

L'ESPACE D'UNE VIRGULE MENDELSSOHN ET KANT SUR LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Claude Piché, Université de Montréal

Ceci est une version de travail. Elle peut différer de la version finale et ne devrait pas servir aux fins de citation. La version finale est parue dans : *Science et esprit*, 64/3, 2012, p. 395-411.

RÉSUMÉ : C'est en 1785 que Moses Mendelssohn publie ses *Heures matinales ou leçons sur l'existence de Dieu*, soit quatre ans après la parution de la *Critique de la raison pure*. On sait que Kant, dans son ouvrage, avait pourtant mis au jour le ressort ultime de l'apparence dans les preuves « transcendantales » de l'existence de Dieu : l'interrelation implicite entre l'argument ontologique et l'argument cosmologique. Or, tout porte à croire que Mendelssohn n'a pas tenu compte de l'avertissement lancé par Kant, le « brise-tout », puisqu'il exploite allègrement le ressort en question pour ses propres preuves.

MOTS-CLÉS : Kant, Mendelssohn, preuve ontologique/cosmologique, Dieu, dogmatique/critique

ABSTRACT : Moses Mendelssohn published his *Morning Hours or Lectures on the Existence of God* in 1785, that is: four years after the publication of Kant's *Critique of Pure Reason*. We know that Kant in his work had explained the fundamental mistake at the origin of the illusion in the "transcendental" proofs of the existence of God: the implicit interrelation between the ontological and the cosmological arguments. However, it seems that Mendelssohn did not take notice of the warning issued by Kant, the *alles Zermallmer*, since in his lectures he ingenuously falls into the trap and commits the mistake in question.

KEYWORDS : Kant, Mendelssohn, ontological/cosmological proof, God, dogmatic/critical

* * *

Dans une lettre du 17 novembre 1785, l'ami de Kant, Theodor G. Hippel, confiait à Johann G. Scheffner :

Kant est à demi résolu de fournir, en temps voulu, une réplique à Monsieur Mendelssohn, parce que ce dernier a entrepris de démontrer l'existence de Dieu, ce qui va à l'encontre de la *Critique* de Kant. Mais il n'est décidé qu'à demi et l'on ne peut encore rien dire de certain¹.

La date de la lettre ne laisse planer aucune équivoque sur le contexte de cette déclaration. Nous sommes à l'automne 1785, en pleine querelle du panthéisme. Mendelssohn vient de faire paraître son ouvrage *Heures matinales ou leçons sur l'existence de Dieu*, titre qui laisse d'emblée

¹ Lettre de Theodor Gottlieb HIPPEL à Johann Georg Scheffner du 17 novembre 1785, reproduite dans R. MALTER (dir.), *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, Hambourg, Meiner, 1990, p. 273.

entrevoir l'agacement de Kant dont fait état la lettre de Hippel, et Jacobi de son côté publie son propre ouvrage. Nous connaissons les circonstances initiales de la querelle : Jacobi envoie à Mendelssohn le 30 septembre un exemplaire de ses *Lettres à Monsieur Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, et Mendelssohn, sans s'en douter, lui rend la pareille quelques jours plus tard en lui adressant ses *Heures matinales*. En fait, les deux paquets se croisent dans la poste, puisque ces ouvrages sont parus presque simultanément². À partir de là, le débat est lancé et il va se dérouler à un rythme effréné, même après la mort soudaine de Mendelssohn, le 4 janvier 1786.

Nous allons voir plus loin ce qu'il adviendra du projet envisagé par Kant de rédiger une réponse aux *Heures matinales*. Mais le plus étonnant dans tout ceci, c'est au premier chef que Mendelssohn ait décidé de rééditer les preuves du rationalisme classique quatre ans après la publication de la *Critique de la raison pure*, dans laquelle, on le sait, Kant s'était appliqué à réfuter systématiquement toutes les preuves de la théologie rationnelle. La question qui se pose est dès lors la suivante : comment Mendelssohn peut-il encore se permettre de faire paraître en 1785 un ouvrage sur les démonstrations de l'existence de Dieu ? Telle est la question qui retiendra notre attention ici. Or, avant de procéder à cette ultime confrontation entre le dogmatisme et le criticisme à propos notamment de l'argument ontologique, il convient de situer la contribution de Mendelssohn dans le contexte de la Querelle, ce qui nous permettra d'en rappeler les enjeux.

1 – La position théorique défendue par Mendelssohn dans la querelle du panthéisme

S'il faut bien reconnaître que Jacobi est à l'origine du prétexte qui a lancé la querelle du panthéisme, en l'occurrence la question de savoir si oui ou non Lessing était spinoziste, force nous est d'admettre que c'est également chez Jacobi que l'on trouve la formulation la plus claire du véritable enjeu de ce débat : la question de l'existence. Tous les efforts de Jacobi, en effet, sont orientés vers la recherche d'un moyen pour renouer avec la réalité effective. C'est qu'en vérité il a le sentiment que la démarche philosophique, obéissant à sa logique interne, en est venue à perdre le contact avec la réalité, avec l'immédiateté de la chose même. À ses yeux, la raison moderne s'égare dans la médiation du concept et des chaînes de déduction, qui ne peuvent

² Voir à ce sujet Pierre-Henri TAVOILLOT, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, p. 404.

conduire tout au plus qu'à une « certitude de seconde main »³. Or Jacobi est précisément à la recherche de cette certitude immédiate, qui se situe au fondement de toute vérité.

Grâce au recul que lui procure la publication, en 1787, de son *David Hume*, Jacobi est en mesure d'identifier clairement l'objet de son contentieux avec le rationalisme. Le conflit se profile d'emblée dans la Préface à la première édition où il conteste à la raison la possibilité d'accéder à « l'existence réelle des choses et de leurs propriétés ». Encore moins lui reconnaît-il la capacité d'y atteindre avec une certitude apodictique. Pour Jacobi, la raison, de par sa destination même, ne remplit qu'une fonction subalterne, qui consiste simplement à établir des liens, des relations entre des éléments qui lui sont fournis par ailleurs. En l'espèce, c'est à la « sensation » que revient le privilège de nous mettre en contact avec la réalité effective. Ceci est affirmé, bien sûr, dans son ouvrage portant sur Hume. Nous savons, pour notre part, que Jacobi réserve l'accès aux réalités suprasensibles à une autre forme de sensibilité, susceptible celle-là de mettre en contact avec la divinité : le sentiment⁴. Mais l'important pour lui consiste à marquer d'entrée de jeu les limites de la rationalité dont Mendelssohn se fait le défenseur et de réserver à la sensation et au sentiment la voie d'accès privilégiée à l'existence.

