

Aspects de la réception de Spinoza chez Moses Mendelssohn et Salomon Maimon

Willi Goetschel

Vouloir comprendre les projets philosophiques de Mendelssohn et de Maimon – je ne dis pas : « mieux comprendre », mais « comprendre » *tout court* – cela n'est possible que dans la mesure où la signification et la fonction de Spinoza chez ces deux philosophes fasse l'objet, pour chacun, d'une attention critique distincte. Au vu de l'état récent de la recherche, il ne devrait plus y avoir de doute à ce sujet¹. La situation exceptionnelle de la réception de Spinoza à l'époque des Lumières ne rend pas simplement nécessaire un jugement nuancé depuis longtemps en souffrance aux marges de ces Lumières. Des Lumières dont la réception a jusqu'à présent, au moins outre-Rhin et outre-Atlantique – autrement dit : en dehors de l'Île-de-France – été trop souvent neutralisée sous la figure d'une métaphysique emperruquée ou d'une érudition pédante et obsolète. En outre, l'histoire de la réception de Spinoza en France, depuis le temps de la critique philosophique radicale formée à l'école de Bayle et des Encyclopédistes, a constitué une tout autre tradition bien spécifique, grâce à laquelle Spinoza a pu également faire son entrée dans la sphère d'influence de la philosophie critique contemporaine d'Althusser et ses disciples².

1. Pour une discussion plus étendue sur le rôle de la réception de Spinoza voir Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity : Mendelssohn, Lessing, and Heine*, Madison et Londres, University of Wisconsin Press, 2004. Pour la discussion du rôle de Spinoza chez Mendelssohn, voir aussi Willi Goetschel, « Mendelssohn and the State » in *Modern Language Notes* 122 :3, avril 2007, pp. 472-92 ; chez Maimon, voir Sylvain Zac, *Salomon Maimon : critique de Kant*, Paris, Ed. Du Cerf, 1988, Yitzhak Y. Melamed, « Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism », in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 42.1, 2004, pp. 67-96, et Abraham P. Socher, *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon : Judaism, Heresy, and Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2006. C'est une chose curieuse mais peut-être significative que l'auteur d'une grande étude sur Maimon écrive un long article sur Spinoza chez Maimon mais ignore presque entièrement le sujet dans son étude quelques années plus tard. Voir également : Samuel Atlas, « Solomon Maimon and Spinoza », in *Hebrew Union College Annual* 30, 1959, pp. 233-285 et id., *From Critical to Speculative Idealism : the Philosophy of Solomon Maimon*, La Haye, Martin Nijhoff, 1964.

2. Pour la réception en France voir l'œuvre magistrale de Paul Vernière, *Spinoza et la pensée*

Autrement dit, Spinoza a été systématiquement tantôt un objet d'érudition pour les historiens, tantôt une cible théorique pour les critiques. Mais la façon dont sa philosophie a établi son influence, là où cela s'est produit sans que son nom fût prononcé explicitement – avec pour conséquence qu'elle a, du coup, échappé au radar d'une historiographie tatillonne voire policière – voilà qui est entre temps tombée dans l'oubli, constituant ainsi un point aveugle des études spinozistes. Mon intérêt pour une révision de l'image traditionnelle de la réception de Spinoza vise également à remettre en question la division conventionnelle entre travail historique et philosophique, et à rechercher comment Spinoza a pu acquérir une importance fondamentale pour la formation des positions propres aux philosophes juifs des temps modernes. Dès lors qu'on repère chez Mendelssohn et chez Maimon des correspondances ponctuelles et un accord, sitôt que leurs démarches philosophiques respectives se rattachent, directement ou même indirectement, à Spinoza, la réception de ce dernier renvoie à une question plus générale qui concerne la philosophie en tant que telle : celle du rapport entre les Lumières allemandes et la Haskala juive. Mais cette mise en relation doit elle-même être replacée dans un contexte plus large pour être reformulée de la façon suivante : comment un projet élaboré par des philosophes juifs trouve-t-il un débouché dans les Lumières ? Il s'agit ici de se demander comment les Lumières font place à cette problématique qui consiste à penser l'universel *et* le singulier d'un seul tenant.

