

«Libertas philosophandi» – «Liberté de penser» La constellation Wolff / Kant

Toute philosophie s'inscrit dans des réseaux dont les tenants et les aboutissants sont parfois difficiles à cerner ou à identifier, ceci d'autant plus s'ils ne sont repérables que sous la forme de traces, d'allusions de références ou de dialogues implicites. Il en est ainsi d'un thème récurrent dans l'histoire de la pensée prémoderne et moderne, à savoir celui de la «libertas philosophandi»¹. Dans ce qui suit, nous entendons approfondir cette question sous l'angle de la *constellation «Christian Wolff / Emmanuel Kant»*.

Wolff a consacré à ce sujet des développements importants, tout d'abord dans sa *Deutsche Politik* de 1721, ensuite dans l'*Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften* de 1726, et dans le *Discursus praeliminaris* de 1728.

En ce qui concerne l'état de la recherche, le sujet de la liberté de philosopher chez Wolff a fait récemment l'objet de plusieurs études. Claude Weber en développe dans une étude exemplaire les implications méthodologiques en distinguant entre deux concepts complémentaires de la liberté de philosopher, d'une part l'indépendance du philosophe par rapport à d'autres autorités, une indépendance qui est ancrée dans la méthode, d'autre part la *libertas docendi*, donc la liberté académique considérée comme la condition fondamentale pour la philosophie (Weber C., 1999, p. 17 *sqq.*).

Wolf Feuerhahn, quant à lui, a porté son attention sur les milieux académiques ainsi que le milieu social et politique de Halle et de Marbourg où Wolff a évolué, et a fait ressortir les accentuations différentes que revêt dans ce contexte la question de la liberté de philosopher (Feuerhahn, W., 2008, p. 208) qui demeurent, d'après l'auteur, marquées par «la polémique avec les Thomasiens» (*ibid.*, p. 219) et donc par le refus de tout éclectisme.

Kay Zenker a examiné le thème de la «libertas philosophandi» chez Wolff en insistant sur un double aspect dans le traitement de cette

¹ Cf. Pinès S., 1997.Cf. Sutton R. B., 1953. L'étude la plus complète sur la liberté de penser dans l'*Aufklärung allemande* est celle de Zenker K., 2012.

problématique: biographique (le conflit avec les piétistes) et épistémologique (sa conception de la science) (Zenker K., 2012, p. 241 *sqq.*).

Notre propos entend mettre en lumière le lien entre la liberté de philosopher et l'idée d'une *méthode* considérée comme le garant de la vérité des affirmations établies et donc à insister sur l'aspect systématique du concept. Il apparaîtra à ce propos qu'il existe une véritable *autonomie de la raison dans l'exercice même de la méthode*. Ce lien doit évidemment être «contextualisé», non seulement dans la mouvance de la tradition de la *Denkfreiheit* issue e.a. de Ch. Thomasius, mais aussi par rapport aux controverses avec les piétistes dans lesquelles Wolff était impliqué. Weber va jusqu'à soutenir — peut-être de façon trop restrictive — que le traitement wolffien de la liberté de penser ne peut être lu que sur l'arrière-fond du conflit avec les piétistes (Weber C., 1999, p. 17). De notre angle d'attaque se dégage une double perspective en ce qui concerne la liberté de philosopher: d'une part le postulat d'une raison émancipée des tutelles de la théologie (du moins d'une certaine théologie) et du pouvoir politique, d'autre part celle d'une raison demeurant foncièrement *irénique et consensuelle* aussi bien à l'égard de la religion qu'à l'égard de l'État.

Qu'en est-il du thème de la «liberté de philosopher» dans la philosophie de Kant? D'une manière générale, force est de constater qu'on n'en trouve pas de traitement systématique dans ses écrits. Mais, constat encore plus remarquable, même d'un point de vue simplement lexical, l'expression même ne se rencontre pas dans son œuvre. Kant remplace la *liberté de philosopher* par la *liberté de penser*. Il s'agit de se demander de quoi ce changement lexical est l'indice.

Quant à la problématique qui nous intéresse ici, à savoir la constellation Wolff-Kant, Norbert Hinske estime hautement probable que Kant ait lu le *Discursus praeclarus*, ceci notamment sur la base de convergences en partie littérales dans un cours d'anthropologie, publié en 1831 par Friedrich Christian Starke sous le titre *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* (Hinske N., 1990, p. 447, note 63).