Ma philosophie ne prône pas une double connaissance de l'existence réelle, mais une seule et unique, par la sensation ; et elle limite la raison, considérée en elle-même, à la simple faculté de percevoir distinctement des rapports, c'est-à-dire de former le principe d'identité et de juger d'après lui⁵.

Non seulement la raison est-elle limitée à l'établissement de relations entre des concepts dans un jugement, mais ces relations sont toutes régies, selon Jacobi, par le principe d'identité en vertu duquel on explique le même par le même (*idem est idem*)⁶. Dès lors, si le travail de la raison ne se réduit pas purement et simplement à établir des tautologies, il ne dépasse pas l'établissement

³ Friedrich Heinrich JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Hambourg, Meiner, 2000, p. 113 ; tr. fr. P.-H. Tavoillot, *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, dans *Le crépuscule des Lumières*, p. 113. Voir à ce sujet l'introduction de W. VOGT à son édition des *Metaphysische Schriften* de MENDELSSOHN, Hambourg, Meiner, 2008, p. XI, XXXIX.

⁴ Voir, par exemple, JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza...*, p. 81 ; tr. fr., p. 94 ; du même auteur, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings* (1786), dans H. SCHOLZ (dir.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, Reuther & Reichard, 1916, p. 353 ; tr. fr. P.-H. Tavoillot, *Réponses aux accusations de Mendelssohn dans sa « Lettre aux amis de Lessing »*, dans *Le crépuscule des Lumières*, p. 232.

⁵ JACOBI, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, dans le même *Werke*, Tome 2.1, Hambourg, Meiner, 2004, p. 9. La préface à la première édition de cet ouvrage n'est pas incluse dans la traduction de L. Guillermit, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000. Il lui a préféré la longue préface de 1815.

⁶ JACOBI, *David Hume über den Glauben...*, 27, 50 ; tr. fr., p. 187, 201.

de ce que Kant appelle des jugements analytiques, qui n'ont pour toute utilité que de déployer de manière « distincte » ce qui au départ se présente confusément dans le concept. C'est donc dans une intention clairement polémique que Jacobi trace de la sorte les limites du rationalisme cartésien, dont Spinoza, par plusieurs aspects de sa pensée, incarne la forme radicalisée.

Mais les enseignements du *David Hume* ne se limitent pas à ce constat. L'ouvrage contient de surcroît des notes autobiographiques qui laissent entendre que le différend de Jacobi avec Mendelssohn est à vrai dire un débat entamé de longue date. On y apprend, en effet, qu'au sortir de ses études à Genève, Jacobi s'est intéressé au concours lancé en 1762 par l'Académie royale des sciences de Berlin « sur la nature, les espèces, et les degrés de l'évidence »⁷ en métaphysique. Il a donc pris connaissance à cette occasion du texte qui a remporté le prix de l'Académie, à savoir le *Traité sur l'évidence dans les sciences métaphysiques* de Mendelssohn. Or, il a immédiatement été d'avis que la preuve de l'existence de Dieu à partir de son idée, telle que développée dans ce traité, avait quelque chose de fautif. Elle présentait manifestement un « caractère subreptice »⁸ qu'il éprouvait cependant quelque difficulté à cerner. Une chose est certaine, cette démonstration le laissa insatisfait à l'époque et on peut en dire autant de la réédition de cette démonstration que lui servira Mendelssohn, vingt-trois ans plus tard, dans les *Heures matinales*.

On doit donc convenir que dès 1762, l'objet du différend est tout à fait explicite. Ce que Jacobi en 1787 reproche à la métaphysique dogmatique, c'est-à-dire la prétention à dépasser les simples relations entre concepts pour jeter un pont vers la réalité effective, Mendelssohn en fait précisément le titre de gloire de la théologie rationnelle. L'antagonisme entre les deux positions ne saurait être plus clair : loin de se contenter d'établir des liens de « parenté » entre les concepts, la métaphysique possède le privilège insigne, dans l'une de ses sous-disciplines, de passer du concept à l'existence de l'objet qui lui correspond. Cette sous-discipline est bien sûr l'ontothéologie.

Et quand le philosophe a surmonté toutes ces difficultés, il n'a toutefois découvert rien de plus que certains liens de parenté entre les concepts. C'est alors que le pas important vers le domaine de la réalité doit être franchi. Il [le philosophe] doit montrer que l'objet de ses concepts fondamentaux... existe réellement...⁹

⁷ Cf. la note de l'éditeur W. WEISCHEDEL dans le tome 2 des *Werke in zehn Bänden* de Kant, Darmstadt, WBG, 1975, p. 1006.

⁸ JACOBI, *David Hume über den Glauben...*, p. 42-43; tr. fr., p. 198.

⁹ MENDELSSOHN, *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften*, dans le même, *Metaphysische Schriften*, p. 49.

Si Mendelssohn décrit ici les relations entre les concepts en termes de « parenté », c'est pour insister sur les rapports pour ainsi dire organiques qu'entretiennent les concepts entre eux. Les concepts sont pour ainsi dire emboîtés les uns dans les autres (par analogie avec la théorie biologique de la préformation). Ils possèdent une affinité profonde si bien que le philosophe n'a qu'à déployer au grand jour ces rapports d'inclusion et de coappartenance. Il en va de même pour les mathématiques du reste. Le concept d'étendue, par exemple, recèle en lui-même *in nucleo* toutes les vérités de la géométrie. À cette nuance près toutefois que les mathématiques sont condamnées à ce travail d'analyse conceptuelle, tandis que la métaphysique, par-delà ce travail, a la possibilité de passer du concept à la réalité effective, encore qu'elle ne puisse présenter qu'un seul et unique exemple de ce passage.

Dans toute l'étendue de la mathématique, on ne trouve aucun exemple d'une déduction, à partir de simples concepts possibles, de la réalité de leur objet¹⁰.

Il n'y a à vrai dire que la seule métaphysique qui puisse présenter, et encore s'agit-il d'un exemple unique, le cas d'un raisonnement en vertu duquel l'existence réelle puisse être déduite de la simple possibilité¹¹.