On peut ainsi traiter de Spinoza, Mendelssohn, et Maimon dans une perspective « universaliste » en se demandant dans quelle mesure ceux-ci se conforment à un modèle donné de penseurs des Lumières et – hypothèse haute ! – le modifient, l'enrichissent, ou le remettent en cause sur un mode critique. Mais on risque alors de rater la spécificité de leurs trois démarches ainsi que la singularité de leurs projets et de ne plus percevoir la ligne de pensée critique qui se dessine à travers leurs modes de pensée, laquelle se présente justement comme une direction autonome, typique de la façon de penser des philosophes juifs. En revanche, dans la mesure où l'on fait de cet aspect de la réception de Spinoza une partie intégrante de l'évolution autonome des philosophes juifs dans l'histoire, il devient possible de prendre en considération pour elle-même une constellation jusqu'ici trop peu étudiée dans la généalogie de la pensée philosophique. À l'encontre des conceptions traditionnelles, une telle perspective permet de ne plus enfermer Mendelssohn et Maimon dans les rets d'une logique binaire : « Lumières » *ou* « Haskala ». Au contraire, c'est précisément une telle dichotomie qu'ils s'ingénient à subvertir par la critique. Non seulement ces deux philosophes mettent en évidence la dépendance constitutive qui relie les Lumières à leur forme spécifiquement juive, mais ils contribuent également à nuancer l'image convenue d'une représentation réduite à l'universalisme rationaliste. Par-delà la fausse alternative entre une conception qui fait des philosophes juifs des voix minoritaires perdues dans l'universalisme et la philosophie des Lumières ou l'idée d'une philosophie

française avant la Révolution, Paris, Presses universitaires de France, 2nd ed., 1982, et pour un exposé de la lecture contemporaine de Spinoza en France voir la collection publiée par Warren Montag et Ted Stolze, *The New Spinoza*, Minneapolis et Londres, University of Minnesota Press, 1997.

de minorités et des Lumières exclusivement juive – ce que recouvrirait l'expression de Haskala – nous pouvons percevoir la fécondité philosophique de leur production intellectuelle si nous cessons de réduire leurs projets respectifs à des itinéraires isolés de penseurs solitaires. Ce qu'ils expriment, est bien plutôt la difficulté partagée qu'ils rencontrent à faire rentrer leur propre pensée dans le cadre de projets philosophiques qu'ils estiment indispensable de reformuler. Cette difficile redéfinition de la fonction et de la tâche de la philosophie, voilà qui détermine justement les motifs centraux de leur intervention critique. Du fait que leur réflexion critique sur les critères d'inclusion et d'exclusion dégage un projet central et commun, ils révèlent la nécessité de remettre en question les conditions constitutives de la philosophie en tant que telle et sa prétention implicite à l'universalisme.

La réception de Spinoza par Mendelssohn et Maimon s'avère ainsi une question de classification et de re-classification, à savoir : comment situer les philosophes juifs dans une époque où les agendas culturels européens commencent à se redécouper en fonction de la formation d'États-Nations ? Un questionnement dont on saisit d'emblée les conséquences : certes on accorde bel et bien une place à Mendelssohn et Maimon dans le panthéon sélectif de la philosophie des Lumières allemandes ; mais cette place compromet singulièrement leur statut. C'est ainsi que la reconnaissance globale de leur importance pour l'histoire de la philosophie a eu pour effet une évaluation plutôt ambiguë. Car si Mendelssohn est étiqueté « philosophe des Lumières » et Maimon déclaré « pionnier méconnu de l'idéalisme allemand », le goût de l'érudition qui émet de tels jugements dessert plutôt qu'il ne sert la réflexion et se révèle ravageur plutôt qu'utile. Si l'on thématise en revanche Mendelssohn et Maimon au prisme de la « philosophie juive » et de la place qu'ils y occupent tous deux, la conséquence est inversée, mais cette fois en sens contraire. On se retrouve contraint de postuler l'idée d'une « philosophie juive » qui, étrangement abstraite de son contexte historique, présenterait comme caractéristique notable d'être singulièrement oublieuse de sa prétention fondamentale à l'universalité, qu'elle affirme pourtant par un autre biais.

