

Didier Guimbail

Lycée Sonia Delaunay, Villepreux

Feuerbach : Sens et problèmes d'une anthropologie philosophique

Préambule

Cette étude est divisée en deux grandes parties. La première est consacrée à l'explication du sens de la démarche de Feuerbach. Il s'agit de définir ses concepts et de montrer comment ils s'articulent à l'intérieur d'un projet. La seconde partie est critique. Elle s'efforce de poser des problèmes relatifs au statut de cette anthropologie philosophique. A cette fin, il nous a paru nécessaire de tenir compte de la postérité immédiate de Feuerbach, à savoir Marx et Engels, mais surtout de centrer notre propos sur deux concepts fondamentaux de toute anthropologie philosophiquement conçue : la positivité et la finitude. Ceci nous a conduit à évaluer les affirmations de Feuerbach en tenant compte des analyses hégéliennes. Une conclusion indique la permanence de ces concepts dans la pensée du 20^{ème} siècle.

Note sur les textes de Feuerbach.

Nous nous référons à trois ouvrages.

Pensées sur la mort et l'immortalité, traduction de C. Berner, aux éditions du Cerf.

L'essence du christianisme, dans la traduction de J.-P Osier, chez Maspéro.

Manifestes philosophiques, traduits par L. Althusser, aux Puf, collection Epiméthée.

Louis Althusser a publié sous ce titre plusieurs textes d'ampleur différente, rédigés entre 1839 et 1845.

Nous en citons trois.

Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839)

Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842)

Principes de la philosophie de l'avenir (1843)

Nous avons souvent abrégé la référence en ne mentionnant que le début du titre. La pagination est celle de la réédition de février 2001. Nous la faisons précéder du numéro du paragraphe car il est resté inchangé.

Les mots en italiques figurent dans le texte original. Nous avons souligné les titres des œuvres et indiqué en caractère gras des termes ou des extraits qui nous semblaient importants.

Une bibliographie complémentaire se trouve à la fin de l'étude.

I) La philosophie de l'homme « Le nom de tous les noms »

Feuerbach se définit clairement comme le **réformateur** de la philosophie, qui libère la possibilité d'une pensée vraie, c'est-à-dire enfin centrée sur l'homme. Il s'est présenté comme le « Luther II »¹. Sa démarche est une critique, en un sens d'inspiration kantienne, puisqu'il s'agit de dénoncer des illusions et des contradictions afin d'assainir un terrain. Dans son cas, il faut établir celui à partir duquel l'homme pourra enfin être étudié. La Préface aux Principes de la philosophie de l'avenir le dit clairement. Il faut d'abord tirer l'homme « du bourbier où il est enlisé »². Par le biais de cette métaphore apparaît la volonté de déduire la nécessité d'une anthropologie. Or cette déduction est une **justification**. Le droit de la philosophie de l'homme est à proclamer à l'encontre des différentes formes de pensée qui empêchent sa venue au jour. Cette affirmation ne va pas sans quelque solennité. Homme est un terme courant mais Feuerbach veut le faire résonner d'une façon inédite. Il est « *le nom de tous les noms* »³ car il exprime l'essence universelle à laquelle se rapportent toutes les dimensions de l'existence humaine. Le paragraphe 63 des Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie reproche à Hegel d'avoir morcelé cette unité. La « personne », le « sujet », le « bourgeois », le « citoyen » ne sont que des qualifications particulières qu'il faut reconduire à leur fondement. Cette promotion terminologique n'est pas, on s'en doute, une affaire simplement verbale. Elle exprime un « *principe nouveau* » à propos duquel Feuerbach se démarque une fois de plus de Hegel : « si l'on traduit par conscience de soi le nom de la philosophie nouvelle, le nom « homme », on interprète la philosophie nouvelle dans le sens de l'ancienne, on la rend à l'ancien point de vue. »⁴ La critique qui suit est devenue un leitmotiv de l'anti-hégélianisme. L'idéalisme hégélien expose les médiations par lesquelles la conscience parvient au savoir absolu mais cette démarche reste entachée d'une abstraction trompeuse. Nous oublions que la conscience de soi n'est qu'une forme de pensée sans réalité c'est-à-dire sans **contenu sensible**. Feuerbach parle ainsi de la nécessité de réintroduire dans le texte de la philosophie ce que Hegel aurait rejeté dans ses notes ; la part de l'homme qui ne philosophe pas, entendons qui ne pense pas par la tête mais ressent par le cœur et éprouve la vérité dans sa chair et son sang⁵. « L'homme » est donc la vérité, jusque-là méconnue et refoulée, de la conscience de soi.

Pour une philosophie « sincèrement sensible »⁶.

Feuerbach conclut sa Contribution à la critique de la philosophie de Hegel par ses lignes : « Les secrets les plus profonds habitent les choses naturelles les plus simples ; le spéculatif chimérique, soupirant après l'au-delà, les foule aux pieds.

¹ *Pensées sur la mort et l'immortalité. Présentation*, note 28, p.16. éditions du Cerf. Le mot réforme apparaît dans deux des titres qui suivent le premier texte critique sur Hegel ; *Nécessité d'une réforme de la philosophie* et *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*.

² *Manifestes Philosophiques* : p. 132 Puf.

³ *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* § 62 p. 127.

⁴ *Thèses* § 61, p. 127.

⁵ *Thèses* § 45, p. 120.

⁶ *Principes* § 36, p. 185.

Hors le retour à la nature, pas de salut.⁷» Les Thèses renchérissent et précisent : « Contemplez la nature, contemplez l'homme ! Les mystères de la philosophie sont devant vous.⁸» Enfin, la Préface aux Principes de la philosophie de l'avenir affirme qu'il s'agit de fonder la philosophie de l'homme en la déduisant de son enveloppe théologique. Notre tâche consiste d'abord à comprendre pourquoi la justification de l'anthropologie exige que l'on revienne à la nature. Quel sens Feuerbach donne-t-il à ce mot d'ordre dont la portée polémique est immédiatement perceptible ? Notons également, que la mise en lumière de l'anthropologie comme la vérité à la fois contenue et masquée de la théologie, impliquera la constitution d'une **histoire philosophique** de ce concept.

Feuerbach résume en ces termes l'esprit de sa démarche : « Je suis allé du suprasensible jusqu'au sensible et j'ai déduit de l'absence de vérité et d'essence du suprasensible la vérité du sensible. Naturellement ma position, mon problème sont tout à fait différents de ceux qui commencent par le sensible. »⁹ A. Philonenko y voit un reproche adressé à la méthode suivie par Kant dans la Critique de la raison pure mais on peut y lire aussi une attaque visant Hegel. La critique déterminée du logicisme hégélien contient la matrice des thèmes que les écrits suivants développeront. Par nature, Feuerbach entend fondamentalement le **sensible**. C'est en son nom qu'il engage le combat contre l'argumentation du premier chapitre de la Phénoménologie de l'esprit. Hegel y montre que la certitude sensible est le **savoir** le plus pauvre qui soit. La conscience vise une réalité qu'elle désigne comme un « ceci » absolument singulier qui apparaît immédiatement dans les cadres de l'ici et du maintenant. Or l'abstraction de ces déterminations fait que la conviction de posséder un savoir doit reconnaître sa vanité. La conscience expérimente qu'en croyant saisir un être particulier dans la richesse de son contenu, elle ne fait qu'indiquer une relation spatio-temporelle universelle et abstraite. Ici et maintenant sont des universaux simples, c'est-à-dire indifférents à toute détermination qualitative. Il demeurent identiques à eux-mêmes qu'ils fasse jour ou nuit, que nous nous tournions vers un arbre ou une maison. Hegel en déduit que « nous ne parlons absolument pas de la même façon que nous visons » et il donne raison au langage. Qu'est-ce qu'un savoir qui ne se dit pas ? La façon dont nous énonçons ce que nous voyons est donc la vérité de la certitude sensible. Ainsi se trouve réfutée la prétention à faire de ce premier stade de la conscience le moment qui détiendrait la vérité des stades suivants. Au contraire, ce sont ces derniers qui rétrospectivement se révéleront être plus concrets que leur commencement. Plus nous parlons d'une chose absolument unique et singulière, plus nous affirmons l'universel que nous croyons congédier car **toute** chose possède ces caractéristiques. Il s'ensuit que l'inexprimable n'est que « le non vrai, le non rationnel, le seulement visé.¹⁰»

C'est précisément ce point que Feuerbach conteste avec violence. Il dénonce ce qu'il tient pour un escamotage de la réalité sensible. La singularité de la chose expérimentée ne doit pas être dissoute dans l'énonciation de son mode d'apparition. « Le langage – écrit-il – n'a absolument *rien* à voir avec la *chose*. » Les mots ne sont que des signes conventionnels, des étiquettes, en termes bergsoniens. Ils dénotent des états de fait et facilitent la communication. Feuerbach y insiste en disant que « pour la conscience sensible, tous les mots

⁷ *Contribution*, p. 60.

⁸ § 56, p.125.

⁹ Ces phrases sont citées par A. Philonenko dans sa *Préface aux Pensées sur la mort*, p. I.