L'opposition à Jacobi est ici frontale. La métaphysique possède en effet une prérogative exclusive en ce qu'elle est en mesure de passer de la possibilité à la réalité effective, de l'essence à l'existence.

Dans ces conditions, faut-il s'étonner que Jacobi se soit intéressé dès le début des années 1760 à des approches qui remettent en question cette transition douteuse du concept à l'objet ? Pour le dire rapidement, c'est la position de Kant qui d'emblée à cette époque retient l'attention de Jacobi. Non seulement apprécie-t-il la contribution de Kant au concours de l'Académie, grâce à laquelle il obtiendra le second prix, derrière Mendelssohn, mais aussi et peut-être surtout s'intéresse-t-il au texte rédigé également en 1762 intitulé *L'unique argument possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. Jacobi y découvre en effet une confirmation de ses prémonitions selon lesquelles l'existence posséderait un statut totalement différent de l'essence, statut qui interdit le passage direct de l'une à l'autre. Kant y parle ainsi de l'existence comme

¹⁰ MENDELSSOHN, *Abhandlung über die Evidenz...*, p. 38

¹¹ MENDELSSOHN, *Abhandlung über die Evidenz...*, p. 39. Dans ses *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (: *Heures matinales*), Mendelssohn insistera à nouveau sur cet « exemple » unique que représente pour la raison l'argument ontologique : *Metaphysische Schriften*, p. 166, 240-241. Voir Francesco TOMASONI, « Mendelssohn and Kant: a singular alliance in the name of reason », *History of European Ideas*, 30, 2004, p. 275.

d'une « position absolue » qui ne peut en rien compter parmi les « prédicats réels » d'une chose. Cette communauté de vues est d'ailleurs ce qui, au moment de la Querelle, a sans doute conduit Jacobi à croire que Kant n'allait pas adopter, sans autre forme de procès, le parti de Mendelssohn qui réitère l'argument ontologique. Il était donc à prévoir que la réaction de Kant à la lecture des *Heures matinales* en soit une de profonde déception. Comment, en effet, aurait-il pu saluer la réédition pure et simple par Mendelssohn des preuves traditionnelles de la théologie spéculative, dont la *Critique* avait montré le caractère de part en part dialectique ? Or, il faut bien avouer que la déconvenue de Kant est à la mesure de l'estime et du respect qu'il voue à Mendelssohn.

Son admiration porte d'abord sur l'intellectuel qui a eu le courage de publier en 1783 un ouvrage tel que *Jérusalem*. Kant ne tarit pas d'éloges pour la « liberté de conscience sans restrictions » dont Mendelssohn fait montre dans ce livre, qui porte sur la nature de la religion et sur son statut vis-à-vis de l'État. Mendelssohn n'a pas craint de marquer ses distances vis-à-vis de sa propre religion, le judaïsme, et d'en dégager un noyau purement rationnel qui n'est en rien tributaire de quelque révélation que ce soit¹². Dans ces conditions, le volet statutaire et le cérémonial propres à chaque religion lui apparaissent comme relativement accessoires, en ce qu'ils relèvent de l'histoire et de la tradition, lesquelles sont en vérité contingentes. Sans doute la sympathie de Kant est-elle en partie imputable au fait que Mendelssohn défend en matière religieuse une position qui pour l'essentiel est similaire à la sienne. Mais quoi qu'il en soit, il reconnaîtra toujours les mérites de *Jérusalem*, ce livre qu'il qualifie d'« irréfutable » et qui est appelé à entraîner une « réforme » importante, même dans les religions chrétiennes¹³. C'est Hamann qui raconte que Kant, contrairement à son habitude, se serait même emporté lors d'une discussion avec un banquier nommé Ruffmann, lequel contestait, semble-t-il, la valeur de la contribution de Mendelssohn¹⁴.

Le respect de Kant pour Mendelssohn, le métaphysicien, se situe pratiquement au même niveau. Kant a toujours cherché à s'attirer la reconnaissance du philosophe berlinois en qui il voyait, à côté de quelques autres tels Lambert et Tetens, les penseurs susceptibles de participer à

¹² MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum*, Hambourg, Meiner, 2005, p. 101. Cf. *An die Freunde Lessings* (1786), dans Moses MENDELSSOHN, *Ausgewählte Werke. Studienausgabe*, C. SCHULTE et alii (dir.), Tome 2, Darmstadt, WBG, 2009, p. 351; tr. fr. P.-H. Tavoillot, *Aux amis de Lessing*, dans *Le crépuscule des Lumières*, p. 203.

¹³ Lettres de J. G. HAMANN à Jacobi du 15 janvier 1786 et du 9 avril 1786, dans *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, p. 281, 296. Lettre de KANT à Mendelssohn du 16 août 1783, Ak. X, 347 ; tr. fr. dans KANT, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 217.

¹⁴ Lettre de HAMANN à Jacobi du 9 avril 1786, dans *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, p. 293-294.

la grande révolution dont la métaphysique a tant besoin. Kant prendra donc soin de faire parvenir ses œuvres à Mendelssohn, comme par exemple *Les rêves d'un visionnaire* et la *Dissertation de 1770*. Il tiendra d'ailleurs compte dans la *Critique* des remarques que lui avait adressées Mendelssohn sur ce dernier ouvrage. De même, Kant demeure-t-il dans l'attente anxieuse de sa réaction à la *Critique de la raison pure*. Sa déception sera ici d'autant plus amère qu'il escomptait sincèrement, sinon l'adhésion complète de Mendelssohn, du moins une réaction encourageante de sa part. Ainsi confie-t-il à Marcus Herz :

Que M. Mendelssohn ait négligé mon livre, voilà qui m'est très désagréable, mais j'espère qu'il n'en sera pas toujours ainsi. Il est, de tous ceux qui pourraient éclairer le monde sur ce point, l'homme le plus important, et c'est sur lui, sur M. Tetens et sur vous, mon très cher ami, que, entre tous, j'ai le plus compté¹⁵.

Mendelssohn, quant à lui, met sur le compte de l'âge et de sa « faiblesse nerveuse » son incapacité à pénétrer la démarche de la *Critique*. Il écrit à Kant :

Je suis depuis de nombreuses années comme mort à la métaphysique... Votre *Critique de la raison pure* est pour moi également un critère de santé. Chaque fois que je me flatte d'avoir repris des forces, je me risque à cet ouvrage qui consume la sève nerveuse, et je n'ai pas perdu tout espoir de pouvoir, en cette vie encore, la méditer à fond dans son ensemble¹⁶.

