

Spinoza et la querelle du panthéisme

Entre la foi en la raison et les raisons de la foi

François Doyon

Volume 13, numéro 1, automne 2002

Religion et pluralisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801219ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801219ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Doyon, F. (2002). Spinoza et la querelle du panthéisme : entre la foi en la raison et les raisons de la foi. *Horizons philosophiques*, 13(1), 1–12.
<https://doi.org/10.7202/801219ar>

SPINOZA ET LA QUERELLE DU PANTHÉISME ENTRE LA FOI EN LA RAISON ET LES RAISONS DE LA FOI

On n'oublie trop souvent que la querelle du panthéisme, aussi appelée querelle du spinozisme, est l'un des multiples facteurs qui contribuèrent à former l'atmosphère de la philosophie contemporaine. Cette polémique est en effet une critique radicale de ce qui, pour l'*Aufklärung*, est essentiel : le primat de la raison. D'une manière générale, cette étude tentera d'expliquer pourquoi la philosophie de Spinoza a pu conduire le rationalisme au banc des accusés. Nous montrerons plus particulièrement en quoi le spinozisme et le projet de l'*Aufklärung* se ressemblent et nous verrons que l'intervention de Kant au milieu du débat entre Jacobi et Mendelssohn ne fait en fin de compte que sceller la faillite du rationalisme. Mais il nous faut d'abord commencer par exposer les réflexions de Spinoza sur la substance car, bien que cela soit de la haute voltige philosophique, ce sont finalement les conclusions de ces réflexions qui furent considérées comme scandaleuses et qui déclenchèrent la querelle du panthéisme.

Le panthéisme spinoziste

Spinoza pose la thèse panthéiste à la suite d'une réflexion sur la notion de substance opérée dans le premier livre de l'*Éthique*, intitulé «De Dieu». Dans les Définitions, Dieu est donné comme une substance absolument infinie constituée d'une infinité d'attributs, ce qui veut dire, explique Spinoza, que «tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence¹». La thèse panthéiste est déjà posée dans les Définitions du premier livre puisque tout ce qui exprime une essence, c'est-à-dire tout être, fait partie de l'essence de Dieu, donc de son être.

Le premier livre de l'*Éthique* se propose donc d'expliquer la nature de Dieu par l'analyse du concept de substance. Selon la

1. Spinoza, *Éthique*, trad. fr. par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 21.

2. *Ibid.*, p. 21.

Définition 3², une substance se comprend comme l'être qui est en soi et conçu par soi. En d'autres termes, une substance n'est pas causée par autre chose qu'elle-même et elle ne peut pas être comprise à partir de la nature d'une autre substance. En effet, selon la Définition 1³, une chose est cause d'elle-même lorsque l'existence fait partie de son essence. Cette Définition fait connaître la façon dont la substance existe : être une substance, c'est s'engendrer soi-même en permanence.

Les attributs d'une substance constituent son essence et sont ce qui fait reconnaître par l'entendement qu'une substance est substance. La réalité d'une substance est constituée par ses attributs⁴. Si, comme nous l'avons dit plus haut, une substance est et est comprise à partir d'elle-même, il ne peut alors y avoir rien de commun entre des substances ayant des attributs différents. Par conséquent, il ne peut pas y avoir entre deux substances différentes une relation de causalité car d'après les Axiomes 4 et 5, l'analyse de l'effet doit permettre de dégager la cause⁵.

Poursuivant ses réflexions sur le concept de substance, Spinoza en vient à conclure qu'il ne peut exister deux substances de même attribut. Cette thèse s'appuie sur celle selon laquelle il n'existe que des substances ou des affections de la substance (puisque selon l'Axiome 1, tout ce qui est doit être en soi ou en autre chose⁶). On ne peut donc distinguer les substances que par leur attribut ou leur affection. Si les substances se distinguent par leur attribut, il ne peut alors y avoir qu'une substance du même attribut puisque c'est l'attribut le critère de distinction. Quant à la possibilité de distinguer une substance par ses affections, elle se révèle à l'analyse fausse car la substance préexiste toujours à ses affections en tant qu'une affection est une modification d'une substance toujours déjà là. En somme, on ne peut distinguer une substance d'une autre que par son attribut, ce qui nous force à conclure qu'il ne peut exister deux substances de même attribut. Par conséquent, il ne peut y avoir deux substances ayant quelque chose en commun, en tant que c'est par son attribut

3. *Ibid.*, p. 21.