Certains thèmes kantiens où l'on suppose un rapport direct avec le traité wolffien en question ont déjà été étudiés en détail, à savoir la question de la connaissance historique (Albrecht M., 1982, p. 15 *sq.*) ou l'idée-programme du «penser par soi-même», fréquente dans l'œuvre de Kant (Hinske N., 1990, p. 419 *sq.*). En ce qui concerne plus particulièrement la présence de cette dernière idée dans son œuvre, A. Winter

toutefois a montré que c'est davantage vers l'ouvrage posthume de Locke *Of the Conduct of the Understanding* qu'il faut se tourner (Winter A., 1986, p. 27 *sqq.*). Reste à savoir si l'un exclut l'autre.

Chez Kant toutefois, l'idée de la liberté de penser — en dépit de multiples recoulements avec des thèmes abordés chez Wolff — est inscrite dans un contexte plus large, celui d'une raison *publique* devenue *critique*². Nous vivons au

siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La *religion*, par sa *sainteté*, et la *législation*, par sa *majesté*, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors, elles excitent, contre elles, un juste soupçon, et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen. (*Critique de la raison pure*, A XI)

Dans ce qui suit, nous examinerons d'abord la conception wolffienne de la «*libertas philosophandi*» selon l'angle précédemment évoqué pour ensuite nous interroger sur la présence et la signification de ce thème selon la lettre ou/et selon la transformation de l'esprit wolffien dans la pensée kantienne.

I. ASPECTS DE LA «LIBERTAS PHILOSOPHANDI» CHEZ WOLFF

Comme nous l'avons indiqué plus haut, c'est d'abord dans la *Deutsche Politik* de 1721, ensuite au quatrième chapitre de l'*Ausführliche Nachricht* de 1726 ainsi que dans la sixième et dernière partie du *Discursus praeliminaris* de 1728 que Wolff traite explicitement de la problématique de la liberté de philosopher. H. W. Arndt soutient que ce chapitre constitue, dans la première *Aufklärung*, un des plaidoyers les plus marquants pour l'autorité de la raison et qu'on y trouve des formulations qui vont se retrouver jusque dans la réponse de Kant en 1784 à la question «qu'est-ce que les Lumières?»³ Ce sera donc essentiellement vers cet écrit que nous porterons notre regard.

Conformément à sa conception même de la méthode philosophique, à savoir l'idée de l'ordre que le philosophe doit respecter dans la transmission des doctrines⁴ et, dans ce cadre la prescription à définir les

² Parmi les multiples études, nous renvoyons plus particulièrement à Hinske N., 1986; cf. *id.*, 1990, p. XLVI *sqq.* Cf. O'Neill O., 2001.

³ Cf. Hans Werner Arndt, «*Einleitung*» in *Ausführliche Nachricht*, GW I 9, p. XV.

⁴ *Discursus praeliminaris*, GW II 1.1., §115, p. 53.

termes d'une définition⁵, Wolff commence dans le *Discours préliminaire* par la définition même de la liberté de philosopher. Cette définition constitue la conclusion d'un développement qu'il convient de présenter dans sa totalité:

Dum philosophamur, aut nobis permissum est palam eloqui, quid nobis videatur verum, quid falsum; aut non licet tanquam verum defendere, nisi quod aliis ita videtur. Nemo non largitur, nos in priori casu uti libertate philosophandi; in posteriori nullam nobis esse relictam. *Libertas itaque philosophandi est permissio publice proponendi suam de rebus philosophicis sententiam.* (*Lorsque nous philosophons, soit il nous est permis d'exprimer ouvertement ce qui nous semble vrai et ce qui nous semble faux, soit il ne nous est permis de défendre comme vrai que ce qui semble tel à d'autres. Chacun accorde que, dans le premier cas, nous usons de la liberté de philosopher et que, dans le second, aucune liberté ne nous est laissée. Ainsi la liberté de philosopher est la permission de présenter publiquement sa pensée sur les choses philosophiques*)⁶.

1. Ce qui frappe dans cette définition, ce sont deux choses: a. l'idée d'une *permission*: il est *permis* d'exprimer publiquement ou alors il n'est pas *permis* d'expliquer ce qui semble vrai ou faux; b. l'idée de la *publicité*. Dans le commentaire de ce paragraphe, Wolff précise son idée en soutenant que le philosophe ne souffre pas qu'on lui impose («haud quam vero sibi iniungi patitur») une définition selon le bon vouloir d'un autre. En ce qui concerne l'aspect de la publicité, nous y reviendrons plus loin.