Même si dans ses *Heures matinales* Mendelssohn affirme n'avoir pris connaissance de la *Critique* que de manière indirecte, par des témoignages et grâce à des recensions¹⁷, il ne faut pas exclure qu'il se soit confronté à l'œuvre elle-même. Mais de là à dire qu'il eût été prêt à en admettre les thèses principales, c'est une autre histoire, comme nous aurons l'occasion de le voir.

Il ne faut donc pas se surprendre de ce qu'à la suite de la publication des *Heures matinales*, la rumeur ait couru selon laquelle Kant avait l'intention de rédiger une réplique à l'ouvrage de Mendelssohn. Le passage déjà cité de la lettre de Hippel en témoigne¹⁸. D'une part, en effet, cet ouvrage faisait fi des développements de la *Critique*, mais d'autre part, ce qui est sans doute plus important encore, la réhabilitation de la théologie rationnelle classique, et par là

¹⁵ Lettre de KANT à Marcus Herz, après le 11 mai 1781, Ak. X, 270 ; tr. fr. dans KANT, *Correspondance*, p. 181.

¹⁶ Lettre de MENDELSSOHN à Kant du 10 avril 1783, Ak. X, 308 ; tr. fr. dans KANT, *Correspondance*, p. 196.

¹⁷ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 91.

¹⁸ Lettre de HIPPEL à Scheffner du 17 novembre 1785, *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, p. 273. À plusieurs reprises, Hamann informe Jacobi du projet de Kant de rédiger une réplique à Mendelssohn, mais tout porte à croire que l'insistance de Hamann vise à calmer l'anxiété de Jacobi qui, avant la parution à l'automne 1786 de « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », se demande encore quel parti Kant adoptera dans la Querelle. Cf. *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, p. 270, 271, 281, 282-283.

du rationalisme dogmatique, à laquelle procèdent les *Heures matinales*, était de nature à porter un sérieux préjudice à la cause des Lumières et au concept de raison. En prêtant flan à la critique et aux réfutations, la raison telle que défendue par Mendelssohn risquait en effet de voir son étoile pâlir et de laisser ainsi le champ libre à l'exaltation (*Schwärmerei*). Tels sont les enjeux sous-jacents à la querelle du panthéisme. Or, le fait que Kant décide au mois de mai 1786 de faire taire la rumeur voulant qu'il s'apprête à rédiger une réponse aux *Heures matinales* tient sans doute à ceci que, quelques semaines plus tôt, une jeune professeur de l'Université de Halle, jusque-là inconnu de lui, avait proposé à Kant de rédiger lui-même cette réfutation en bonne et due forme, à partir précisément des résultats de la *Critique*. Il s'agit de Ludwig Heinrich Jakob, dont l'ouvrage intitulé *Examen des Heures matinales de Mendelssohn* paraîtra en octobre 1786. En vérité, Kant a été sensible aux instances de Jakob qui lui faisait remarquer que certaines recensions des *Heures matinales* interprètent cette œuvre comme une rebuffade infligée -- bien malgré lui -- par Mendelssohn à la philosophie critique, comme s'il s'agissait en définitive d'une « victoire » du rationalisme dogmatique sur le criticisme¹⁹. Dès lors, non seulement Kant donne-t-il son aval à ce projet de réfutation, sur lequel nous aurons à revenir, mais il décide d'y adjoindre une préface dans laquelle il endosse pleinement le travail du professeur Jakob.

À terme, le seul mérite que Kant se déclare prêt à reconnaître à l'ouvrage de Mendelssohn, c'est celui d'avoir mis pleinement en valeur, sans doute pour l'une des dernières fois, les arguments de la théologie spéculative dans toute leur force, c'est-à-dire dans toute la puissance de leur illusion. « Il en va de cette preuve [la preuve cartésienne de l'existence de Dieu] comme de toutes les preuves du vénérable Mendelssohn dans ses *Heures matinales*. Elles n'apportent rien qui puisse étayer une démonstration. Elles ne sont pourtant pas dépourvues d'utilité. » Et Kant d'insister sur « la belle occasion que ces développements d'une extrême sagacité sur les conditions subjectives de l'usage de notre raison offrent pour la connaissance de cette faculté qui est la nôtre, perspective dans laquelle ils ont valeur d'exemples permanents... »²⁰. Kant ne peut ici que saluer l'habileté du philosophe Mendelssohn à conférer aux démonstrations de l'existence de Dieu toute la vraisemblance qu'une longue fréquentation des textes de Leibniz, Wolff et Baumgarten lui a permis d'atteindre. Il nous appartient maintenant de montrer, à l'aide de la *Critique*, dans quelle mesure cette vraisemblance repose au fond sur une apparence

¹⁹ Lettre de L. H. JAKOB à Kant du 26 mars 1786, Ak. X, 435-436 ; tr. fr. dans KANT, *Correspondance*, p. 265-266.

²⁰ KANT, « Was heisst : Sich im Denken orientiren ? », Ak. VIII, 138 n. ; tr. fr., « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », dans *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Bilioth. de la Pléiade, 1985, p. 535.

transcendantale, dont le trait caractéristique consiste en ceci qu'elle se produit toujours à nouveau, et peut-être là où le lecteur s'y attend le moins.

2 – L'argument ontologique de Mendelssohn à l'épreuve de la Critique

Le chapitre XVII est celui qui vient clore la démarche des *Heures matinales* et c'est dans ces pages, qui constituent en quelque sorte le point culminant de sa démarche, que Mendelssohn traite de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu. Dans les chapitres précédents, il avait développé la démonstration de l'argument physico-théologique de même que de l'argument cosmologique. Mais ces deux preuves font intervenir, du moins en leur point de départ, des éléments tirés de l'expérience et doivent être considérées comme des démonstrations *a posteriori*. La preuve ontologique développée au chapitre XVII, en revanche, ne quitte pas la sphère du pur concept. Le passage se fait donc directement du concept à l'existence de Dieu.

