

Chappé, Raphaël

Ludwig Feuerbach - l'éthique comme anthropologie de la pitié

Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]:
Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ;
New York : Waxmann 2023, S. 185-206. - (Internationale Feuerbachforschung; 9)



Quellenangabe/ Reference:

Chappé, Raphaël: Ludwig Feuerbach - l'éthique comme anthropologie de la pitié - In: Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]: Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ; New York : Waxmann 2023, S. 185-206 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-331767 - DOI: 10.25656/01:33176

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-331767>

<https://doi.org/10.25656/01:33176>

in Kooperation mit / in cooperation with:



WAXMANN
www.waxmann.com

<http://www.waxmann.com>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-Licence:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der

Leibniz-Gemeinschaft

Ludwig Feuerbach – l'éthique comme anthropologie de la pitié

Raphaël Chappé

Dans son *Éthique* de 1868, que les éditeurs ont intitulé *Zur Ethik: Der Eudämonismus* (W. Bolin et F. Jodl) ou *Zur Moralphilosophie* (W. Schuffenhauer)¹, Feuerbach définit sa philosophie morale comme relevant d'un « eudémonisme » mettant au centre la notion d'« égoïsme ». Il ne s'agit pas là d'un rattachement au courant utilitariste, mais plutôt d'une reconceptualisation de l'égoïsme à partir de la notion de pitié. Autrement dit, l'eudémonisme feuerbachien apparaît comme une éthique de la sensibilité. En ce sens, ce n'est qu'en apparence que l'introduction du concept d'égoïsme trahit l'héritage des riches années 1840. Ce n'est pas, du côté de Feuerbach, l'affirmation d'un épanouissement individuel qui se ferait au détriment de la communauté ou de l'espèce ; mais il s'agit d'une réévaluation, dans une perspective éthique, de l'ontologie de l'essence humaine développée dans les années 1840.

Nous souhaitons montrer que la façon dont Feuerbach, en 1868, produit cette éthique de la sensibilité n'est pas sans affinité avec ce que Nietzsche dira de la morale à partir d'une approche généalogique. L'éthique, irréductible à une simple morale, ouvre en effet chez Feuerbach, avant Nietzsche, une critique sur trois fronts : 1°) d'une part, une critique de la « volonté » comme fondement subjectif de la morale ; 2°) d'autre part, une critique des moralistes comme contempteurs de la nature humaine ; 3°) et enfin, une critique de la « conscience morale ».

Nous montrerons également qu'en 1868, de façon plus positive, Feuerbach désigne la pitié comme phénomène anthropologique fondamental, et source véritable d'une attitude éthique sensible à l'égard d'autrui ; et que c'est en particulier sur ce point que Nietzsche semblera plus éloigné de Feuerbach. Ce dernier semble à cet égard plus

1 Cf. L. Feuerbach : *Zur Ethik. Der Eudämonismus*. Dans : L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*. Éd. W. Bolin, F. Jodl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1960. Vol. 10, p. 230–295. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie* (1868). Dans : *Solidarität oder Egoismus – Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Éd. H.-J. Braun. Berlin 1994, p. 365–430. Cf. L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme. 1867–1869*. Trad. A.-M. Pin (préface de R. Bruyeron). Paris 2012. La traduction française que nous suivons ici se rapporte à l'édition des *Sämtliche Werke*. Nous retenons, avec W. Schuffenhauer, la date de 1868. (Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Op. cit., p. 353.)

proche de Schopenhauer, penseur de la *Mitleid*, et il est en cela aussi le lointain héritier de Rousseau et de Spinoza.

Développer les arguments en faveur d'une filiation : Spinoza – Rousseau – Feuerbach, dépasserait les limites du présent propos. Concernant Rousseau, évoquons toutefois la lettre de Feuerbach à Wilhelm Bolin du 5 mars 1867², qui marque plus une convergence qu'une filiation directe : « je n'ai pas pu me détacher de mes lectures, qui portaient en dernier sur les *Confessions* de Rousseau, un écrit que j'aurais déjà dû lire en été³ ». Feuerbach précise : « Et pourtant, combien de similitudes ai-je trouvées entre ses pensées, penchants ou sentiments, et les miens ! Que de choses dites par l'âme, que de choses pensées par moi avec les mêmes mots sans les prononcer ! Prenons par exemple l'idée d'une "morale sensible ou matérielle"⁴. » Comme il l'avoue dans cette lettre, dans sa jeunesse, Feuerbach avait en effet considéré d'un simple « regard en passant » et « avec dédain »⁵ l'ouvrage de Rousseau. Mais la faiblesse d'une influence directe de Rousseau sur le Feuerbach des années 1840 n'exclut pas une influence indirecte. Ursula Reitemeyer a en tout cas mis l'accent, dans son article « Feuerbach und die Aufklärung », sur le « lien profond » entre Feuerbach et Rousseau autour de la question de la sensibilité⁶. Et il faut remarquer surtout que l'intérêt manifesté par Feuerbach pour Rousseau en 1867 indique la possibilité d'une influence de Rousseau sur l'*Éthique* de 1868.

Dans le cadre de la présente contribution, il nous importe d'esquisser en quoi cette perspective éthique était préparée par Feuerbach dès les années 1840 (plus précisément en 1841 et en 1846), par une anthropologie naturelle, dont le cœur est la sensibilité, et, en 1842–1843, par une politique de la sensibilité, en corrélation directe avec cette anthropologie.

Tout au long de notre parcours, nous tâcherons d'insister sur l'unité de la pensée de Feuerbach de 1841 à 1868. L'anti-théologie feuerbachienne – associée à l'élaboration par le philosophe allemand des fondements d'une anthropologie de la sensibilité (*Sinnlichkeit*) et de la corporéité charnelle (*Leiblichkeit*) – rend en effet possible une *naturalisation* du sujet de l'idéalisme allemand. Et en même temps, cette perspective est aussi ce qui permet un renouvellement de la problématique éthique, comme elle a permis dans les années 1840 un renouvellement de la problématique politique.

Voyons tout d'abord en quoi consiste le travail de sape de Feuerbach contre la « morale » en son sens traditionnel.

2 Cf. L. Feuerbach : Lettre à Wilhelm Bolin du 5 mars 1867. Dans : L. Feuerbach. *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*. Éd. W. Bolin. Leipzig 1904. Vol. 2, p. 336–337.

3 Ibid., p. 336. Nous traduisons

4 Ibid., p. 336–337. Nous traduisons

5 Ibid., p. 336. Nous traduisons

6 Cf. U. Reitemeyer : Feuerbach und die Aufklärung. Dans : Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie. Éd. W. Jaeschke et F. Tomasoni. Berlin 1998 (p. 269–280).

La critique du concept idéaliste de volonté

Le premier aspect qui doit être retenu de l'important ouvrage de Feuerbach de 1868 est celui par lequel ce dernier s'inscrit dans une perspective anti-volontariste, et *donc* anti-kantienne. Feuerbach déploie une *anthropologie naturelle* en opposition ici à l'idéalisme allemand, celui de Kant au premier chef. Cette anthropologie répond à l'exigence de destituer le sujet moderne de l'une de ses prérogatives généralement reconnues : à savoir d'être maître et auteur de ses pensées et de ses actes. Feuerbach – contrairement à la lecture qu'en donne Althusser⁷ – destitue le sujet moderne, non pas au travers d'une science des rapports de production, mais à partir d'une anthropologie naturelle qui *naturalise* le sujet de l'idéalisme allemand en le décentrant et en le rendant sensible.

S'agissant de la question morale, pour Feuerbach, il n'y a pas de fondation possible d'une morale par une volonté comme faculté supra- ou infranaturelle. La « volonté » est alors réduite (ou élargie, selon le point de vue) à « l'instinct du bonheur » (« Glückseligkeitstrieb⁸ »). Ce qui correspond à un déplacement conceptuel presque aussi radical que celui que Nietzsche fera subir à son tour au concept kantien de volonté, sous la dénomination de « Wille zur Macht », volonté de contribuer à la puissance. Pour Feuerbach, « La volonté n'est pas libre » : elle ne fait que « [vouloir] être libre »⁹. Dans ce contexte, Feuerbach s'oppose expressément à ceux qu'il nomme : « nos » philosophes « supra-naturalistes et spéculatifs »¹⁰, c'est-à-dire les philosophes *allemands* qui ramènent la volonté à une « absence de limite¹¹ ». Chez eux, la liberté, dit Feuerbach, est « vide de sens¹² ».

