NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 3 1974

«Philosophie de l'avenir» et «Religion de l'homme» selon Feuerbach (suite)

R. VANCOURT

p. 266 - 281

https://www.nrt.be/en/articles/philosophie-de-l-avenir-et-religion-de-l-homme-selon-feuerbach-suite-1192

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Philosophie de l'avenir » et « Religion de l'homme »

SELON FEUERBACH

(suite)

VI. — Le statut de la philosophie de l'avenir

Pour répondre à la question posée au terme du paragraphe précédent, il faut d'abord examiner de plus près la façon dont Feuerbach conçoit l'anthropologie. Incontestablement, il la considère comme une philosophie. Lorsque Marx, dans les *Manuscrits de 1844,* dit des opuscules philosophiques de Feuerbach qu'ils sont les seuls à « contenir une révolution théorique réelle » [53] ; que leur auteur est « le vrai vainqueur de l'ancienne philosophie » parce qu'il a pris, à juste titre, son point de départ dans le lien qui unit l'homme, être sensible, à la nature sensible [54], Marx ne prétend certainement pas que Feuerbach a quitté le domaine de la philosophie pour celui de la science. Certes, dans les *Thèses provisoires,* il proclame la nécessité pour la philosophie de s'unir aux sciences de la nature ; mais cette union, dont il dit avec raison qu'elle est « fondée sur un besoin réciproque », ne signifie aucunement l'absorption de la philosophie par les sciences [55]. Bref, l'anthropologie constitue bel et bien une philosophie, encore qu'étroitement liée aux sciences de la nature [56]. — Il s'agit désormais de savoir comment cette philosophie se situe par rapport aux philosophies antérieures.

---

53. K. MARX, *Manuscrits de 1844,* trad. BOTTIGELLI, Paris, Editions sociales, 1968, p. 3.

54. *Ibid.,* p. 126-127.

55. FEUERBACH, *Thèses provisoires* ... (cité note 7), p. 125, § 66 : « La philosophie doit à nouveau s'unir aux sciences de la nature, et les sciences de la nature à la philosophie. Cette union, fondée sur un besoin réciproque, sur une nécessité interne, sera plus durable, plus heureuse et féconde que la *mésalliance* qui a existé *jusqu'ici* entre la philosophie et la théologie. »

56. Osier, dans sa *Préface* à la traduction de *L'essence du christianisme,* reproche à Feuerbach de rester sur le terrain religieux et philosophique et de ne pas s'être haussé jusqu'à celui de la science. Il se contente de chercher le « *sens* » de la religion et ne se préoccupe pas d'en découvrir les causes, comme le fera Marx et comme l'avait déjà fait Spinoza dans son *Traité théologico-politique.* Il annonce ainsi ce qu'on pourrait appeler la « philosophie herméneutique ». Pour Althusser, dont s'inspire Osier, tout le destin de la philosophie se jouerait autour de l'option suivante : *ou Feuerbach ou Spinoza.* — Nous

Pour élucider ce point, assez confus, il faut rappeler comment on classe les philosophies [57]. Elles se distinguent évidemment par la manière de poser et de résoudre leurs problèmes. Mais quels sont ces problèmes ? A partir de Descartes, on a considéré comme primordiale la question du rapport de la pensée avec l'être, le problème de la connaissance [58]. Si une philosophie ramène l'être à la pensée, on la qualifie d'idéaliste ; dans le cas contraire, on parle de réalisme.

Depuis le *cogito* cartésien, l'idéalisme a dominé dans le monde moderne [59], et il a atteint son point culminant chez Hegel. Certes, celui-ci cherche en un sens à dépasser l'opposition de l'être et de la pensée ; il affirme leur identité et attribue à la connaissance intellectuelle la capacité d'atteindre l'être, avec lequel la pensée ne fait plus qu'un. Dans cette perspective, Hegel, un peu à la manière de Platon, assimile l'être à l'Idée, à l'universel, le sensible et l'individu n'étant qu'imparfaitement réels. Le monde des Idées éternelles, immuables, nécessaires, voilà la réalité authentique, que la connaissance intellectuelle permet d'appréhender. Je la saisis, non en tant qu'individu déterminé, mais en tant que je participe à la Raison impersonnelle et me libère en quelque sorte de ma singularité.

Le système hégélien apparaît comme un *idéalisme absolu,* car la réalité vraie s'identifie à la pensée. On peut toutefois parler de *réalisme,* puisque, comme le remarque à juste titre Feuerbach, c'est bien sur l'être que la connaissance est centrée, encore que l'être se confonde avec la pensée [60] ; celle-ci finalement appréhende l'être en s'appréhendant elle-même. Le problème gnoséologique peut paraître de la sorte complètement résolu et d'une façon positive ; sur le plan théorique et d'*un point de vue idéaliste,* que pourrait-on exiger de plus ?

Feuerbach cependant n'est point satisfait de cette solution. Dans sa *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel,* il rejette l'identification hégélienne de l'être et de la pensée, qu'il juge purement formelle : c'est presque une lapalissade d'affirmer que dans la connaissance intellectuelle par concepts l'être ne peut se manifester autrement que sous la forme de l'idée générale [61]. Mais Feuerbach

---

reviendrons sur cette question, liée à celle de l'originalité philosophique du marxisme.

57. On peut évidemment les classer de bien des façons. Nous ne retenons ici que la classification qui doit permettre de préciser la situation de la philosophie feuerbachienne.

58. ENGELS, *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande,* dans *Sur la religion,* p. 222.

59. Sur les formes qu'a prises l'idéalisme et sur son histoire, cf. N. HARTMANN, *Les Principes d'une métaphysique de la connaissance,* trad. VANCOURT, Paris, Aubier, 1945, t. I, p. 202-235.

60. FEUERBACH, *Principes de la philosophie...,* p. 175, § 30 : « Hegel est *réaliste,* mais un réaliste *purement idéaliste,* ou plutôt *purement abstrait* : réaliste dans l'abstraction de toute réalité... Pour lui la philosophie n'a pour objet que *ce qui est* ; mais ce « est » n'est lui-même qu'un « est » abstrait et pensé. » — Sur cet aspect de la philosophie hégélienne, Feuerbach revient fréquemment.