¹⁰ *Phénoménologie de l'esprit* tome I, p. 91, trad. Hyppolite, Aubier.

sont des **noms propres**¹¹». Cette approche génétique, du singulier sensible vers l'idée générale, le situe dans la filiation de l'empirisme dont il se réclame moyennant une réserve. Les empiristes eurent raison de soutenir que l'origine de nos idées est dans nos sens même s'ils ne surent pas saisir l'homme comme l'objet essentiel de toute activité faute d'avoir élaboré une réfutation décisive de l'abstraction spéculative¹² Il ressort de ceci que Hegel n'a pas su faire parler la conscience immédiate. Il lui a substitué un autre discours qui présuppose déjà la supériorité de l'universel ou de **l'idée logique**.

On voit clairement qu'il s'agit de refuser la généralité abstraite des déterminations par lesquelles la conscience indique la nature de ce qu'elle vise. Cette critique oblige toutefois Feuerbach à définir ce qui doit valoir contre le primat du logos. Quelle est donc la vérité de la certitude sensible ? La réponse est nette. Réfuter Hegel, c'est manifester la présence incontestable, mais constamment dissimulée, du **corps**. Feuerbach reprend les exemples hégéliens, mais pour soutenir que l'existence du corps est la condition de possibilité de toute expérience conscientielle. « Ici » n'est un universel abstrait que pour un esprit déjà engagé dans les médiations du langage et de la raison mais pour la conscience véritablement sensible il ne saurait être qu'un lieu exclusif de tous les autres. Or ce caractère se révèle par l'expérience que je fais à partir de ma nature corporelle. C'est parce que mon corps pèse et qu'il me situe en permanence dans une direction donnée que je ne peux réellement dire qu'ici convient indifféremment à un arbre ou à une maison. Je dois me mouvoir pour que quelque chose d'autre m'apparaisse. Hegel aurait donc escamoté la **matérialité du sensible** telle qu'elle prend forme dans le corps vivant. Voilà pourquoi « l'homme » de Feuerbach n'est pas la « conscience de soi » hégélienne dont le trajet existentiel est en vérité fictif : « La phénoménologie n'est rien d'autre que la Logique phénoménologique ».¹³ Ainsi se développe un projet annoncé dès 1828 dans une lettre adressée à Hegel pour accompagner une thèse sur la raison « une, universelle et infinie ». Feuerbach y soulignait l'importance **d'incarner** les Idées afin de les mettre au monde¹⁴. Nous retrouverons l'importance décisive de l'incarnation au cœur de l'entreprise de renversement du christianisme. La pensée hégélienne est donc jugée incapable de s'ouvrir à l'altérité de ce qui ne pense pas. Elle commence « non par l'être-autre de la pensée mais par la *pensée de l'être-autre de la pensée*.¹⁵ Feuerbach est le premier à dénoncer la mystification du passage de l'Idée à la Nature dans *l'Encyclopédie* : « L'aliénation de l'idée n'est qu'une *feinte* ; elle fait semblant, mais elle ne se prend pas au sérieux ; *elle joue*.¹⁶ La fortune de cette critique est colossale. Le matérialisme de Marx et de Engels y trouvera évidemment une de ses sources, et il nous semble que d'autres philosophies, soucieuses de se démarquer d'un idéalisme estimé réducteur, reprennent, dans le style qui leur est propre, les attendus de ce jugement.¹⁷

¹¹ *Contribution*, p. 42.

¹² infra pp. 7-8

¹³ *Contribution* p. 43.

¹⁴ Hegel, *Correspondance, III*, 1823-1831, Gallimard, pp. 211-214.

¹⁵ *Contribution*, p. 44.

¹⁶ p. 38

¹⁷ Nous pensons notamment à la *Préface de la Phénoménologie de la perception*. (p. III et suivantes) L'idéaliste, selon Merleau-Ponty, est toujours celui qui confond le monde avec son idéal une fois que l'entendement a pris le pas sur la perception. Ernst Bloch parle, quant à lui, du « caprice du prince » pour définir la façon dont l'Idée s'aliène dans la nature. « L'acte de naissance de la nature se présente comme despotique, à tout le

Le corps est donc l'autre dimension de l'homme, cette part dont on a déjà mentionné qu'elle était ignorée puisqu'elle ne philosophe pas mais surtout parce qu'elle est rebelle aux rationalisations de la pensée abstraite. Cependant, cette extériorité aux constructions logiques est ce que nous avons **de plus propre**. Le sensible acquiert une unité en se totalisant dans des organismes spécifiques et à ce titre irréductibles entre eux. Feuerbach le souligne et y voit une nouvelle raison de contester la réduction de l'homme à la conscience de soi : « Conserve à l'homme sa tête, mais donne lui l'estomac d'un loup ou d'un cheval : il cesse à coup sûr d'être un homme. »¹⁸ Ce point est décisif car il constitue le commencement de la philosophie nouvelle. L'ancienne commençait par affirmer ma qualité « d'être purement pensant » et excluait le corps de la définition de mon essence. La nouvelle débute par ces mots : « *je suis un être réel, un être sensible ; oui, mon corps dans sa totalité est mon moi, mon essence même.* »¹⁹ La solennité du propos ne nous dispense pas de déterminer plus précisément la nature du corps ainsi promu. Un paradoxe apparaît d'emblée. Si je suis mon corps comment le maintenir dans une relation d'extériorité ? Les formulations de Feuerbach semblent équivoques. Le corps est ce que j'ai de plus propre et un élément réellement extérieur – l'être-autre de la pensée. On peut penser que cette extériorité soit le fruit d'une méconnaissance, qu'il s'agit de démasquer. Néanmoins, la suppression de toute extériorité du sensible risque de ramener Feuerbach à ce qu'il condamne. Il lui faut donc affirmer **la spiritualité du sensible comme sensible**. Ce point apparaît dans la façon dont il conçoit la donation de l'homme à lui-même.

L'intuition ou le sensible sujet de lui-même²⁰

On se souvient de la métaphore du borbier qui symbolise l'ignorance de ce que nous sommes. La promotion du sensible a donc la valeur d'un dévoilement. Il faut cependant pour cela que le sensible soit capable de s'unifier avec notre qualité d'être pensant. Feuerbach le soutient moyennant un certain concept de l'intuition.

Les sens nous mettent immédiatement en relation avec des objets différents de nous mais ils sont aussi dotés d'une réflexivité qui nous révèle à nous-mêmes, à condition de ne pas se laisser prendre aux pièges de l'idée logique ou de la représentation. Les Principes de la Philosophie de l'avenir soutiennent que le sensible s'intériorise pour nous faire accéder à l'essence de notre être. Si nous touchons des réalités inanimées, nous connaissons aussi des sentiments « lorsque nous pressons les mains ou les lèvres d'un être sensible. »²¹ Une opération identique se produit lorsque nous entendons ou voyons. L'oreille nous découvre le bruit de l'eau qui murmure et le sens d'une voix parlant d'amour et de sagesse. Quant à la vue, elle ne borne pas à la superficie colorée des choses mais nous fait pénétrer dans l'intériorité de notre semblable lorsque nous croisons son regard. Or cette position ne va pas sans difficultés. En effet, Feuerbach décrit un processus d'idéalisation, au sens hégélien du terme. Le

moins comme un oukase ; la volonté du monarque interrompt le travail du bureau logique. » *Sujet-Objet. Eclaircissements sur Hegel*. Gallimard., p. 190

¹⁸ *Principes* § 53. p. 201.

¹⁹ § 36 p.185.

²⁰ Ce thème est notamment argumenté au § 31 des *Principes de la philosophie de l'avenir*.

²¹ *Principes* § 41, p. 189.

sensible se dématérialise progressivement en allant de la sensation à la signification et une telle démarche conduit à penser que celle-ci est la vérité de celle-là, autrement dit, que ce qui est postérieur chronologiquement est la raison et le but de ce qui le précède dans le temps. Bref, peut-on spiritualiser le sensible sans l'idéaliser ? Feuerbach soutient que le caractère **universel** de la sensibilité humaine, par laquelle elle se distingue et surpasse les sensations bornées des espèces animales, est la preuve de la présence immanente d'un esprit. Quand la bête est rivée à des stimulations auxquelles elle est contrainte d'obéir, l'homme se découvre « libre et indifférent à l'égard d'odeurs particulières.²² » Il reste à définir l'opération de cette sensibilité qui est considérée comme une donnée de nature. Ici intervient **l'intuition**.

Feuerbach présente d'abord cet acte de l'esprit comme la façon dont l'homme advient à lui-même en se libérant des abstractions qui réduisent son essence à la conscience de soi. L'intuition est donc la « *partie adverse* de la pensée »,²³ et à ce titre, sa **négation**, grâce à laquelle un frein peut être mis aux spéculations logiques. Deux conséquences s'ensuivent. Premièrement, intuitionner signifie s'arracher à l'univers des représentations²⁴. Nous reconnaissons l'importance du thème de l'altérité réelle, opposée aux fictions idéalistes. Mais cette sortie hors du monde des idées et du logos est une réintégration de la part occultée de l'homme dans la philosophie. Nous avons vu que ce point constitue l'objectif de Feuerbach. Sa réalisation par l'intuition implique que nous cessions de tout soumettre à l'activité pour ne pas dire à l'activisme de la spéculation et que nous reconnaissons la nécessité d'une **passivité** de notre être. Les systèmes idéalistes ont justement pour caractéristique de ne comporter aucun principe passif ce qui les conduit à avoir leur contraire refoulé dans l'empirie.²⁵ La philosophie de l'homme commence nécessairement par la détermination du sujet pensant par l'objet sensible. C'est la marque de sa réalité, comprenons de sa **vérité**.²⁶ Subir l'effet du sensible mène à comprendre que cette extériorité me révèle à ce que je suis, un corps pour lequel sentir et penser ne font qu'un.²⁷ Le non-moi est la médiation pour découvrir mon essence.