À cette liberté s'oppose la servitude. Wolff en parle au §152:

Servitus contra philosophandi est coactio defendendi aliorum de rebus philosophicis sententiam tanquam veram, utut nobis contrarium videatur. (*La servitude philosophique en revanche consiste dans la contrainte de défendre comme vraie la pensée d'autres gens sur les choses philosophiques, quoique le contraire nous semble bon*)⁷.

2. La question de la permission dont nous sommes partis conduit directement au fond du problème de la liberté de philosopher dans la

⁵ Cf. *ibid.*, §119, p. 55.

⁶ *Discursus praeliminaris*, GW II 1.1., §151, p. 79 (cité d'après *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. par Thierry Arnaud e.a., Paris, J. Vrin, 2006, p. 193).

⁷ *Ibid.*, §152, p. 80

mesure où elle renvoie à l'*autonomie du penseur*. Le commentaire du §151 est clair et net à ce propos:

Philosophus, penes quem stat libertas philosophandi, definit, judicat, asserta probat, prout ipsi visum fuerit. (*Le philosophe en la possession duquel se tient la liberté de philosopher définit, juge et prouve les assertions dans la mesure où cela lui semble bon*)⁸.

Le philosophe doit s'en tenir à son propre jugement. Cette expression revient à de multiples reprises; le §156 est intitulé: «*Philosophus suo stare debet judicio*»⁹. Mais que signifie cette «autonomie»?

Elle signifie d'abord le *refus du préjugé de l'autorité*: ne pas se conformer au jugement d'autrui et considérer comme vrai parce que d'autres l'ont dit. D'après l'*Ausführliche Nachricht*, cette dernière attitude est identifiée à la *servitude*¹⁰. Le *Discours préliminaire* va dans la même direction, mais avec une légère nuance: la servitude y est définie comme la «contrainte de défendre comme vraie l'opinion d'autrui, et ceci «quoique le contraire nous semble bon»¹¹. On aura à y revenir au sujet de la liberté de philosopher dans les Académies¹².

C'est l'expression «ce qui nous semble bon» qui doit cependant retenir notre attention. Ne conduit-elle pas nécessairement à concevoir la liberté de philosopher comme dépendant du bon vouloir du sujet philosophant et ne mène-t-elle pas au subjectivisme? Wolff semble avoir vu ce danger quand il écrit dans l'*Ausführliche Nachricht* que la recherche de la vérité ne saurait reposer plutôt sur mes inclinations subjectives que sur celles d'un autre. Ce qui nous amène au point suivant.

3. L'autonomie de la pensée doit être tout entière guidée par l'idée de la vérité: c'est la connaissance de la vérité qui constitue le but de la philosophie et qui est à considérer comme le vérificateur de la liberté de penser. Or, pour y parvenir, il faut recourir à la méthode philosophique.

Si quis philosophiam methodo philosophica tradere debet, is in eligendis sententiis solius veritatis rationem habere debet (*Si quelqu'un doit enseigner la philosophie selon la méthode philosophique, il doit tenir compte de la seule vérité dans le choix de ses assertions*)¹³.

⁸ *Ibid.*, §151, p. 79.

⁹ *Ibid.*, §156, p. 83.

¹⁰ Cf. *Ausführliche Nachricht*, §41, p. 133.

¹¹ *Discursus praeliminaris*, §152, p. 80.

¹² Cf. *infra* point 9.

¹³ *Ibid.*, §154, p. 81 *sq.*

La *méthode philosophique* se laisse ramener, dans sa substance, comme on le sait, à trois préceptes: 1° l'obligation de définir chaque terme que l'on utilise ainsi que l'obligation de maintenir de façon conséquente pour chaque terme la même signification; 2° l'obligation de démontrer chaque principe; 3° l'obligation de déduire chaque proposition à partir de principes suffisamment prouvés¹⁴.

Le lien entre la *liberté de philosopher* et la *méthode philosophique* est expressément formulé au §166:

Si quis methodo philosophica philosophiam tradere debet, is libertate philosophandi fruatur opus est. (*Si quelqu'un doit enseigner la philosophie selon la méthode philosophique, il est besoin qu'il jouisse de la liberté de philosopher*)¹⁵.