61. Engels fait une remarque analogue : « Notre pensée est-elle en état de connaître le monde réel ?... L'immense majorité des philosophes répond d'une façon affirmative. Chez Hegel, cette réponse affirmative va de soi ; car ce que nous connaissons dans le monde réel, c'est précisément son contenu conforme à l'idée, ce qui fait du monde une réalisation progressive de l'Idée absolue... ;

refuse de faire de l'universel la réalité authentique. Dans ce bas monde — et pour lui, il n'en est point d'autre —, il n'existe que des choses singulières, dont les particularités me concernent au premier chef. Ce sont ces réalités, hétérogènes au monde des idées, qu'il s'agit de connaître. Comment y parvenir ? D'autre part, si la connaissance intellectuelle aboutit, dans les sciences par exemple, à des vérités indépendantes de la personne du savant, il n'en demeure pas moins que le sujet connaissant n'est pas un Moi transcendantal anonyme [62], mais un individu en chair et en os, situé à un point de l'espace et du temps, inséré dans un ensemble de relations. D'où un nouveau problème : quel rôle joue l'individu, comme tel, dans l'activité cognitive ? Ce problème rejoint le précédent, car il s'agit, en fin de compte, pour Feuerbach, d'expliquer comment l'individu connaît les réalités sensibles, les seules authentiques, puisque, répétons-le, l'être vrai assigné par Hegel comme objet à la connaissance intellectuelle n'est qu'un monde d'abstractions.

Ne concluons pas trop vite que Feuerbach va abandonner l'idéalisme et adopter le réalisme ; sa position est plus complexe et beaucoup moins nette. Cela tient, pour une large part, à ce qu'il continue d'interpréter en idéaliste hégélien la connaissance intellectuelle qui, pour Hegel et ceux qui ont subi son influence, ne peut aboutir qu'à un univers d'abstractions séparées du concret [63]. — Il lui faut donc se tourner vers un mode de connaissance différent et il semble qu'il n'y ait point d'autre issue que de faire appel à la sensibilité. Encore Feuerbach doit-il préciser soigneusement de quelle façon il la conçoit et quel rôle il lui fait jouer. Même pour les idéalistes, la sensation constitue, à certains égards, le pont qui nous relie aux choses ; manifestement, la connaissance commence avec un « choc » que reçoivent nos sens et qui semble autoriser à conclure à l'existence de quelque chose hors de nous qui ne soit pas le produit de notre imagination [64]. Si Feuerbach enseignait seulement cela, il ne

---

il est de toute évidence que la pensée peut connaître un contenu qui est, déjà par avance, un contenu d'idées. Il est tout aussi évident qu'ici ce qu'il s'agit de prouver est déjà contenu tacitement dans les prémisses » (*L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, dans *Sur la religion*, p. 224).

62. Kierkegaard ne sera pas plus tendre que Feuerbach pour le *Moi transcendantal*.

63. G. Ballanti, dans un article intéressant, *Il problema dell'essere in Ludwig Feuerbach*, de la *Rivista di filosofia neo-scolastica* 43 (1951) 125-143, souligne avec raison que Feuerbach a toujours conçu l'activité de penser dans un sens hégélien, *secondo i canoni hegeliani* ; qu'il l'a toujours considérée comme absolument opposée à la réalité sensible et, par conséquent, comme incapable de nous renseigner sur elle (127).

64. Les idéalistes, ceux de l'Ecole de Marbourg en particulier, ont dépensé beaucoup d'ingéniosité pour diminuer le rôle du choc, par lequel le réel fait irruption dans notre subjectivité.

dépasserait guère Kant et ne remédierait point aux lacunes que présente à ses yeux l'idéalisme hégélien. Feuerbach, en fait, ne se contente pas d'affirmer qu'il y a quelque chose en dehors de nous, il veut aussi savoir ce qu'est ce « quelque chose » ; or la sensation réduite au choc provoqué de l'extérieur ne le lui apprendrait pas ; il faut donc, si on peut ainsi s'exprimer, donner plus d'étoffe à la sensation.

Celle-ci, chez Feuerbach, devient intuition, sentiment, expérience vécue dans des situations particulières : en premier lieu l'amour, mais aussi la souffrance, l'angoisse, le désir, l'espoir, la joie, la haine, etc. [65]. Ces sentiments ont « une signification ontologique et métaphysique ; les sentiments, même les plus quotidiens, dissimulent les vérités les plus profondes et les plus hautes. L'amour est la véritable preuve ontologique de l'existence d'un objet à l'extérieur de notre tête, et il n'existe pas d'autre preuve de l'être que l'amour, le sentiment en général. Seul existe ce dont l'être procure joie, le non-être douleur » [66]. — Que veut dire au juste Feuerbach ? Sa doctrine paraît quelque peu confuse et assez complexe ; essayons d'en distinguer les divers aspects.

D'abord, nous le savons déjà, l'individu est conçu par lui non comme un esprit pur mais comme un être de chair et de sang. Cet être ne peut exister qu'en rapport avec un non-moi, un monde matériel et humain [67], que l'individu « vise » de multiples manières et pas seulement par l'intentionalité cognitive. Nous vivons en dépendance de choses et d'êtres que nous connaissons sans doute, mais aussi que nous aimons, admirons, détestons, méprisons, utilisons, rejetons, etc. Bref, les liens de l'homme avec l'univers ne s'épuisent point, tant s'en faut, dans la relation du sujet connaissant avec l'objet pensé. — D'autre part, ce n'est pas un individu seulement qui a besoin de l'univers, mais tous les hommes, depuis qu'il en existe. L'ensemble des humains se trouve relié à la nature par un rapport intentionnel complexe, qui subsistera et se perfectionnera tant que notre espèce n'aura pas disparu. Bref, Feuerbach ne met pas uniquement l'individu comme tel en rapport avec l'univers ; ce n'est pas un homme solitaire qui est « dans le monde », mais le *genre humain* tout entier ; l'intentionalité qui relie l'homme au non-moi prend ainsi un caractère universel.

Ne sommes-nous pas en droit de qualifier de *réaliste* cette façon de voir ? Il semble que si, puisque dans la perspective ouverte par Feuerbach l'homme n'est plus exclusivement un être pensant et le

---

65. FEUERBACH, *Principes de la philosophie...*, pp. 179-181, § 33-36.
66. *Ibid.*, p. 180.
67. *Ibid.*, pp. 184 ss, § 41.

monde ne se réduit pas à la conscience qu'on en a. — La philosophie de l'avenir serait-elle donc une *philosophie réaliste* ?

