

Introduction

Ce n'est pas un lieu commun de confronter Emmanuel Kant à Baruch Spinoza. Apparemment, et de l'avis d'un grand nombre de philosophes kantieniens comme spinozistes, il n'existerait pas entre eux une évidente familiarité. Spinoza serait peu présent dans l'œuvre de Kant, qui ne mentionne explicitement qu'à de rares occasions la philosophie de Spinoza, et le plus souvent pour construire une interprétation déformée, ou pour critiquer, voire condamner avec une certaine ironie les raisonnements de son prédécesseur. Il suit de ce jugement que Spinoza n'aurait eu aucune influence sur la biographie intellectuelle de Kant, qu'il aurait été totalement étranger à sa philosophie et qu'une confrontation entre Kant, le philosophe allemand de Königsberg, et Spinoza, le philosophe juif d'Amsterdam¹, ne pourrait être que fondamentalement décevante.

Nous ne partageons pas ce jugement communément admis. C'est un fait pour ceux qui connaissent la philosophie de Spinoza que les préoccupations qui étaient au centre de sa pensée au moment de la rédaction du *Traité Théologico-Politique/Tractatus Theologico-Politicus* ne sont par moment pas bien loin de celles de l'auteur de *La Religion dans les limites de la simple raison/Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. C'est la raison pour laquelle nous entendons proposer dans cet ouvrage – ne serait-ce qu'au niveau d'une simple ébauche – une confron-

1. Baruch Spinoza, pour Christiaan Huygens comme pour Gottfried Wilhelm Leibniz, est resté le « juif de Voorburg » ou le « juif d'Amsterdam ». Ainsi, au lieu de le désigner par son nom, en sa qualité d'individu, Christiaan Huygens (1629-1695), le plus grand savant néerlandais de son époque, qui espionne Spinoza pour connaître ses progrès en matière de technique de polissage des verres, demande, dans une lettre à son frère, Constantijn Huygens : « Où en est notre juif de Voorburg ? ».

tation entre les deux philosophes qui touche à trois problèmes essentiels de la pensée de Kant : la légitimité de la liberté de philosopher dans un contexte où l'État n'accorde pas ou peu de place aux philosophes en tant que propagateurs des Lumières ; le rapport entre la morale et une religion qui ne comporterait ni culte ni soumission dogmatique, mais uniquement des règles morales fondées, non pas sur la volonté d'un Dieu transcendant, mais sur la seule autonomie humaine en tant qu'elle s'exprime par l'esprit humain : c'est en lui-même que l'homme a pour vocation de trouver une vie bonne ; enfin, par souci de prudence devant les dangers de la censure, l'herméneutique biblique, véritable « instrument de guerre » contre la superstition, à laquelle le philosophe recourt afin, non seulement d'affranchir la raison humaine des préjugés et faire acquérir des opinions saines et, dans le meilleurs des cas, des opinions vraies aux hommes, mais aussi de saper les fondements idéologiques de la théologie biblique traditionnelle sur lesquels le pouvoir politique insuffisamment éclairé s'appuie pour empêcher toute pensée libre de s'exprimer publiquement en persécutant, au besoin, les réfractaires à l'autorité du souverain.

En vérité, ce sont là des problèmes dans lesquels l'on peut déceler, chez Spinoza, une anticipation des thèses de Kant. Une telle anticipation ne signifie toutefois pas qu'il existerait une synonymie réelle entre les deux philosophies, mais elle implique, de la part de Kant, une interprétation très particulière par laquelle il reconstruit la pensée de Spinoza de manière à exorciser son propre spinozisme.