Il faut toutefois que cette passivité première soit capable de se réfléchir. Cette réflexivité est-elle compatible avec la genèse exposée précédemment ? Lorsque je passe de l'audition d'un bruit naturel à la compréhension du sens d'une phrase, ce trajet s'effectue-t-il linéairement ? Feuerbach semble réaliser la difficulté puisqu'il finit par reconnaître la nécessité de réintroduire la pensée pour définir la possibilité d'une connaissance. La fin des Principes a une allure kantienne dans la mesure où elle fait songer au dualisme de l'intuition et du concept. « L'intuition *illumine* l'esprit mais ne *détermine* ni ne *décide* rien ; la pensée *détermine*, mais *limite* aussi souvent l'esprit ; l'intuition n'a pas de *principes*, la pensée pour soi pas de *vie* [...] Aussi, de même que seule l'intuition déterminée par la pensée est la **vraie** intuition, de même inversement seule la pensée *élargie* et *ouverte* par l'intuition est la vraie pensée, la pensée conforme à l'essence de la réalité. »²⁸ Il y a donc une « vraie intuition ». Feuerbach tempère

²² § 53, p. 201.

²³ § 48, p. 195.

²⁴ § 43, p. 190.

²⁵ *Thèses* § 44 p. 119.

²⁶ *Principes* § 32 p.181

²⁷ *Thèses* § 46, p. 120.

²⁸ *Principes* § 48, p. 196

ces attaques à l'adresse du spéculatif afin de concrétiser son projet. En effet, promouvoir « l'homme » implique l'unification de tout ce que les philosophies antérieures avaient séparé. L'intelligible doit donc être intégré.

Cet extrait montre également qu'il faut se garder d'exagérer la ressemblance avec Kant, ne serait-ce que par la différence considérable d'ampleur entre les deux analyses²⁹. La nature du vocabulaire indique nettement la différence des perspectives. On peut même parler d'opposition. L'intuition kantienne est aveugle, quand ici elle illumine tout en laissant l'esprit dans le vague. Le but de Feuerbach n'est pas de proposer une nouvelle théorie de la connaissance mais de mener à bien une polémique justifiant l'avènement de l'anthropologie. Celui-ci n'est pas encore acquis. Où trouver le principe unifiant pensée et intuition ?

Le cœur

La réponse de Feuerbach est célèbre. C'est le cœur qui constitue le principe de la nouvelle philosophie. La métaphore initiale de l'enlèvement trouve ici sa justification. Le cœur n'était pas méconnu mais placé dans une position secondaire. Il faut donc le rétablir dans son droit pour fonder l'anthropologie. Le lien avec l'intuition est clair. Celle-ci est la manifestation du cœur, son « besoin », comme la pensée est celui de la tête.³⁰ Ainsi se vérifie ce que nous annonçons. Le dessein de Feuerbach est **moral**. On chercherait en vain une analytique de notre pouvoir de connaître et la riche articulation déployée par la Critique de la raison pure.

Il n'est pas étonnant que la promotion du cœur permette une continuation de la critique de la spéculation. Mais l'introduction de ce nouveau concept conduit à une confrontation directe avec la théologie. Les opuscules des Manifestes sont donc à mettre en relation avec l'Essence du Christianisme.

Feuerbach est conscient des risques de confusion radicale que sa thèse est susceptible de produire. Le cœur est traditionnellement tenu pour « le retranchement de la théologie »³¹ dans sa lutte contre les arguments de la raison. Hegel en avait donné le tableau en présentant l'opposition non dialectisée des tenants de la foi et de ceux des Lumières. Feuerbach entend opérer un renversement complet. Il s'agit de montrer que le cœur est, malgré les apparences, « le principe purement *antithéologique*, le principe incroyant ». Il ne croit « à rien d'autre qu'à soi, il ne croit qu'à la réalité irrécusable, divine, absolue, de sa propre essence. »³² La méconnaissance de la nature et de la fonction du cœur est due à l'emprise de la pensée spéculative. En effet, la théologie est déjà une création de la raison et se distingue à ce titre de la vraie religion. C'est un système abstrait qui hypostasie Dieu en le présentant comme une substance pourvue de différents prédicats comme l'éternité, la toute puissance, la bonté etc.. Dieu y est une création de l'entendement qui s'illusionne car il jouit inconsciemment de sa propre œuvre. « Dieu en tant *qu'être métaphysique* est *l'intelligence satisfaite en soi* ou plutôt inversement : *l'intelligence satisfaite en soi – se pensant comme être absolu* est Dieu en tant *qu'être métaphysique*.³³ » La scission de l'homme d'avec sa propre essence est

²⁹ Le § 48 est le seul où apparaît ce genre de considération. Feuerbach ne distingue d'ailleurs jamais la raison de l'entendement.

³⁰ *Thèses* § 46, p. 120.

³¹ *Thèses* § 48, p. 122.

³² p. 122.

³³ *L'Essence du christianisme*, p. 157, Maspero.

donc expliquée par un plaisir que l'on pourrait dire d'amour propre. Dieu est l'œuvre que notre intelligence constitue et dont elle se délecte car elle ne réfléchit pas son opération. Ce mobile affectif rend possible un aveuglement intellectuel dont les conséquences sont capitales. En effet, l'homme s'enchaîne à sa propre création, il **s'aliène**. C'est la thèse « bien connue » de Feuerbach. « L'homme- tel est le mystère de la religion – objective son essence, puis à nouveau fait de lui-même *l'objet* de cet être objectivé, métamorphosé en un sujet, une personne ; il se pense, il est pour lui-même objet, mais en tant *qu'objet d'un objet, d'un autre* être. »³⁴ À la scission succède un renversement où l'auteur se dépossède de son produit qu'il n'a pas su identifier. Voilà, en somme, où conduit la narcissisme de l'intelligence. Pourquoi le cœur est-elle l'instance capable de supprimer cette aliénation ? Feuerbach considère que la philosophie moderne, dont Descartes est l'initiateur et Hegel l'accomplissement, est un prolongement déguisé et modifié de la théologie³⁵. La raison, faculté universelle, prend progressivement la place de la personne divine mais en laissant subsister une transcendance porteuse de l'aliénation de l'homme. Le logicisme triomphe en excluant le sensible de la vérité. L'intuition et le cœur sont dévalorisés. Cependant, cette relégation a entraîné **toute** la philosophie, à travers la diversité de ses systèmes, dans des contradictions qu'elle n'a pu résoudre. L'établissement de cette dernière thèse est donc le gond autour duquel tourne la possibilité d'une **nouvelle** philosophie.

L'histoire philosophique de l'anthropologie

Justifier la définition de l'anthropologie comme étant la seule vraie philosophie implique que l'on saisisse ce que les anciennes formes de pensées ont d'incomplet et d'incohérent. Leurs défauts respectifs vont alors expliquer la façon dont elles s'enchaînent sans pouvoir régler leurs insuffisances.

La logique générale de cette histoire se déploie en trois étapes où se reposent à chaque fois différemment les rapports du sensible et de la raison. Feuerbach commence par parler du **théisme** ou théologie ordinaire³⁶. Ce mode de pensée « conçoit Dieu *du point de vue du sensible*. »³⁷ Dieu est une représentation issue d'un processus empirique d'abstraction qui rappelle ce que Spinoza nomme les transcendants. Cette fiction repose sur une représentation confuse où se mêlent la perception, le sentiment et l'imagination. Dieu est doté de prédicats logiques : éternité, omniscience, toute puissance etc... mais il est perçu comme une personne éminente, un roi ou un juge. Cet anthropomorphisme constitue un écran que la pensée rationnelle va lever. Il s'ensuit donc que **la sensibilité n'est pas nécessairement un principe de vérité**. Les sens ont beau être « athées de naissance »³⁸, ils peuvent conduire à forger des êtres fictifs lorsqu'ils sont dirigés par l'imagination. La raison est nécessaire pour que le sensible soit saisi dans sa vérité. L'avènement de l'anthropologie a ainsi pour condition un déploiement maximal du logicisme qu'elle entend renverser.

Le deuxième moment est celui de la philosophie **spéculative** ou « *théologie vraie, conséquente et rationnelle*. »³⁹ Le Dieu du théisme n'était qu'une « fleur

³⁴ *Essence* p. 147, 148.

³⁵ *Principes* § 18, p. 159.

³⁶ § 6, p. 133.

³⁷ § 7, p. 136.

³⁸ § 18, p. 159.