Voilà qui n'est étonnant qu'en apparence. Car « la philosophie » et « la philosophie juive » ne ressemblent en rien aux catégories clairement différenciées au travers desquelles philosophes professionnels, les historiens de la philosophie et les spécialistes des études juives ont coutume de les appréhender et de les exposer. Le potentiel critique que recèlent des philosophes juifs tels que Mendelssohn ou Maimon, consiste du reste à mettre en évidence la cohérence de leur démarche authentiquement philosophique avec leur judaïté, sans compromis de part et d'autre. Dans cette perspective, ils se meuvent, tous deux, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des représentations conventionnelles de la philosophie, de la religion et de la culture. Car il convient de repenser ces dernières à nouveaux frais si l'on veut accorder aux philosophes juifs une dignité philosophique propre³.

3. Je fais ainsi une distinction terminologique entre « philosophes juifs » et « philosophie juive » d'une part, et « philosophie du judaïsme » de l'autre. Sur la question de savoir s'il existe ou non une « philosophie juive » et un exposé de l'histoire moderne de ce concept, voir Willi Goetschel, « "Gibt es eine jüdische Philosophie?" Zur Problematik eines Topos » in Willi Goetschel (ed.),

La singularité de Spinoza : son universalisme

L'importance de Spinoza auprès des philosophes juifs de l'ère moderne et contemporaine – Mendelssohn et Maimon ne représentant ici que le point de départ d'une histoire de la réception qui conduit jusqu'à Derrida, Balibar et autres (et il n'y a pas de raison de penser qu'elle va s'arrêter là) – revêt une importance décisive en ceci que la difficulté évoquée ci-dessus à classer et re-classer Mendelssohn et Maimon se révèle incontournable et récurrente dès que l'on prend en considération le rôle que joue chez eux l'auteur de l'*Éthique*. Avec ce dernier entre en scène un philosophe dont l'œuvre comporte non seulement d'incontestables aspects universels, mais qui les aborde d'une façon telle qu'elle a représenté un défi à tous les courants philosophiques dominants de la modernité. Dans la mesure où ce sont les impulsions critiques de la pensée de Spinoza qui déterminent l'impact particulier des projets de Mendelssohn et de Maimon, la réception de Spinoza place la question de l'importance de ces projets philosophiques en relation directe et immédiate avec la question de la destination de la philosophie elle-même. En d'autres termes, pour qui demande en quoi consiste l'importance de Spinoza pour Mendelssohn et Maimon, se pose également la question des règles du jeu mêmes qui déterminent la position des questions, à savoir : qu'est-ce que la philosophie ? Qu'est-ce que la philosophie critique ? Quelles sont leurs tâches et leurs fonctions ? En se penchant sur la réception de Spinoza, l'on peut mieux considérer le problème des présuppositions et des définitions implicites et normatives à l'aune desquelles on juge certes chacun des philosophes juifs, mais qu'ils cherchent eux-mêmes à remettre en question. Spinoza permet ainsi de formuler ce problème : l'universalisme philosophique par lequel on juge et mesure les philosophes juifs, présente, justement, une structure particulière de conditions déterminées contre lesquelles justement leur voix critique s'élève. La réception de Spinoza rend ainsi évident, sans risque de contresens, que c'est précisément le désir de séparer nettement les aspects universels et singuliers, autrement dit l'universalité de la particularité, qui constitue le problème que ces philosophes se sont efforcés de thématiser avec tant d'éloquence, et non, comme le veut un contresens fréquent, la solution prétendue.