Pour notre auteur, la volonté – mais il s'agit là d'une redéfinition, d'un déplacement conceptuel – doit être identifiée, par une « confusion » délibérée (inévitablement hérétique à l'égard de toute la tradition de l'idéalisme allemand), à la « notion d'instinct du bonheur ». La volonté est libération de tout mal, du mal pris dans toute son extension possible, incluant, au premier chef, le mal physique et psychique, la souffrance, la violence (sans qu'il soit immédiatement question d'un mal *purement* moral). Pour Feuerbach, « Tout mal », c'est-à-dire « tout instinct insatisfait, tout désir inassouvi, tout sentiment de mal-être, de manque », est considéré comme « une blessure lancinante ou une négation de l'instinct du bonheur inné en chaque être éprouvant des

7 Cf. L. Althusser : Pour Marx (1965). Paris 1965/Paris 1986. Cf. L. Althusser : Écrits philosophiques et politiques. II. Paris 1995.

8 L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie (1868). Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 366.

9 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 37. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 366.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Ibid.

sensations »¹³. La volonté ainsi redéfinie est alors, plutôt qu'une instance suprasensible d'intervention dans le sensible, un concept dynamique et dialectique ; Feuerbach écrit ainsi : « Cette affirmation de l'instinct du bonheur qui s'oppose sciemment à cette négation, c'est ce qu'on appelle la volonté¹⁴ ».

Feuerbach joue alors le *contenu* de la volonté comme instinct de bonheur, et donc comme résistance à un mal (en un sens non moral), contre la réduction idéaliste allemande de la volonté à sa pure *forme*. À cet égard, Feuerbach reprend la veine *anti-hégélienne* (qu'il connaît bien, au moins depuis sa critique de Hegel de 1839). S'il rappelle que Hegel soutenait que « [l]a volonté sans la liberté est un mot vide¹⁵ », Feuerbach fait toutefois remarquer que « la liberté sans le bonheur¹⁶ » est « une liberté qui ne libère pas des maux de la vie » mais « qui laisse tranquillement subsister les maux les plus criants »¹⁷. Or telle est selon lui « la liberté spéculative des Allemands, pour lesquels "être" équivaut à "ne pas être"¹⁸ » ; liberté « dont l'absence n'est pas sentie comme un mal, dont la présence n'est pas sentie comme un bien » : « c'est seulement un mot vide et dépourvu de sens »¹⁹. L'idéalisme aboutit à l'absurdité d'un « mal » qui « n'est plus ressenti comme un mal », d'une « oppression du despotisme quel qu'il soit », qui « n'est plus ressentie comme une oppression »²⁰. Dans une telle configuration, idéaliste-spéculative, se « libérer de ce mal », de « cette oppression », ne pourra pas être « *ressenti* ni voulu comme un bonheur »²¹. Mais cesser de « vouloir le bonheur », c'est cesser de « vouloir » tout court²².

Là réside le cœur du déplacement conceptuel feuerbachien, c'est-à-dire la réduction du concept de volonté à l'instinct de bonheur, contre les ascétismes en tous genres à l'œuvre dans l'idéalisme allemand, lesquels constituent autant de formes de dressage, d'inspiration platonicienne et chrétienne, de la vie sensible par une volonté réduite *a contrario* à son caractère formel d'instance non phénoménale. Emprunter ce chemin, dit Feuerbach, c'est alors « tombe[r] sous l'emprise de la bêtise, de l'abrutissement²³ ». On ne peut pas être conceptuellement plus « [rigoureux] » et « [concis] » qu'en reconfigurant le concept de volonté ainsi : « "Je veux" signifie "je ne veux pas souffrir,

13 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 37. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 367.

14 Ibid.

15 Ibid.

16 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 37–38. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 367.

17 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 38. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 367.

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Ibid.

je veux être heureux» ». Volonté et bonheur sont pris désormais dans une relation interne.

Il faut ensuite remarquer que la critique feuerbachienne de la volonté cible de façon plus précise la philosophie kantienne. Feuerbach s'oppose en effet à la réalité nouménale kantienne, dans une veine très proche de ce que l'on pourra lire dans l'ouvrage de Nietzsche de 1873, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*²⁴. Les « philosophes spéculatifs allemands », Kant au premier chef, sont montrés du doigt comme les « seuls », selon Feuerbach, à avoir « imaginé, *horribile dictu*, une volonté abstraite, différente de l'instinct du bonheur, et même indépendante de lui, une simple volonté pensée »²⁵.

Feuerbach, avant que Nietzsche ne formule une remarque dans le même sens, fait néanmoins remarquer l'existence d'un progrès avec la première *Critique* kantienne, lorsqu'il dit que les idéalistes allemands, « avec Kant », ont « éliminé de [...] la raison théorique la théologie, la métaphysique »²⁶. Mais, comme le dira Nietzsche plus tard, Feuerbach signale que l'idéalisme allemand a aussitôt « [replacé] » la théologie et la métaphysique « dans la volonté »²⁷. Ce faisant, précise Feuerbach, « ils ont dénaturé la volonté pour en faire un être métaphysique ou une faculté, une chose en soi, un noumène²⁸ ». Ils ont « identifié la volonté » à son contraire, puisqu'ils l'ont identifiée « à la pensée »²⁹.

Or la « volonté » feuerbachienne, en revanche, « veut du réel, du sensible, et pas seulement du pensé »³⁰. Feuerbach ajoute qu'avec Hegel, les idéalistes allemands « ont identifié [la volonté] à la pensée pure, abstraite, à la pensée “absolue”, c'est-à-dire sans objet, à l'absolu même, “à l'infini sans limite, à l'abstraction absolue ou universalité”³¹ ».

On peut noter que sur la question de cette requalification par Feuerbach du concept de volonté, il y a une certaine continuité avec ce que l'auteur proposait déjà dans les années 1840. Ainsi, un texte significatif des années 1840 est à cet égard l'opuscule de

24 Cf. F. Nietzsche : Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral (1873). Dans : F. Nietzsche. Le livre du philosophe. Trad. A. Kremer-Marietti. Paris 1991, p. 115–140. Cf. F. Nietzsche : *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Dans : F. Nietzsche. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Éd. G. Colli, M. Montinari. München 1988. Vol. 1, p. 873–890.

25 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 39. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 368–369.

26 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 39. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 369.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 39–40. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 369.

1846 *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit*³². Dans ce texte, en effet, on trouve déjà un anti-volontarisme, qui passe par un refus de l'autorité du sujet pensant. Feuerbach évoque Lichtenberg : « Mais Lichtenberg n'a-t-il pas raison également quand il affirme : "À proprement parler on ne devrait pas dire : je pense mais : ça pense" ?³³ ». Car, selon Feuerbach :

« Même si le "je pense" se différencie du corps, s'ensuit-il que "ça pense" – l'involontaire dans notre pensée, la racine et la base du "je pense" – soit, lui aussi, différencié du corps ? D'où vient en effet, que nous ne puissions penser à tout moment, que les pensées ne se tiennent pas à notre disposition, ne viennent pas quand nous le désirons, que, souvent, au cours d'un travail intellectuel, malgré les efforts les plus acharnés de notre volonté, nous n'avancions pas jusqu'à ce qu'un incident extérieur, souvent seulement un changement du temps qu'il fait, remette les pensées à flot ?³⁴ »

Une critique des moralistes

Sur cette base anti-volontariste (du moins si l'on pense au concept *idéaliste* de volonté), l'*anthropologie* feuerbachienne se tourne, avant Nietzsche et après Spinoza, contre les « moralistes ». Montaigne leur reprochait déjà de prétendre (par « présomption ») outrepasser l'humaine condition. Spinoza exigeait également, après Montaigne, mais également après Machiavel, que l'on prenne les hommes tels qu'ils sont et non pas tels qu'ils devraient être du point de vue d'une essence humaine normative (songeons par exemple au début du *Traité politique* de Spinoza). Or, dans la même veine, selon Feuerbach, « les moralistes se sont plu à rivaliser entre eux avec des phrases ampoulées, à se prendre pour des moralistes d'autant meilleurs qu'ils établissaient des concepts transcendants, contre-nature et surnaturels, inhumains et surhumains³⁵ ». Ils ont pris position contre « l'égoïsme » et donc contre les morales de l'égoïsme³⁶. Il existe pourtant selon Feuerbach – après Spinoza, penseur du *conatus*, et après Rousseau, philosophe de l'« amour de soi » – un « égoïsme sain, naturel, indispensable, l'égoïsme qui est la vie même³⁷ ».