Mendelssohn s'inspire ici ouvertement de la preuve de Descartes, telle qu'elle est exposée dans la cinquième *Méditation*. Comme Descartes, Mendelssohn se penche sur le concept de l'être infini ou, en d'autres termes, de l'être le plus parfait²¹. De là, il s'agit de montrer que si Dieu est l'être qui possède toutes les réalités à leur plus haut degré, toutes les perfections, alors l'existence ne peut manquer de compter au nombre de celles-ci. Donc Dieu, en vertu de sa définition même, existe nécessairement. Bien sûr, Mendelssohn, qui intervient tardivement dans la discussion sur les preuves de l'existence de Dieu, n'est pas sans savoir que l'argument en question a été plus d'une fois contesté quant à sa rigueur. Il s'adresse donc à lui-même un certain nombre d'objections classiques, entre autres ce qu'il est convenu de caractériser, depuis la parution de la *Critique de la raison pure*, comme l'objection des cent thalers²². Celle-ci a à voir, on s'en rappelle, avec le statut du concept d'existence. La question est ainsi la suivante : s'agit-il dans ce cas d'un prédicat comme les autres, c'est-à-dire d'un prédicat qui s'ajoute aux autres réalités qui composent l'essence d'une chose ? En l'occurrence, passer de cent thalers possibles à cent thalers réels change-t-il quelque chose à la teneur intrinsèque du concept ? Évidemment non. L'existence n'est pas un prédicat qui ajouterait au contenu du concept des cent thalers et, en ce

²¹ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 241.

²² KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 599/B627; tr. fr. *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques* II, p. 1215.

sens, elle n'est pas une propriété à porter au compte de l'essence. Elle signifie plutôt que l'objet du concept, avec toutes ses propriétés, est bel et bien réel.

Comme Mendelssohn ne se réfère pas ici à la *Critique de la raison pure*, il ne fait pas allusion nommément à l'exemple des « cent thalers », mais il ne se rapporte pas moins à Kant, au Kant de *L'unique argument possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. En effet, l'objection qui veut que l'existence ne soit pas une « propriété » de la chose, mais plutôt la « position »²³ de celle-ci, renvoie très manifestement à cet ouvrage précritique dont Kant en 1781 conserve certains éléments, y compris l'objection selon laquelle l'existence n'est pas un prédicat. Si Kant maintient cette objection, c'est qu'elle demeure à ses yeux tout à fait pertinente en regard de l'argument ontologique traditionnel inspiré de saint Anselme. En conséquence de quoi non seulement Mendelssohn est-il obligé de la prendre en considération, mais plus encore elle le contraint à réorienter sa démarche au sein même du chapitre XVII. Bien sûr, dans un premier temps, il s'interroge sur la pertinence de l'objection en demandant à ses contradicteurs ce qu'il faut entendre par « existence ». Selon lui, il s'agit là d'un concept dont le sens est difficile à percer dans la mesure où il s'agit d'une notion « indécomposable »²⁴. Mais à la fin, il se rallie et semble convenir qu'il est problématique d'ajouter le concept d'existence aux autres réalités qui définissent l'essence de Dieu, comme la toute-puissance, l'omniscience etc.

La stratégie adoptée par Mendelssohn pour poursuivre sa démarche consiste alors à laisser de côté son concept de départ, Dieu comme l'être le plus parfait ou encore le plus réel (*ens realissimum*), au profit du concept d'être nécessaire (*ens necessarium*). De cette manière, on quitte le registre de l'essence pour passer directement à la nécessité comme catégorie modale. Cela ne signifie pas pour autant que Mendelssohn opère une retraite du côté de l'argument cosmologique. Au contraire, il ne va retenir de cet argument que son point d'aboutissement, à savoir l'être absolument nécessaire, faisant abstraction des données de l'expérience (le monde extérieur ou encore le « je pense ») qui ont permis de remonter jusqu'à lui au terme de la chaîne causale. L'argument demeure donc purement *a priori* puisque l'on ne conserve que le concept pur d'un être nécessaire en lui-même. Or, dans ce cas, l'existence n'intervient plus comme un prédicat que l'on ajouterait aux autres perfections de Dieu en vue d'en faire l'inventaire exhaustif. Mendelssohn tourne donc le dos à la première formulation de l'argument ontologique.

²³ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 244-245.

²⁴ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 245.

Désormais, l'existence est d'emblée constitutive du concept d'être nécessaire lui-même. L'argument demeure donc ici ontologique en ce que l'existence procède d'une stricte nécessité de pensée. Mais la démarche est différente. L'argument se formule désormais comme suit : dès le moment où l'on envisage le concept d'être nécessaire, il est impossible d'en écarter l'existence. C'est là le privilège de l'être nécessaire. Il ne peut pas ne pas exister. Évidemment, il est possible de laisser en suspens la question de l'existence pour les êtres non nécessaires, contingents donc, qui sont dépendants de quelque chose d'autre pour leur existence. Et Mendelssohn de poursuivre : « Mais il en va autrement de l'être nécessaire. Je ne peux pas séparer de l'idée de celui-ci l'existence sans anéantir l'idée elle-même. Je dois penser le concept et la chose, ou alors abandonner le concept lui-même »²⁵. On le voit, l'existence n'est plus envisagée ici comme une perfection additionnelle pour l'*ens realissimum*. Elle est intrinsèque à la conception même de Dieu envisagé comme *ens necessarium*. Un tel être, en effet, si l'on n'inclut pas l'existence dans son concept, ne peut être pensé. Son existence relève d'une nécessité de pensée. Il s'agit de la seconde formulation de l'argument ontologique.

Mais là se trouve précisément toute la question pour Kant : peut-on même concevoir l'idée d'un être qui soit nécessaire absolument ? Nous l'avons dit, Mendelssohn n'a sans doute pas été en mesure de prendre en compte les réticences de la *Critique* relatives à l'inconcevabilité foncière du concept de nécessité inconditionnée. À coup sûr, en logique, la nécessité apodictique peut fort bien être comprise, lorsque l'on affirme, par exemple, que le triangle comporte trois angles, car la négation de cet énoncé entraîne une contradiction. Mais quand il est question de poser la chose dans son existence, on passe selon Kant à un autre registre²⁶. On se rappelle, en l'occurrence, le célèbre passage de la *Critique* sur l'« abîme » que représente pour la raison humaine la pensée même de la « nécessité absolue » ou inconditionnée d'un être²⁷. En effet, celle-ci fait référence à la pure aséité²⁸, au fait qu'un tel être possède en lui-même le fondement de son existence, ce qui défie tout entendement fini. Comment concevoir un être qui pour son existence ne dépende de rien d'autre ?