Perspektiven der Dialogik. Zürcher Kolloquium zu Ehren Hermann Levin Goldschmidts, Vienne, Passagen, 1994, pp. 89-110. Voir aussi la discussion de ce problème comme inhérent à la philosophie in « Zwischen Emanzipation, Vernichtung und Neuanfang : Jüdische Philosophen in der Schweiz » in Gabrielle Rosenstein (ed.), *Festschrift zum 100. Jubiläum des Bestehens des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes*, Zürich, Chronos, 2004, pp. 248-64. Pour une courte présentation de la discussion autour de la question de la judéité de Spinoza voir Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity* « Introduction : The Scandal of his Jewishness », pp. 3-7 (cf. note 1).

Des approches distinctes mais un objectif commun

Si dans une perspective critique, il est important d'apprécier les divers projets de Mendelssohn et Maimon dans leur singularité respective, la réception de Spinoza n'en met pas moins en évidence certains aspects qui permettent de mieux comprendre une communauté de démarches que l'on a facilement tendance à négliger. C'est ainsi que l'on porte l'hétérogénéité fondamentale entre Mendelssohn et Maimon à un degré tel qu'on s'empêche de rendre justice à l'importance de leur critique commune, la plus révélatrice pour l'histoire de la philosophie. Car Mendelssohn et Maimon n'ont pas seulement été des contemporains, dont le dialogue asymétrique reflète la complexité des relations entre Juifs de l'Est et de l'Ouest, ainsi que des différences pratiques et théoriques, mais également des philosophes dont la pensée exprime, de façon tout aussi décisive, une affinité qui ne saurait être sous-estimée. La frustration éprouvée des deux côtés le met bien en évidence, quand les déceptions non moins cruelles de part et d'autre sont toujours interprétées dans leur différence et leur distance, et qu'on néglige ainsi leurs affinités philosophiques et critiques les plus riches d'enseignement. Or, c'est dans un objectif commun que réside précisément leur potentiel critique, qui s'épanouit si efficacement au sein de leurs différentes approches philosophiques.

Mendelssohn et Maimon furent à la même époque les instigateurs d'une quête commune, c'est à dire des philosophes juifs qui, tous deux, cherchèrent à trouver des arguments pour battre en brèche l'unilatéralité métaphysique et méthodologique des paradigmes de leur époque. À ceux qui prônaient la réduction en système élevée au rang d'attente normative, Mendelssohn et Maimon, opposent des démarches opérant de façon résolument dialogique. Les deux penseurs, qui rejettent les paradigmes conçus pour être hégémonique, et dont le mode d'argumentation philosophique se distingue par son agilité et sa résistance à toute forme de dogmatisme méthodologique, sont marqués par une forme particulière d'*inactualité* qui fait encore plus ressortir l'affinité critique entre leurs approches si différentes par ailleurs. Leur importance théorique ne s'impose que si l'on fait référence à cet objectif commun. Il ne s'agit pas pour autant de minimiser les différences nombreuses et significatives entre Mendelssohn et Maimon. Ces différences, pour permanentes et décisives qu'elles soient, n'en doivent pas moins être saisies comme l'expression d'un projet commun, à savoir : l'inscription de la critique et de la sensibilité de philosophes juifs dans un discours philosophique par une démarche en vertu de laquelle la singularité propre qu'ils revendiquent consciemment ne s'avère pas seulement légitime, mais une *nécessité critique*. Dès lors, sans perdre de vue le fil rouge qui court le long de leurs projets individuels diversement exposés, cette revendication est d'importance si l'on veut comprendre autrement les mouvements du discours philosophique dans leurs rapports adéquats. Le fait que Spinoza, dans ce contexte, représente un point de liaison décisif, sinon le principal, et forme même une sorte de constante toujours en train de se reconstituer dynamiquement, est intéressant en ceci que la réception de Spinoza y joue le rôle de catalyseur. L'on peut entendre ainsi les projets des philosophes juifs comme des essais, qui communiquent entre eux sur un