32 Cf. L. Feuerbach : *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit* (1846). Trad. C. Mercier. Dans : L. Feuerbach. *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*. Paris 1997, p. 163–184. Cf. L. Feuerbach : *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*. Dans : L. Feuerbach. *Gesammelte Werke*. Éd. W. Schuffenhauer. Berlin 1980–. Vol. 10, p. 122–150. <https://doi.org/10.0000/9783050065892>

33 L. Feuerbach : *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit*. Op. cit., p. 159. Cf. L. Feuerbach : *Wider den Dualismus*. Op. cit., p. 127.

34 L. Feuerbach : *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit*. Op. cit., p. 159–160. Cf. L. Feuerbach : *Wider den Dualismus*. Op. cit., p. 127–128.

35 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 65. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 394.

36 Ibid.

37 Ibid.

La critique de Feuerbach vise au premier chef ceux qu'il nomme, avec un mépris et une ironie évidents, les « moralistes allemands³⁸ ». Qui sont ces moralistes ? Il s'agit, d'après les mots de Feuerbach, de ceux qui « se sont attribué [...] le mérite insigne d'avoir éradiqué de la morale tout eudémonisme, c'est-à-dire en vérité, tout contenu³⁹. » En un mot, donc, ces moralistes, renvoient à Kant, et avec lui à tous ceux qui, en Allemagne, ne s'opposent pas à lui sur ce point. Le paradoxe, dit Feuerbach, est que

« ces mêmes messieurs qui ne veulent pas entendre parler de l'égoïsme, de l'instinct du bonheur dans la morale, parlent et traitent de devoirs envers soi-même, comme si – ô quelle hypocrisie ! – les commandements sur lesquels ils se basent n'étaient pas les commandements de l'instinct individuel du bonheur⁴⁰. »

On remarque que Feuerbach réinvestit ici le vieil argument eudémoniste aristotélicien : Aristote, écrivait, dans *l'Éthique à Nicomaque* : « le bien est ce vers quoi toutes choses tendent ». Par conséquent, toute morale qui *prétendrait* sortir de la perspective du bien et du bonheur pourrait encore à bon droit être tenue pour une forme étrange et paradoxale d'eudémonisme, sinon un eudémonisme non conscient de lui-même, du moins un eudémonisme « hypocrite ».

Pour Feuerbach, l'idée de « devoirs envers soi-même » masque et révèle l'idée même d'égoïsme, laquelle, dit Feuerbach, est pourtant un « élément nécessaire », un « constituant fondamental » de la morale⁴¹. L'égoïsme est de surcroît un élément immédiatement rattaché à la représentation, même vague, même flottante, du bonheur.

La généalogie de la mauvaise conscience

La contestation des moralistes – *i.e.* des kantien – peut alors se faire plus vive et plus précise aussi, annonçant Nietzsche de façon plus évidente encore. La démarche de Feuerbach est en effet, avant la lettre, une « généalogie de la morale », qui vise le premier fait, le fait *princeps*, de ce que Nietzsche tiendra pour la morale des « esclaves » : à savoir la conscience morale (*Gewissen*).

Avant même d'examiner plus directement la *fonction* précise de la pitié chez Feuerbach, la comparaison avec Nietzsche va nous permettre de voir dès à présent que Feuerbach a notamment pour singularité de combiner une analyse généalogique critique de la « conscience morale » avec une anthropologie de la pitié et de l'identification à autrui, d'une façon qui ne reconduit pas le phénomène d'identification au simple statut de résidu d'une morale d'esclave sur laquelle le marteau de la critique devrait s'empresser de s'abattre. La pitié comme identification est une forme d'imitation affective, qui, pour Feuerbach, est un phénomène naturel, expressif d'une vitalité de

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Ibid.

41 Ibid.

l'être humain. Elle n'est pas, ou pas encore, comme plus tard chez Nietzsche, une forme de retournement, de repli « réactif » de la nature contre elle-même, de la vie contre la vie, de la puissance contre la puissance.

Tout d'abord, Feuerbach opère, après Spinoza et avant Nietzsche, une réduction généalogique de la « conscience morale » à la « mauvaise conscience ».

« *Post factum poenitet actum* [“Après l'action on regrette l'acte”] : c'est seulement *après* l'action que s'éveille et naît la conscience morale ; mais pas *après* une bonne : *après* une mauvaise action ; ce n'est donc qu'*après* la mauvaise action que s'éveille la mauvaise conscience⁴². »

Ou encore : « Mais cette conscience morale n'est que la mauvaise conscience⁴³. » Et, à son tour, la « mauvaise conscience » n'est que « l'instinct blessé du bonheur d'autrui se vautrant dans les entrailles de mon propre instinct du bonheur⁴⁴. » Ainsi, à l'origine de la conscience morale, il n'y a que la « mauvaise conscience », laquelle, dit Feuerbach, est conscience « originelle, naturelle, essentielle, vraie, et digne de ce nom »⁴⁵. Mais la mauvaise conscience se comprend sur fond d'instinct du bonheur : de mon propre instinct du bonheur, dans son rapport à l'instinct du bonheur en autrui.

Feuerbach souhaite montrer avant tout que, pour comprendre la conscience morale, il ne faut pas s'en tenir au domaine de la pensée :

« il faut aborder et saisir la conscience comme en général toutes les choses qui ne sont pas immédiatement accessibles, là où elle sort du domaine de la pensée, de l'opinion et du doute, c'est-à-dire justement du domaine de la conscience trompeuse et douteuse, là où elle passe d'un objet de la logique à un objet pathologique, sous la forme d'Erinyes ou de Furies, et devient un objet pour la sensation et l'observation, donc une réalité incontestable [...]»⁴⁶. »

La conscience morale n'est vraiment, authentiquement saisissable qu'*en dehors* du milieu propre qui lui est habituellement réservé : celui de la pensée. Quel est ce *dehors* de la pensée ? Il s'agit, dans ce passage, d'expressions pathologiques, *et donc* naturelles, en l'occurrence d'expressions d'une souffrance résultant de la représentation d'un acte commis que l'on regrette d'avoir commis.

La vérité, en quelque sorte, de la conscience morale, est *naturelle* : ce sont les passions, c'est la vie affective. Elles dévoilent cette conscience comme *mauvaise* conscience.

42 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 91. Nous soulignons. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 420.

43 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 91. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 421.

44 Ibid.

45 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 91. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 420.

46 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 91. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 420–421.

Les tourments, les états mélancoliques, les états que peut-être la psychanalyse nommera autrement, au sein d'un autre cadre conceptuel, ont leur traduction immédiate dans le corps et contribuent à former l'être véritable de la conscience morale.

Cette mauvaise conscience est naturelle également, en ceci qu'elle renvoie à une structure anthropologique naturelle profonde : celle de la « sympathie », presque identifiée ici à la compassion ou à la pitié. Si la mauvaise conscience est l'origine naturelle de la conscience morale, la sympathie est à son tour l'origine naturelle de la mauvaise conscience elle-même.