On inclinerait d'autant plus volontiers à le croire que la description feuerbachienne des rapports du genre humain avec l'univers traduit assez bien la situation du philosophe au début de son enquête. A la question « par quoi commence la philosophie ? » Feuerbach apporte une réponse qu'Aristote ne désavouerait point : « Le commencement de la philosophie n'est pas Dieu, ni l'Absolu, ni l'Etre comme prédicat de l'Absolu ou de l'Idée ; le commencement de la philosophie est le fini, le déterminé, le réel » [68], c'est-à-dire les réalités concrètes, inertes et vivantes, auxquelles nous avons affaire. En elles, se trouve caché le mystère de l'être ; en elles, il faut le découvrir. Les idéalistes eux-mêmes sont obligés d'admettre que la philosophie prend son point de départ dans notre contact avec les choses qui nous entourent [69]. Pour que Descartes puisse, dans la *Première Méditation,* douter de l'existence du monde extérieur, d'autrui et de son propre corps, il faut bien que ces réalités lui aient été données d'une manière ou d'une autre au préalable. Et si Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit,* réfléchit d'abord sur la sensation, c'est parce qu'il est convaincu que tout commence par les impressions que subissent nos sens. Malheureusement, chez lui, la sensation se métamorphose immédiatement en *idée* de la sensation ; et le « ceci », c'est-à-dire la chose particulière que la sensation est censée nous faire appréhender, se transforme, par un tour de passe-passe idéaliste, en *idée* de l'individualité, comme il l'avoue d'ailleurs sans ambages [70].

Selon Feuerbach, en diluant ainsi dans un univers d'abstractions notre contact initial avec les choses, on enlève à la sensation toute portée ontologique et on déforme également la relation qui unit l'être et la pensée, car « 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 » [71]. Si on veut identifier l'être et la pensée, on ne peut le faire qu'au profit de l'être ; dans cette optique, la relation du sujet connaissant et de l'objet connu apparaît elle-même, nécessairement, comme un rapport ontologique entre deux êtres. — N'est-ce point là une profession de sain réalisme ?

La théorie feuerbachienne de la « sensation ontologique et métaphysique » ne suffit cependant pas à fonder une authentique philosophie réaliste ; elle ne fait que constater le rapport intentionnel complexe qui relie l'homme à la nature, exprimer ce que plus tard Mach et Avenarius appelleront la « coordination principielle » du moi et du non-moi, coordination qui sera également la pièce maîtresse de la phénoménologie existentialiste [72]. Mais s'il est vrai que la phi-

---

68. Feuerbach, *Thèses provisoires...* (cité note 7), p. 111, § 28.

69. Platon, dans ses Dialogues, ne débute point par la contemplation du Bien, situé « au-delà de la connaissance et de l'être ». Il observe d'abord, à l'intérieur de la caverne, le jeu d'ombres que constitue l'existence humaine ; il part du monde sensible, le seul dont nous ayons l'expérience.

70. Hegel, *Encyclopédie,* § 20, remarque : « ... bien que par *tout* et *chacun,* par *cet ici* et *cet à présent* — serait-ce même un *ici* ou un *à présent* sensibles — on veuille désigner des choses individuelles, tous ces mots expriment le général ».

71. Feuerbach, *Thèses provisoires...,* p. 121, § 53.

72. Cf. sur ce point les remarques de Ballanti, *Il problema...* (cité note 63).

losophie doit partir d'un donné constitué par « l'homme dans le monde », le philosophe, cependant, à moins de renoncer à sa mission, ne peut se contenter de décrire ce donné ; il lui faut dégager les problèmes qu'il pose et essayer d'en découvrir la solution. En d'autres termes, il doit, à ses risques et périls, s'enquérir des principes sur lesquels repose le donné et qui ne sont pas immédiatement visibles ; qui sont, par conséquent, dans le sens étymologique du terme, « métaphysiques », « supra-sensibles ». — Feuerbach a certainement conscience de cette tâche et de ses implications. Sinon, pourquoi superposerait-il à la sensation ordinaire, source des « données immédiates », un « sentiment ontologique et métaphysique », dont il attend la révélation de la « vérité de l'être » [73] ?

La question est de savoir pourquoi il fait appel au sentiment et si celui-ci est capable de remplir la tâche qu'il lui confie. Feuerbach recourt à la sensibilité, et non à la connaissance intellectuelle, parce que, comme nous l'avons dit, il continue à concevoir celle-ci à la manière hégélienne. Pour lui, comme pour Hegel, les sens sont radicalement séparés de l'intelligence ; d'autre part, cette dernière, quoi qu'en dise Hegel, ne fait pas atteindre l'être, mais un monde d'abstractions ; le réel est constitué par les choses singulières de notre univers, et entre l'individuel et l'universel il y a, toujours d'après Feuerbach, un hiatus infranchissable. Dans cette perspective, seule la sensibilité, c'est-à-dire le « sens spiritualisé », peut nous faire connaître la réalité.

Feuerbach ne semble pas soupçonner qu'on puisse concevoir la connaissance intellectuelle autrement qu'à la façon de Hegel et des idéalistes. Aristote aurait pu cependant lui indiquer une autre voie. Pour le Stagirite, point d'opposition absolue entre le sensible et l'intelligible. Sans doute ne trouve-t-on en ce monde que des réalités individuelles et « matérielles » ; mais à l'intérieur de ces réalités, il y a un principe d'intelligibilité : la forme, sans laquelle aucun être n'existe, et qui s'individualise dans et par la matière qu'elle structure. En dégageant cette forme à partir des données sensibles, l'intelligence n'aboutit pas à un monde d'idées et d'abstractions préexistantes, mais à un principe présent dans l'individu, sans lequel

---

73. *Principes de la philosophie...*, p. 186, § 42 : « Les différences qui existent entre l'essence et l'apparence, le principe et la conséquence, la substance et l'accident, le nécessaire et le contingent, le spéculatif et l'empirique, ne constituent pas deux sphères ou deux mondes : un monde *supra-sensible* auquel appartiendrait l'*essence* et un monde *sensible* auquel appartiendrait l'apparence ; ces différences relèvent du domaine du sensible lui-même... Nous n'avons donc pas besoin de *dépasser* l'ordre du sensible pour atteindre à la limite du pur sensible, du pur empirique, entendus au sens de la philosophie absolue ; *il nous suffit de ne pas séparer l'entendement des sens pour trouver dans le sensible le supra-sensible, c'est-à-dire l'esprit et la raison* ».

celui-ci n'existerait pas et serait impensable et inexprimable ; un principe qui, par conséquent, malgré son universalité formelle, est partie ontologique intégrante de la réalité individuelle. Aucun hiatus infranchissable entre le singulier et l'universel, le sensible et l'intelligible. Pour Aristote, l'affirmation de l'intelligible n'implique point la mise au rancart du sensible, et le sensible n'exclut pas davantage la pensée : la transition de l'un à l'autre est parfaitement possible.