³⁹ § 5, p. 135.

de rhétorique édifiante » quand celui de la spéculation est « vérité et chose terriblement sérieuse ». ⁴⁰ Ce pas en avant est clairement défini par le passage de l'abstraction sensible à l'abstraction « spirituelle et pensée. » ⁴¹ Cette distinction interne marque un **progrès de la raison** qui doit étonner. Si la philosophie moderne n'est que « la résolution et la transformation de la théologie en philosophie » ⁴², elle élimine ce qu'il y avait d'impur dans la première grâce au développement d'une pensée purement abstraite : « **l'abstraction du sensible et de la matière est la démarche initiale de la philosophie spéculative moderne.** » ⁴³ Il faut bien comprendre que cette assumption de la raison supprime ce que le théisme laissait subsister d'extériorité c'est-à-dire d'élément sensible. Dieu perd sa transcendance en devenant un être défini par les exigences de la raison humaine. Le refus de considérer que les sens puissent être des moyens d'accéder à la vérité est le moment d'un processus qui s'accomplit dans l'intérêt final du sensible lui-même. Feuerbach accorde une attention particulière à Spinoza qu'il nomme : « le véritable créateur de la philosophie spéculative moderne ». C'est évidemment la thèse célèbre affirmant que Dieu est chose étendue qui lui vaut cette place. Spinoza a « mis dans le mille » en universalisant l'abstraction ⁴⁴. Dès lors, Dieu n'est plus un roi mais la substance absolument infinie dont l'entendement peut avoir une connaissance **immanente**. Le panthéisme signe le triomphe de l'entendement au siècle des révolutions scientifiques et de la méthode mathématique.

Cette étape serait incomplète si nous ne précisions pas que le panthéisme forme un couple avec l'empirisme. Ils ont en commun de nier le théisme, le premier sur un mode théorique, le second de façon pratique. L'empirisme est la philosophie des sciences positives que le 17^{ème} et le 18^{ème} siècles ont développées. Plus les sciences explorent la nature et le corps humain, plus elles propagent l'athéisme. « Voyez-vous cet œuf ? – demande Diderot -. C'est avec cela que l'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre. ⁴⁵ » Ainsi, « le *savoir sensible* de dieu n'a trouvé sa réalisation, sa vérité et son effectivité que dans les *sciences empiriques* des temps modernes. » ⁴⁶ Cette affirmation se fonde sur une analyse des prédicats de l'omniscience et de l'omniprésence. La signification authentique du premier est dévoilée par la précision croissante des savoirs scientifiques capables d'aller vers l'infiniment grand et l'infiniment petit, comme le font l'astronomie et l'anatomie. Quant à l'omniprésence, elle signifie que l'homme, par le moyen des instruments techniques, peut plonger son regard dans les réalités les plus diverses, observer la lune ou les viscères d'une chenille. Feuerbach saisit la portée corrosive de l'empirisme, aux yeux desquels le supra sensible n'est qu'illusion. Son analyse s'achève cependant sur une précision importante. Le panthéisme rejette la transcendance logiquement, et l'empirisme pathologiquement, car il se tient dans les bornes de la subjectivité sensible. Or ceci constitue sa faiblesse. Dieu est certes posé comme non existant mais cette thèse n'est pas rationnellement justifiée. Il faut porter les « objets de la théologie devant le tribunal de la raison » mais c'est précisément ce que l'empirisme n'a ni l'envie ni la liberté de faire. La référence à Kant est

⁴⁰ § 8, p. 139.

⁴¹ § 10, p. 140.

⁴² § 18, p. 159

⁴³ § 10, p. 141

⁴⁴ §15, p. 152.

⁴⁵ *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, Œuvres philosophiques, éditions Garnier, p. 274.

⁴⁶ *Principes* § 12, p. 144.

transparente et nous confirme qu'il serait inexact de penser que Feuerbach congédie sommairement le moment spéculatif. Il est tentant de reprendre ici la célèbre distinction de la borne et de la limite. La critique empiriste de la métaphysique est bornée par une valorisation excessive du sensible qui lui fait méconnaître le droit de la raison. Il ne suffit pas de déterminer Dieu négativement et de développer les sciences d'observation pour vaincre la théologie, car si le coup est rude, il ne l'atteint que dans ses conséquences. Il faut identifier positivement l'essence de Dieu à celle de la raison humaine, la résoudre dans cette raison pour fonder l'anthropologie. L'accomplissement de cette tâche nécessite un troisième moment, celui précisément de **l'idéalisme** dont Hegel est la cime.

La réponse panthéiste contient une insuffisance. En un sens, il semble bien que Dieu devienne un être matériel. On sait que le spinozisme fut tenu pour de l'athéisme. Feuerbach lui-même estime que le sens de cette doctrine est le matérialisme mais il indique que Spinoza n'en fut que le Moïse.⁴⁷ La terre promise reste à conquérir. En effet, la négation de la transcendance divine s'accomplit encore du point de vue de la théologie. Dieu est intégralement l'objet de la raison mais celle-ci persiste à le concevoir comme un être indépendant. La raison ne se reconnaît pas dans sa création. On pourrait croire que Feuerbach va passer à l'anthropologie. Or c'est ici que surgit l'idéalisme allemand comme la vérité du panthéisme. « L'idéalisme –écrit Feuerbach – est exactement au panthéisme ce que le panthéisme est au théisme. » Il s'agit dans les deux cas de se déprendre d'une abstraction. Le théisme péchait par son origine sensible. Le panthéisme est insuffisant d'une autre façon. Il hypostasie l'essence de Dieu. Bref, la raison ignore son **pouvoir subjectif de constitution**. L'idéalisme est justement la philosophie permettant à la raison d'effectuer cette découverte. Le paragraphe 17 des Principes enchaîne ainsi Kant, Fichte et Hegel selon un ordre hiérarchique. Feuerbach approuve la critique de l'empirisme mais pour un motif que Kant aurait formellement désavoué : « l'idéalisme kantien, où les choses se règlent sur l'entendement et non l'entendement sur les choses, n'est donc rien d'autre que la réalisation de la représentation théologique de l'entendement divin, qui, loin d'être déterminé par les choses, les détermine au contraire. » Mais Kant manque de radicalité puisqu'il reconnaît au monde naturel une extériorité irréductible aux concepts. C'est « *un idéalisme du point de vue de l'empirisme* » car il n'a pas su s'affranchir de la limite théorique de la chose en soi. Le mérite de Fichte est d'avoir brisé cette barrière illusoire en établissant la souveraineté du moi pur. Son idéalisme sait reconnaître la trace d'un sentiment non réfléchi derrière la croyance dans un Dieu séparé de nous. En vérité, seul le moi dans sa relation infinie à lui-même est divin. Mais Fichte n'est que le « Messie de la raison spéculative » car il n'intègre pas la nature. Il revient à Hegel d'avoir accompli cet acte, qui signe l'achèvement d'un processus d'où l'homme pourra enfin émerger, moyennant un renversement. Hegel est supérieur à ses prédécesseurs parce qu'il définit Dieu comme un processus dans lequel l'athéisme ou le matérialisme sont compris à titre de moments nécessaires. Feuerbach souligne que Dieu était ordinairement conçu comme un être séparé du sensible et jouissant de ce fait d'une éternelle béatitude. Quant à l'homme, il devenait vertueux en accomplissant pour lui-même, et contre sa finitude, un effort de libération. L'apport décisif de Hegel fut d'avoir montré l'insuffisance de cette conception en pensant le divin comme un mouvement d'auto-effectuation. Ainsi, Dieu n'avait pas à se maintenir hors du sensible mais à

⁴⁷ § 15, p. 152.

devenir matière, c'est-à-dire non-Dieu. Le conflit de la théologie rationnelle et des sciences positives était résolu. La première exilait Dieu dans le supra-sensible et l'inconnaissable ce qui la condamnait à n'en rien savoir quand les secondes étaient incapables de réfléchir leurs présupposés. La matière est désormais l'auto-aliénation de l'esprit et s'intègre « dans l'être absolu comme un moment de sa vie, de sa formation et de son développement. »⁴⁸

Tel est le dernier acte, génial et trompeur, de la philosophie spéculative. Hegel justifie Dieu d'une façon encore plus rigoureuse que ses prédécesseurs en établissant son existence à titre de négation de sa négation comme nature. La matière est « un être nul et sans vérité »⁴⁹. La prise en compte du sensible n'est qu'une ruse destinée à valider le présupposé théologique : « nous voici donc rendus à notre point de départ, au giron de la théologie chrétienne. [...] Le secret de la dialectique hégélienne ne consiste en définitive qu'à nier la théologie au nom de la philosophie, pour nier ensuite à son tour la philosophie au nom de la théologie. »⁵⁰ L'histoire s'achève en revenant à son commencement moyennant la médiation du spéculatif. On le voit, Feuerbach considère le concept hégélien **d'esprit** comme le dernier avatar de la théologie.

Comment sortir de ce parcours circulaire ? Seule la reconnaissance du cœur est capable d'instaurer une **véritable immanence** par laquelle l'homme se réconciliera avec lui-même.

La religion de l'amour.

Il peut sembler contradictoire de parler encore de religion mais Feuerbach distingue cette notion de celle de théologie car elle contient une dimension affective et même passionnelle qu'il juge fondamentale. L'amour est le sentiment résolvant en lui toutes les contradictions et instaurant l'homme dans sa positivité entière. La compréhension de l'amour permet d'élucider le mystère chrétien de **l'incarnation** et de fonder l'anthropologie. Nous avons vu que le tort de la théologie est de poser Dieu comme un être substantiel, transcendant à ses manifestations. La critique de cette extériorité aboutit à dire que « *l'amour l'emporte sur Dieu.* »⁵¹ Comprendons que dans l'expérience de l'amour, l'homme découvre l'unité avec soi. Dire que Dieu est amour n'est pas l'hypostasier mais au contraire découvrir de façon sensible et réelle que chacun n'existe vraiment qu'en tant qu'il est uni à l'autre. A l'inverse de l'amour égoïste et aveugle de l'entendement pour sa création, le véritable amour est ouverture à l'autre que soi, sans lequel je ne peux m'appréhender vraiment. Bref, l'amour est le sentiment qui me fait sortir de moi-même sans m'aliéner. Il m'incarne en me réalisant dans l'union avec l'autre, lequel accomplit de son côté la même opération.