La construction du silence de Kant face à Spinoza et au spinozisme

Nous savons, d'après la lettre que Kant adresse à Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819)¹ au mois d'août 1789, qu'il redoutait l'accusation de spinozisme, donc d'amoralisme et d'athéisme². C'est du moins ce qu'il faut nécessairement supposer si l'on veut comprendre pourquoi Kant réfute cette accusation avec autant de soin dans son écrit, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? »/« Was heiszt sich in Denken orientieren ? » (octobre 1786). Sans certaines menaces des censeurs exercées sur sa liberté de philosopher, Kant se serait tenu à l'écart de la querelle du panthéisme ou *Pantheismusstreit*, malgré les sollicitations des philosophes de l'*Aufklärung*, ce mouvement allemand des Lumières, particulièrement complexe, et qui consiste en une critique des préjugés de la tradition, soucieux cependant de justifier la religion révélée en l'amendant des superstitions, en légitimant la tolérance religieuse et en lui donnant une place

1. Pour une étude sur F. H. Jacobi et le panthéisme, voir l'ouvrage de Valerio Verra, *F. H. Jacobi. Dall' illuminismo all'idealismo*, Torino, Edizioni di « Filosofia », Studi e ricerche di storia della filosofia, 1963, 381 p. Voir aussi l'étude de Marco Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Bari, Laterza, 2003, 206 p.

2. Suivant sa critique de l'*Aufklärung*, Jacobi accuse la philosophie de Kant d'être « un spinozisme transfiguré » : « Ainsi notre Kant, tout à fait contre son intention, fonda un second spinozisme que j'ai appelé ailleurs un spinozisme transfiguré. » F. H. Jacobi, « Appendices » dans *Œuvres philosophiques*, traduction, introduction et notes de J.-J. Anstett, Paris, Aubier, « Bibliothèque philosophique », 1946, p. 451. La querelle du panthéisme souligne le caractère redoutable que présentait l'accusation de spinozisme, accusation que Jacobi formula contre Kant et sa philosophie critique. Jacobi reprend le rationalisme de Kant pour montrer qu'il est synonyme d'athéisme, c'est-à-dire qu'il implique le dogmatisme de Spinoza et du spinozisme qui sépare radicalement la raison de la religion, ou la philosophie de la théologie.

dans le système de la raison¹. Le silence de Kant avant son article de 1786 se comprend aisément si l'on se rappelle ses recommandations en de pareilles situations : « Au lieu donc de vous jeter avec l'épée dans la mêlée, tenez-vous plutôt sur la position assurée de la critique, pour regarder tranquillement de là ce combat qui peut être pénible pour les champions, mais qui, pour vous, doit être un divertissement, et dont l'issue ne sera certainement pas sanglante, mais fort profitable à vos lumières. »² Kant devait être conscient du piège redoutable de cette querelle pour sa philosophie critique et que, dans certaines conditions, la responsabilité du philosophe au regard du pouvoir de l'État consiste à rester en retrait et à garder le silence. De fait, jusqu'à l'accusation de spinozisme portée contre lui par Jacobi, Kant a évité de participer au concert public voulant faire de l'*Aufklärung* autre chose qu'une philosophie savante, mais plutôt une idéologie, c'est-à-dire une philosophie populaire (*Popularphilosophie*). Intervenir dans ce débat, c'était choisir un camp et risquer de se heurter à l'autorité publique, ce que Kant ne voulait nullement.

Kant élabore et structure sa philosophie comme un discours d'enseignant. Plus précisément, en tant que professeur dans une université d'État, Kant mène une vie de fonctionnaire responsable devant le souverain (*Landesvater*). Cette dépendance de sa philosophie envers le pouvoir royal rend complexe l'usage public de sa raison. Sans doute, en sa qualité de professeur et de fonctionnaire, Kant n'est pas tout à fait libre parce que soumis à l'idéologie du régime alors en place.

1. Traditionnellement, on distingue les Lumières françaises, plus littéraires, empiriques et antireligieuses, et l'*Aufklärung* allemand, plus spéculatif, rationaliste et ouvert à la religiosité.

2. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction d'Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, pp. 1322-1323 ; AK III, 489. Cité par Alexis Philonenko dans son introduction à Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, commentaire, traduction, notes et index d'Alexis Philonenko, Paris, J. Vrin, 1983, p. 19. Notre référence pour l'ensemble des œuvres de Kant : *Kants gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (désormais : AK), Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer.

Mais ce silence n'est plus supportable dans un contexte de confrontation violente entre les partisans de l'*Aufklärung*, les tenants de la raison, d'une part, et les partisans du projet de Jacobi de fonder un irrationalisme hypercritique contre Kant et de détruire l'unité de la raison et de la religion, d'autre part.

Confronté, à la mort de Frédéric II, aux accusations d'athéisme et aux menaces de censure qui pèsent sur sa philosophie, Kant se devait d'intervenir dans le débat sur le spinozisme. Son devoir le plus simple et le plus urgent était d'empêcher de relier sa philosophie critique à la rationalité de Spinoza et du spinozisme. Kant ne voulait aucunement que sa philosophie soit compromise avec le spinozisme. Car le spinozisme, compris comme un athéisme, est bien un motif d'accusation, une accusation qui, ne l'oublions pas, était encore lourde de conséquences à l'époque de Kant¹. Même sous le règne du très éclairé Frédéric II, la question spinoziste était une question problématique, particulièrement en raison du danger qu'elle représentait, non seulement pour le penseur, mais aussi pour les relations entre philosophes² et pour la stabilité des rapports entre la philosophie et la religion. Ainsi donc, de nombreux auteurs du XVIII^e siècle préféreraient ne rien dire explicitement sur Spinoza par crainte d'être accusés de favoriser l'athéisme ou de promouvoir le panthéisme³, qui apparaissait comme déstabilisateur de l'équilibre entre l'État et la religion atteint par l'*Aufklärung*.

1. Une accusation d'athéisme, c'est-à-dire de spinozisme, frappa le philosophe le plus fidèle à l'inspiration kantienne, Johann Gottlieb Fichte, en 1799, qui fut chassé sans ménagement de sa chaire de philosophie de l'Université d'Iéna. Cette affaire, que l'on nomme la « Querelle de l'athéisme », fut connue de toute l'Allemagne cultivée. Cf. Présentation d'Ives Radrizzani, dans *Jacobi. Lettre sur le nihilisme*, Paris, GF-Flammarion, 2009, p. 8, note 1.

2. Selon Alexis Philonenko, citant une lettre d'E. Biester, c'est le désaccord de Kant avec Mendelssohn qui constitue la principale raison de son silence dans le *Pantheismusstreit*. Voir Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, op. cit., introduction p. 23. Sans nier l'importance de ce désaccord, nous rejetons toutefois cette thèse. En effet, la complexité de la situation philosophique, religieuse et politique du *Pantheismusstreit* fait obstacle à l'idée d'une seule raison principale.

3. C'est la publication par John Toland du *Pantheisticon* en 1720 qui donne droit de citer au terme de panthéisme dans la littérature philosophique.

S'il est apparu nécessaire à Kant, par prudence, dans la *Critique de la raison pure* (1781), de ne jamais mentionner, même tacitement, Spinoza, il faut souligner la prise en compte, de manière explicite cette fois et à de nombreuses reprises, de la philosophie de Spinoza dans la *Critique de la faculté de juger/Kritik der Urteilskraft* (1790). Dans ce dernier ouvrage, après l'immense retentissement du *Panttheismusstreit* sur la philosophie allemande et le caractère redoutable que présentait alors l'accusation de spinozisme, il est difficile de ne pas considérer cette troisième critique comme la véritable réponse de Kant à Jacobi¹. Pour ne pas paraître s'engouffrer dans les délires de la *Schwärmerei*, Kant y dénonce les extravagances et les erreurs pernicieuses de Spinoza en pratiquant une écriture combative et en professant l'existence d'une rationalité du discours pour penser la *Lebensphilosophie* que Jacobi inaugurerait.