mode critique, et dont le point commun se situe dans l'objectif partagé : penser à nouveaux frais et de façon critique, les rapports entre l'universel et le singulier. En d'autres termes, il s'agit pour eux de mettre en évidence la problématique de l'universel comme expression de la dialectique entre l'universel et le singulier. Mais cela ne peut opérer de façon philosophiquement convaincante qu'en faisant référence à leur singularité propre, en l'occurrence juive, qu'il ne convient plus d'exclure si l'on veut réellement analyser l'universalisme en termes philosophiques. Accorder de l'intérêt à la singularité spécifique de la voix juive dans la réception de Spinoza signifie alors, dans ce contexte, reconnaître le singulier comme moment constitutivement critique dans la dialectique entre l'universel et le singulier. Chose remarquable pour la critique, l'universel peut ainsi être conçu comme fondé sur le singulier, sur lequel il doit s'appuyer pour pouvoir émettre ses prétentions à l'universalité. Ainsi considérée, la singularité des voix juives n'apparaît plus comme une différence déficiente, révélatrice de leur éloignement de l'universalité, mais comme l'indispensable tonalité du *spécifique*, à travers laquelle doit passer la pensée philosophique qui vise à l'universel pour pouvoir s'exprimer.

Métaphysique ou politique : une fausse alternative

Jusqu'à présent, l'historiographie philosophique a donné de Spinoza et de sa réception une image faisant de la métaphysique, et partant, à l'usage, une compréhension conventionnelle de la métaphysique de Spinoza, le noyau de sa réception. L'on postulait ainsi implicitement un primat de la métaphysique sur la politique, l'herméneutique et d'autres aspects de la philosophie spinoziste, qui jusqu'à nos jours a perturbé l'accès à cette œuvre et à la signification de sa réception. Si l'historiographie philosophique traditionnelle considérait les aspects non-métaphysiques comme purement et simplement non-pertinents philosophiquement, sinon marginalement, quand elle ne les excluait pas totalement, à l'inverse, la position contraire était aveugle à l'égard des rapports complexes sur lesquels se fondent les démarches politique, herméneutique, théologique et sociologique de Spinoza. C'est chez Althusser que ce biais se révèle de la façon la plus frappante ainsi que dans les interprétations de Spinoza plus récentes qui sont dans le sillage de l'althusserisme. Car l'importance de Spinoza consiste justement en ceci qu'il crée un nouveau concept de la philosophie, dont les conséquences sur la détermination de la tâche et la fonction de la philosophie sont étendues. C'est en cela que consiste l'impulsion décisive que Spinoza a transmise à des philosophes juifs comme Mendelssohn, Maimon et aux générations qui ont suivi leurs traces. Enquêter sur la réception de Spinoza chez ces derniers ne signifie pas seulement se mettre en quête de motifs issus de la boîte à outils philosophique de Spinoza, mais également mettre en relief cette relation aux conséquences majeures dans l'histoire de la philosophie, dans sa pertinence critique et théorique⁴.