Si la pensée humaine a été malgré tout conduite à admettre un tel concept, c'est qu'elle a suivi à ce que Kant appelle le cours « naturel » des choses. Le concept d'être nécessaire, nous

²⁵ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 245.

²⁶ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 593-4/B 621-2; tr. fr., p. 1211.

²⁷ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 613/B 641; tr. fr., p. 1225.

²⁸ Sur le thème de l'*ens a se* chez Wolff, voir ALEXANDER ALTMANN, *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1969, p. 306-308.

l'avons dit, constitue en fait le point d'aboutissement de l'argument cosmologique, dans la mesure où la remontée dans la chaîne causale, qui ne comporte que des êtres contingents, doit bien connaître un terme, et celui-ci ne peut se trouver que dans la nécessité non plus hypothétique, mais inconditionnée, absolue. Il s'agit là d'une quête normale pour la raison humaine, quête qui la conduit jusqu'au concept d'un être nécessaire en lui-même, mais qui l'amène du même coup à franchir les limites de l'intelligibilité. L'apparence transcendantale prend donc sa source ici.

Or, il y a ici quelque chose d'étrange et de paradoxal : c'est que le raisonnement qui d'une existence donnée en général conclut à quelque existence absolument nécessaire semble être pressant et rigoureux, et que cependant nous avons entièrement contre nous toutes les conditions que réclame l'entendement pour se faire un concept d'une telle nécessité.²⁹

Kant conteste donc à l'avance le geste posé par Mendelssohn en 1785. L'impossibilité de concevoir l'idée même d'un être nécessaire met en principe un terme à toute preuve qui ne tire sa vraisemblance que de la tendance inhérente à la raison à pousser le raisonnement jusqu'à l'inconditionné et à vouloir s'y maintenir.

Nous avons procédé jusqu'ici à une lecture avertie de la démonstration de Mendelssohn en nous fondant sur la réfutation des preuves de la théologie rationnelle dans la *Critique de la raison pure*. Nous avons vu que Mendelssohn a été contraint de prendre en considération l'argument selon lequel l'existence n'est pas un prédicat réel, et de réorganiser sa preuve à l'aide du concept de Dieu comme être nécessaire (seconde formulation de l'argument ontologique). À la suite de quoi il nous a été possible de remettre en cause la concevabilité même de cette nécessité inconditionnée sur laquelle la preuve se fonde. Or, il faut l'avouer, cette lecture ne rend pas encore pleinement justice à la radicalité de la réfutation kantienne. En effet, les objections invoquées ici étaient en partie connues de Mendelssohn et il pouvait malgré tout demeurer confiant de produire un argument sinon parfaitement rigoureux, à tout le moins très vraisemblable. Ainsi, par exemple, l'argument selon lequel l'existence n'est pas un prédicat avait déjà été découvert par Gassendi, alors que Hume, pour sa part, avait remis en question l'idée d'une existence nécessaire³⁰. Or la contribution véritable de la *Critique* ne tient pas uniquement au fait que Kant ait rassemblé dans son ouvrage ces deux objections. Car l'apparence peut

²⁹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 592/B 620; tr. fr., p. 1210, souligné par moi.

³⁰ Cf. Dieter HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967, p. 77-83, 123-131.

malgré tout continuer à jouer chez Mendelssohn et elle confère toujours à son argument quelque chose d'aussi séduisant que trompeur. En d'autres mots, s'il a pu franchir le premier des deux obstacles évoqués à l'instant sans trop de dommage et ignorer le second, c'est qu'une autre forme d'illusion est encore à l'œuvre. Et le grand mérite de la *Critique* consiste à avoir su mettre au jour, par-delà les objections classiques déjà mentionnées, la force de persuasion de cette illusion dialectique. À cet égard, le lecteur a trop souvent tendance à négliger le chapitre qui précède l'exposé de la réfutation des arguments ontologique et cosmologique intitulé « Des preuves de la raison spéculative en faveur de l'existence d'un être suprême »³¹. C'est pourtant là que Kant dévoile le ressort ultime de l'illusion transcendantale³².

Pour le dire d'emblée, la clé de l'apparence transcendantale dans les preuves de la théologie rationnelle tient au fait que l'argument cosmologique et l'argument ontologique se supportent mutuellement. En lui-même, l'argument ontologique fondé sur l'être qui possède toutes les réalités – première formulation de l'argument --, n'emporte pas facilement l'assentiment du plus grand nombre, ne serait-ce qu'en raison de son caractère par trop abstrait. Nous avons d'ailleurs vu que pour contourner l'objection des cent thalers, l'onthéologie a dû abandonner son concept de départ (l'être le plus parfait ou le plus réel) et emprunter à la preuve cosmologique celui d'être nécessaire. Or, cette seconde formulation de l'argument ontologique ne conduit pas à un résultat plausible tant qu'elle ne renoue pas avec son concept initial. En effet, si nous acceptons pour un instant l'existence d'un être nécessaire, nous ne sommes pas encore en présence du concept de Dieu proprement dit, mais seulement de celui d'un être dont l'aséité procure un certain vertige, et que la raison doit s'empresser de définir. Et, en ceci, le concept de l'être le plus parfait, de celui qui possède toutes les réalités, s'avère être le candidat tout désigné pour occuper cette fonction. Kant le déclare sans ambages: le « nerf de la preuve » réside dans la transition toute naturelle du nécessaire au parfait, de l'existence inconditionnée à l'*omnitudo realitatis* : « *Tout être absolument nécessaire est en même temps l'être souverainement réel* »³³. Or il convient ici de questionner ce qui se cache sous l'expression « en même temps ». Car le

³¹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 583/B 611; tr. fr., p. 1204.

³² Voir à ce sujet HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, p. 138.

³³ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 608/B 636; tr. fr., p. 1221. Cet extrait est tiré de la réfutation de la preuve cosmologique, mais il illustre très précisément la collusion qui existe entre le concept central de l'argument cosmologique (*ens necessarium*) et celui de l'argument ontologique (*ens realissimum* ou encore *omnitudo realitatis*). Sur l'origine de l'expression *omnitudo realitatis*, on consultera avec profit l'ouvrage de Robert THEIS, *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994, p. 53-54.

métaphysicien dogmatique effectue ce passage d'un terme à l'autre de manière sans doute un peu rapide.