Cette stratégie d'écriture combative s'exprime parfaitement lorsque Kant réinvestit la question importante des fins naturelles dans la nature qui relèveraient d'une liberté absolue vis-à-vis de toute causalité extérieure. Kant élabore une image paradigmatique de la rationalité philosophique de Spinoza, capable de jouer le rôle de l'opposant aux causes finales et qui serait incapable de distinguer clairement entre les diverses versions du finalisme. C'est comme si, pour ouvrir la voie à sa doctrine de la finalité, fil conducteur pour la réflexion critique et qui conduit à l'Idée de la nature dans son ensemble, Kant devait s'employer à neutraliser méthodiquement le spinozisme, dont la critique du préjugé finaliste et sa conception du déterminisme constituent des obstacles majeurs pour adopter et confirmer le concept de finalité.

Contrairement à Spinoza, Kant était convaincu que la capacité des hommes à se donner à eux-mêmes leur propre fin fondait la possibilité de leur liberté. Pour Kant, la liberté est un

1. « Au point que – c'est là, à mon sens, une piste que les interprètes de la *Critique de la faculté de juger* ont trop rarement ou trop rapidement explorée – il n'est pas interdit de voir dans ce livre complexe la vraie et plus complète réponse de Kant à ce qui, à travers Jacobi, constitua alors, sinon la première critique moderne de la raison, du moins la première critique de la raison qui, chez les Modernes, se fût développée avec tant d'ampleur et de radicalité. » Alain Renaut, dans sa présentation à la *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 26.

processus dialectique rendu possible par sa conception finaliste du progrès. Kant fut l'un des premiers à soutenir que la raison même dépendait de l'histoire pour son auto-explication et son accomplissement dans le monde. Alors que, pour Spinoza, le progrès de la raison n'est absolument pas dialectique ni transcendant. L'homme demeure toujours un facteur irréductible sans état transhistorique qui annonce une pleine libération humaine. Cela implique, contrairement à ce que Kant semble imaginer, qu'il n'y a pas de progrès de l'histoire, de même qu'il n'y a pas de fin de l'histoire comme le croyaient Hegel et Marx. La conception de la raison chez Spinoza, et contrairement à Kant, n'implique pas la disparition progressive des passions de la scène de l'histoire. Les passions ne sont pas traitées comme des vices de la nature humaine, mais comme des propriétés qui appartiennent à l'homme. Plus fondamentalement, il s'agit de faire advenir les passions pour qu'elles confortent la raison.

On pense à la lettre adressée à Moïse Mendelssohn (1729-1786), philosophe allemand et père du judaïsme moderne, dans laquelle Kant admet que sa sincérité n'exclut pas de s'exprimer de manière « équivoque » ou de manière « ambiguë » (*zweideutig*) en vue de préserver son droit de philosopher publiquement¹. Kant essaie de montrer comment « l'équivoque » ou « l'ambiguïté » doivent être le guide du philosophe pour éviter que la liberté de philosopher se trouve limitée par la puissance des gouvernants. Il s'agit pour Kant, comme ce fut le cas pour Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), d'écrire de telle façon que les idées soient exprimées tout en étant maintenues dans « l'obscurité » ou « l'impénétrabilité » du langage.

1. « La surprise que vous manifestez à propos du ton de ce petit écrit est pour moi une preuve de la bonne opinion que vous vous êtes faite de mon caractère de franchise, et votre mécontentement même de ne voir ce caractère exprimé que de façon ambiguë m'est précieux et agréable. » Kant poursuit un peu plus loin dans le même paragraphe : « Sans doute je pense avec la conviction la plus claire, et pour ma plus grande satisfaction, beaucoup de choses que je n'aurai jamais le courage de dire, mais jamais cependant je ne dirai quelque chose que je ne pense point. » Lettre de Kant du 8 avril 1766 à Moses Mendelssohn, traduction de Jacques Rivelaygue, dans *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 53.