4. *Ibid.*, p. 21.

5. *Ibid.*, p. 22.

6. *Ibid.*, p. 22.

que l'être d'une substance est constitué et se différencie de celui des autres substances. Si les substances sont ainsi incommensurables entre elles, l'une ne pourra pas créer l'autre car, comme nous l'avons déjà dit, l'analyse de l'effet doit permettre de dégager la cause. Une substance existe donc par soi nécessairement.

Pour être finie, selon Spinoza, une chose doit pouvoir être limitée par une autre de même nature. Puisqu'il ne peut exister deux substances de même nature, une substance ne peut donc jamais être limitée. Elle est donc nécessairement infinie.

Dieu est une substance constituée par une infinité d'attributs. Il existe donc nécessairement car une substance existe nécessairement. Constitué par une infinité d'attributs, Dieu intègre un maximum de réalité. Plus une substance a de réalité, plus elle a d'attributs car ce sont les attributs d'une substance qui constituent sa réalité. Si Dieu a un maximum de réalité, il a donc un maximum d'attributs, c'est-à-dire que sa substance possède tous les attributs. S'il est une substance possédant tous les attributs, Dieu est la seule substance qui puisse exister car nous avons déjà démontré qu'il ne peut exister deux substances ayant les mêmes attributs. Une substance intégrant tous les attributs possibles est donc nécessairement l'unique substance qui puisse être. C'est ce qu'exprime la *Démonstration* de la *Proposition XIV* :

Dieu est un être absolument infini, duquel nul attribut, qui exprime une essence de substance, ne peut être nié (*Définition 6*), et il existe nécessairement (*Proposition 11*); si donc quelque substance existait en dehors de Dieu, elle devrait être expliquée par quelque attribut de Dieu, et ainsi il existerait deux substances de même attribut, ce qui (*Proposition 5*) est absurde; par suite, nulle substance, en dehors de Dieu, ne peut exister et conséquemment aussi être conçue. Car, si elle pouvait être conçue, elle devrait nécessairement être conçue comme existant; or cela (*par la première partie de cette Démonstration*) est absurde. Donc en dehors de Dieu nulle substance ne peut exister ni être conçue⁷.

7. *Ibid.*, p. 35.

Tout ce qui est s'intègre donc dans la substance divine en une totalité absolument autonome et éternelle trouvant en elle-même son origine immanente. Toute la Nature est en Dieu tout comme Dieu est dans toute la Nature. L'identité de Dieu et de la Nature, conclusion des réflexions spinozistes sur la substance, constitue la thèse du panthéisme spinoziste. L'ontologie de Spinoza affirme l'absolue unité de l'être et l'autosuffisance immanente de la totalité du réel. Il y a là rejet de toute forme de transcendance, rejet de la théologie chrétienne qui défend la thèse de l'existence d'un Dieu transcendant créateur. Le spinozisme, l'exemple le plus achevé et le plus cohérent du rationalisme (comme le pense Jacobi), ressemble beaucoup à un athéisme. En effet, les conclusions du premier livre de l'*Éthique* sont pour la religion dévastatrice : si Dieu est la nature, alors il n'y a pas de Création ni de Créateur; si tout est absolument déterminé, alors il n'y a pas de Providence; si le libre arbitre n'existe pas, alors il ne peut pas y avoir de péché donc aucune rédemption n'est possible. C'est cela qui provoquera en Allemagne le *Pantheismusstreit* et qui mettra la survie de l'*Aufklärung*, du crédit accordé à la raison, en danger : en effet, si la raison conduit à des conclusions aussi diaboliques ne vaut-il pas mieux s'en remettre exclusivement à la foi en la révélation biblique? C'est des enjeux de toute cette affaire qu'il sera question dans ce qui suit. Nous présenterons à cet effet les positions de Lessing, Mendelssohn, Jacobi et Kant.