L'amour est le concept fondamental de Feuerbach. La philosophie nouvelle se fonde sur sa vérité⁵². Il comprend toutes les caractéristiques essentielles de sa pensée et permet de les hiérarchiser. En tant que sentiment, il possède une dimension naturelle immédiate, sensible. Son caractère non intellectuel le rend apte à justifier l'existence d'une saisie du réel par l'intuition. Enfin, sa dimension éthique permet de distinguer une bonne sortie de soi d'une mauvaise. L'homme

⁴⁸ § 21, p. 161.

⁴⁹ p. 161.

⁵⁰ p. 162 et *Thèses* § 52, p. 124.

⁵¹ *Essence* p. 176.

⁵² *Principes* § 34, p. 184.

s'aliène dans les pièges tendus par un entendement qui en s'autonomisant crée des transcendances fictives mais il se délivre en découvrant l'autre homme dans une expérience sensible. Cette découverte de l'humaine condition est empathique. La souffrance, la misère la constituent : « un être sans souffrance est un être sans *fondement*. Seul mérite d'exister celui qui peut *souffrir*. »⁵³ La philosophie nouvelle se donne pour tâche de faire **descendre** la pensée de sa fausse béatitude dans la misère humaine et Feuerbach est son Messie : « Hegel s'élève, et moi, je descends. »⁵⁴ Ici encore nous retrouvons les thèmes chrétiens réformés par l'anthropologie. Feuerbach écrit que la théologie nie « la *vérité* de la *passion religieuse* » et ce faisant sépare Dieu et l'homme.⁵⁵ L'impassibilité du « Dieu des philosophes » est aussi visée. Le cœur, au contraire, affirme l'absence de distinction au point de faire s'évanouir l'idée d'une substance divine éminente. Ainsi s'évanouissent les abstractions logico théologiques, les « fantômes » qui hantaient la pensée du fait de sa limitation à l'exercice de l'entendement. La résolution est complète. Avec l'amour, la vérité s'est faite chair et sang.⁵⁶ Il s'ensuit que la nouvelle philosophie établit la **vraie religion**, celle de l'homme, en niant délibérément la théologie.⁵⁷ L'entendement ne disparaît pas mais son rôle est limité à l'expression consciente de cette vérité. Il s'agit d'affirmer dans et par la raison ce que chaque homme reconnaît dans son cœur.⁵⁸ Nous reconnaissons un schème déjà vu dans le rapport de la pensée logique à l'intuition. Celle-ci nécessite quand même celle-là afin de ne pas se laisser aveugler.

Les Principes s'achèvent en affirmant que « *l'unité de l'homme avec l'homme* »⁵⁹ est le principe suprême et dernier de la philosophie et cette fin fait écho à celle des Thèses où Feuerbach avait défini logiquement la relation de l'anthropologie et du christianisme. « La religion chrétienne a uni le nom de l'homme et le nom de Dieu dans un seul nom : celui de l'homme-Dieu, elle a donc élevé le nom de l'homme à l'état d'attribut de l'être suprême. Conformément à la vérité, la philosophie nouvelle fait de cet attribut la substance, et du prédicat le sujet (la philosophie nouvelle est *l'idée réalisée, la vérité du Christianisme*). Et précisément parce qu'elle contient en elle *l'essence* du Christianisme, elle abandonne le nom du Christianisme. Le Christianisme n'a exprimé la vérité *qu'en contradiction avec la vérité* »⁶⁰

II) Problèmes

« Une religion de l'amour boursoufflée et une morale impuissante. »⁶¹

Le processus semble ainsi achevé. Les fantômes ne devraient plus revenir. La prééminence de l'intuition sur le plan théorique et de l'amour sur le plan pratique sont cependant les points autour desquels se sont focalisés la critique

⁵³ *Thèses* § 43, p. 119.

⁵⁴ cité par A. Philonenko dans sa *Préface aux Pensées sur la mort et l'immortalité* ; note 37, p. XI.

⁵⁵ *Thèses* § 48, p. 122.

⁵⁶ *Principes* § 52, p. 199. Les *Thèses* définissent la théologie comme la croyance aux fantômes. § 19, p. 112

⁵⁷ « Comme *négation de la théologie* qui nie la vérité de la passion religieuse, la nouvelle philosophie est donc la *position de la religion*. » *Thèses* § 49, p. 122.

⁵⁸ *Principes* § 34, p. 184.

⁵⁹ *Principes* § 63, p. 203.

⁶⁰ *Thèses* § 68 pp.129-130.

⁶¹ *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Ed Sociales. p. 58.

matérialiste de Marx et de Engels. Engels reconnaît sa dette envers l'auteur de l'Essence du christianisme et déplore l'ostracisme dont il fut victime de la part des institutions universitaires.⁶² Toutefois, l'élévation du cœur au rang de principe suprême ne recueille chez lui que colère et raillerie. L'appel à l'amour est une « vieille rengaine » inapte à introduire la justice dans « une **société divisée en classes ayant des intérêts diamétralement opposés.** »⁶³ Les quelques passages où Feuerbach souligne l'importance des conditions matérielles de l'existence ne comptent finalement pas. Son intérêt pour la politique n'empêcha pas qu'elle reste pour lui une « frontière infranchissable », et la sociologie lui fut toujours une « terra incognita. »⁶⁴ Les célèbres Thèses sur Feuerbach condensent le sens de ces reproches en dénonçant la passivité d'une philosophie fondée sur l'intuition. Seule la compréhension de la vie humaine comme une pratique est à même de nous faire sortir de l'idéalisme en expliquant la production de l'abstraction religieuse par les contradictions internes à la société. En considérant le monde sensible comme un donné, Feuerbach ne pouvait pas saisir concrètement l'essence de l'homme comme étant « l'ensemble des rapports sociaux » et échapper à l'idéalisme qu'il combat.⁶⁵ Marx et Engels en déduisent la pertinence absolue de la catégorie de praxis, désignant l'activité par laquelle l'homme s'objective et construit son monde à travers des conflits. Cette théorisation est elle à même de nous faire échapper à l'idéalisme tant dénoncé ? Nous voudrions conclure cette étude par une réflexion sur le sens des concepts de positivité et de finitude qui nous semblent au cœur du projet anthropologique.

La positivité

Feuerbach établit une **ontologie du sensible**, culminant dans une philosophie du cœur et de l'amour, dans laquelle le logique est requis à titre de mise en forme de ce qui se donne hors de lui et auquel il tend toujours à s'opposer en s'autonomisant. Or cette pensée implique que soit présupposée **la positivité immédiate** du sensible. Quelles sont les difficultés et les enjeux de cette thèse. Le paragraphe 53 des Thèses résume le principe de cette ontologie. « Le vrai rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : *l'être est le sujet, la pensée le prédicat.* La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée. L'être existe à partir de soi et par soi, l'être n'est donné que par l'être. L'être possède en lui-même son principe car seul l'être est sens, raison, nécessité, vérité, bref l'être est en toutes choses. L'être est, car le non-être est non-être, c'est-à-dire néant, *non-sens.* » Nous avons cité entièrement ce passage afin de mettre en évidence le caractère résolument anti-dialectique de l'anthropologie de Feuerbach. Le refus total de reconnaître une valeur au non-être, - fût-ce comme le faisait Platon au titre d'autre de l'être,⁶⁶ témoigne de la volonté de Feuerbach d'ancrer sa philosophie dans une positivité absolue, celle de la nature, qui est « l'essence

⁶² « Il faut avoir éprouvé soi-même l'action libératrice de ce livre pour s'en faire une idée. L'enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des 'feuerbachiens' ». p. 23. Sur la mise à l'écart du penseur, voir p. 37.

⁶³ p. 54.

⁶⁴ p. 49

⁶⁵ Cinquième et sixième thèses sur Feuerbach. Œuvres, tome III, Pléiade.