On pense également aux suggestions de Kant à propos de la nécessité d'apprendre aux enfants la « prudence mondaine » (*Weltklugheit*) et l'habileté dans le comportement : un enfant doit « dissimuler et se rendre impénétrable » (*sich verbehlen und undurchdringlich/machen*) ; autrement dit « la dissimulation (*das Dissimulieren*) est une nécessité. »¹ Au sens strict, selon Kant, taire sa pensée par prudence ou ne la révéler que partiellement est une règle nécessaire, imposée par le contexte politique.

Voilà une idée qui évoque immédiatement une hypothèse troublante, développée par le philosophe Leo Strauss, selon laquelle, pour maintenir sa tranquillité d'esprit, c'est-à-dire pour penser en paix, un philosophe non conformiste avec le pouvoir dominant se doit d'être circonspect et prudent par rapport au monde et d'adapter son discours, surtout en matière de religion, ciment de la société encore à l'époque de Kant, de façon à ce que seul un lecteur entraîné à porter attention aux différents modes de lecture soit à même de saisir les opinions qu'enseigne réellement le philosophe et que seul il réussira, finalement, à appréhender la vérité². Ainsi, dans l'impossibilité de dire tout

1. « Si un enfant doit être confié à la prudence mondaine, il lui faut dissimuler et se rendre impénétrable (...). Il lui faut surtout pratiquer la dissimulation pour son caractère. » Kant, *Propos de pédagogie/Pädagogik, Œuvres philosophiques III*, traduction de Pierre Jalabert, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 1191, AK IX, 486. Selon Pierre Aubenque, « le concept kantien de *Weltklugheit*, prudence mondaine, dérive de Gracian par Thomasius et l'*Anthropologie* de Kant s'inscrit elle-même dans la tradition de cette philosophie pour gens du monde, connue en Allemagne sous le nom de *Hofphilosophie*. » Pierre Aubenque, « La prudence chez Kant », dans *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, Quadrige, 1997, p. 196, note 3. Voir aussi la note 2, dans laquelle Pierre Aubenque souligne que l'implication politique de la notion de *Klugheit* se trouve éminemment accentuée chez Thomasius sous l'influence de Gracian. Dans son *Oraculo manuel*, Baltasar Gracian renoue avec les méthodes de l'*ars vitae* et de la *prudencia* tactique que les penseurs gréco-latins de l'Antiquité avaient développées.

2. Concernant l'art d'écrire entre les lignes et son lien avec la persécution, voir la thèse de Leo Strauss dans *La persécution et l'art d'écrire*. Cet art d'écrire est, depuis les sages de l'antiquité, un conseil surtout prodigué dans certaines situations particulières où l'on voit les pouvoirs en place exercer une répression à l'égard des intellectuels afin de les empêcher d'exprimer leurs idées. L'essai de Kant sur le mal radical constitue une concession de prudence devant les dangers de la censure. « Lorsqu'il publie l'essai sur le

ce qu'il pense, principalement en ce qui concerne la religion, le philosophe dissimule ce qui ne peut paraître dans l'espace public auquel il est censé se confronter. Il est en effet inutile d'attendre de Kant qu'il développe ce qui doit rester caché ou ce qui ne peut pas être dit explicitement. Comment pourrait-il le dévoiler dans un livre sans s'exposer à la répression et à la persécution par tout ignorant qui prétendrait à la connaissance et qui lancerait vers lui « les flèches de la censure ». Dans ces conditions, le lecteur n'a pas la tâche facile : il lui faut apprendre à lire entre les lignes.

Il est clair que tout philosophe n'utilise pas « l'art d'écrire » et que, s'il le fait, il ne le fait pas en toutes circonstances, mais la question spinoziste demeure fondamentalement une question périlleuse en tant qu'elle dessine la logique même des Lumières. Une pareille question implique la connaissance d'un ensemble de facteurs politiques et religieux, et l'importance de la philosophie de Spinoza et du spinozisme dans le processus d'émancipation, intellectuelle autant que politique, de l'individu en Allemagne à l'époque de Kant.