Pourquoi en est-il ainsi? L'argumentation du §166 à ce sujet est intéressante: en effet, c'est l'aspect de l'*enseignement* de la philosophie qui est privilégié. La méthode philosophique est comprise dans le *Discursus praeliminaris* comme «ord[o], quo in tradendis dogmatis uti debet philosophus» (*ordre que doit employer le philosophe dans l'enseignement des dogmes*)¹⁶, une méthode d'exposition (*Vortrag*) qui est envisagée dans l'optique de l'enseignement. Dans le *Discursus praeliminaris*, la présentation de la méthode philosophique comme expression de la liberté de philosopher, est envisagée exclusivement du point de vue de celui qui *expose* la philosophie, non point de celui à qui elle est exposée. Le terme «*tradere*» (enseigner, transmettre), est utilisé dans le paragraphe en question, à plus de dix reprises, pour parler de la méthode, mais cet enseignement n'est guère envisagé du point de vue de celui à qui il s'adresse. Or, la question épineuse est de savoir comment l'*enseigné*, donc celui qui reçoit l'*enseignement*, peut dépasser le stade de la simple «connaissance historique» qu'il a de cet enseignement et en venir lui-même à s'en tenir à son propre *jugement*¹⁷, donc à accéder au stade de la liberté de philosopher. C'est dans l'*Ausführliche Nachricht* que Wolff aborde ce sujet, il est vrai, de biais. Parlant de la force persuasive des démonstrations, il dit qu'il est absurde d'admettre comme vrai quelque chose en raison de l'autorité d'un autre, mais qu'il est encore

¹⁴ Cf. *Ibid.*, §116 *sq.*, p. 53 *sq.*; cf. aussi *Ausführliche Nachricht* ch. 3, §25, p. 61 *sq.* (ordre différent dans la présentation des préceptes); cf. *Discursus praeliminaris*, §156, p. 83.

¹⁵ *Discursus praeliminaris*, §166, p. 94.

¹⁶ *Ibid.*, §115, p. 53.

¹⁷ *Ibid.*, §151 note, p. 79.

plus absurde de considérer une démonstration comme convaincante si on ne l'a pas perçue comme telle. Il importe donc d'exercer son entendement et c'est alors seulement que la démonstration convainc par sa seule force¹⁸.

4. Celui qui use de la liberté de philosopher au sens décrit précédemment ne contredit pas aux vérités révélées. Par ailleurs, la liberté de philosopher n'enseigne rien qui soit contraire à la morale ou à l'État. La thèse wolffienne concernant la compatibilité de l'enseignement de la philosophie avec la religion correspond évidemment à son souci consensualiste dans ce domaine¹⁹.

5. Ceci conduit maintenant à un autre aspect de la liberté de philosopher, énoncé dès la définition: la liberté de philosophie est l'autorisation d'exposer *ouvertement* (*palam*) ses thèses sur des objets philosophiques²⁰. «Ouvertement» nous paraît signifier ici davantage: sans crainte d'être sanctionné. Dans ce sens, la «publicité» comporte aussi une obligation, à savoir celle de l'autocensure. C'est dans la mesure où le philosophe s'impose des limites que son discours ne comportera aucun danger ni pour la religion, ni pour la morale, ni pour l'État. Certes, dira Wolff dans la note au §167 du *Discours préliminaire*: «Nihil ex omni parte beatum»²¹ et l'on devra toujours admettre l'un ou l'autre *abus*, mais ceux-ci disparaîtront dans la mesure où la méthode philosophique sera mieux connue.

6. Le problème de la *restriction* de la liberté de philosopher n'est abordé que brièvement dans le *Discours préliminaire* à l'opposé de l'*Ausführliche Nachricht*. Wolff s'interroge, dans ce dernier écrit, longuement sur son abus. L'État pourra imposer des bornes à l'exercice de la liberté de penser là où apparaissent des contradictions avec des doctrines religieuses, là où la morale est pervertie, là où l'on entre en

¹⁸ *Ausführliche Nachricht*, §40, p. 130 *sq.*

¹⁹ Cf. notre étude «Philosophie und Offenbarung». *De Wolff à Kant/Von Wolff zu Kant*, Hildesheim, Olms, 2013, p. 35-59.