Spinozisme et *Aufklärung*

Les rapports entre le spinozisme et le mouvement de l'*Aufklärung* sont essentiels pour bien comprendre l'enjeu principal du *Pantheismusstreit*. On pourrait sans doute penser d'abord que l'*Aufklärung* est l'esprit des Lumières français sous sa version allemande. L'*Aufklärung* n'a pas le même sens que les Lumières : en France, les philosophes du XVIII^e siècle se détournent de la métaphysique spéculative et de la religion révélée alors qu'en Allemagne les *Aufklärer* luttent seulement pour la tolérance et la réforme de toutes les structures politiques et sociales qui peuvent l'entraver. L'*Aufklärung* vise en effet le développement de la pensée individuelle, valorise l'esprit de profondeur et le courage intellectuel. «Aie le courage de te servir de ton entendement», proclame Kant en guise de mot d'ordre à tous les *Aufklärer*. Cet appel à l'autonomie de la pensée n'exclut pas cependant la recherche de vérités universelles et communicables, ce qui nécessite d'accorder le primat à la raison. Seule la raison, en effet, permet de faire reculer les ténèbres de

l'obscurantisme, de la superstition et du despotisme tout en instaurant une communauté de dialogue entre les hommes. Cela ressemble fort aux Lumières de France mais il importe de retenir que leurs confrères allemands n'ont pas tourné le dos aux spéculations métaphysiques et à la religion.

À partir de ce qui vient d'être dit, nous pouvons facilement constater, en lisant l'extrait suivant d'une lettre de Spinoza à Oldenburg, que les *Aufklärer* semblent s'accorder aux thèses spinozistes concernant la liberté de pensée et la lutte contre l'obscurantisme despotique :

Je compose actuellement un traité où j'envisage l'Écriture, et mes motifs pour cette interprétation sont les suivants :

- a) Les préjugés des théologiens; je sais en effet, que ce sont ces préjugés qui s'opposent surtout à ce que les hommes puissent s'appliquer à la philosophie; je juge donc utile de mettre à nu les préjugés et d'en débarrasser les esprits les plus réfléchis.
- b) L'opinion qu'a de moi le public qui ne cesse de m'accuser d'athéisme; je suis contraint de la combattre autant que je pourrai.
- c) La liberté de philosopher et de dire notre sentiment, je désire la défendre par tous les moyens⁸.

C'est cette parenté entre le projet spinoziste et celui de l'*Aufklärung* qui fera en sorte que s'attaquer à Spinoza en tant que métaphysicien du rationalisme le plus pur c'est aussi s'attaquer à l'idéal des *Aufklärer*, d'où la querelle du panthéisme dont nous allons tenter d'articuler dans ce qui suit les éléments principaux.

Le «spinozisme» de Lessing

Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781) est de la pure lignée des *Aufklärer*. Un des problèmes de Lessing est celui de la synthèse de la spéculation rationnelle et de la foi en les dogmes historiquement révélés de la religion. Il cherche à concilier ce qu'il y a de rationnellement nécessaire et universel dans les religions avec la diversité particulière et historique que les religions peuvent prendre. Comme Spinoza, Lessing croit que la religion ne doit pas entrer en contradiction avec la raison. Dans l'extrait suivant nous voyons comment

8. Lettre à Oldenburg xxx, cité par S. Zac, «Lessing et Spinoza» in Bloch Olivier (dir), *Spinoza au XVIII^e siècle*, 1990, p. 256.

Lessing oppose la vérité des faits historiques contingents à celle des thèses métaphysiques :

Les vérités historiques contingentes ne peuvent jamais prouver la vérité. Si je n'ai rien à objecter, historiquement, au fait que le Christ a ressuscité un mort, dois-je de même tenir pour vrai que Dieu a un fils de même nature que lui? Si je n'ai rien à objecter historiquement au fait que ce Christ lui-même soit ressuscité d'entre les morts, dois-je tenir du même coup pour vrai que ce Christ ressuscité était le fils de Dieu? De telles vérités historiques font sauter dans une autre classe de vérités, exiger de moi que je change pour cette raison toutes les conceptions métaphysiques et morales, si ce n'est pas là une *metabasis eis allo genos*, j'ignore ce qu'Aristote pouvait bien entendre par cette formule... Tel est l'abîme horriblement béant que je ne puis me résoudre à franchir, si souvent et si sérieusement que j'aie tenté le saut⁹.

