2007.
- . *Manifestes philosophiques*, trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 2001.
- . *Sämtliche Werke*, 13 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1959-1964.
- Fichte Johann Gottlieb, *Fichtes sämtliche Werke*, 11 vol., Berlin, Walter de Gruyter & co, 1971.
- . *La querelle de l'athéisme, suivie de divers textes sur la religion*, trad. Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 1993.
- . *Nouvelle présentation de la doctrine de la science*, trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.
- Fischbach Frank, *L'Être et l'acte*, Paris, Vrin, 2002.
- Fischbach Frank, « Le « Fichte » des Jeunes Hégéliens », *Kairos*, n° 17, « Lectures de Fichte », Presses universitaires du Mirail, 2001, p. 97-127.
- Hess Moses, *Triarchie européenne*, trad. Michel Espagne, Tusson, Du Lérot, 1988.
- Lauth Reinhard, *Hegel, critique de la doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.
- Mader Johann, *Fichte Feuerbach Marx - Leib Dialog Gesellschaft*, Wien, Herder, 1968.
- Marx Karl, « Les Thèses sur Feuerbach », in *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, de Georges Labica, Paris, PUF, 1987.
- Philonenko Alexis, *La Jeunesse de Feuerbach, 1828-1841 : introduction à ses positions fondamentales*, 2 vol., Paris, Vrin, 1990.
- Rawidowicz Simon, *Ludwig Feuerbachs Philosophie : Ursprung und Schicksal*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1931.
- Stuke Horst, *Philosophie der Tat*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1963.
- Vieillard-Baron Jean-Louis, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.