²⁰ *Discursus praeliminaris*, §151, p. 79. Lothar Kreimendahl/Günter Gawlick traduisent le terme «*palam*» par «*öffentlich*». Cette traduction, sans être erronée, peut toutefois donner lieu à un malentendu. La publicité («*Öffentlichkeit*») dont parle Wolff n'est pas encore celle dont parlera Kant.

²¹ *Ibid.*, §167 note, p. 97.

collision avec les lois de l'État²². On remarquera qu'il n'est pas question, dans cet écrit, d'une autocensure du philosophe, mais précisément d'un retrait de la permission de philosopher publiquement. En revanche, il n'existe aucun danger, ni pour la religion, ni pour la morale et l'État si l'on s'en tient à la méthode philosophique.

Il faut replacer cette discussion dans le contexte des controverses de Wolff avec les piétistes et des séquelles qui s'ensuivirent. Une des questions méthodologiques constamment dénoncées par Wolff fut la «Consequentien-Macherey» de la part de ses adversaires. Dans l'*Ausführliche Nachricht*, il en parle explicitement: autre chose est, selon lui, un discours qui se trouve en opposition explicite — «mit klaren und ausdrücklichen Worten»²³ — aux doctrines principales de la religion, autre chose est l'interprétation qui en est faite ou alors le fait de tirer des conséquences susceptibles de jeter le *soupçon* sur un tel discours comme si celui-ci portait déjà en lui-même atteinte à la religion, la morale et l'État. Wolff s'en tient d'abord à des remarques générales à ce sujet et on pourrait parler à cet égard d'une véritable réflexion épistémologique qui porte sur la question de la légitimité de la «Consequentien-Macherey». Les conséquences, voilà sa thèse, ne sauraient être imputées à un auteur comme faisant partie de sa propre doctrine. Wolff dit avoir veillé lui-même aux possibles conséquences nuisibles découlant de ses thèses et avoir démontré leur contraire. Le fond de sa thèse est que les conséquences que l'on tire de sa doctrine n'ont, d'un point de vue épistémologique, que le statut de simples opinions, non de vérités démontrées.

L'*Ausführliche Nachricht* — faut-il s'en étonner? — poursuit avec une véritable apologie de sa propre philosophie dans le but de montrer qu'elle n'est contraire ni à la religion, ni à la morale, ni à l'État²⁴.

Dans le *Discours préliminaire*, le ton est plus discret. Le §168 énonce une maxime méthodologique qui dit qu'il faut *démontrer* la

²² E.G. SCHULZ renvoie par ailleurs à la *Deutsche Politik* où Wolff estime qu'il est du devoir de l'État de veiller à ce que les citoyens puissent poursuivre le souverain bien sans embûches et qu'il est dès lors en droit de pratiquer la censure en matière de spectacles («Die Freiheit zu philosophieren als Problem der philosophischen Rechtslehre in Anknüpfung an Spinoza, Wolff und Kant», *De Christian Wolff à Louis Lavelle. Métaphysique et histoire de la philosophie*. Éd. par Robert THEIS et Claude WEBER, Hildesheim, Olms, 1995, p. 93).

²³ *Ausführliche Nachricht*, §42, p. 138.

²⁴ Cf. *ibid.*, §43, p. 145 *sq.*

contradiction entre la philosophie et la théologie et non point *l'insinuer*²⁵. Wolff y note, en ce qui concerne les conséquences que l'on tire d'une thèse philosophique, que si une contradiction entre une thèse philosophique et une thèse théologique est cachée,

legitima consequentia ex thesi autoris, sumtis principiis ab eodem concessis tanquam praemissis, inferri debet contraria theologicae, cui illa contradicere dicitur. (*on doit inférer la thèse contraire à la théologique, dont on dit qu'elle la contredit, par une conséquence légitime à partir de la thèse de l'auteur, à condition que des principes que l'auteur concède servent de prémisses*)²⁶.