Cette thèse d'un philosophe en danger, soumis à des conditions politiques et religieuses particulièrement difficiles et obligé de cacher ses opinions les plus profondes par un art d'écrire particulier et des procédés rhétoriques que seul un lecteur subtil pourra comprendre, nous fournit peut-être l'une des clés les plus adéquates pour comprendre la lecture par Kant de la philosophie de Spinoza. Prendre en compte une telle lecture est très instructif et s'inscrit en accord avec ce qui nous paraît être le plus spécifiquement kantien sur le fait que les aspects de l'enseignement exotérique, fondé sur des arguments rhétoriques, et l'enseignement ésotérique, fondé sur des arguments scientifiques ou démonstratifs, de la philosophie constituent des moments

mal radical, Kant est accusé ou soupçonné de faiblesse, ou d'accommodement vis-à-vis du pouvoir et de l'idéologie dominante par Goethe, Schiller et Herder. » Cf. Ernst Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, traduction italienne de G.-A. de Toni, présentation de Mario Dal Pra, « La Nuova Italia », Firenze, 1977, pp. 464-465 et M. M. Olivetti, *Introduzione, La religione nei limiti della sola ragione, con Introduzione*, pp. XI-XII. Cité par Domenico Losurdo, *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, traduit par Jean-Michel Buée, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 238.

complémentaires d'une seule et même entreprise de réflexion philosophique destinée au jugement de tous.

Avant d'expliciter la manière dont nous pouvons, à partir d'un certains nombres de problèmes contenus dans la philosophie de Spinoza, penser la poursuite de ces problèmes dans la philosophie de Kant, nous devons répondre brièvement à une question préalable qui aidera à mieux comprendre comment la philosophie de Spinoza peut être comprise par Kant et intégrée comme un élément important à son propre système philosophique. La question est celle de savoir comment s'exerce réellement la philosophie pour Kant.

A/ La conception de Kant de la philosophie

On ne peut pas dire que Kant soit un historien de la philosophie tel que nous l'entendons aujourd'hui¹. Il ne sera donc pas question ici de déterminer en quoi la philosophie critique de Kant a pu produire une interprétation fidèle ou erronée de la philosophie de Spinoza. À coup sûr, cette fausse route

1. L'histoire de la philosophie telle qu'elle est actuellement pratiquée et comprise existait très peu à l'époque de Kant. En France, il faut attendre les travaux de Victor Cousin, notamment avec ses *Cours de l'histoire de la philosophie (1815-1816)*, pour comprendre véritablement cette pratique philosophique. En Allemagne, les pionniers furent Johann Jakob Brucker, principalement dans ses ouvrages intitulés *Historia Philosophicae Doctrinae de Ideis*, Augsbourg (1723), *Historia Critica Philosophiae*, Leipzig (1742-1744) et *Erste Anfangsgrunde der philosophischen Geschichte*, Ulm (1751) ; Dieterich Tiedemann, dans *Geist der spekulativen Philosophie*, 6 volumes, Marbourg (1791-1797) ; Johann Gottlieb Buhle, dans *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 12 volumes, Göttingen (1796-1804) ; enfin Georg Wilhelm Friedrich Hegel avec ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie/Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1822-1830). À cet égard, dans *Sur la doctrine de Spinoza, Lettres à Monsieur Moses Mendelssohn/Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), Jacobi innove en présentant une interprétation complète de la philosophie de Spinoza. Cependant, la reconstitution de la philosophie de Spinoza ne vise pas à l'exactitude historique, mais à l'évaluation philosophique. De ce point de vue, le *Pantheismusstreit* peut être considéré comme une étape importante au développement de l'histoire de la philosophie comme tâche proprement philosophique.