La généalogie feuerbachienne est donc, au point de vue méthodologique, assez proche de ce que sera la généalogie nietzschéenne (celle du second traité de *La généalogie de la morale*) : dans un cas comme dans l'autre, on recueille le concept abstrait de la conscience (morale) pour aller vers le sensible. Chez Feuerbach, dans ce contexte, le sensible, le *sinnlich*, ce sont les tourments et les pathologies de celui qui se repent de sa faute, et qui constituent la mauvaise conscience. Chez Nietzsche, le *sinnlich*, ce sera plutôt la violence immanente à la vie, la lutte et, finalement, *l'histoire de la cruauté*. Nietzsche écrit dans *La généalogie de la morale* :

« C'est [...] dans le droit des obligations donc, que se trouve le foyer qui a donné naissance au monde des concepts moraux de "faute", de "conscience", de "devoir", de "caractère sacré du devoir", – son commencement a été, comme le commencement de tout ce qu'il y a de grand sur terre, fondamentalement et longuement baigné de sang. Et ne pourrait-on ajouter à bon droit que fondamentalement, ce monde ne s'est jamais complètement débarrassé d'une certaine odeur de sang et de torture ? (pas même chez le vieux Kant : l'impératif catégorique respire la cruauté ...)»⁴⁷ »

Toutefois, on constate qu'il y a déjà là un important point de clivage entre Nietzsche et Feuerbach. Pour Feuerbach, la structure de la pitié comme imitation affective est bonne en tant qu'elle est affirmation de la vie se prolongeant en *Gemeinschaft*. Elle se rapporte donc à une éthique dont le précepte est ainsi formulé par Feuerbach : « il n'y a en fait qu'un bonheur collectif ». Le criminel n'a pas vu cela au moment de son acte ; il ne s'en rend compte qu'après avoir agi. La tranquillité n'a pas lieu *après* le crime ; elle a lieu *au moment même* du crime, car elle est absence de crise. La crise survient lorsque le criminel fait retour sur son acte et souffre de la contradiction entre l'idée sensible selon laquelle, de toute évidence, il n'y a de bonheur que collectif, et l'acte qu'il a pourtant commis et qui porte atteinte à cette idée sensible :

« Ce que j'ai fait à autrui, je me le fais à moi-même à sa place ; ce que je n'ai pas reconnu pour lui et moi-même quand tout est tranquille, à savoir qu'il n'y a en fait qu'un

47 F. Nietzsche : *La généalogie de la morale* (1887). Trad. P. Wotling. Second traité, §6. Paris 2000, p. 133. F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral*. Dans : F. Nietzsche. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Éd. G. Colli, M. Montinari. München 1999. Vol. 5, p. 300.

bonheur collectif, je le reconnais maintenant, à l'inverse, en situation de crise et de conflit avec moi-même⁴⁸. »

Feuerbach détecte alors le symptôme de la conscience morale : c'est la pathologie de la vengeance *imaginaire* exercée, par celui qui a été blessé, sur celui qui l'a blessé. Le criminel, dont la compassion ou la sympathie spontanée avait été désactivée au moment de l'acte, se rend compte, après avoir lésé autrui, que sa pulsion ou son instinct du bonheur (*Glückseligkeitstrieb*) fait qu'il ne peut pas ne pas ressentir le malheur de l'autre comme une lacune dans son sentiment vital de bonheur. Il devient alors lui-même l'exécuteur de la sentence désirée par sa victime. La compassion (*Mitgefühl*) ou la pitié (*Mitleid*) qui le font sortir de sa complaisance pour éprouver cruellement l'instinct de bonheur de l'autre surgissent seulement après coup, sous la forme de la morsure de conscience :

« [...] autrui blessé se venge sur moi [*So rächt sich der verletzte Andere an mir*] : mes tourments sont ma peine, j'exécute ainsi le jugement qu'il a prononcé contre moi qui l'ai blessé, la malédiction qu'il a lancée contre moi de son cœur profondément touché, voire même dans son dernier soupir, et je l'exécute uniquement par sympathie, dans une compassion malheureusement éveillée après l'action⁴⁹. »

Ça là une vérité anthropologique, qui, pour Feuerbach, est positive par elle-même : il s'agit de l'aspiration sensible à la communauté, comme, précisément, ce que j'ai *rompu* en blessant autrui.

Si l'on reprend la comparaison avec Nietzsche, on peut remarquer toutefois que, pour ce dernier, d'une part, le concept de « vengeance » n'a pas à intervenir ici ; il écrit dans *La généalogie de la morale* :

« celui qui interpose ici avec balourdise le concept de “vengeance” n'aura fait que voiler et obscurcir sa compréhension des choses au lieu de la faciliter (– la vengeance elle-même nous ramène précisément au même problème : “Comment faire souffrir peut-il être une réparation ?”)⁵⁰. »

Pour lui, la mauvaise conscience – par quoi celui qui a commis le crime, ou celui qui se considère comme « coupable », se fait violence à lui-même –, a pour origine les couches successives, sédimentées, d'une histoire inconsciente de la cruauté⁵¹. En effet, pour Nietzsche, la « cruauté », dans sa forme pure, originaire, n'est pas elle-même

48 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 92. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 421.

49 Ibid.

50 F. Nietzsche : La généalogie de la morale. Second traité, §6. Op. cit., p. 134–135. F. Nietzsche : Zur Genealogie der Moral. Op. cit., p. 301.

51 C'est l'un des enjeux centraux de *La généalogie de la morale*, que de restaurer philosophiquement la « conscience » des origines violentes de la conscience morale et du remords de conscience.

exercice d'une vengeance, mais elle est plutôt associée à une « fête » : il s'agit du châtiement comme « fête »⁵². On pense notamment à la ritualisation des sacrifices dans certaines sociétés archaïques. On pourrait à cet égard être tenté de lire *La généalogie de la morale* de 1887 comme une réponse à la « généalogie de la morale » feuerbachienne à l'œuvre dans *l'Éthique* de 1868.

D'autre part, pour Nietzsche, contrairement à ce que pense Feuerbach, la pitié ou la compassion sont constitutives d'une morale d'esclave ; par conséquent, ce retour sur lui-même et contre lui-même du criminel, de la façon dont Feuerbach conçoit ce retour, aurait pour Nietzsche une autre signification que l'aspiration à la *Gemeinschaft* : il signerait plutôt l'effet d'une morale d'esclave sur une conscience asservie.

Pour Nietzsche, il arrive que le criminel se pense comme *l'auteur* de l'acte monstrueux qu'il a commis *et* qu'il *regrette* d'avoir commis cet acte, « le regret postérieur à l'acte » reposant « sur le postulat erroné que l'acte ne devait *pas* nécessairement avoir lieu »⁵³. Or ce type de pensée est avant tout pour Nietzsche le signe de la disparition de l'époque où, par un « fatalisme vaillant, sans révolte⁵⁴ », le criminel acceptait tranquillement le châtiement, en se disant simplement : « quelque chose a mal tourné de manière imprévue⁵⁵ ». L'on n'avait pas encore comme étouffé la simplicité de cette réflexion par et sous l'exigence judéo-chrétienne de se considérer comme *auteur* libre et responsable de ses actes, et donc d'éprouver des remords après un acte condamnable en se reprochant d'avoir librement fait le choix d'agir comme on l'a fait. Ce qui pré-suppose au passage toute une métaphysique du libre vouloir et toute une morale de la responsabilité individuelle d'un sujet hors nature, contre lesquelles se dresse la totalité de l'entreprise philosophique nietzschéenne. Nous verrons que Feuerbach avance tout de même en direction de ce dernier point – la reconduction du remords à l'idée ori-

52 Cf. F. Nietzsche : *La généalogie de la morale*. Second traité, §6. Op. cit., p. 136 : « Sans cruauté, pas de fête : voilà ce qu'enseigne la plus ancienne, la plus longue histoire de l'homme – et dans le châtiement aussi, il y a tant de *fête* ! » Cf. F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 302.

53 F. Nietzsche : *Humain, trop humain I – Un livre pour esprits libres* (1878). Trad. R. Rovini, §39. Paris 1988. p. 66. Cf. F. Nietzsche : *Menschliches, Allzumenschliches I*, §39. Dans : F. Nietzsche. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Éd. G. Colli, M. Montinari. München 1988. Vol. 2, p. 64. <https://doi.org/10.1515/9783112311653>

54 F. Nietzsche : *La généalogie de la morale*. Second traité, §15. Op. cit., p. 162. Cf. F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 321.