7. Le problème de la limitation ou de la restriction de la liberté de philosopher réapparaît dans le cadre de la discussion de savoir si cette liberté ne contredit pas à l'État. L'argumentation de Wolff à ce propos est remarquable. En effet, le présupposé — d'ailleurs explicitement signalé — est que l'État «n'a pas dégénéré outre mesure de la forme véritable»²⁷. Toutefois, au cas contraire, donc si l'ordre et le bien-être des personnes ne sont pas garantis, la liberté de philosopher ne conduit pas à provoquer le désordre étant donné qu'elle s'en tient à des considérations de nature *abstraite* qui sont telles qu'elles n'émeuvent point les esprits. Wolff en conclut à une sorte de règle de prudence: si une doctrine philosophique ne peut pas être retenue sans risque de créer du désordre, le philosophe «illud silentio premit» (*l'entoure de silence*)²⁸ — une leçon qui sera d'ailleurs reprise par Mendelssohn: que la philosophie mette la main sur la bouche là où la destination essentielle de l'homme n'est pas en harmonie avec la destination du citoyen²⁹. D'après Wolff, ceci vaut aussi bien pour l'État que pour l'Église. Une position — il faut en convenir — problématique. Est-elle dictée par la prudence ou par la loyauté? La solution kantienne, qui consiste à différencier entre un usage public et un usage privé de la raison, sera à cet égard plus nette³⁰.

8. Il y a lieu d'insister également sur le lien qui existe entre la liberté de penser conformément à la méthode philosophique et

²⁵ La traduction française dit «masquer», ce qui corrompt la pointe de l'argument.

²⁶ *Discursus praeliminaris*, §168, p. 98.

²⁷ *Ibid.*, §165, p. 94.

²⁸ *Ibid.*; cf. aussi §167, p. 96.

²⁹ Cf. Mendelssohn M., «Ueber die Frage: was heißt aufklären?» in *Gesammelte Schriften*, 1981, vol. 6.1., p. 117.

³⁰ Cf. Kant I., *Lumières*, Ak. VIII 37 *sq.*, OP II 211 *sq.*

la possibilité de l'erreur. Wolff en parle dans la note du §167 en rapport avec Spinoza:

Quodsi objicias, experientia constare contrarium: *Benedictum de Spinoza philosophatum fuisse methodo mathematica, quae cum philosophica eadem; hoc tamen non obstante docuisse, quae religioni & virtuti contrariantur: tum quidem respondeo, utique fieri posse, ut quis in applicanda methodo philosophica aberret, sicque in errores nocuos incidat; sed tum aberratio ab aliis evidenter demonstrari poterit, ut errore emendetur, nec in philosophiam recipiatur.* (*Et si tu objectais que l'expérience prouve le contraire [à savoir que celui qui philosophe selon la méthode philosophique ne produit rien de dangereux pour la religion, la morale et l'État]: Benoist de Spinoza a philosopé selon la méthode mathématique, qui est la même que la méthode philosophique, et qu'il a pourtant enseigné, nonobstant, des choses contraires à la religion et à la vertu, alors je répondrais que, certes, il peut en tout cas se produire que quelqu'un se fourvoie en appliquant la méthode philosophique et tombe ainsi dans des erreurs nocives, mais que d'autres peuvent alors démontrer avec évidence le fourvoiement pour corriger l'erreur et ne pas la recevoir en philosophie*)³¹.

La remarque est intéressante à plusieurs égards. L'exemple mentionné a pour but de signifier — contre les attaques des piétistes — la différence qui existe entre la philosophie de Wolff et celle de Spinoza. Mais ce qui est plus remarquable pour notre propos, c'est l'aspect de la correction de l'opinion erronée sur la base de la communauté scientifique.

9. Un dernier point à mentionner à propos de la liberté de philosopher concerne le lien entre celle-ci et le progrès scientifique. Wolff l'aborde explicitement seulement dans le *Discours préliminaire*.

En l'absence de liberté de philosopher, pas de progrès dans les sciences³². Alors, toute thèse qui contredit à l'opinion dominante est réprimée même si elle repose sur des principes évidents et certains. Par conséquent, aucun progrès de la connaissance ne peut être réalisé dans ces conditions. Or, le principe régulateur du progrès est la recherche de la vérité. Comme celle-ci n'est garantie que dans la mesure où la méthode philosophique peut être appliquée rigoureusement et que celle-ci convient avec la liberté de philosopher, il s'ensuit que l'avancée des sciences n'est possible qu'à la condition qu'existe la liberté de philosopher.

³¹ *Discursus praeliminaris.*, §167, p. 96.

³² *Ibid.*, §169, p. 100.