4. Pour une discussion de la réception de Spinoza chez Mendelssohn je renvoie à mon

Sur ce point, la querelle du spinozisme, et la façon dont on l'interprète le plus souvent, s'avère décisive dans ses conséquences. Car le rapport de forces qui en découle a été résolument et unilatéralement interprété comme étant motivé « philosophiquement », c'est-à-dire *métaphysiquement*. Les présupposés liés aux problèmes de politique religieuse et culturelle furent en conséquence marginalisés, alors qu'ils jouent un rôle central dans le débat entre Jacobi et Mendelssohn, jusqu'au cercle plus large qu'ils ont tracés à la suite de ce débat. La querelle du spinozisme a été entourée jusqu'à nos jours d'une aura qui a induit à l'occultation de la dimension politique pour le moins problématique que recelait la dignité métaphysique affichée par Jacobi. Comme cela s'est produit pour d'autres débats historiques, il faut se souvenir que la querelle du spinozisme n'a pas fait s'affronter des différences, en elles-mêmes importantes de façon philosophiquement satisfaisante, mais a mis en scène ces oppositions, sous une forme radicalisée et sédimentée, dans un débat public. L'on sanctionne ainsi le *statu quo* d'une problématique dans ses conséquences, mais on se prive de la possibilité de l'étudier sérieusement dans une perspective philosophique. Certes, la querelle du spinozisme, comme on le répète constamment, représente un point de cristallisation important dans l'histoire des idées, qui a reconfiguré les positions des divers chefs de file de l'époque. Mais que ces derniers, de toute façon et tout à fait indépendamment de la querelle du spinozisme, n'eussent pas évolués aussi bien ainsi, et point autrement, voilà une question qui conserve sa force suggestive, même quand elle reste ouverte.

Mon propos véritable est de montrer que la querelle du spinozisme fait en quelque sorte office de souvenir-écran, derrière lequel se cache une problématique qui, certes, désigne sous le nom de Spinoza, par une abréviation terminologique, une confrontation historiquement importante, mais qui n'est pas sans défauts, dans la mesure où elle recouvre la réception et l'influence de Spinoza au XVIII^e siècle sous l'apparence trompeuse que celle-ci a prise lors de son entrée en scène dans la querelle de Jacobi, et repoussant ainsi dans l'ombre avec beaucoup d'efficacité son arrière-plan. Jusqu'à nos jours, les positions y sont moins analysées que répétées sans réflexion. On ne s'est même pas demandé une seule fois de quelle manière la mise en scène de cette querelle a pris les traits d'une guerre culturelle, à laquelle ont pris part les grands philosophes du temps, de Mendelssohn à Kant, mais dont l'effet se répercute notoirement jusque dans l'historiographie philosophique contemporaine. Dans ce contexte, il faut soutenir que la thématization de la réception de Spinoza chez Mendelssohn et Maimon permet de contourner sur un mode critique la version officielle de la querelle du spinozisme, et la présente dans tout son caractère problématique.

Spinoza's Modernity, pp. 85-180 et « Mendelssohn and the State ». Pour la réception de Spinoza chez Maimon voir Sylvain Zac, *Salomon Maimon : critique de Kant* ; Yitzhak Y. Melamed, « Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism » et Abraham P. Socher, *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon : Judaism, Heresy, and Philosophy* (cf. note 1).

Le complexe théologico-politique

À quel point la métaphysique et la politique sont entremêlées dans le contexte de l'histoire de la philosophie, de leur interprétation et leur historiographie : Matthew Stewart l'a montré avec autant de clarté que d'éloquence dans sa brillante présentation de la rencontre entre Leibniz et Spinoza et des conséquences de grande portée qui en découlèrent. *The Courtier and the Heretic : Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World* [L'homme de cour et l'hérétique. Leibniz, Spinoza et le destin de Dieu dans le monde moderne]⁵ examine, avec une clarté exemplaire, à travers les rapports compliqués et vecteurs de complexité entre Leibniz et Spinoza, la problématique constituant l'arrière-plan de la réception de ce dernier chez les philosophes juifs dans un contexte dominé théologico-politiquement par le christianisme. Le déplacement d'accentuation du couple « judéo-chrétien » à « judéo-allemand » témoigne d'une transformation du théologico-politique, d'un discours religieux, à un discours métaphysique laïcisé⁶. En inversant la différence entre religion et philosophie, on réduit celle qui sépare Leibniz et Spinoza à une différence métaphysique en occultant ainsi le théologico-politique, ou, comme on le dit en langage fleuri, en le « sécularisant ».