On peut reconnaître dans ce texte la distinction qu'opère Leibniz entre les vérités des faits et les vérités de raisonnement (*Monadologie*, § 33). Comment concilier le contingent au nécessaire, le temporel à l'éternel? Comment les formes historiques de la religion, ce qui est relaté dans les *Évangiles*, par exemple, peuvent-elles me persuader de la rationalité des dogmes religieux? Lessing est déchiré entre la foi et la raison. Sa solution à ce problème sera de dire que les religions historiques et contingentes évoluent graduellement en transformant leurs vérités contingentes en vérités rationnelles jusqu'à parvenir à l'unité universelle de la religion de la raison.

Que peut être cette religion de la raison pour Lessing? Peu de temps avant sa mort, Lessing aurait avoué son accord complet avec la doctrine de Spinoza. Lessing rejette donc la transcendance de Dieu, l'idée de création du monde, le finalisme, la liberté de Dieu et de l'homme, et l'idée d'un Dieu personnel. Bref, Lessing aurait adopté le panthéisme de Spinoza, celui que nous avons présenté au début de ce travail, ce qui le rend suspect d'athéisme.

Jacobi

En ce qui concerne la question de savoir si c'est la raison qui doit dominer la foi ou si c'est la foi qui doit dominer la raison, Jacobi

9. Lessing, *Über den Basis des Geistes und der Kraft*, Lachman Munken, t. XIII, p. 5 et suivantes, cité par S. Zac, «Lessing et Spinoza» in Bloch Olivier (dir), *Spinoza au XVIII^e siècle*, p. 258.

(1743-1812) prend le parti de la foi, de l'irrationnel. Il est un ennemi de la raison. Spinoza est, selon Jacobi, l'authentique rationaliste. Puisqu'il juge que le spinozisme conduit à l'athéisme, Jacobi prétend que la raison elle-même ne peut conduire qu'à l'athéisme. C'est Jacobi qui rapporta l'aveu que Lessing aurait fait de son spinozisme, en l'accusant par le fait même d'athéisme. Lessing, en tant qu'*Aufklärer*, représente aux yeux de Jacobi le rationalisme dans son ensemble. C'est donc les pères du rationalisme Allemand, Leibniz et Wolff qui sont ici visés. L'*Aufklärung* elle-même est remise en question, la démarche rationnelle déductive étant selon Jacobi blasphématoire. «Il oppose au Dieu vivant du théisme biblique, la substance spinoziste, principe de mort et non de vie qui étant tout, engloutissant en elle toutes ses déterminations et ne laissant rien en dehors d'elle, se réduit elle-même au néant¹⁰». En résumé, selon Jacobi, le spinozisme est un nihilisme. Or, selon lui, tout rationalisme est un spinozisme, donc la raison conduit au nihilisme. Par conséquent, l'homme ne peut éviter l'abîme que par «une retraite sous le drapeau de la foi» (*ein Rückzug unter die Fahne des Glaubens*¹¹).

Mendelssohn

Pour Mendelssohn (1729-1786), chef de file de l'*Aufklärung* dont la référence philosophique majeure est la dogmatique leibnizowolffienne et ami de Lessing, l'attitude de Jacobi est une provocation. Il sait qu'accuser son ami Lessing d'athéisme, c'est attaquer tout l'*Aufklärung* et qu'attaquer l'*Aufklärung* c'est ouvrir la porte au despotisme obscurantiste, à la *Schwärmerei*. Il compte donc bien défendre l'*Aufklärung*. Sachant que Spinoza est utilisé par Jacobi dans le but de compromettre tout rationalisme, Mendelssohn entreprendra de réhabiliter Spinoza en montrant qu'il est au fond un disciple de Leibniz, «qu'il est un moment nécessaire de l'histoire de la philosophie, que son point de vue est celui de Dieu et non celui de l'homme, que sa doctrine est une logique de l'entendement divine et que, par conséquent, son erreur fut d'avoir négligé la doctrine de la création¹²». Mendelssohn tente donc de montrer que Spinoza n'est pas un auteur dangereux une fois qu'on l'a compris mieux qu'il se comprenait lui-même.

10. Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne*, Paris, 1989, 124.

11. Mendelssohn, *an die Freude Lessings*, cité par Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne*, Paris, 1989, 122.

12. Jean-Marie Vaysse, *Totalité et subjectivité*, Paris, 1994, 26.

Conciliant le spinozisme avec la métaphysique leibnizienne, Mendelssohn est conscient que celle-ci est tombée en désuétude (même s'il y reste malgré tout fidèle) sous l'influence des Lumières françaises et de l'empirisme anglais. Mais tout comme Kant, il ne veut pas renoncer à la métaphysique, il veut la défendre et c'est pourquoi il est essentiel, selon lui, de se porter au secours du spinozisme. Il loue chez le spinozisme, en tant que monisme, la possibilité de construire rationnellement un concept de l'Absolu. Il ne lui reproche que le rejet de l'idée de la création et il explique cette erreur en affirmant que le concept de substance est équivoque. Par conséquent, Mendelssohn pense qu'il est possible de revenir au «double sens» cartésien de la substance : Dieu est une substance qui existe *per se* et toute la substance de la nature a besoin d'être conservée par Dieu. «Mendelssohn formule alors l'idée d'un Esprit infini qui remplace la substance spinoziste et qui systématise les corps et les esprits, l'étendue et la pensée, sauvant ainsi l'idée d'un Dieu personnel et créateur¹³».

Il est clair que, voulant laver les *Aufklärer* du soupçon d'athéisme, Mendelssohn, épurant ainsi le spinozisme, dénature la pensée de son auteur. C'est pourquoi nous pouvons conclure que le *Pantheismusstreit* est le signe que l'*Aufklärung* est en crise. Voulant promouvoir la liberté de penser en même temps que la recherche d'une vérité universelle, elle oscille entre le scepticisme et le dogmatisme. Il y a un conflit entre l'exigence de liberté et de vérité. C'est là que Kant intervient, voulant faire accéder la raison à la conscience de ses limites.

Kant et l'*Aufklärung*

C'est parce que la métaphysique est en état de crise interne et de plus en plus dénigrée par l'empirisme et le triomphe de la science expérimentale que Kant entend en faire la critique, espérant découvrir le critère qui permettrait à la plus ancienne discipline de la raison de trouver la voie d'une science respectable. Voulant ainsi révolutionner la métaphysique et par là sauver l'*Aufklärung*, Kant, dans la *Critique de la raison pure*, entend étudier notre faculté de connaître afin de dégager les limites de la raison, ce qui permettra de déterminer une fois pour toute jusqu'où elle peut aller et où doit commencer la foi.

13. *Ibid.*, 28

Selon Kant, les propositions qui étendent notre connaissance sont celles qui unissent des prédicats étrangers au sujet d'une proposition : ce sont les jugements synthétiques. La synthèse entre le sujet et le prédicat, dans le cas d'une proposition synthétique *a posteriori* s'effectue par le détour de l'expérience empirique. Par exemple, je peux unir le concept de verdure à celui de tableau et dire «Le tableau est vert» en allant voir de mes yeux si le tableau est effectivement vert dans la réalité. La synthèse de nos concepts nécessite un fondement intuitif car nous ne créons pas l'objet de notre pensée simplement en le pensant comme le ferait Dieu, il faut qu'il nous soit donné, ce qui est constitutif de notre finitude.