Ces remarques sont à compléter par ce que Wolff avait déjà exposé dans sa *Deutsche Politik* (1721) au sujet de la liberté de penser dans les Académies des sciences. L'existence de telles Académies est nécessaire dans un État bien organisé. Leur fonction est double et consiste d'une part à rassembler, à examiner et à systématiser les savoirs produits ailleurs, d'autre part à promouvoir de nouvelles inventions en vue d'étendre les sciences et les arts³³. Une condition indispensable pour réaliser ces buts consiste dans la liberté. Wolff estime que l'obligation pour les membres des Académies d'enquêter sur ce qui est vrai est incompatible avec l'ordre d'admettre comme vrai ce que certains considèrent comme tel; ce dernier n'est rien d'autre que le moyen d'empêcher le progrès des sciences. Or, cette liberté, qualifiée en marge du §304 de «liberté de philosopher»³⁴, n'a rien de dangereux à craindre. En effet, si la vérité est promulguée en son temps (sic!) et dans la mesure où elle ne peut pas contredire à une autre vérité en raison du lien qui les unit toutes et dans la mesure où l'on a affaire à des vérités et non à de simples opinions, aucun danger ne peut résulter de la liberté de l'Académie ni pour l'État ni pour la religion.

II. LA LIBERTÉ DE PENSER CHEZ KANT

Là où le thème de la liberté de penser apparaît dans les écrits kantiens, il est intimement lié à l'idée même d'un droit de la raison qui renvoie à l'autonomie de celle-ci (Grapotte S., 2001, p. 186).

1. *La liberté de penser*. L'expression qui se rapproche le plus de la «*libertas philosophandi*» de Wolff est la «*Freiheit zu denken*». Elle se retrouve dans plusieurs écrits mineurs de Kant. Ainsi nous lisons dans un compte-rendu (paru en 1783) d'un ouvrage de G.H. Schulz³⁵ — le fameux «*Zopfschulz*» — que sans la liberté de penser, il n'y a pas de raison³⁶. L'affirmation, sans être explicitée davantage — mise en parallèle avec celle de la liberté de la volonté sans laquelle il n'y a pas de morale —, nous semble s'inscrire dans le prolongement des remarques

³³ *Deutsche Politik*, GW I 5, §300, p. 242.

³⁴ *Ibid.*, §304, p. 247.

³⁵ Schulz G.H., 1783.

³⁶ Cf. Ak. VIII 14. («*Freiheit zu denken* [...], ohne welche es keine Vernunft giebt»).

kantiennes sur cette faculté dans le cadre de ses cours d'anthropologie. Ainsi, dans l'*Anthropologie Collins* (1772/3), il est dit que la raison est libre dans la mesure où elle s'exerce sans que cela lui ait été enjoint³⁷, donc sans contrainte. Dans l'*Anthropologie Friedländer* (1775/76), Kant parle de la *créativité* de la raison par où il fait allusion à son indépendance. Il donne à ce propos l'exemple d'un ministre qui, pour exécuter les ordres du roi, a besoin de l'entendement, mais de la raison pour élaborer des plans³⁸. Le fait d'être forcé à imiter est la ruine de la raison dans la mesure où l'imitation n'a rien qui vous soit propre³⁹. Dans la *Menschenkunde* (1781/2?), la raison est qualifiée comme l'instance de *penser* par soi-même, à l'opposé de l'entendement dont nous avons besoin pour apprendre et de la faculté de juger pour appliquer ce que nous avons appris⁴⁰. Il est remarquable que les connotations précédentes ne se retrouveront plus dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*.

Le texte le plus explicite sur la question est l'écrit de circonstance *Qu'est ce que s'orienter dans la pensée?* (1786). Publié, à la demande de Johann Erich Biester, l'éditeur de la *Berlinische Monatsschrift*, à propos de la controverse entre Jacobi et Mendelssohn au sujet du spinozisme présumé de Lessing, Kant y disserte sur la raison en tant qu'instance ultime dans les questions métaphysiques telles l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme. Y renoncer, c'est ouvrir la porte «à toute forme d'extravagance, de superstition, et même à la manie de l'athéisme»⁴¹.

Dans les dernières pages de ce texte, Kant en vient à la question de la «liberté de penser». Suivons-le dans son développement!

Contre Jacobi et Mendelssohn, il convoque la liberté de penser qu'il voit menacée dans les contradictions inhérentes à leurs positions respectives. Dans un appel d'une solennité inhabituelle, il leur lance:

Hommes riches de facultés intellectuelles et de vastes pensées! Je vénère et j'aime vos sentiments humains! Mais avez-vous bien réfléchi à votre démarche et à l'aboutissement de vos attaques contre la raison?

³⁷ *Anthropologie Collins*, Ak. 25.1. 158.