⁶⁶ *Sophiste*. 256d-257c. Platon distingue soigneusement « l'autre » du « contraire ». Cette différence fait que l'être reste le genre suprême. Il ne se dialectise pas entièrement.

de l'être en tant *qu'être*. »⁶⁷ L'homme a la capacité de réfléchir sa propre essence et d'accéder à la conscience de sa singularité mais la nature est le fondement de tout car en elle essence et existence ne font qu'un.⁶⁸ L'impératif du retour trouve ici son explicitation complète. Seul l'exercice d'un principe sensible peut nous ramener vers ce dont nous provenons et nous éclairer sur ce que nous sommes. Notons que la virulence des critiques adressées à l'intuition n'empêche pas Engels de saluer, dans cette promotion de la positivité naturelle, un élément proprement matérialiste qu'il convient de mieux développer que son initiateur ne l'a fait.⁶⁹

On comprend ainsi, que dans la conclusion de Logique et Existence, Jean Hyppolite réunisse Feuerbach et Marx qui interprétèrent le hégélianisme dans le sens d'une anthropologie. Hyppolite définit leur démarche par le projet de « substituer à la négation de la négation la positivité première de la nature » et de « comprendre l'homme s'objectivant à partir de cette positivité. »⁷⁰ Si Marx marque sa différence en introduisant la dimension de l'histoire et de la pratique, il n'en demeure pas moins qu'il soutient lui aussi que la positivité à faire advenir sera le fruit d'une objectivation d'où toute **aliénation** aura disparu. Le travail du négatif n'a lieu d'être que dans un état de choses qui n'est pas encore réconcilié avec soi, remis sur ces pieds ou, si l'on préfère, ramené du ciel sur la terre. Cependant, cette exclusion de la négativité ne témoigne-t-elle pas d'un « **dogmatisme de l'être** », selon l'expression par laquelle Hyppolite caractérise l'empirisme ?⁷¹ Reportons-nous au paragraphe 38 des Principes de la philosophie de l'avenir. Feuerbach y définit ce qu'il entend par **vérité** et éclaire de façon décisive la **logique** de son entreprise. « Tout est médiatisé, dit la philosophie de Hegel. Mais une chose n'est vraie que si elle cesse d'être un médiatisé pour devenir un immédiat. [...] La vérité qui se *médiatise* est la vérité encore *entachée de son contraire*. » Comment mieux dire que le but de la philosophie est de supprimer toute forme d'opposition et de contradiction pour restaurer ou produire une unité totalement positive. La dialectique devient la forme d'une réalité encore divisée en elle-même : « Qui peut donc métamorphoser la médiation en nécessité en loi de la vérité ? Celui-là seul qui est lui-même encore pris dans l'élément à nier, *qui continue à combattre et à lutter contre lui-même et n'est pas encore parfaitement accordé avec soi*. » On voit bien que l'amour est la voie pour parvenir à cette positivité absolue. L'accord qu'il produit dissout les différences mais cette unité n'est-elle pas condamnée à se supprimer sans engendrer un monde ? Karl Löwith fait remarquer que l'amour reste chez Feuerbach « un grand mot sentimental sans aucune précision, bien qu'il soit le double principe unitaire de sa philosophie, le principe de la sensation et du toi. »⁷² Cette insuffisance nous ramène à Hegel. La Préface de la Phénoménologie de l'esprit critique vivement la « vide profondeur » de ceux qui méprisent le concept et estiment qu'il suffit de tenir des discours édifiants.⁷³ Quels en sont les enjeux ?

Il est frappant de constater que Feuerbach achève sa philosophie en proclamant la valeur primordiale d'un sentiment, auquel Hegel a accordé une grande

⁶⁷ Thèses § 54, p. 125

⁶⁸ Thèses § 57, p. 125. « la nature est donc le fondement de l'homme. »

⁶⁹ *Ludwig Feuerbach*, p. 22.

⁷⁰ p. 238, Epiméthée, Puf.

⁷¹ p. 95. §1. « La réflexion empirique et le dogmatisme de l'être. »

⁷² *De Hegel à Nietzsche*, p. 107.

⁷³ p. 11. Aubier.

attention au commencement de la sienne. Les réflexions sur la figure de Jésus en font foi. Cependant, l'évolution de son système le conduisit à relativiser ce sentiment, tout en reconnaissant sa portée spéculative. Hegel relève ce que l'amour a d'inexplicable pour l'entendement : « l'amour est la contradiction la plus prodigieuse que l'entendement ne parvient pas à résoudre. Il n'y a rien de plus difficile à saisir que cette ponctualité de la conscience de soi, qui est niée et que je dois cependant tenir pour affirmative. »⁷⁴ L'unité éthique, qui fait que chacun refuse d'être indépendant mais pour se conquérir dans l'autre, reste un mystère pour un mode de pensée qui procède en fixant des différences et en jugeant que l'identité à soi exclue toute altérité. Cependant, l'incapacité de l'amour à être un **lien universel concret** conduit Hegel à articuler sa conception de la vie éthique en développant un contenu dont la richesse fera l'admiration de Engels⁷⁵. L'amour reste un sentiment important mais sa juste place se trouve au sein de la famille dans la relation entre les parents et les enfants, puis entre les époux comme origine naturelle du mariage.⁷⁶ Il est donc manifeste que ni la société civile, ni l'Etat n'ont à être gouvernés par cette passion contrairement aux allégations de ceux qui dissolvent dans la « bouillie du cœur, de l'amitié et de l'enthousiasme » la riche complexité du monde éthique.⁷⁷ Déjà, l'analyse de la loi du cœur et de son délire montrait que ce sentiment n'est pas à même de produire la véritable réconciliation de l'individu et de son monde. Cette loi présente la contradiction d'être l'unité **immédiate** du particulier et de l'universel. L'individu trouve en lui le principe de la moralité mais dans la forme d'un sentiment qu'il entend élever directement à l'universalité. Or la réalisation de cette conviction le voue à se supprimer dialectiquement. Les autres dressent leur propre certitude contre l'idéal proposé et la mise en pratique de ces convictions produit de violents conflits dans lesquels la conscience singulière s'éprouve elle-même aliénée. La pureté abstraite de ses idéaux la condamne à se trahir en s'inscrivant dans un monde qui est simultanément son œuvre et ce qui la nie. Ainsi « disloquée dans ses retraites les plus intimes »⁷⁸, la conscience découvre, à travers la violence qu'elle commence par exercer sur le réel, que c'est en définitive le « cours du monde » qui contient la vérité de sa position. Ce passage permet de comprendre pourquoi Hegel n'a de cesse de dénoncer les discours édifiants, et notamment religieux, qui préfèrent l'intensité du sentiment à l'effort rationnel de conceptualisation : « Depuis quelque temps, la religion n'a cessé de rétrécir l'extension cultivée de son contenu et de se replier sur l'intensif de la piété ou du sentiment, et souvent d'un intensif qui manifeste une teneur très pauvre ou très misérable. [...] Réduite, concentrée sur le cœur, la religiosité ne peut situer le moment essentiel de sa renaissance que dans l'attrition et l'épuisement de ce cœur, mais elle devrait se souvenir en même temps que c'est au **cœur d'un esprit** qu'elle a affaire. »⁷⁹

Cet esprit est-il le fantôme de la théologie ? Ceci nous amène à nous pencher sur le statut de la finitude.

⁷⁴ *Principes de la philosophie du Droit*, add au § 158, Trad Derathé Vrin

⁷⁵ « Nous sommes à nouveau frappés de la pauvreté étonnante de Feuerbach par rapport à Hegel. » *Ludwig Feuerbach*, p. 48. Engels souligne la richesse de la Philosophie du Droit.

⁷⁶ *Principes de la philosophie du Droit.*, § 158 à 163.

⁷⁷ *Introduction*. p. 50.

⁷⁸ *Phénoménologie de l'esprit* ; t 1 p.308.

⁷⁹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Préface de la deuxième édition, p. 59. Trad Gandillac, Gallimard

La finitude.

L'affirmation de la positivité indépassable du sensible conduit nécessairement à considérer que « le *fini* est la *vérité* de *l'infini*. »⁸⁰ Feuerbach ne rejette pas toute relation positive à l'infini, mais il veut la concevoir à partir de la finitude. Ici encore, il s'agit d'inverser un rapport puisque la théologie et sa descendance spéculative partent dogmatiquement de l'infini et y logent le fini. Feuerbach déchiffre cette vérité dans l'existence de l'art et, bien sûr, le sentiment de l'amour, suite à son analyse de l'incarnation.

Le cas de l'art est remarquable si on se souvient qu'il constitue le premier degré de l'esprit absolu dans la Philosophie de l'esprit. Les raisons qui mènent Hegel à le juger inférieur à la représentation religieuse et au concept sont les mêmes que celles qui le valorisent aux yeux de Feuerbach. L'œuvre d'art présente **l'unité** réalisée, **visible**, du sensible et du spirituel. L'importance de la visibilité est capitale pour un penseur de l'intuition. Loin de proclamer l'inadéquation du matériel à toute manifestation du spirituel, Feuerbach fait ainsi l'éloge du culte des idoles, Le polythéisme sut, à travers ses statues, éprouver le sentiment du caractère absolu du fini sensible, et les Grecs sont à mettre au premier rang puisqu'ils donnèrent à leurs dieux une forme humaine libérée de la référence à l'animalité. La statuaire devient la preuve de la capacité du sensible à être sujet de lui-même, à incarner l'esprit de l'homme dans un matériau qui manifeste l'identité de la matière et de l'esprit. S'il faut reconnaître que la mise en forme de cet enthousiasme conduisit les Grecs à croire à des êtres chimériques, ils eurent le sentiment authentiquement artiste, celui qui jouit de savoir, même confusément, que « la vie d'ici-bas est la vraie vie, que le *fini* est *l'infini*. »⁸¹ Inversement, le monothéisme, en déclarant le visible foncièrement inadéquat à la nature de l'esprit, a favorisé les égarements du raisonnement abstrait.

Cette thèse est remarquable pour expliciter la nature d'une pensée qui fait de la finitude son principe. Dans la Patience du concept, G. Lebrun a donné une grande analyse de cette notion.⁸² La finitude est la marque d'une pensée qui se situe d'emblée dans le cadre d'un face à face avec une objectivité pré-constituée, une réalité phénoménale dotée d'une positivité indiscutable qu'elle s'efforce de connaître en l'éclairant. Nous avons vu que le sensible a précisément ce statut. Qu'il soit défini comme le réel dans sa forme la plus générale, spécifié en devenant le corps propre sujet de lui-même, ou éprouvé comme passion dans la rencontre amoureuse, sa **présence** est partout **présupposée** comme **ce qui est** à penser correctement. Certes, Feuerbach entend transcender le clivage d'un sujet et d'un objet par une théorie de l'intuition et une morale de l'amour mais l'impuissance à développer un contenu articulé ne montre-t-elle pas que la finitude reste son horizon ?