Ainsi, nous explique Kant, si du strict point de vue conceptuel il s'agit de déterminer intégralement l'être nécessaire, il est très tentant de l'identifier tout bonnement à l'être souverainement réel, c'est-à-dire à cet être que le chapitre sur l'idéal transcendantal décrit comme celui qui sert de base à la détermination de toute chose, c'est-à-dire à partir duquel tous les manques des choses finies apparaissent comme des négations par rapport à sa réalité infinie³⁴. Toutefois, dans les faits, rien n'oblige à conclure que l'être nécessaire est entièrement déterminé au point où il doit contenir en lui toutes les réalités. Le passage du nécessaire au souverainement réel n'a ici rien de concluant, bien qu'il soit tentant. La raison dogmatique procède ici bien plus par association libre que par implication stricte. Plus précisément : c'est parce qu'elle succombe à l'apparence transcendantale qu'elle identifie l'être nécessaire à l'être souverainement réel.

Il en va de même si nous considérons l'être nécessaire dans son rapport à l'ensemble de l'existant. Un être nécessaire est celui qui pour son existence, nous l'avons dit, ne dépend d'aucun autre être. Il s'agit d'un être tout à fait indépendant. Mais par là on ne préjuge encore en rien de sa teneur ontologique : l'être nécessaire pourrait très bien être par exemple la matière ou l'espace. Rien n'est décidé au départ, sauf que la raison est naturellement portée à forcer le trait et à conclure que l'être nécessaire, afin d'éliminer toute concurrence autour de lui, doit être conçu comme tenant dans un état de dépendance, sous lui, tous les autres êtres.

Telle est donc la marche naturelle de la raison humaine. Elle se persuade d'abord de l'existence de quelque être nécessaire. Elle reconnaît dans cet être une existence inconditionnée. Or, elle cherche le concept de ce qui est indépendant de toute condition, et elle le trouve dans ce qui contient soi-même la condition suffisante de tout le reste, c'est-à-dire dans ce qui contient toute réalité³⁵.

On voit ici apparaître ce qu'il nous faut bien qualifier de *proton pseudos* de la théologie rationnelle : l'argument cosmologique et l'argument ontologique se soutiennent l'un l'autre. Mais il est évident que rien n'oblige d'admettre que l'existence nécessaire ne puisse convenir qu'à l'être le plus réel. À coup sûr, l'être le plus parfait ou encore souverainement réel est un

³⁴ Voir à ce sujet notre contribution « L'idée transcendantale et son objet », dans M. FOESSEL et P. OSMO (dir.), *Lectures de Kant*, Paris, Ellipses, 2010, p. 135-137.

³⁵ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 586-7/B 614-5; tr. fr., p. 1206.

candidat tout désigné (*passend*³⁶) pour définir l'essence de l'être nécessaire, mais l'être nécessaire ne peut pas être identifié automatiquement à l'être souverainement réel, tant s'en faut. Dans l'extrait suivant, Kant présente le problème par la négative : « Il est vrai que l'on ne peut encore conclure sûrement de là que ce qui ne contient pas en soi la condition suprême et intégrale à tous les égards [de toute chose] doit être par là même conditionné quant à son existence »³⁷. Or, en mettant spontanément en rapport l'être nécessaire (*ens necessarium*) et l'être infini (*ens realissimum*), le métaphysicien laisse entendre que l'un ne va pas sans l'autre. Et en ceci, il tombe sous l'emprise d'une illusion inhérente à la raison humaine.

Comme il était à prévoir, la force persuasive du discours de Mendelssohn dans les *Heures matinales* capitalise, à son insu sans doute, sur cette collusion du cosmologique et de l'ontologique en matière de théologie, sur l'apparente interchangeabilité de l'absolument nécessaire et de l'infinie réalité. Il s'agit là d'un saut injustifié dont les conséquences sont fatidiques aux yeux de Kant. Le plus bel indice que l'on puisse signaler dans le texte des *Heures matinales* à propos de cette confusion se trouve dans la syntaxe, mieux : dans la ponctuation du texte de Mendelssohn. En effet, à l'occasion d'une présentation sommaire de l'argument *a priori* au chapitre IX de l'ouvrage, Mendelssohn juxtapose tout simplement les deux traits qui appartiennent censément en propre à Dieu. Après avoir souligné que l'on peut fort bien penser la chose contingente finie sans l'existence, Mendelssohn déclare qu'il en va autrement de Dieu : « Il n'en va pas ainsi de l'être nécessaire, infini. S'il peut être pensé, alors il doit avoir l'existence réelle, objective »³⁸. Il n'y a ici qu'une virgule qui sépare les deux termes placés en apposition : « nécessaire » et « infini ». C'est dire que pour la présentation sommaire de l'argument, l'association pure et simple des deux termes, sans autre explication, ne présente pas de difficulté particulière pour Mendelssohn. Comme si l'implication mutuelle des deux concepts allait de soi.

Or, dans son exposé exhaustif de la preuve *a priori* au Chapitre XVII, Mendelssohn fournit une explication du rapport qui unit le nécessaire au parfait, bien que cette explication soit passablement décevante. En effet, il considère d'emblée comme « équivalents » (*gleichgeltend*³⁹) les deux termes au sens où ils peuvent être substitués l'un à l'autre : ils s'équivalent lorsqu'il est

³⁶ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 607/B 635; tr. fr., p. 1221.

³⁷ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 586/B 614; tr. fr., p. 1206.

³⁸ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 167; cf. p. 241-242.

³⁹ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 241.

question de désigner Dieu. Pour Mendelssohn l'implication mutuelle des deux termes paraît aller de soi. L'être nécessaire ne peut être autre que le plus réel :

Il est manifeste que l'être nécessaire ne doit pas avoir de limites changeantes et qu'il doit dès lors posséder toutes les perfections à leur plus haut degré. Dans l'idée d'un être nécessaire il y a donc l'ensemble des propriétés parfaites qui peuvent être attribuées à un être⁴⁰.