Cette philosophie aurait fourni à Feuerbach les bases pour un réalisme authentique ; elle lui aurait permis de dépasser l'opposition de l'individuel et de l'universel entre lesquels il oscille perpétuellement, et de découvrir ce qu'il appelait « le point d'Archimède » entre la matière et l'esprit ; elle aurait libéré sa pensée des ambiguïtés dans lesquelles elle s'empêtrait [74]. Mais Feuerbach ne pouvait adopter l'aristotélisme qu'en se dégageant du système hégélien et de l'idéalisme en général, et malheureusement le milieu philosophique dans lequel il évoluait pesait sur lui si lourdement qu'une libération était pratiquement impossible. D'où la difficulté pour nous de préciser le statut qu'il prévoyait pour la « philosophie de l'avenir », dont d'ailleurs il entendait poser seulement les jalons ; et on comprend désormais pourquoi les interprétations des commentateurs sont divergentes. Les contemporains, marqués eux aussi par l'hégélianisme, concevaient la pensée à la manière de Hegel, mais tout comme Feuerbach, ils se défiaient du monde d'abstractions auquel aboutissait la conception hégélienne de la connaissance intellectuelle, et comme Feuerbach aussi ils cherchaient le concret. Toutefois, Stirner, par exemple, estime que dans cette quête du réel, Feuerbach reste trop hypnotisé par l'hégélianisme. Il reproche à Feuerbach d'avoir opposé « l'espèce », « l'homme générique » aux individus, d'être retombé dans l'idéalisme en réduisant ces réalités singulières que constituent les hommes pris un à un à l'universalité de l'idée d'homme, et d'avoir ainsi revêtu son « matérialisme des attributs de l'idéalisme » [75]. A quoi Feuerbach répond qu'il n'est « ni matérialiste, ni idéaliste », et que s'il tient « Dieu, l'esprit, l'âme, le moi, pour de pures abstractions », il tient « tout autant le corps humain, la matière, les corps, pour de pures abstractions ». Et il déclare péremptoirement que « pour lui, seul le sensible est vérité, être, réalité » [76]. Qu'est-ce à dire ? Feuerbach réaffirme ainsi une fois de plus qu'il n'existe que des réalités particulières : *le* corps n'existe pas, mais tel corps ; *l'*eau n'existe pas, mais « cette eau-ci, ce feu-ci, ces pierres-ci..., ces hommes-ci : toujours des choses et des êtres absolument déterminés, sensibles, individuels » [77].

Cette prédominance accordée à l'individuel pourrait se concilier avec les principes du réalisme aristotélicien [78], à condition qu'on ne méconnaisse pas l'importance de l'universel, d'un universel qu'il n'est nullement indispensable d'assimiler à un monde d'Idées préexistantes

---

74. FEUERBACH, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866), dans *Gesammelte Werke*, 2e éd., Stuttgart, 1903-1911, t. X, p. 166.

75. Max STIRNER, *L'Unique et sa propriété*, trad. LASVIGNES, Edit. S.L.I.M., Paris, 1948, p. 61 s.

76. FEUERBACH, *« L'essence du christianisme » dans son rapport à « L'Unique et sa propriété » (1845)*, dans *Manifestes...*, p. 236.

77. *Ibid.*

78. Car pour Aristote aussi ne sont réelles que les substances individuelles.

et éternelles. Feuerbach a manifestement le sentiment qu'on ne peut se passer de l'universel ; mais comme celui-ci lui apparaît seulement sous les espèces hégéliennes, il cherche une formule de remplacement qui risque fort de s'avérer insuffisante. Dans sa controverse avec Stirner, il termine en répétant qu'il n'est « ni matérialiste, ni idéaliste, ni philosophe de l'identité [79], mais qu'il est dans ses pensées ce qu'il est en fait, en esprit ce qu'il est en chair, en essence ce qu'il est dans les sens : homme ; ou plutôt, comme il transpose dans la communauté seulement l'essence de l'homme, il est *homme communautaire, communiste* » [80]. Marx se rendra vite compte de l'ambiguïté de cette formule.

Nous venons d'entendre Feuerbach déclarer qu'il n'est pas « matérialiste » ; plus tard, il dira : « Le matérialisme est pour moi la *base* de l'édifice de l'être et du savoir humain : mais il n'est pas pour moi... l'édifice lui-même. Je suis complètement d'accord avec le matérialisme en arrière, mais pas en avant » [81]. Que veut-il dire par là ? — Tout dépend évidemment du sens qu'on donne au « matérialisme ». Engels l'identifie plus ou moins à l'athéisme ; le matérialiste, d'après lui, considère la nature comme l'élément primordial, le monde comme existant de toute éternité ; il nie par conséquent le Dieu créateur judéo-chrétien et son succédané : l'Esprit absolu de Hegel [82]. De ce point de vue, Feuerbach est incontestablement matérialiste. La réalité, pour lui, comprend en effet l'homme et la nature, sans plus ; ou, si on préfère, l'homme réel qui a pour fondement la nature ; ou encore, comme dira la phénoménologie existentialiste, l'homme dans le monde. Mais quelle est la portée exacte d'un matérialisme ainsi conçu ? — Il ne nous apprend encore rien, semble-

79. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 236-237.

80. *Ibid.*

81. FEUERBACH, *Aphorismes posthumes,* dans *L. Feuerbach à travers sa correspondance, ses œuvres posthumes et l'évolution de sa philosophie,* édit. K. GRÜN, t. II, Leipzig, 1874 ; cité par ENGELS, dans *L. Feuerbach...* (cité note 58), p. 227.