L'amour est avec l'art le moyen de penser concrètement la relation du fini à l'infini en dénonçant les subterfuges de la philosophie spéculative : « la tâche de la vraie philosophie est de reconnaître non pas le fini dans l'infini, mais au contraire le non-fini, l'infini dans le fini. »⁸³ Etablir le fini comme la vérité de l'infini, c'est arracher la figure de l'homme à l'abstraction de la conscience de soi et dénoncer l'illusion qui consiste à hypostasier la pensée dans les formes

⁸⁰ *Thèses* § 25, p. 115.

⁸¹ *Thèses* § 22, p. 113

⁸² Gallimard. Nous nous référons ici au premier chapitre, « La critique du visible ». On se reportera notamment aux pp.43-44 et 51.

⁸³ *Thèses* § 27. p. 115.

logiques, en la ramenant à son auteur, un être sensible, qui souffre et qui meurt. Dès 1831, Feuerbach avait posé les jalons de sa réflexion sur la finitude dans les Pensées sur la mort et l'immortalité. Cet ouvrage étonnant et parfois déroutant, mêle l'influence de Hegel à celle du lyrisme romantique pour conduire aux prémisses de l'anthropologie par son effort pour naturaliser la mort. Feuerbach s'élève contre la thèse de l'immortalité personnelle où il ne voit que l'expression d'un subjectivisme vaniteux et désorienté : « Pour l'individu Dieu n'est que le père de famille, le brigadier et gardien de nuit, le génie protecteur, le patron de sa propre individualité. »⁸⁴ Or nous pensons Dieu comme une personne car nous nous méconnaissions nous-mêmes. Feuerbach développe alors le thème de l'amour avec des accents franchement mystiques. Dieu, en sa vérité, est amour, feu dévorant qui anéantit en lui l'individualité bornée ; « Tu ne meurs que parce que tu es de toute éternité, reconnu en Dieu tel que tu es, parce que tu es, **de par ta nature d'être fini**, déjà éternellement consumé dans le feu d'amour infini de l'essentialité divine, parce que **tu es déjà mort intemporellement**. »⁸⁵ Ces lignes enflammées tranchent avec le style des opuscules des Manifestes et il est remarquable que le sujet de la mort soit absent de ces derniers. Comment fonder, en effet, la philosophie de l'avenir sur l'anéantissement nécessaire de tout ce qui existe ? La positivité de l'anthropologie en aurait souffert. Il reste le désir de revendiquer la finitude contre l'orgueil illusoire de celui qui entend se survivre. Les Pensées contiennent ainsi des passages naturalistes. Feuerbach suit un cheminement qui le mène à définir la terre comme un système dont l'organisation permet la vie, à l'idée de « corps organique » qui possède la qualité de former une totalité. Mais ce corps n'est pas à entendre au sens individuel. Il est en vérité le **genre**, c'est à dire « l'existence simultanée de tout ce qui est singulier comme un tout indivisible. »⁸⁶ Ce concept joue un rôle central. Il permet de naturaliser la mort tout en conservant la notion d'esprit mais en la définissant par l'idée **d'humanité**.

Feuerbach insiste sur le caractère absolu de la mort. Chaque trépas est une « gigantesque déchirure »⁸⁷ que rien ne peut combler. Il faut donc accepter notre condition en reconnaissant le caractère indépassable des cadres de l'espace et du temps. Toutefois le **sens** de la mort est spirituel : « Tout but est anéantissant ; là où il n'y a pas de destruction, d'anéantissement ni de sacrifice de l'existence indépendante, il n'y a pas de but. L'esprit est le but mais l'esprit est la mort, le destructeur du sensible. »⁸⁸ La mort d'un homme est différente de celle d'un animal car si l'individualité est abolie, cette disparition prend place dans le processus du développement de l'humanité. : « la mort n'est rien d'autre que l'action par laquelle tu rends et remets en mains propres ta conscience à d'autres. »⁸⁹ Cette transmission introduit à **l'histoire du genre**. Cette ultime idée permet de ne pas résumer l'homme au statut de vivant parmi les autres tout en refusant la thèse d'une immortalité personnelle. L'essence générique n'est pas aux yeux de Feuerbach une abstraction⁹⁰. Elle existe mais sur le mode

⁸⁴ *Pensées*, p. 56.

⁸⁵ p. 54

⁸⁶ p. 116. La terminologie de Feuerbach n'est pas toujours précise. Il parle aussi de « substance indivisible »

⁸⁷ p. 104.

⁸⁸ p. 90.

⁸⁹ p. 134.

⁹⁰ p. 116.

d'une condition transcendantale de possibilité des relations entre les hommes dont l'amour demeure la manifestation suprême.⁹¹

Il en ressort une véritable difficulté à fixer le statut du sensible. Il est posé simultanément comme une objectivité naturelle préexistante et comme ce qui, en s'abolissant, révèle la puissance de la nature mais irradiée par l'esprit. Le trajet qui mène des Pensées sur la mort aux textes des Manifestes est clairement celui d'une anthropologisation. La relation intersubjective prime sur l'anéantissement mystique fusionnel mais le sensible demeure pris dans une double injonction. Il est à affirmer contre l'abstraction spéculative **et** à anéantir pour que personne n'aille imaginer qu'il survivra à son décès. La vérité du sensible semble donc osciller entre la proclamation de sa positivité et celle de sa nullité. N'est-ce pas reconnaître le caractère contradictoire du concept de finitude et la difficulté à le tenir pour un absolu ? « L'être –écrit Feuerbach - n'a d'attrait, d'esprit, de sens et de signification, non pas en persistant, mais en disparaissant » et « c'est pourquoi le sensible n'est beau que là où il cesse d'être sensible, là où il disparaît. »⁹² Mettre la finitude au principe, c'est poser le néant comme la vérité de la positivité que l'on institue.

La question du dépassement de l'idéalisme hégélien continue donc de se poser. Indiquons-en brièvement un aspect. La nature de l'attention portée à Jésus est instructive. Feuerbach, on l'a vu, valorise le moment de l'incarnation où il voit la vérité symbolique de l'anthropologie. Hegel estime que c'est la mort du Christ qui constitue le moment décisif, celui dont la compréhension par le concept nous ouvre la connaissance de la nature de l'esprit. G. Lebrun a montré comment les contresens sur cette mort sont dus à la croyance dans une positivité du monde et du sensible qui coexisterait avec l'infinité divine. Comprendre l'incarnation comme la descente de Dieu **dans le fini**, c'est présupposer que celui-ci préexiste à la manifestation du divin en lui. Or le Golgotha signifie, tout au contraire, la nullité de ce qui est fini. La mort sur la croix est la représentation du moment spéculatif où **l'idéalité se révèle être la vérité de la réalité**. Dieu est ce rapport infini à soi qui se différencie en lui-même sans jamais **rencontrer** une différence préalablement établie. « Dieu –écrit Lebrun – ne s'annexe pas plus le monde qu'il ne le rejette loin de lui. »⁹³

Les conséquences de ce point sont immenses et ne peuvent qu'être esquissés. S'il est vrai que « les concepts hégéliens en général ne disent rien d'autre que la précarité des contenus que l'on croyait positifs »,⁹⁴ la pensée hégélienne nous interdit de déterminer « l'homme » comme un absolu, en s'appuyant sur une positivité jugée irréductible. J. Hyppolite fait remarquer que : « la position de la nature est bien plus que nature. »⁹⁵ Lorsque Feuerbach écrit qu'une « chose n'est vraie que si elle cesse d'être médiatisée pour **devenir** un immédiat »⁹⁶, cette opération est affectée d'une contradiction. Si l'immédiat est ce qui est devenu, il ne peut l'être qu'en contenant en lui une médiation supprimée. Dès lors sa positivité présupposée est le résultat d'un travail de position impliquant la négativité. Il semble que Hegel soit allé plus loin en montrant la nécessité logique de ne pouvoir tenir pour absolu un présupposé que la pensée s'efforcerait

⁹¹. Nous reprenons cette interprétation à la *Présentation* de C. Berner, p. 23. Feuerbach n'emploie pas le terme transcendantal.

⁹² p. 111.

⁹³ *La Patience du concept*, p. 137.

⁹⁴ p. 138.

⁹⁵ *Logique et existence*, p.238.

⁹⁶ *Principes* § 38, p.186.

toujours de faire apparaître devant le regard d'une conscience intuitive. A. Lacroix a résumé ce point : « Si une présupposition s'offre d'abord comme un immédiat, sa position est mise en évidence de la médiation qui la constitue. »⁹⁷ La négativité est inscrite dans la relation de la pensée et de l'être. Toute objectivation est donc nécessairement une aliénation c'est-à-dire un rapport à soi médiatisé par la contradiction.

Réfuter dialectiquement le primat de la nature au nom d'une philosophie de l'esprit, est-ce ranimer le fantôme théologique en empêchant la constitution d'une philosophie de l'homme, ou indiquer ce que cette dernière notion a d'intrinsèquement problématique ? L'anthropologie fonde l'essence de l'homme dans sa naturalité mais réfléchit-elle assez la **signification** de cette fondation ?