55 Cf. F. Nietzsche : *La généalogie de la morale*. Second traité, §15. Op. cit., p. 161–162 : « Des millénaires durant, les instigateurs d'un méfait rattrapés par le châtiement n'ont *pas* eu *d'autre* sentiment *que* Spinoza au sujet de leur "transgression" : "Quelque chose a mal tourné de manière imprévue" et *non pas* : "Je n'aurais pas dû faire cela", – ils se soumettaient au châtiement comme on se soumet à une maladie ou un malheur, ou à la mort, avec ce fatalisme vaillant, sans révolte [...] » Cf. F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 320–321.

ginaire selon laquelle « quelque chose a mal tourné⁵⁶ » –, sans atteindre toutefois à la radicalité nietzschéenne qui contesterait le sort favorable que l'on réserverait à la pitié.

S'agissant de ce qui nous importe ici – la mauvaise conscience –, Feuerbach s'inscrit alors dans la problématique de la critique de la voix de la conscience, que reprendra (partiellement) Nietzsche. C'est Kant qui est visé. La conscience morale kantienne était selon toute vraisemblance une reconfiguration de l'appel rousseauiste à la « conscience » au livre IV de *l'Émile*⁵⁷, mais purgé des éléments de reconnaissance de la sensibilité qui peuplent *par ailleurs* le *corpus* rousseauiste (en particulier dans *l'Émile*, mais également dans le *Second Discours*).

Opérant une reconfiguration conceptuelle du célèbre passage de Rousseau, Kant écrit, dans la seconde *Critique* :

« Devoir ! Ô grand nom sublime, toi qui ne renfermes rien d'agréable, rien qui implique qu'on se laisse persuader par flatterie, mais qui exiges la soumission, qui cependant aussi, pour remuer la volonté, ne menaces de rien qui pourrait susciter dans l'esprit une aversion naturelle et terroriser, mais qui poses simplement une loi qui ne trouve pas d'elle-même un accès à l'esprit, tout en gagnant cependant par elle-même, contre notre gré, la vénération (sinon toujours l'obéissance), une loi devant laquelle se taisent toutes les inclinations, même si elles œuvrent secrètement contre elle ; quelle est l'origine qui est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble lignée, qui rejette fièrement toute parenté avec les inclinations, le fait de provenir de cette racine étant la condition indispensable de cette valeur que les hommes ne peuvent se donner qu'eux-mêmes⁵⁸ ? »

Force est de constater que Kant élabore sa reprise de l'invocation rousseauiste de la conscience en la tournant *contre* la sensibilité, préférant d'ailleurs ici le très austère concept de « devoir ».

Mais Kant emploie aussi le terme de « conscience ». L'auteur des trois *Critiques* se rapporte en fait à la conscience (*Gewissen*) selon « deux schèmes interprétatifs⁵⁹ »

56 F. Nietzsche ; citation déjà donnée. Voir la note précédente.

57 Cf. J.-J. Rousseau : Profession de foi du vicaire savoyard (1762). Dans : J.-J. Rousseau. *Émile ou De l'éducation*. Livre IV. Paris 1969, p. 436–437. : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principe. »

58 E. Kant : *Critique de la raison pratique* (1788). Trad. J.-P. Fussler. Première partie. Livre I. Chapitre III. Paris 2003, p. 199. Cf. E. Kant : *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig (s. d.), p. 209.

59 M. Cohen-Halimi : L'aphasie de Kant ? (... et si l'être de la loi morale n'était que littérature ...). Dans : *Revue de métaphysique et de morale*. 44 (2004) 4 (p. 580–600), p. 580. <https://doi.org/10.3917/rmm.044.0580>

distincts, tantôt comme une « voix », tantôt comme un « tribunal »⁶⁰. Voyons d'abord le tribunal, au §13 de la *Doctrina de la vertu* :

« Le sentiment [*das Bewusstsein*] d'un tribunal intérieur en l'homme "devant lequel ses pensées s'accusent ou se disculpent l'une l'autre" [Saint Paul, *Épître aux Romains*, II, 15] est la conscience [*das Gewissen*]. Tout homme a une conscience [*Gewissen*] et se trouve observé, menacé et surtout tenu en respect [*Respekt*] (respect [*Achtung*] lié à la crainte) par un juge intérieur, et cette puissance qui veille en lui sur les lois n'est pas quelque chose qu'il se forge à lui-même arbitrairement, mais elle est inhérente à son être [*ist seinem Wesen einverleibt*]⁶¹. »

Mais la conscience est concurremment appréhendée par Kant, dans ses *Leçons d'éthique*, à partir du « schème acoustique⁶² » de la voix :

« La conscience [*Gewissen*] est un instinct qui juge de manière exécutoire d'après les lois morales. Elle prononce une sentence, et tout comme un juge ne peut que punir ou acquitter mais non récompenser le prévenu, la conscience nous déclare coupables ou innocents. Son jugement est exécutoire s'il est ressenti et s'il est mis en œuvre. Il s'ensuit alors deux choses. Le premier effet de ce verdict judiciaire exécutoire est le repentir moral, et le second, sans lequel la sentence ne serait pas effective, est l'action conforme au verdict. La conscience est fainéante si elle n'engendre pas l'effort qui est requis pour satisfaire à la loi morale. Tout plein de regrets que nous soyons, cela ne sert à rien si nous ne nous acquittons pas de notre dette envers la loi, car même *in foro humano* la dette doit être honorée par le paiement et non par le simple repentir⁶³. »

Or Feuerbach, non sans dire un mot, comme on l'a vu, du schème judiciaire du tribunal, réélabore de façon critique le schème acoustique de la voix de la conscience. Feuerbach, le philosophe de Bruckberg, pense assurément à celui de Königsberg lorsqu'il écrit :

« La voix de ma conscience n'est pas une voix indépendante, pas une voix sortant des brumes du ciel ou jaillie d'elle-même sur le chemin merveilleux de la génération spontanée (*generatio spontanea*), elle est seulement l'écho des cris de douleur de celui que j'ai blessé et de la condamnation qu'il a prononcée contre moi, conscient que je l'ai blessé⁶⁴. »

60 Nous suivons ici les analyses de M. Cohen-Halimi (cf. *ibid.*).

61 E. Kant : *Doctrina de la vertu* (1797), §13. Cité par M. Cohen-Halimi : art. cit., p. 586. Note 23. Cf. Kant's Werke. Éd. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900-. Vol. I-6, p. 438.

62 M. Cohen-Halimi : art. cit., p. 587.

63 E. Kant : *Leçons d'éthique*. Trad. L. Langlois. Paris 1997, p. 245-246. (Cité par M. Cohen-Halimi : art. cit., p. 591). Kant : *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Berlin 2004, p. 192. <https://doi.org/10.1515/9783110204568>

64 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 92. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 422.

Pour Feuerbach, contrairement à Kant, la conscience morale n'est pas un pur surgissement de la réalité nouménale d'un sujet soumis à l'impératif catégorique comme à lui-même. Ainsi, pour notre auteur, « [l]a conscience, surtout la mauvaise conscience, est un savoir angoissé, retenu avec violence et condensé⁶⁵. »

Nietzsche creusera plus profondément contre Kant, *sous* Kant pourrait-on dire, mais après Feuerbach, prolongeant l'analyse de ce dernier, et prenant très au sérieux la dimension acoustique de la voix de la conscience. Ainsi Nietzsche écrit au §335 du *Gai savoir* :

« – Mais pourquoi écoutes-tu le langage que te tient ta conscience ? et dans quelle mesure as-tu le droit de considérer un tel jugement comme vrai et infaillible ? Pour cette *croiance* – n'y a-t-il plus de conscience ? N'as-tu pas la moindre idée d'une conscience en matière intellectuelle ? D'une conscience derrière ta "conscience" ? Ton jugement "voici qui est juste" a une préhistoire dans tes pulsions, inclinations, aversions, expériences et non-expériences ; "comment est-il apparu ?" dois-tu demander, et encore, ensuite : "qu'est-ce véritablement qui me pousse à y prêter l'oreille ?" Tu peux prêter l'oreille à son ordre comme un brave soldat qui entend l'ordre de son officier. Ou comme un flatteur et un lâche qui a peur de celui qui lance un ordre. Ou comme un imbécile qui s'exécute parce qu'il n'a rien à objecter. Bref, tu peux écouter ta conscience de cent manières⁶⁶. »

Ce que vise Nietzsche, c'est l'en deçà de la conscience. Il substitue les deux questions : 1°) *Pourquoi écoutes-tu ce langage de la conscience ?* et 2°) *Comment est apparu ton jugement : « voici qui est juste » ?* à la question : *Que me dit le langage de la conscience ?* Il vise par là une *origine*, située en deçà d'un *contenu*.

Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche approfondit encore sa critique en annonçant d'une certaine façon ce que la psychanalyse désignera plus tard du terme d'« introjection⁶⁷ ». Nietzsche écrit en effet :

« Tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur se *tournent vers l'intérieur* – c'est cela que j'appelle l'*intériorisation* de l'homme : c'est seulement ainsi que pousse en l'homme ce que l'on appellera par la suite son "âme". Tout le monde intérieur, originellement mince, comme enserré entre les deux peaux, a grossi et est éclos, a gagné en profondeur, en largeur, en hauteur à mesure que la décharge de l'homme

65 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 94. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 423.

66 F. Nietzsche : *Gai Savoir*. Trad. P. Wotling, §335. Paris 1997, p. 270. Cf. F. Nietzsche : *Die fröhliche Wissenschaft*, §335. Dans : F. Nietzsche. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Éd. G. Colli, M. Montinari. München 1999. Vol. 3, p. 561.

67 Cf. S. Ferenczi : *Introjektion und Übertragung – Eine psychoanalytische Studie* (1909). Leipzig/Wien 1910.

vers l'extérieur a été *inhibée*. [...] tous ces instincts de l'homme sauvage, libre, vagabondant se retournèrent, se tournèrent *contre l'homme lui-même*⁶⁸. »

Ou encore :

« Cet instinct de liberté, refoulé, rentré, incarcéré dans l'intériorité et qui finit par ne plus se décharger et se déchaîner que sur lui-même : c'est cela, rien que cela, à ses débuts, la *mauvaise conscience*⁶⁹. »

Sans verser dans une lecture anachronique, et dans une illusion rétrospective, nous pouvons penser que c'est dans cette direction que semble aller Feuerbach, préparant Nietzsche dans sa critique de Kant. Mais Feuerbach n'est pas conduit jusqu'à l'ontologie agonistique de la vie qui caractérise la pensée nietzschéenne ; il ressaisit au contraire le remords, comme tout phénomène religieux et « moral », dans sa signification anthropologique *positive*, à savoir l'identification à autrui comme fait anthropologique constitutif de la communauté (*Gemeinschaft*). Feuerbach ressaisit ainsi la « vérité » anthropologique cachée dans l'attitude du repentant, comme, en 1841, dans *L'Essence du christianisme*, il ressaisissait déjà la vérité anthropologique camouflée dans l'attitude religieuse, en particulier dans celle du moine catholique. Nietzsche changera de terrain⁷⁰ : il ira du côté des pulsions souterraines, reconsidérées au point de vue d'une ontologie de la puissance, de la domination et de la hiérarchisation comme tendances caractéristiques de la vie et de la nature.

Feuerbach – après Spinoza, mais avant Nietzsche – prend en compte un en deçà de la mauvaise conscience dans son sens judéo-chrétien. Il s'oppose ainsi aux manipulations théologiques qui opacifient le vrai. Il évoque ainsi, aux côtés d'une « bonne conscience » *pure*, qu'il faut renommer « joie », une « mauvaise conscience » *pure*, qu'il faut à son tour renommer : « souffrance, douleur à cause d'un mal fait par malentendu,

68 F. Nietzsche : La généalogie de la morale. Second traité, §16. Op. cit., p. 164. Cf. F. Nietzsche : Zur Genealogie der Moral. Op. cit., p. 322–323.

69 F. Nietzsche : La généalogie de la morale. Second traité, §17. Op. cit., p. 167. Cf. F. Nietzsche : Zur Genealogie der Moral. Op. cit., p. 325.

70 Nous reprenons l'expression de Jean-Pierre Osier à propos de ce qui différencie Spinoza de Feuerbach sur la question religieuse. Cf. J.-P. Osier : Ou Spinoza ou Feuerbach. Dans : L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*. Trad. J.-P. Osier. Paris 1968, p. 9–20. Cf. plus particulièrement, p. 11 : « Le déplacement exemplaire opéré par Spinoza est un “changement de terrain” : Spinoza ne va pas derrière le décor ou dans le trou du souffleur, il va ailleurs, sur un autre théâtre. Cet ailleurs, introuvable au niveau du texte religieux, littéral ou symbolique, c'est la connaissance du deuxième genre, qui, *more geometrico*, procède déductivement par définitions, c'est-à-dire par l'explication causale, puisque définir et dérouler la cause nécessaire sont une seule et même chose, du moins au niveau de la science. » J.-P. Osier écrit ensuite, p. 12 : « *L'Essence du Christianisme* repose justement sur le refus de la méthode spinoziste, dans la mesure où elle dénie absolument toute valeur scientifique à la reprise du sens religieux au niveau de la religion. »

négligence ou passion »⁷¹. Feuerbach vient donc se glisser, sur ce point précis, dans la ligne philosophique subversive de la critique pré-nietzschéenne de la morale. Plus précisément, cette ligne se définit ici à partir de l'affirmation que, dans le cas de ce que l'on nomme « remords », et contre les représentations morales et théologiques qui sous-tendent habituellement cette dénomination, les choses devraient être réinterprétées ainsi : « quelque chose a mal tourné » (pour reprendre à nouveau la formule de Nietzsche⁷²).

On constate également que la perspective de 1841 – la critique de l'aliénation religieuse –, ne sert pas seulement d'éventuel modèle pour penser la repentance morale ; elle apparaît encore comme tout à fait active *en tant que telle* à la fin des années 1860, puisque Feuerbach écrit dans son ouvrage :

« La conscience revue par le clergé et livrée à la morale, est l'instinct du bonheur prisonnier de la croyance en un dieu qui récompense et punit, un dieu d'amour et de colère, c'est-à-dire de la croyance au ciel et à l'enfer, à la béatitude ou la damnation éternelles. Mais l'instinct du bonheur libéré de la domination de la théologie et laissé à la nature voit dans la conscience morale seulement un autre mot pour : âme, cœur, sentiment pour autrui, compassion, pitié, humanité⁷³. »

Si Feuerbach semble reprendre ici les traits de son analyse antérieure de l'aliénation religieuse, il impose aussi à la « conscience » un déplacement terminologique : il s'agit de saisir la réalité située en deçà du voile théologique qui recouvre l'instinct du bonheur avec toutes ses corrélations anthropologiques fondamentales : la compassion, la pitié, etc.

Nous voudrions revenir à présent sur le noyau de l'apport feuerbachien à l'éthique. Il s'agit précisément de ce concept de pitié. Il faut s'interroger sur la fonction de la pitié (*Mitleid*) selon Feuerbach.

La fonction de la pitié (*Mitleid*)

Avec l'anthropologie naturelle de la pitié intervient ainsi chez Feuerbach quelque chose de singulier, que ne reprend pas Nietzsche.

Feuerbach élabore sa conception de la pitié en partant d'une interprétation de diverses traditions populaires, philosophiques et religieuses (dont Confucius et la Bible) synthétisées en une formule que Feuerbach prononce avec toute la trivialité qu'elle comporte en première lecture :

71 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 97. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 426.

72 Formule déjà citée. Cf. supra.

73 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 97. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 426.