82. Pour définir le matérialisme, Engels part d'abord de « la question du rapport de la pensée à l'être, de l'esprit à la nature, question suprême de toute philosophie », et qui finalement, dans le monde occidental, débouche sur le problème suivant : « Le monde a-t-il été créé par Dieu ou existe-t-il de toute éternité ? ». Engels poursuit : « Selon qu'ils répondaient de telle ou telle façon à cette question, les philosophes se divisaient en deux grands groupes. Ceux qui affirmaient le caractère primordial de l'esprit par rapport à la nature, et qui admettaient, par conséquent, en dernière instance, une création du monde de quelque espèce que ce fût — et cette création est souvent chez les philosophes, par exemple chez Hegel, beaucoup plus compliquée et plus impossible encore que dans le christianisme —, ceux-là formaient le camp de l'idéalisme. Les autres, qui considéraient la nature comme l'élément primordial, appartenaient aux différentes écoles du matérialisme. A l'origine, les deux expressions : matérialisme et idéalisme ne signifient pas autre chose, et nous ne les emploierons pas ici non plus dans un autre sens » (*ibid.*, p. 223-224).

t-il, sur l'être véritable de l'homme et du monde ; il ne fait somme toute qu'exprimer ce par quoi débute inévitablement l'enquête du philosophe : c'est-à-dire les données qui lui sont offertes au point de départ et sur lesquelles devra porter sa réflexion. En ce sens-là toute philosophie est matérialiste, y compris celle d'Aristote, car pour ce dernier, le donné est constitué par les réalités corporelles qu'appréhendent nos sens. Mais le Stagirite n'affirme nullement pour autant que tout ce qui existe se réduit ontologiquement à la matière ou au spatial, ni que « le supérieur doit s'expliquer par l'inférieur ». On peut faire une remarque analogue à propos de Feuerbach : affirmer que « le matérialisme est la base de l'être et du savoir » n'équivaut pas nécessairement à dire que tout se réduit à la matière.

Certes, la réalité, pour Feuerbach, est constituée par les hommes en chair et en os et par les choses concrètes, naturelles, matérielles. On n'en discerne pas moins chez lui une sorte de nostalgie de l'universel, dans lequel il place « la vérité de l'être » ; cette nostalgie l'amène à proclamer que l'essence de l'homme se trouve dans le « genre humain » et à élaborer sa théorie du « sentiment ontologique, métaphysique », seul susceptible de nous révéler l'être authentique, lequel par conséquent n'est pas rendu immédiatement manifeste par la sensation, au sens ordinaire du terme. On est en droit d'en conclure que Feuerbach conçoit le fond de l'être comme quelque chose de « suprasensible », un peu à la manière de la « forme » aristotélicienne. Engels déclare sans doute que, pour Feuerbach, « le monde matériel perceptible par les sens, auquel nous appartenons nous-mêmes, est la seule réalité, et que notre conscience et notre pensée, si transcendantes qu'elles paraissent, ne sont que les produits d'un organe matériel, corporel, le cerveau. La matière n'est pas un produit de l'esprit, mais l'esprit n'est lui-même que le produit le plus élevé de la matière » ; et Engels de conclure : « c'est là, naturellement, pur matérialisme » [83]. Mais Engels durcit un peu la pensée de Feuerbach et en tout cas simplifie trop les choses. Il n'est pas sûr que, du point de vue gnoséologique, Feuerbach réduise la pensée à la sensation ; comme le fait remarquer Lombardi, Hegel lui avait inculqué le respect du caractère universel de la pensée et de la transcendance de l'être par rapport aux données sensibles immédiates [84]. Feuer-

83. *Ibid.*, p. 227.

84. On perçoit déjà qu'il n'est pas facile de préciser la signification du « matérialisme » de Feuerbach, pour la raison fort simple qu'il n'est point facile de préciser la signification du matérialisme en général. Si on se place dans la perspective d'Engels, le matérialisme implique la négation d'un Dieu auteur de l'univers et l'affirmation de l'éternité du monde. Mais l'*Acte pur* d'Aristote n'a point produit le monde, que les Grecs considèrent comme éternel. — Dira-t-on qu'Aristote est matérialiste ? — D'autre part, on peut être athée sans être matérialiste. N. Hartmann, pour prendre un exemple dans la pensée moderne, est athée, mais refuse de réduire tout le réel à la matière, c'est-à-dire d'après lui, au spatial. — Le problème du matérialisme suppose également qu'on se soit fait une idée exacte de la matière. En outre, il ne suffit peut-être pas, pour être matérialiste, d'admettre que tout dérive de celle-ci ; car si on suppose que l'évolution se fait par *saut qualitatif*, ne devra-t-on pas conclure qu'il y a, dans la conscience par exemple, quelque chose de nouveau par rapport au biologique ? — En tout cas, en ce qui concerne Feuerbach, les commentateurs reconnaissent qu'on ne peut sans plus le qualifier de matérialiste. Il a beau affirmer la suprématie de la matière, sa conception de l'homme

bach n'a pas complètement oublié la leçon ; il en a même trop retenu la lettre, comme si la pensée et l'universel ne pouvaient se concevoir qu'à la manière hégélienne et devaient être radicalement séparés de l'individuel et du sensible.

A cause de cette fidélité à Hegel, il ne voit pas la possibilité de concilier son souci du concret avec la connaissance intellectuelle telle que la présentait le Maître. Aussi se rabat-il finalement sur le matérialisme, le sensualisme, l'individualisme ; l'on comprend dorénavant pourquoi on trouve ces composantes dans la « philosophie de l'avenir ».

La difficulté est de définir exactement leur rôle. Il paraît du moins certain que le matérialisme ne constitue nullement le fondement de l'athéisme feuerbachien. Celui-ci, au contraire, découle de l'idéalisme hégélien. Pour Hegel, la nature, l'homme et son histoire sont la manifestation de l'Absolu ; mais cette thèse est susceptible d'une double interprétation. On peut prétendre, en effet, que Hegel met hors de conteste, proclame hautement la transcendance ontologique de l'Absolu et amenuise en conséquence la réalité de l'univers et du genre humain, les relègue dans la sphère évanescente de l'apparence et du contingent. La droite hégélienne défend cette exégèse. Elle ne supprime point cependant la possibilité d'un autre