Conclusion

La positivité du sensible et la prétention de la finitude à valoir pour soi nous semblent ouvrir des perspectives pour comprendre la postérité complexe de l'anthropologie. Contentons-nous de deux séries de remarques qui ne sauraient être exhaustives.

Le lien de l'anthropologie avec les savoirs positifs fondés sur l'étude de la nature est ancien et même originaire. Les travaux de G. Gusdorf ont montré que la première occurrence du terme a lieu au 16^{ème} siècle dans le champ **médical**.⁹⁸ Puis, l'anthropologie devient une théorie générale de la nature humaine, d'inspiration aristotélicienne, c'est-à-dire hostile au dualisme métaphysique. Un ouvrage anglais du 17^{ème} siècle la présente comme une « histoire naturelle de la nature humaine » divisée en deux sections ; la psychologie qui traite de l'âme, et l'anatomie, du corps. Cette orientation unitaire dans la distinction a sans conteste une portée polémique face à ceux qui refusent de penser l'âme comme la forme du corps. Le rôle capital de la médecine est confirmé au début du 19^{ème} par Cabanis. Signalons au passage l'importance constante de cette discipline dans le développement du matérialisme. Enfin, l'anthropologie apparaît comme une « zoologie de l'espèce humaine » sous l'influence notamment de Broca. L'anthropométrie y trouvera sa place.⁹⁹

Aussi, on ne s'étonnera pas de voir Engels déclarer que le développement du matérialisme passe par celui des sciences de la nature, que Feuerbach a largement méconnues. La découverte de la cellule, de la transformation de l'énergie, et la théorie de l'évolution sont les trois avancées qui fondent définitivement les prétentions du matérialisme dialectique en éliminant tout recours à la transcendance et en introduisant l'histoire dans la nature.¹⁰⁰ Signalons quand même que Feuerbach n'a pas ignoré totalement l'importance des sciences. Les Thèses provisoires réclament leur union avec la philosophie en soutenant que cette association sera bien plus fructueuse que la mésalliance sans cesse contractée avec la théologie.¹⁰¹ Les Principes vont plus loin en montrant que les progrès réalisés dans la connaissance de la nature sont la vérité des attributs divins. L'omniscience et l'omniprésence trouvent leur vraie signification dans les avancées dues au microscope et au télescope. Le Dieu qui

⁹⁷ Hegel. *La philosophie de la nature*. Puf, Philosophies, p. 25.

⁹⁸ *Les sciences humaines et la pensée occidentale. III. La révolution galiléenne*. Tome 2. Payot p. 183.

⁹⁹ Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Puf, p. 62.

¹⁰⁰ *Ludwig Feuerbach* pp. 37 et 63-64.

¹⁰¹ § 66, p. 129.

connaît tout dans les détails – jusqu’aux cheveux de chaque homme – est l’homme, ou plutôt l’espèce humaine qui progresse indéfiniment dans sa connaissance du réel. La présence ubiquitaire est celle d’une humanité qui, en conjuguant ses efforts, contemple Vénus et les « 4059 muscles d’une chenille. »¹⁰² Exemple frappant de résolution anthropologique de la théologie ! Dans ce registre, l’activité humaine est placée sous le signe de **l’indéfini**. L’infini comme totalisation de soi, est congédié au profit d’une tâche qui ne cesse de faire reculer son horizon. Notons aussi que le travail et la production, que Marx et Engels revendiquent comme étant le vrai statut de l’homme, appartiennent également à cet univers. Quelle que soit la dignité qu’on lui attache, le travail productif reste une activité qui se démultiplie indéfiniment dans des médiations qui n’ont pas en elles-mêmes leur but.

Quant à la finitude, elle est clairement au centre des réflexions de Heidegger dans la dernière partie de son ouvrage sur Kant et de Foucault au terme des Mots et des Choses. Celui-ci souligne le rôle central de ce concept dans l’économie de la nouvelle « épistémè » qui fait apparaître la figure de l’homme. Dire que « la culture moderne peut penser l’homme parce qu’elle pense le fini à partir de lui-même »¹⁰³ est une affirmation que le cas de Feuerbach confirme. L’anthropologie, en naissant d’un rejet du christianisme et de l’idéalisme spéculatif, est inéluctablement une destitution de l’infini libérant la voie à une « analytique de la finitude » qui détaille le contenu de cette nouvelle forme – l’homme – dans une multiplicité de savoirs positifs qui ne se totalisent pas. Une phrase dense de Foucault le résume : « L’expérience qui se forme au début du 19^{ème} siècle loge la découverte de la finitude, non plus à l’intérieur de la pensée de l’infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l’existence finie. »¹⁰⁴

L’hétérogénéité patente des savoirs avait déjà suscité les remarques et les interrogations de Heidegger. La biologie, la caractérologie, la psychanalyse, la psychologie, l’ethnologie, sont requises pour connaître l’homme¹⁰⁵. La diversité de leurs méthodes et de leurs présupposés conduit à penser que l’idée d’une anthropologie philosophique n’est qu’une rubrique dont le contenu enfle indéfiniment, alors qu’un véritable concept ne saurait varier en extension sans que sa compréhension n’en soit affectée. L’anthropologie tend ainsi à devenir le « dépotoir de tous les problèmes philosophiques essentiels. »¹⁰⁶ Si Heidegger semble juger la métaphore excessive, il n’en demeure pas moins qu’il questionne le statut de cette notion en faisant valoir **qu’elle n’a pas été explicitée à partir de l’essence de la philosophie**. Or cette explicitation, opérée à partir du rapport des trois questions de la critique kantienne à celle de l’être de l’homme, amène Heidegger à souligner le rôle fondamental de la finitude. Seule une raison finie peut s’interroger sur son intérêt du point de vue de son pouvoir, de son devoir et de la légitimité de son espoir.¹⁰⁷ Dès lors, il faut comprendre la finitude d’un point de vue **ontologique** dont l’anthropologie ignore tout car elle conçoit l’homme comme un étant parmi d’autres doté simplement de propriétés

¹⁰² § 12 p. 143

¹⁰³ *Les Mots et les Choses*, p. 329. Gallimard. Bibliothèques des sciences humaines.

¹⁰⁴ p. 327

¹⁰⁵ *Kant et le problème de la métaphysique*. § 37 Gallimard, coll Tel, p. 265.

¹⁰⁶ § 37 p. 269. Foucault se souviendra de la véhémence de la formule et la prolongera à sa façon en dénonçant le sommeil anthropologique, nouvelle forme du dogmatisme. *Les mots et les choses*, p. 351.

¹⁰⁷ § 38, pp. 272-274.

spécifiques. Le déplacement heideggérien de « l'homme » vers un « Dasein » irréductiblement fini, entend se situer à un niveau originel, celui de la précompréhension de l'être dont l'anthropologie est une des formes de l'oubli.¹⁰⁸

Tout ceci appelle évidemment des précisions et des prolongements. Les difficultés voire les apories que nous avons cru relever dans la philosophie de Feuerbach sont-elles inhérentes à toute anthropologie philosophique ? Peut-on absolutiser la finitude sans avouer immédiatement qu'elle n'est rien puisqu'elle ne se révèle jamais mieux qu'au moment où elle disparaît ? Quel donc est cet homme auquel tout est rapporté ? Est-il l'invention récente que Foucault voit s'effacer enfin sous nos yeux ? Une ontologie fondamentale est-elle requise ? Quel statut donner à l'humanisme qui chasse l'idée d'infini comme un vestige théologique pour y substituer l'idée d'un genre qui se réalise indéfiniment dans une histoire dont la question du but ne saurait manquer de se poser ? Ce que les savoirs positifs n'ont pas à interroger, demeure pour la philosophie une source de problèmes, que Feuerbach, dans son effort pour rompre avec Hegel, nous oblige à toujours considérer.

Didier Guimbail

Bibliographie.

Ouvrages cités ou mentionnés. (autres que ceux de Feuerbach)

Bloch : *Sujet-Objet, Eclaircissements sur Hegel*, Gallimard. Bibliothèque de philosophie.

Diderot : *Œuvres philosophiques*. Garnier.

Engels : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Editions sociales.

Foucault : *Les mots et les choses*. Gallimard. Bibliothèque des sciences humaines.

Gusdorf : *Les sciences humaines et la pensée occidentale. III. La révolution galiléenne. Tome 2*. Payot.

Hegel *Phénoménologie de l'esprit*. Tome 1, trad Hyppolite, Aubier.

Principes de la philosophie du droit, trad Derathé, Vrin.

Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, trad Gandillac, Gallimard.

Correspondance, III, 1823-1831. Trad Carrère. Gallimard.

Heidegger : *Kant et le problème de la métaphysique*. Tel, Gallimard.

Hyppolite : *Logique et existence*. Puf, Epiméthée.

Lacroix : *Hegel. La philosophie de la nature*. Puf, Philosophies.

Lalande : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Puf.

Lebrun : *La patience du concept*. Gallimard. Bibliothèque de philosophie.

Löwith : *De Hegel à Nietzsche*. Gallimard. Bibliothèque de philosophie.

Marx : *Thèses sur Feuerbach*. Œuvres III. Philosophie. Gallimard, Pléiade.

Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la perception*. Tel, Gallimard.

Platon : *Sophiste*. Belles-Lettres.

¹⁰⁸ « Plus originelle que l'homme est en lui la finitude du Dasein. » § 41 p. 285.