Kant veut savoir si les propositions de la métaphysique (les jugements synthétiques *a priori*) dont on ne peut faire aucune vérification empirique, sont possibles. Il a besoin d'une intuition pour fonder la synthèse mais cette fondation doit être libre de toute expérience empirique pour être *a priori*. Il a besoin d'une intuition pure, complètement *a priori*. L'intuition pure que cherche Kant est la capacité d'intuitionner, la réceptivité de l'homme en tant qu'être fini. Pour recevoir des sensations, il faut *a priori* être réceptif, capable de recevoir, d'être marqué par l'étant. Les formes pures de l'espace et du temps sont donc les conditions de possibilités de l'expérience sensible. Une proposition synthétique *a priori*, pour être possible doit porter sur un objet susceptible d'une expérience spatio-temporelle, donc empirique. Les propositions de la métaphysique sont donc impossibles et la raison doit limiter ses prétentions à connaître aux limites de l'expérience sensible. De plus, des fonctions logiques (catégories de l'entendement), sont imposées à la réalité comme condition de son intelligibilité. On ne peut pas connaître le monde indépendamment de la façon dont nous le concevons. Ce que la réalité est en elle-même est inconnaissable. La connaissance synthétique *a priori* est possible seulement en tant qu'elle rend l'expérience de la réalité empirique possible. Autrement dit, les seules propositions synthétiques *a priori* qui sont possibles sont celles qui anticipent ce que doit être l'être de l'étant qui fait rencontre avec nous afin que, malgré notre radicale finitude, nous puissions connaître cet étant que nous ne créons pas. C'est en raison de notre subjectivité radicalement finie et ontologiquement constituée comme pure temporalisation que les jugements synthétiques *a priori* sont irrémédiablement rivés à l'expérience sensible : nous ne produisons pas l'étant, notre connaissance est soumise à la rencontre contingente de l'étant qui

nous affecte. L'étant doit nous être donné et il ne nous est donné seulement en tant qu'il affecte notre faculté de représentation, c'est-à-dire en tant qu'il nous apparaît et que nous pensons cette apparition.

La révolution kantienne nous montre donc qu'il ne peut y avoir de science *a priori* que des présuppositions de l'expérience empirique, c'est-à-dire de l'apparence pensée. Elle nous apprend que la métaphysique, science de l'inconditionné parce qu'ayant pour objet des étants subsistants au-delà de la contingence, de la relativité et de la temporalité du monde sensible, est un projet dont l'ambition n'est pas à la portée de la radicale finitude de notre subjectivité. Celle-ci ne peut connaître qu'en étant temporellement affectée, jamais elle ne pourra accéder à l'inconditionné dont elle a tragiquement besoin. Kant ne dit pas que cet inconditionné n'existe pas (la *Critique de la raison pratique* postule d'ailleurs l'existence de Dieu), mais il interdit toute prétention à le connaître théoriquement. Par conséquent, nous pouvons dire que Spinoza fait un usage illégitime des concepts de substance et de Dieu. Spinoza fait erreur en supposant que la raison pure permet de découvrir la nature des choses, car la raison se perd dans des contradictions quand elle s'exerce au-delà des limites de l'expérience sensible. On peut dire qu'il ne fait que jouer avec des mots vides. Tel est le jugement général et sans appel que pose Kant sur toutes les entreprises comme celle de Spinoza. Mais voyons ce que reproche particulièrement Kant à Spinoza à propos du modèle mathématique en philosophie et de la distinction entre les choses telles qu'elles sont et les choses telles qu'elles nous apparaissent.

Kant et Spinoza

Le modèle mathématique en philosophie

Spinoza est convaincu qu'un système métaphysique doit être déductif et nécessairement logique, selon un modèle calqué sur celui des mathématiques, des démonstrations géométriques en particulier. C'est pourquoi l'*Éthique* est présentée «suivant l'ordre géométrique» avec tout un système de définitions, d'axiomes, de propositions, de démonstrations, de scolies, etc.