---

foncièrement religieux ne peut s'en accommoder. D'où la perplexité qui inspire le jugement porté par F. A. Lange dans son *Histoire du matérialisme* : « Dans cette façon unilatérale de faire ressortir l'Homme, il y a un trait qui provient de la philosophie hégélienne et qui sépare Feuerbach des matérialistes proprement dits... Le véritable matérialiste sera toujours enclin à diriger ses regards vers le grand Tout de la nature extérieure pour considérer l'homme comme une vague dans l'océan de l'éternel mouvement de la matière. La nature de l'homme n'est pour le matérialisme qu'un cas particulier dans la chaîne des processus physiques de la vie » (cité par H. ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, P.U.F., 1957, p. 70). Ce n'est pas seulement sa conception de l'homme foncièrement religieux qui s'accommode mal du matérialisme, mais aussi sa gnoséologie, son respect de « l'universel » et du caractère « suprasensible » de l'être. Cf. sur ce point F. LOMBARDI, *L. Feuerbach*, Florence, La Nuova Italia, 1935, p. 45 ss. — D'autre part, on a souvent fait remarquer avec raison que le concept de matérialisme historique et le primat accordé aux facteurs économiques dans l'évolution n'exigent pas logiquement le matérialisme dialectique ni n'importe quelle autre métaphysique matérialiste. C'est dire à quel point le concept de matérialisme est flou. Il l'est particulièrement chez Feuerbach, lequel écrit, par exemple : « La divinisation du réel et de l'existence matérielle (le matérialisme, l'empirisme, le réalisme et l'humanisme), la négation de la théologie constituent l'essence des temps modernes ... *L'empirisme ou réalisme*, en quoi nous comprenons ici en général les sciences dites concrètes, et particulièrement les sciences de la nature, nie, lui, la théologie, non pas théoriquement, mais *pratiquement dans l'action* ; car le réaliste fait de la négation de Dieu, ou du moins de ce qui n'est pas Dieu, l'occupation principale de sa vie, l'objet principal de son activité. Mais concentrer esprit et cœur sur le seul matériel, le seul sensible, c'est dénier en fait toute réalité au suprasensible ; car n'est réel, pour l'homme du moins, que l'objet d'une activité réelle et effective » (*Principes de la philosophie...*, p. 147, 8-15). — Marx dira quelque chose d'analogue, mais dans un autre sens.

point de vue, que l'on devine également chez Hegel : l'affirmation du principe d'après lequel, sans le monde et l'homme, Dieu ne serait pas Dieu, car il n'aurait ni activité propre ni conscience de soi. Dans cette perspective, l'Absolu ne se connaît qu'à travers la connaissance que l'humanité a d'elle-même durant le cours de son développement historique. L'Infini, le Parfait n'est pas un Etre éternel, indépendant de nous ; il surgit nécessairement de la conscience que je prends de ma propre finitude ; je ne fais qu'objectiver, projeter hors de moi le produit de cette prise de conscience. Il en est d'ailleurs, en un sens, de l'Infini comme de tout objet de connaissance. Quand je connais quelque chose, je le pose inévitablement hors de mon acte de connaissance ; il me devient extérieur. Tout acte de connaissance est, à cet égard, objectivation, aliénation, dont je ne guéris qu'en me rendant compte que, finalement, il n'y a rien d'autre dans l'objet connu que ce que j'y mets. Il en est de même pour l'Absolu. Je ne puis, certes, me penser fini sans évoquer l'Infini ; cela ne prouve pas, comme Descartes semble le prétendre, que l'Infini soit premier et existe en dehors de nous et avant nous, mais tout simplement qu'il est une projection nécessaire de ma conscience. Kant nous en avait déjà avertis ; il admettait, lui aussi, que la raison humaine, en vertu de son propre dynamisme, construit inévitablement l'idée de Parfait ; il reconnaissait qu'on projette cette Idée hors de la conscience dans un Etre censé exister de toute éternité ; mais Kant estimait que rien sur le plan théorique n'autorise une telle extrapolation : de ce que nous pensons nécessairement l'Infini, il ne s'ensuit pas qu'il existe indépendamment de notre pensée.

C'est à cette interprétation de l'idéalisme hégélien que se rattache l'athéisme de Feuerbach [85] ; et on a parlé, à ce propos, de « fidélité à Hegel » [86]. Effectivement, lors de la parution de *L'Essence du christianisme* (1841), les hégéliens de gauche, particulièrement intéressés par l'athéisme feuerbachien, l'ont considéré comme une conséquence tirée des principes hégéliens. Feuerbach d'ailleurs ne dit-il point de la « philosophie spéculative » qu'elle « se distingue de la théologie commune en ce qu'elle transpose *ici-bas,* c'est-à-dire actualise, détermine et réalise l'essence divine, que l'autre exilait dans l'*au-delà,* par peur et sottise » [87] ? Et ne proclame-t-il pas le principe que si l'être est la réalité de la conscience, inversement « la conscience

85. Cf. l'interprétation de l'athéisme feuerbachien proposée par Cornelio FABRO, dans son magistral ouvrage *Introduzione all'ateismo moderno,* 2e édit., Rome, Studium, 1969, t. II, p. 690-712.

86. FABRO, *op. cit.,* p. 694.

87. FEUERBACH, *Thèses provisoires...,* p. 104, § 1.

est la réalité de l'être » [88] ? — Bref, l'Absolu hégélien, tel que l'interprète Feuerbach, n'existe que par la grâce de la conscience humaine ; Dieu s'identifie à l'homme et l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* professe déjà l'anthropothéisme [89].

Toutefois, la conscience de soi pour Feuerbach n'est pas tout à fait ce qu'elle est pour Hegel ou Descartes ; elle ne se réduit pas à la pensée, au *cogito* ; elle est sentiment, conscience « sensible » qui, avant de penser les choses, « les sent » [90]. Modification importante sans doute, mais elle ne change rien de fondamental au statut de l'Infini dont nous prenons conscience. Même posé par le sentiment, l'Infini n'existe pas pour autant indépendamment de nous. Feuerbach l'avait déjà précisé dans *L'essence du christianisme* ; il y insiste de nouveau dans les *Thèses provisoires* : « ... c'est le cœur qui, dans l'homme, est le principe purement *antithéologique*, le principe incroyant, athée au sens de la théologie. Car *le cœur ne croit à rien d'autre qu'à soi* ; il ne croit qu'à la réalité irrécusable, divine, absolue de sa propre essence... La religion n'est que passion, sentiment, cœur, amour, c'est-à-dire négation, *dissolution* de Dieu dans l'homme » [91]. Le sentiment, si on peut ainsi s'exprimer, atteste bien l'existence de quelque chose d'infini ; mais ce quelque chose n'est autre que le sentiment lui-même et par conséquent il ne nous fait point sortir de nous. La philosophie nouvelle, que Feuerbach appelle parfois « l'anthropothéisme », est précisément « la religion consciente de soi, la religion qui se comprend elle-même ». La théologie « commune » faisait semblant de *poser* la religion en affirmant un Dieu transcendant ; en réalité, elle la niait ; et c'est en « niant cette négation », que « la nouvelle philosophie », l'anthropothéisme est « la position de la religion » [92].