« Ce que tu ne souhaites pas que l'on te fasse, quand tu as ce que tu désires, quand tu es heureux, que ce soit quelque chose de mal ou de méchant, ne le fais pas aux autres ; et quand ils ont besoin de toi, quand ils sont malheureux, fais ce que tu souhaites qu'ils te fassent, quand tu es malheureux ... Que veut-on exiger de plus⁷⁴ ? »

Ce faisant, Feuerbach érige les « devoirs envers nous-mêmes » en norme des « devoirs envers autrui »⁷⁵. Or, pour soi-même, la norme dit : « [e]st bien ce qui convient à l'instinct du bonheur, est mal ce qui le contredit sciemment et volontairement. » Dès lors, entre autrui et moi, au point de vue du « devoir », « [l]a différence », dit Feuerbach, « est seulement dans l'objet, dans le fait qu'il s'agit ici du moi personnel et là d'un autre moi. »⁷⁶

La formule n'est triviale qu'en apparence, puisque Feuerbach a opéré en fait un renversement. L'éthique ainsi mentionnée se démarque fortement, par exemple, de la tradition chrétienne initialement convoquée pour la former. Feuerbach n'a pas produit une sorte d'équivalent pour la philosophie morale d'une religion naturelle, qui ne serait que la synthèse négative des dogmes de différentes sectes. Il a changé de perspective, et même inversé la perspective chrétienne, car, à bien y réfléchir, on ne voit pas ce que cette morale aurait encore de *prescriptif*. Feuerbach assume ainsi qu'il s'agit d'une « morale égoïste » et donc anti-chrétienne, ce qui ne l'empêche pas d'être « une morale saine, simple, honnête et humaine, pénétrant la chair et le sang, ni fumeuse, ni trompeuse, ni hypocrite »⁷⁷. Au fond, cette « morale », qui – dans le sens de Deleuze⁷⁸ – est en vérité une éthique, ne fait rien d'autre que *nous rappeler à notre intérêt fondamental* : notre intérêt au bonheur ; elle ne produit pas autre chose qu'une description de la nature de l'homme. Elle n'a, à ce titre, et eu égard aux dénominations habituellement conférées à ce terme, de rapport avec « la morale » que par équivocité, par homonymie. Elle n'impose rien de contraignant ; et rien d'obligatoire au sens kantien, si l'on se souvient que l'obligation d'obéissance à la loi morale chez Kant signifiait une contrainte de l'*homo phaenomenon* par l'*homo noumenon*, autrement dit une scission de l'homme d'avec lui-même. Feuerbach n'a eu de cesse de contester une telle scission. C'était déjà ce qu'il faisait, très fermement, dans son opuscule de 1846 : *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit*.

Dans l'*Éthique* de Feuerbach, la pitié (*Mitleid*) joue un rôle central au sein de cette description anthropologique qui tient lieu de « morale ». Or, dans cette perspective,

74 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

75 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 85. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 415.

76 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 415.

77 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

78 Cf. G. Deleuze : *Spinoza – Philosophie pratique*. Paris 1981.

Feuerbach se place explicitement dans le sillage de Schopenhauer, le grand philosophe allemand de la *Mitleid*, puisqu'il écrit :

« Schopenhauer, qui se distingue des autres philosophes allemands spéculatifs par son caractère direct, par sa clarté et sa précision, a mis en avant, à rebours de tous les principes philosophiques moraux creux, la pitié comme fondement de la morale, comme ressort unique, vraiment moral, et en même temps vivant et efficace de l'homme⁷⁹. »

Feuerbach cite alors Schopenhauer :

« Avoir une pitié infinie [...] pour tous les êtres vivants [...] est la garantie la plus solide et la plus sûre d'un comportement moral et n'a besoin d'aucune casuistique. Celui qui en est empli ne blessera Personne, c'est sûr, ne portera tort et ne fera de mal à Personne, aidera Chacun autant qu'il le peut, et toutes ses actions porteront la marque de la justice et de l'amour des hommes⁸⁰. »

Feuerbach s'inscrit ici fortement dans la perspective ouverte par Schopenhauer. Il juge la conception schopenhauerienne de la pitié « [r]emarquable de vérité et de clarté », par sa façon de « prouve[r] par des exemples individuels que c'est seulement le manque de pitié qui imprime à une action la marque de l'infamie et de l'abjection morales les plus profondes »⁸¹. Feuerbach reconnaît que Schopenhauer, avant lui, a « prouv[é] qu'à la base de la première vertu cardinale et essentielle de la justice, le *neminem laede*, le "ne blesse personne", il n'y a pas un fantôme universel, ni l'"idée" ou le devoir de la justice *in abstracto*, mais la pitié⁸² ».

Pour Schopenhauer, la pitié est en effet au centre des sentiments moraux, y compris pour moi-même. Ainsi, je pleure lorsque je suis saisi d'une pitié envers moi-même⁸³. Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer écrit :

« Qu'est-ce donc qui peut nous inspirer de faire de bonnes actions, des actes de douceur ? la connaissance de la souffrance d'autrui ; nous la devinons d'après les nôtres, et nous l'égalons à celles-ci. On le voit donc, le pur amour (ἀγάπη, *caritas*) est, par nature

79 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

80 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86–87. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

81 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 87. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

82 Ibid.

83 Cf. A. Schopenhauer : *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818). Trad. A. Burdeau et R. Roos. Livre IV, §67. Paris 1996. p. 474 : « Pleurer, c'est donc avoir pitié de soi-même ». Cf. A. Schopenhauer : *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Dans : *Zürcher Ausgabe – Werke in zehn Bänden*. Zürich 1977. Vol. 2–1, p. 466.

même, de la pitié ; seulement la souffrance qu'elle s'efforce d'adoucir peut être tantôt grande et tantôt petite, elle peut n'être qu'un simple souhait déçu⁸⁴. »

On notera que, dans le contexte immédiat de ce passage, Schopenhauer s'oppose à Kant, d'une façon qui serait tout à fait satisfaisante pour Feuerbach :

« Nous n'hésiterons donc pas à contredire ici Kant ; il ne veut reconnaître de bonté vraie et de vertu que celles qui naissent de la pensée abstraite, et plus exactement des concepts du devoir et de l'impératif catégorique ; quant à la pitié, il y voit une faiblesse et non pas une vertu ; eh bien, nous contredirons nettement Kant, et nous dirons [:] le concept seul est aussi impuissant à produire la vertu vraie qu'à créer le beau véritable ; tout amour sincère et pur est pitié, et toute douceur qui n'est pas pitié n'est qu'amour de soi. Qu'est-ce que l'amour, ἔρωσ ? de l'amour de soi. Qu'est-ce que la douceur, ἀγάπη ? de la pitié⁸⁵. »

Toutefois, pour Schopenhauer, la pitié a aussi pour fonction de dissiper l'illusion d'individuation et de saisir immédiatement qu'en un sens l'autre *est moi*⁸⁶. C'est sur ce point qu'une divergence assez notable apparaît entre Schopenhauer et Feuerbach. Il est vrai que ce dernier ne réifie pas non plus les individus, puisqu'il les saisit dans une relation immanente au genre ; et donc, en un sens, pour Feuerbach aussi, l'autre *est moi*. Mais Schopenhauer va jusqu'à faire de la pitié un contraire de l'égoïsme, à la différence de Feuerbach.

Ce dernier enracine en effet la pitié elle-même dans un fait anthropologique plus primitif qu'elle. Il se demande ainsi comment il est possible « de méconnaître [que] c'est l'instinct du bonheur qui est à la base de la pitié », et « que cette sympathie pour celui qui souffre, ne naît que de l'antipathie pour la souffrance, de la volonté de ne pas souffrir, d'être heureux, que donc la pitié est l'instinct personnel du bonheur, partageant les blessures et les souffrances de l'instinct du bonheur d'autrui »⁸⁷. Feuerbach se démarque par là de Schopenhauer, qui considérait que l'égoïsme se rattachait aux illusions du « vouloir-vivre » et que la pitié permettait de surmonter cet égoïsme. Si Feuerbach entérine intégralement le geste schopenhauerien d'insertion de la pitié au cœur de la « morale », il récuse donc fermement l'idée que, par là, on sortirait de l'égoïsme de l'aspiration au bonheur.

84 Cf. A. Schopenhauer : *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Op. cit., p. 472–473. Cf. A. Schopenhauer : *Die Welt als Wille und Vorstellung*. IV, §67. Op. cit., p. 464–465.

85 A. Schopenhauer : *Le Monde comme volonté et comme représentation*. IV, §67. Op. cit., p. 473. Cf. A. Schopenhauer : *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Op. cit., p. 465.

86 Cf. A. Schopenhauer : *Le fondement de la morale* (1840). Trad. A. Burdeau, §22. Éd. (numérique) G. Heff (s. d.), p. 225–239. Cf. A. Schopenhauer : *Über die Grundlagen der Moral*, §22. Hamburg 2007, p. 163–173.

87 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 87. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416–417.