En revanche, la réception de Spinoza par Mendelssohn et Maimon nous incite à concevoir cette différence comme vraiment théologico-politique et ainsi comme une critique de la sécularisation. Précisément, le louvoisement critique de Maimon entre Spinoza et Leibniz peut ainsi être interprété comme riposte provocatrice face à la tendance générale de Jacobi et d'autres à réduire une différence philosophique en l'hypostasiant ontologiquement comme « juive », croyant ainsi en avoir fini avec elle. Ainsi, quand Maimon ne distingue plus entre Spinoza et Leibniz, pour ce qui est de la signification philosophique de leurs systèmes, et déclare leurs noms interchangeables, il ne faut pas le comprendre à tort comme un rabaissement de Spinoza à une variante leibnizienne, mais au contraire comme refus de déduire désormais leur différence à partir de principes métaphysiques inférés. Dans la perspective de Maimon, leur interchangeabilité consiste bien plutôt en ceci que la différence métaphysique qui se trouve derrière leur différence laïcisée a perdu sa pertinence après Kant.

Du fait que Spinoza et, à sa suite, principalement Mendelssohn théorisent de façon critique la problématique du complexe théologico-politique, il en résulte

5. Matthew Stewart, *The courtier and the heretic : Leibniz, Spinoza and the Fate of god in the Modern World*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2006.

6. Ce déplacement est rarement observé et son importance immense rarement comprise, mais il représente un changement de proportion paradigmatique dans l'histoire des relations « judéo-allemandes ». C'est surtout le cas de la part de Michaelis qui a insisté sur ce mouvement stratégique. Voir Anna-Ruth Löwenbrück, « Johann David Michaelis und Moses Mendelssohn. Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung », in Michael Albrecht, Eva Engel et Norbert Hinske (dir.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1994, pp. 315-332, et Karlfried Gründer, « Johann David Michaelis und Moses Mendelssohn », in Jakob Katz et Karl Heinrich Rengstorf (dir.), *Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, Max Niemeyer, 1994, pp. 25-50.

une approche de la théorie politique qui, alternativement à Hobbes et Locke, anticipe Rousseau et Kant, mais en les articulant dans un cadre plus critique et plus libéral du point de vue de la philosophie de la religion. C'est ainsi que Spinoza et Mendelssohn ne comprennent pas la coexistence sociale et politique comme un simple ensemble d'institutions laïques, mais reconnaissent la pertinence constitutive du rôle de la religion et de la foi – au rebours des théories classiques et de la théorie politique de la modernité. Leur approche politico-théorique peut ainsi comprendre le désir d'hypostasier métaphysiquement la différence religieuse comme une tendance politiquement problématique, qu'il convient précisément d'interroger avec un regard critique. L'on peut ainsi dénicher la motivation politique cachée derrière la problématique de la croyance et de la religion et résoudre celle-ci par la critique.

Autrement dit, avec Spinoza et Mendelssohn intervient un genre de critique de l'idéologie, dont on ne peut percevoir la véritable portée philosophique chez Mendelssohn que si l'on cesse de réduire sa réception de Spinoza à une querelle métaphysique. Quant à l'approche alternative politico-théorique de Mendelssohn, on peut percevoir sa profonde interdépendance théorique avec son approche philosophique si l'on cesse de réduire ses positions métaphysiques à une métaphysique d'école leibnizo-wolffienne (qui n'a d'ailleurs jamais existé sous cet aspect uniforme), mais en les considérant sérieusement comme un réinvestissement spécifique de positions philosophiques. C'est justement l'attitude fermement et résolument antidogmatique de Mendelssohn, son étonnante agilité et souplesse conceptuelle dans la conduite de son argumentation, qui font percevoir à quel point il pense contre les anciennes catégories métaphysiques que Spinoza avait déjà contournées avec succès.