C'est sur ce point que s'abat la critique de Kant : les propositions métaphysiques ne sont pas comparables à celles des mathématiques. En effet, si les propositions mathématiques peuvent être connues sans l'expérience et sans utiliser uniquement le principe de non-contradiction (elles sont *a priori* et synthétiques), c'est parce que leur objet est créé par l'imagination se fondant sur la sensibilité pure,

l'intuition *a priori* de l'espace et du temps. Les propositions de la métaphysique, par contre, ne reposent sur aucune intuition, ni empirique et ni *a priori*. C'est pourquoi elles sont sans fondement et que le modèle mathématique ne peut être appliqué à la métaphysique. Il ne faut donc pas penser que les démonstrations «géométriques» de Spinoza sont rigoureuses car elles ne s'interrogent pas sur les conditions de leur possibilité et elles ne sont justement pas possibles.

La distinction entre phénomènes et noumènes

La révolution kantienne nous montre que le sujet connaissant intervient dans le processus cognitif en imposant son propre ordre aux données provenant des sens. À partir de cette matière que constituent les sensations, l'entendement humain construit lui-même ses représentations sans que le sujet soit conscient de cette activité. Il n'a donc jamais affaire aux choses en elles-mêmes, mais seulement aux choses telles qu'elles lui apparaissent. C'est ainsi que Kant distingue le phénomène (notre représentation d'une chose) du noumène (ce qu'est la chose en soi). Pour Kant, les formes pures de la sensibilité (l'espace et le temps), de même que les catégories de notre entendement ne sont pas des déterminations que les choses détiennent intrinsèquement mais seulement les conditions de leur objectivation qui leur sont imposées par l'esprit humain. En soi, les choses ne sont pas spatio-temporelles, ni soumises à la loi de causalité, par exemple.

Par conséquent, lorsque Spinoza affirme dans l'*Éthique* que Dieu possède l'attribut de l'étendue, qu'il est spatial, il ne fait que projeter illégitimement dans l'être une des déterminations de son esprit, de sa réceptivité sensible en particulier.

Kant pourrait aussi lui faire le reproche de décréter un déterminisme absolu. En effet, selon Kant, on ne peut pas prétendre que la liberté n'existe pas parce que tout dans la nature est ordonné selon la loi de la causalité car ce que nous appelons nature n'est en fait que la représentation que nous avons construite en imposant sur nos sensations les catégories de notre entendement. La causalité n'étant qu'une de ces catégories, on ne peut pas affirmer que les choses en soi sont soumises à cette loi. Il est donc parfaitement possible, dit Kant, que nous soyons libres même si nous nous apparaissions à nous-mêmes comme étant déterminés. Spinoza ne peut donc pas affirmer que le libre-arbitre de l'homme n'existe pas.

Conclusion

La querelle du spinozisme exprime le déchirement de l'homme entre la foi et la raison, entre l'exigence de vérité et celle de liberté. Lessing espère que la religion finira par se conformer à la raison, Jacobi entend retourner à une foi aveugle. Mendelssohn, ne pouvant se résoudre à abandonner la métaphysique même s'il sait qu'elle est en train de sombrer, tente par tous les moyens de montrer que Spinoza, que la raison, peut s'accorder avec la révélation. Sa tentative désespérée ne peut être que l'aveu de la faillite d'une *Aufklärung* voulant à tout prix concilier l'inconciliable, le rationnel avec l'irrationnel, la certitude absolue et définitive avec l'esprit de recherche et de remise en question. On pourrait être porté à penser que Kant, restreignant rigoureusement le champ d'application de la raison au domaine de l'expérience sensible, apporte une solution au problème en ménageant un espace pour la foi. Cela n'est pas si clair car la mise en évidence kantienne de la finitude de l'entendement humain ébranle la raison dans ses fondements. En effet, maintenant qu'elle sait qu'elle ne peut avoir accès à aucun inconditionné et qu'elle n'a affaire qu'aux constructions de l'imagination du sujet de représentation, comment la raison peut-elle prétendre avoir accès au réel?

La querelle du panthéisme annonce donc en quelque sorte la philosophie contemporaine, celle qui se sent de plus en plus incapable de souscrire à des entreprises métaphysiques comme celle de Spinoza et qui pourtant reconnaît en ressentir le cruel besoin (du moins chez certains auteurs comme Heidegger).

François Doyon
Université de Montréal