C'est ainsi entre, d'une part, l'horizon schopenhauerien de l'anéantissement de l'égoïsme par la pitié et, d'autre part, l'exigence nietzschéenne de destruction de la pitié comme marque de la morale des esclaves, que l'on trouve assez sûrement la position de Feuerbach, lequel comprend la pitié (*Mitleid*) comme ce qui accomplit au contraire l'insertion la plus satisfaisante, individuellement, au sein du tout de la *Gemeinschaft*. C'est que précisément mon bonheur, non seulement n'est pas illusoire, mais n'entre pas en contradiction avec le bonheur d'autrui.

Feuerbach réinterprète ainsi, mais au prisme de la *Sinnlichkeit* qui en altère radicalement le principe comme l'horizon, les morales de l'utilité des 17^e et 18^e siècles. Par la pitié, l'égoïsme de l'utilité dans la quête individuelle du bonheur n'est plus opposé à l'altruisme : les deux forment un tout indissociable. On assiste en fait à une démarche d'approfondissement extrême de la logique d'utilité qui, *finalement*, détache radicalement Feuerbach du formalisme de l'agent rationnel maximisateur que décrit l'économie politique, mais sans l'arracher pour autant à la perspective de l'utilité, dont le concept s'inscrit dans la problématique eudémoniste⁸⁸.

On notera tout de même que Feuerbach a pu évoluer sur la question du statut de « l'égoïsme » : il était en fait plus proche de Schopenhauer, par un aspect au moins, en 1830. En effet dans les *Todesgedanken*, dans une veine d'ailleurs spinoziste, Feuerbach écrivait :

« [...] seul le panthéiste authentique sait ce qu'est l'amour ; il est le seul à pouvoir aimer. En dehors du panthéisme tout n'est qu'égoïsme, excitation du Soi, vanité, avidité du gain, activité mercenaire, idolâtrie. Même l'égoïste, et même si l'objet de son amour est une réalité finie, est, dans la mesure où il aime et aussi loin que va son amour, un

88 Mais si l'on suit l'analyse d'Alain Caillé et de Christian Lazzeri, alors on pourra considérer que Schopenhauer et Nietzsche se situent très nettement « au-delà de l'utile » (Cf. A. Caillé, C. Lazzeri, M. Senellart : Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Tome II. Paris 2007, p. 155). Ils se situent même au-delà de l'individu. Pour Schopenhauer, en effet, « influencé par le bouddhisme », « l'objectif » de la recherche du bonheur individuel et égoïste « reste [...] prisonnier des illusions du moi » (ibid., p. 146). Nietzsche, de son côté, soulignent A. Caillé et C. Lazzeri, « accomplira le parcours complet jusqu'à un utilitarisme exacerbé » : « [d]ans le sillage de son ami Paul Rée, il partage tout d'abord l'idéal benthamien d'établir une science positive des véritables intérêts de l'homme » ; mais « la découverte que les seuls intérêts véritables sont ceux de la vie et que celle-ci est volonté de puissance subvertit nécessairement le point de départ néo-utilitariste en sapant à sa racine l'idéal même du bonheur » (ibid.). On peut dire que Nietzsche s'éloigne alors d'autant plus de Feuerbach qu'il tend à considérer que « la puissance est par essence antidémocratique » et que « le bonheur du plus grand nombre [...] n'est qu'illusion et tromperie puisque la puissance, par hypothèse et par nature, n'est accessible qu'au petit nombre » (ibid.).

panthéiste et non plus un égoïste. S'il ne l'était pas, il serait incapable d'avoir le sentiment d'amour aussi éphémère fût-il⁸⁹. »

On mesure alors, par différence, la progression, entre 1830 et 1868, dans le travail d'intrication qui s'opère entre égoïsme, amour et morale.

Pour conclure, nous pouvons dire que Feuerbach élabore une éthique de la sensibilité, à partir du concept schopenhauerien de pitié, tout en s'inscrivant dans l'horizon d'une critique de la conscience morale, des « moralistes », et de l'illusion d'une volonté détachée de l'aspiration égoïste au bonheur. Une telle volonté, lorsqu'elle se trouve séparée de l'horizon du bonheur, renvoie à l'illusion d'un sujet moral d'imputation qui conduit précisément à l'illusion d'un repentir, alors qu'il ne faut reconnaître qu'une chose : ce qui est arrivé s'est produit par « malentendu », « négligence » ou « passion ». Feuerbach intègre à son propos une dimension généalogique, plus particulièrement au sujet de la « mauvaise conscience ». Nietzsche réinvestit ensuite cette dimension, même si c'est pour la réorienter contre une perspective anthropologique du type de celle de Feuerbach, et qui, aux yeux de Nietzsche, accorde beaucoup trop à la pitié.

Comme nous l'avons vu, Feuerbach, en 1868, arrime son analyse de la pitié à des élaborations plus anciennes, issues des années 1840. Nous avons proposé quelques éléments en ce sens. Dans le même sens, nous pouvons encore mentionner ici la présence, dans *l'Éthique* de 1868, de l'importante thématique de la corrélation du Je et du Tu, que Feuerbach avait très antérieurement introduite comme constitutive de l'essence générique de l'homme. Feuerbach écrit en effet : « On ne peut parler de morale que quand il s'agit des relations de l'homme à l'homme, de l'un à l'autre, du Je au Tu⁹⁰. » Par conséquent, notre auteur signe clairement là le rattachement de cet ouvrage tardif à une impulsion plus ancienne : il tire toutes les conséquences de ce qui se trouvait déjà, en condensé, dans *L'Essence du christianisme* (1841). Mais, surtout, cela rappelle que la dimension de relation interindividuelle, plutôt que l'excès fichtéen d'attention au « moi » abstrait, demeure au cœur de l'éthique charnelle et sensible de Feuerbach.

Et, par conséquent, de l'éthique à la politique (le socialisme), le socle ontologique qui préside à la réflexion est le même : il s'agit de la sensibilité (*Sinnlichkeit*). Concernant la politique, dans les opuscules des années 1842–1843, l'on assiste à ce que l'on pourrait appeler une politique de la sensibilité, dans le prolongement direct de *L'Essence du christianisme*. Nous savons que la conception feuerbachienne de l'État renvoie à l'idée de réalité concrète et sensible de l'humanité⁹¹. Pour Feuerbach, « L'homme est le HEN KAI PAN [l'un et le tout] de l'État. L'État est la totalité réalisée, développée,

89 L. Feuerbach : *Pensées sur la mort et l'immortalité* (1830). Trad. C. Berner. Paris 1991, p. 61. Cf. L. Feuerbach : *Gesammelte Werke*. Op. cit. Vol. 1, p. 216.

90 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 79–80. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 409.

91 En relation avec les lignes qui précèdent et qui suivent, cf. R. Chappé : *Utopia and "sinnlich" concrete reality of Man : in which sense is Feuerbach's anthropology political ?* Dans : *Der politische Feuerbach*. Éd. K. Schneider. Münster 2013, p. 51–68.

explicitée de l'être humain⁹² ». Or ce qui caractérise l'homme, c'est avant tout la sensibilité (*Sinnlichkeit*) et le caractère incarné, la corporéité charnelle (*Leiblichkeit*). On comprend dès lors que la politique ait pour vocation de libérer la sensibilité (*Sinnlichkeit*), de la sortir des tutelles dans lesquelles peuvent la maintenir un pouvoir monarchique ou une autorité ecclésiastique de type papal, les deux étant analogues l'un à l'autre⁹³. C'est ainsi en affinité avec les opuscules de 1842–1843, que, dans *l'Éthique* de 1868, la dimension politique affleure, lorsque Feuerbach soutient, comme on l'a vu, la thèse selon laquelle « il n'y a en fait qu'un bonheur collectif ». L'idée de collectivité, qui renvoie à celle, matricielle chez Feuerbach, de « communauté », est en effet une idée à la fois *éthique* et *politique* dans la pensée de Feuerbach.

92 Cf. L. Feuerbach : *Gesammelte Werke*. Op. cit., Vol. 9, p. 262. Nous traduisons.

93 Cf. L. Feuerbach : *Nécessité d'une réforme de la philosophie*. Dans : *Manifestes philosophiques*. Trad. L. Althusser. Paris 1960, p. 105–107. Cf. L. Feuerbach : *Sämtliche Werke*. Éd. W. Bolin, F. Jodl. Stuttgart/Bad Cannstatt 1959. Vol. 2, p. 220–222.