Herméneutique et théorie de la tradition

J'ai tenté à travers ces esquisses, d'attirer l'attention sur quelques aspects centraux à partir desquels il appert combien la réception de Spinoza chez Mendelssohn et Maimon redéfinit la question de la relation entre l'Aufklärung et la Haskala. Pour conclure, j'aimerais évoquer encore un aspect, à savoir la question de l'herméneutique et des conceptions théoriques qui se distinguent et néanmoins se complètent chez Spinoza et Mendelssohn, dans leur compréhension de la tradition comme résultat d'une dynamique différentielle d'échanges culturels⁷.

Ici aussi, il est primordial de comprendre Mendelssohn aussi bien que Maimon non pas, sous un mode sèchement anhistorique, comme des représentants isolés de l'Aufklärung ou de la Haskala, mais de se rappeler le mouvement philosophique plus vaste dans lequel ils se situent et ainsi percevoir leurs interventions

7. Pour une discussion générale de la genèse de la conception moderne de tradition voir Willi Goetschel, « The Differential Character of Traditions » in *Telos* no. 95, vol. 26, 1993, pp. 161-170, pour une discussion plus détaillée sur Spinoza et Mendelssohn, voir *Spinoza's Modernity*, chap. 4 « Spinoza's Theory of Religion, Hermeneutic, and Tradition », pp. 53-65, et chap. 10 « An Alternative Universalism : Jerusalem, or On Religious Power and Judaism », pp. 147-69 (cf. note 1).

philosophiques dans un contexte d'évolution théorique fondamental pour la compréhension critique de leur pensée. C'est là que l'on trouve dans le mode d'argumentation de Spinoza et de Mendelssohn la même tournure de critique de la théorie que nous venons de décrire. Ce n'est pas par hasard, car leur argumentation philosophique procède bel et bien par la représentation d'une herméneutique qui correspond à leur attitude théorique globale. C'est ainsi que leur conception de l'herméneutique et de la tradition remet en question l'opinion dominante selon laquelle les traditions sont des formations achevées et statiques. L'herméneutique de Spinoza, à l'inverse, met l'accent sur la dynamique de différenciation dans la constitution de la tradition comme moteur propre de la production de la culture. Avec Spinoza tout se résout en fonctions qui se déterminent réciproquement, car la substance est bien ce qui se trouve *derrière* les phénomènes. Mais la tradition se comprend fonctionnellement, comme tous les autres types de formations sociales et politiques. Ainsi l'herméneutique ne décrète plus *comment* et *ce qu'il* faut lire, penser et comprendre, mais se révèle dans une dialectique critique comme réflexion critique, et non comme confirmation ou répétition aveugle du rapport théologico-politique. L'herméneutique, au point de vue de Spinoza, Mendelssohn et Maimon, est par-là même impensable sans une permanente révision. Celle-ci constitue bien plutôt leur point commun spécifique. Dans cette mesure, l'herméneutique ne représente pas non plus pour eux un fondement ou un point de départ, mais constitue simplement la forme de réflexion autocritique à laquelle se soumet toute forme de discours théorique.

De même, la tradition ne peut plus être considérée sur un mode normatif, mais seulement comme la cristallisation historique d'une praxis sociale, politique et culturelle, qui s'avère ainsi également disponible, c'est-à-dire transformable. Cela signifie que la thèse de Spinoza selon laquelle l'innovation et la tradition sont des aspects distincts d'un même processus dialectique acquiert avec Mendelssohn et Maimon une importance décisive. L'on peut ainsi discerner et déchiffrer certains motifs centraux de la pensée critique chez Mendelssohn et Maimon par le biais de Spinoza comme des points cruciaux d'une constellation de projets philosophiques profondément intriqués, par laquelle ils acquièrent toute leur importance théorique.

Traduit de l'allemand par Franck Lemonde