De ces considérations, il ressort en tout cas que l'athéisme de Feuerbach ne dérive ni de son matérialisme, ni de son naturalisme, ni de son sensualisme, ni de son anthropologie, mais plutôt de l'idéalisme en général et de l'idéalisme absolu de Hegel en particulier.

---

88. *Ibid.*, p. 113, § 37. — Feuerbach va jusqu'à écrire : « la conscience seule est l'être réel. Seule la conscience est l'unité réelle de l'esprit et de la nature ».

89. On trouve donc chez Feuerbach l'interprétation que KOJÈVE proposera plus tard de la *Phénoménologie de l'Esprit*, dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, N.R.F., 1947. — Tous n'admettent pas d'ailleurs cette interprétation. Cf. p.ex. J. WAHL, *A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de l'Esprit par Kojève*, dans *Deucalion*, 5, Etudes hégéliennes, Neuchâtel, 1955, p. 77 ss.

90. FEUERBACH, *Thèses provisoires...*, p. 112, § 29.

91. *Ibid.*, p. 118, § 48.

VII. — Conclusion : Feuerbach, un précurseur ?

Feuerbach veut réformer radicalement la philosophie de son temps, la remplacer par une autre qui serait en même temps « religion de l'homme » ; cette entreprise implique à ses yeux le « dépassement » de l'idéalisme hégélien [93]. A quoi aboutit-elle ? Son promoteur a-t-il de la « philosophie de l'avenir » une idée précise et complète ? — Il ne semble pas, car il s'estime seulement capable d'en présenter une ébauche et, même dans ses derniers ouvrages, il reconnaît le caractère provisoire et incomplet de cette esquisse [94]. Ces lacunes tiennent sans doute à la tournure de son esprit, plus critique que constructif, mais aussi à son incapacité, due à l'influence de Hegel, de dépasser l'opposition du sensible et de l'intelligible, du particulier et de l'universel. Feuerbach dégage du moins « les principes de la philosophie de l'avenir », les lignes maîtresses, en quelque sorte, que nous allons maintenant rappeler.

Cette philosophie ne part point du *cogito,* mais de l'homme total, lié aux autres hommes et à un milieu naturel, bref, de « l'homme dans le monde », comme on dit de nos jours. Toutefois il ne suffit pas d'affirmer que les deux termes sont donnés ensemble et inséparables [95] ; il faut encore souligner qu'ils ont chacun leur consistance ontologique propre et que leur être ne se réduit pas à la relation qui les unit [96]. Cette densité ontologique, Feuerbach la reconnaît en présentant l'homme comme un individu, en chair et en os, en rapport avec d'autres individus également charnels et avec des « choses » matérielles, concrètes, particulières. Tel est le donné ou, si on préfère, l'expérience par laquelle commence la philosophie.

Mais même si on part des réalités sensibles de ce monde et si on proclame hautement que seuls existent les individus, les choses sin-

---

93. Il vaut la peine de souligner à quel point, dans la *présentation* de sa doctrine, Feuerbach demeure dépendant de la méthode et de la terminologie hégélienne. Il écrit par exemple, dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* : « C'est la philosophie de Hegel qui représente l'*accomplissement* de la philosophie moderne. C'est pourquoi la *nécessité* et la *justification* historiques de la philosophie nouvelle se rattachent avant tout à la critique de Hegel... La philosophie nouvelle est la *réalisation* de la philosophie hégélienne, de la philosophie antérieure en général — mais une réalisation qui est en même temps leur *négation,* et pour autant dire une négation *non* contradictoire » (p. 156, § 19-20).

94. En particulier dans *Über Spiritualismus und Materialismus...* et dans les *Aphorismes posthumes.*

95. L'idéalisme lui-même, celui de Fichte par exemple, souligne la « coordination principielle » du moi et du non-moi.

96. Lénine insistera plus tard sur cet aspect du problème dans sa polémique contre Mach et Avenarius. Il écrira : « Bâtir la théorie de la connaissance sur le postulat de l'union indissoluble de l'objet aux sensations de l'homme..., c'est tomber infailliblement dans l'idéalisme » (*Matérialisme et empirio-criticisme,* dans *Oeuvres complètes,* ESI, t. XIII, p. 50-51).

gulières, il n'en demeure pas moins que notre savoir et notre langage expriment l'universel, lequel, comme tel, n'est pas visible dans la sensation, n'appartient pas aux données sensibles, mais les dépasse et relève de l'activité de penser. Feuerbach conçoit cette dernière à la manière de Hegel ; il conclut que, loin de nous révéler l'être vrai, elle nous met seulement en face d'un monde d'abstractions. Il ne peut toutefois se dispenser de chercher un fondement pour l'universel. Ne le trouvant point dans la pensée, il fait appel à l'expérience d'autrui, au rapport entre le moi et le toi, à « la communication de l'homme avec l'homme ». De celle-ci, d'après Feuerbach, naissent les idées, et non pas d'un *cogito* solitaire : « Ce n'est pas seul, mais à deux que l'on parvient aux concepts et à la raison en général. Il faut deux hommes pour engendrer l'homme, l'homme spirituel comme l'homme physique ; *la communauté de l'homme avec l'homme est le principe et le critère premiers de la vérité et de l'universalité* »[97]. Ainsi la philosophie de l'avenir part sans doute de l'homme en chair et en os, de l'individu, mais aussi « de l'homme avec l'homme..., de l'unité du moi et du toi », de la communauté, « la vraie dialectique n'étant pas un monologue de penseur solitaire, mais un dialogue entre moi et toi »[98]. Bref, comme le mystère de la Trinité le laissait déjà entrevoir, « *le principe suprême de la philosophie est l'unité de l'homme avec l'homme* »[99]. On pourrait se demander ce que signifie au juste cette unité et si la « communication entre les hommes » suffit à expliquer la genèse et l'universalité de nos idées ; et sans doute s'apercevrait-on que la réponse de Feuerbach n'est point totalement satisfaisante[100]. Mais ce qui nous intéresse pour l'instant est autre chose.