Mendelssohn succombe ici de manière on ne peut plus claire à l'illusion transcendantale qui supporte toute l'entreprise d'une théologie rationnelle. Comme il ne se réfère pas à la *Critique de la raison pure*, il n'a évidemment pas pris connaissance de la mise en garde servie par Kant dans le chapitre qui précède la réfutation des preuves en question et dans lequel Kant expose d'avance à son lecteur le secours mutuel que se portent l'argument cosmologique et l'argument ontologique. La théologie rationnelle ne repose donc pas sur une seule et unique faute, mais plutôt sur un réseau d'affirmations spécieuses qui toutes ensemble entretiennent l'illusion. Il est donc insuffisant de limiter la contribution de Kant dans sa *Critique*, comme on a l'habitude de le faire, à l'argument des cent thalers ou encore à sa remarque sur l'inintelligibilité du concept de nécessité inconditionnée. C'est bien plutôt sur un ensemble d'arguments fautifs et d'associations d'idées douteuses que repose l'apparence dialectique.

Or voilà précisément le reproche que l'on pourrait adresser à Ludwig Heinrich Jakob dans son examen des démonstrations de Mendelssohn. Il se livre à un travail minutieux de déconstruction de ces preuves en s'inspirant très largement des développements de la *Critique*. Il reproduit même l'argument de Kant sur le passage illégitime entre l'*ens necessarium* et l'*ens realissimum*, sans toutefois relever le rôle tout à fait déterminant de cette transition dans l'argumentation de Kant, donc sans remarquer que la véritable contribution de Kant à la critique de l'ontothéologie réside dans cette perspicacité avec laquelle il a su retracer les ressorts ultimes d'une argumentation dialectique qui, pour parvenir à ses fins, déploie tous les moyens à sa disposition⁴¹. Lecteur perspicace de la *Critique*, Hamann ne s'y est pas trompé : il a bien relevé l'indication de Kant selon laquelle ces preuves fautives ne tiennent pas à des erreurs ponctuelles et isolées, mais plutôt à un « système de tromperie »⁴² mis en place par le métaphysicien, bien

⁴⁰ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 241.

⁴¹ Ludwig Heinrich JAKOB, *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden*, Leipzig, J. S. Heinsius, 1786, reproduit anastaltique dans la collection *Aestas Kantiana*, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1968, p. 284-285.

⁴² Lettre de J. G. HAMANN à Jacobi du 26 mars 1786, dans *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, p. 286. Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A 711/B 739 ; tr. fr., p. 1296.

que ce soit, comme chez Mendelssohn, à son insu. Ce dernier demeure un philosophe dogmatique, en proie à l'illusion dialectique.

Dans une lettre du 11 septembre 1770, Marcus Herz, qui fréquentait Mendelssohn à Berlin sur une base régulière, révélait à Kant la fascination exercée sur ce dernier par la preuve de l'existence de Dieu⁴³. Cette information n'est pas en vérité un fait anodin. Elle traduit l'une des lignes de force de l'œuvre de Mendelssohn, voire la motivation profonde de sa philosophie. Ainsi Cassirer peut-il renchérir en affirmant : « La conviction de la certitude inattaquable de cette façon de conclure, de la validité inébranlable de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, imprègne tous les écrits de Mendelssohn et constitue le véritable pilier de sa métaphysique... »⁴⁴. Il s'agit ici de quelque chose de plus que d'un simple parti pris théorique de la part de Mendelssohn. La preuve de l'existence de Dieu rejoint chez lui quelque chose comme une nécessité vitale. Ainsi, par exemple, au moment où dans les *Heures matinales* il entame sa discussion sur l'ensemble des preuves rationnelles et où il s'apprête à développer « la doctrine de Dieu et de ses propriétés »⁴⁵, il affirme qu'il est intimement convaincu de la vérité de cette doctrine et que si, par malheur, on en venait à lui retirer cette conviction, la vie ne présenterait plus pour lui aucun plaisir et le bonheur ne s'accompagnerait d'aucune joie.

Cette insistance de la part de Mendelssohn sur le caractère concluant des preuves de l'existence de Dieu s'explique, du moins en partie, par ce qui a été dit plus haut de sa conception de la religion. En l'absence de toute révélation touchant de ce qui constitue les vérités centrales de la religion, à savoir Dieu, la Providence et l'immortalité de l'âme, la raison humaine doit s'en remettre à elle-même et accéder par ses propres moyens à ces vérités. Ce qu'il y a de proprement révélé dans la religion, nous l'avons vu, ce sont les pratiques, les statuts et le cérémonial, mais les vérités éternelles relèvent pour leur part de la raison. Or, contrairement à Kant, Mendelssohn ne dispose pas d'un concept de raison pratique, susceptible de conduire à une croyance morale⁴⁶. Ainsi Kant pouvait-il se permettre de critiquer sans réserve les preuves de la métaphysique dogmatique pour faire place à la foi, à une foi de la raison pratique. Telle est sa réponse au

⁴³ Lettre de Marcus HERZ à Kant du 11 septembre 1770, Ak. X. 101; tr. fr. dans KANT, *Correspondance*, p. 73.

⁴⁴ Ernst CASSIRER, *Die Philosophie Moses Mendelssohns*, 1927, tiré-à-part sans mention d'éditeur, p. 48. Voir également Paul GUYER, « Mendelssohn and Kant : One Source of Critical Philosophy », *Philosophical Topics*, 19, 1991, p. 121.

⁴⁵ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 155-156.

⁴⁶ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 127.

fidéisme de Jacobi. Mais Mendelssohn n'a pas accès à cette faculté pratique qui est en mesure de formuler et de faire valoir ses « besoins »⁴⁷. Il n'a à sa disposition que la raison théorique. En aucun cas, dès lors, ne peut-il souscrire aux résultats de la Dialectique transcendantale car, de la sorte, c'est toute sa philosophie qui s'écroulerait. Certes, on ne saura jamais avec précision dans quelle mesure il a approfondi cette partie de la *Critique*, mais une chose est certaine : il en connaît suffisamment pour pouvoir déclarer, de manière parfaitement lucide et réfléchie, que son auteur a littéralement « tout détruit » (*alles zermalmen*⁴⁸).

⁴⁷ Voir à ce propos notre article « Le 'besoin de la raison' dans les *Lettres sur la philosophie kantienne* (1786-1787) », dans G. Di GIOVANNI (dir.), *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Dordrecht, Heidelberg, Londres et New York, Springer, 2010, p. 161-180.

⁴⁸ MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, p. 91.