---

97. FEUERBACH, *Principes de la philosophie...*, p. 185, § 41.

98. *Ibid.*, p. 199, § 62.

99. « *La Trinité était le mystère suprême, le cœur de la philosophie et de la religion absolues.* Or, son secret est, comme on l'a prouvé historiquement et philosophiquement dans l'*Essence du christianisme*, le secret de la vie commune et sociale, le secret de la nécessité du *toi* pour le *moi* ; il consiste dans cette vérité : *qu'aucun être* (qu'il soit ou se nomme homme, Dieu, esprit ou moi) n'est pour soi seul un *être vrai, parfait et absolu* et que seule la *liaison*, l'*unité* d'êtres de même essence constitue la *vérité* et la *perfection*. Le principe suprême et dernier de la philosophie est donc l'*unité de l'homme avec l'homme*. Toutes les relations fondamentales (les principes des différentes sciences) ne sont que des espèces et des modes différents de cette unité » (*ibid.*, p. 199, § 63).

100. De quoi s'agit-il, en effet, dans cette unité de l'homme avec l'homme ? — Si elle signifie seulement le besoin que nous avons des autres pour vivre, penser, agir ; ou si elle veut dire que l'humanité progresse par la collaboration de tous et que chaque génération doit conserver et développer l'acquis des générations précédentes, on peut être d'accord et l'on concédera facilement à Feuerbach que ce qu'un individu n'est pas capable de connaître, l'humanité y parviendra sans doute peu à peu. — Mais les formules qu'emploie Feuerbach vont plus loin et concernent le statut ontologique de l'homme. Strauss avait déjà dit que le genre humain est la vérité de l'être humain. Feuerbach reprend et exploite cette idée et en arrive à identifier le genre humain et l'essence de

Des commentateurs ont fait remarquer avec raison que Feuerbach pose et résout le problème du « commencement de la philosophie » et celui des rapports entre le particulier et l'universel, le sensible et le « supra-sensible », comme le fera plus tard la phénoménologie existentielle. Il y a incontestablement chez lui l'ébauche d'une analyse phénoménologique de l'existence de l'homme dans le monde, d'une analyse qui aboutit à constater que l'homme ne se réduit pas à un *cogito* solitaire, mais apparaît comme un être charnel, inséparable du monde matériel et des autres hommes. — La philosophie de l'avenir serait-elle donc devenue la philosophie de notre époque, la philosophie du présent ?

On serait tenté de l'affirmer. De part et d'autre, on retrouve les mêmes motivations, en particulier le souci de rejoindre le concret, de se libérer des abstractions. De part et d'autre, on a tendance à concevoir l'activité de penser comme si elle aboutissait inévitablement à un monde d'idées préexistantes analogue à l'univers platonicien. De part et d'autre, on demeure lié à une interprétation idéaliste de la connaissance, tout en ayant cependant le désir de se libérer de l'idéalisme [101]. De part et d'autre, convaincu que la pensée, entendue à la manière de Hegel, est incapable de nous faire toucher le réel, on se met en quête d'une expérience susceptible de remplir cette fonction. N'est-on pas en droit de conclure que Feuerbach sonne le glas de l'idéalisme allemand, voire de l'idéalisme en général, et inaugure un nouveau type de philosophie que, sous des formes diverses, on retrouve dans la phénoménologie existentielle contemporaine [102] ?

On devrait peut-être malheureusement ajouter que, de part et d'autre, on discerne les mêmes lacunes, qui empêcheront cette phi-

---

l'homme. Mais le concept de *genre* est un concept logique; le concept d'*essence* un concept métaphysique, ontologique. En identifiant les deux, Feuerbach demeure dans la perspective idéaliste, pour laquelle toute distinction entre les *entia realia* et les *entia rationis* est abolie. Feuerbach pourra écrire : « L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté » (*Principes d'une philosophie...*, p. 198, § 59). Il oublie que l'essence de l'homme, si elle est formellement identique chez tous, n'en est pas moins *numériquement* multiple, chaque homme la possédant intégralement et pas seulement la communauté. Il y a, du point de vue logique, un seul genre humain ; il n'y a pas, ontologiquement parlant, une seule essence humaine; il y en a autant que d'individus. On pourrait aussi se demander ce que signifie la transcendance, la perfection, l'infinitude du genre humain.

101. BALLANTI, *Il problema...* (cité note 63), 142.

102. C'est à cette conclusion qu'arrivent Ballanti, Löwith, Arvon. Ce dernier, par exemple, écrit : « Il est possible de déceler (chez Feuerbach) le début d'une expérience philosophique entièrement nouvelle. Découverte relativement récente... puisqu'elle se rattache aux efforts de la philosophie existentielle pour mettre à jour le courant souterrain et invisible dont elle constitue le brusque jaillissement » (*Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, p. 86).

losophie d'être l'authentique philosophie de l'avenir ou, pour parler plus clairement, la philosophie vraiment réaliste dont nous éprouvons de plus en plus le besoin. Sans doute Feuerbach et les existentialistes partent à juste titre d'une situation concrète : l'existence de l'homme dans le monde ; ils soulignent aussi avec raison que l'être vrai n'est pas donné immédiatement dans la sensation et présente un caractère qu'on peut qualifier de « suprasensible ». Mais ils se défient trop de la pensée conceptuelle, capable seulement, d'après eux, de poser quelque chose de formel et d'abstrait. Ils n'ont évidemment point tort de se garder de toute réduction du réel à la pensée ; peut-être ne se rendent-ils pas suffisamment compte que le concept ne nous coupe pas nécessairement de l'être mais constitue le seul moyen que nous ayons de l'exprimer. Au fond, Feuerbach et les phénoménologues restent hantés par l'idéalisme et en demeurent dépendants [103].

C'est d'ailleurs de l'idéalisme que procède l'athéisme de Feuerbach, lequel ne repose pas sur une critique des preuves de l'existence de Dieu, mais sur l'affirmation, jamais reniée, que la conscience est incapable de sortir d'elle-même, cette conscience fût-elle « conscience sensible » [104].

Bref, ni Feuerbach, ni ses héritiers contemporains ne se sont totalement libérés de l'idéalisme ; or nous avons besoin d'une philosophie franchement et vraiment réaliste. Le marxisme répond-il à cette exigence ? C'est une question qui mériterait d'être examinée de près.

F 59000 Lille R. VANCOURT
12, rue de la Bassée