³⁸ *Anthropologie Friedländer*, Ak. 25.1. 545.

³⁹ *Ibid.*, Ak. 25.1. 547.

⁴⁰ *Menschenkunde*, Ak. 25.2. 1036 *sq.*

⁴¹ *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Ak. VIII 143; OP II 541.

Vous voulez sans doute que la liberté de penser reste à l'abri des outrages; car, sans elle, c'en serait bientôt fait des libres élans du génie⁴².

Kant développe ensuite trois pistes en ce qui concerne cette liberté:

a. L'absence de contrainte de la part de l'État: «À la liberté de penser s'oppose [...] la contrainte civile»⁴³. Penser est un acte foncièrement public dans la mesure où la rectitude de nos pensées n'est vérifiée et vérifiable qu'au sein d'une communauté discursive⁴⁴. Or, ceci presuppose que la pensée soit communiquée, grâce à la parole ou à l'écriture, donc qu'elle soit *publique*. Faire entrave à cette publicité constitue une entrave à la liberté de penser.

Cette thèse rejoint celle formulée dans la *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?* de 1784 où Kant introduit la distinction entre un usage privé et un usage public de la raison; le premier étant lié à la fonction exercée (militaire, fonctionnaire, homme d'Église) et soumis aux règles de la loyauté envers le supérieur respectif, le second étant par nature libre et s'exerçant dans le cadre de la recherche scientifique trouve son expression dans des livres et des revues, donc accessible à un public averti, la «*Leserwelt*». C'est la liberté au niveau de l'usage public de la raison qui — il est vrai, demeure fortement limité (O'Neill O., 2001, p. 41) — est la condition même de l'*Aufklärung*.

Dans le *Conflit des facultés*, Kant soutient que la publicité est la condition même du progrès d'un peuple vers le mieux⁴⁵ — en l'occurrence vers une société établie sur le droit reposant sur la raison pratique.

La *Critique de la raison pure* avait déjà insisté sur cette publicité de la pensée. Parlant de la liberté limitée par la loi pour pouvoir coexister avec la liberté d'autrui et avec le bien public, Kant note:

À cette liberté appartient donc aussi celle d'exposer publiquement au jugement les réflexions et les doutes qu'on ne peut résoudre soi-même, sans être décrié pour cela comme un citoyen turbulent et dangereux. C'est ce qui résulte déjà du droit primitif de la raison humaine, laquelle ne connaît d'autre juge que l'universelle raison humaine, où chacun a sa voix⁴⁶.

⁴² *Ibid.*, Ak. VIII 144; OP II 542.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Jürgen Habermas a analysé les tenants et les aboutissants de cette idée, notamment en ce qui concerne la politique, dans Habermas J., 1990 (1962), p. 178-195.

⁴⁵ Cf. *Conflit*, Ak. VII 89; OP III 900.

⁴⁶ *Critique de la raison pure*, B 780.

Norbert Hinske a encore rendu attentif, en ce qui concerne la publicité, à un autre aspect, à savoir celui de la finitude de la raison humaine et au danger permanent de l'erreur. Il renvoie, à ce propos à une remarque de Kant dans un de ses cours d'anthropologie:

Étant donné que l'homme peut se tromper beaucoup dans son jugement privé [...], la nature a placé le public comme véritable juge de nos pensées, et la raison humaine universelle doit rendre la sentence à l'occasion de l'usage particulier de la raison chez un individu⁴⁷.

Nous remarquons ici une certaine proximité avec la thèse de Wolff pour qui les erreurs commises sont corrigées par d'autres.

b. La seconde piste de la liberté de penser, évoquée dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* concerne l'absence de «contrainte sur les consciences», plus particulièrement en matière de religion⁴⁸. Cette contrainte consiste en ce qu'«en dehors de toute pression extérieure, des membres de la cité (*Bürger*) s'érigent dans les choses de la religion en tuteurs des autres, et, remplaçant les arguments par des formules de foi imposées et assorties de la crainte pitoyable du *danger d'une enquête personnelle*, excellent à bannir, au moyen de l'empreinte précoce infligée aux âmes, tout examen par la raison»⁴⁹.

Cette remarque, particulièrement critique, s'inscrit dans le prolongement de l'article de 1784, à savoir que l'essentiel des Lumières se situe dans le domaine religieux. Kant y note que la minorité à ce propos n'est pas seulement la plus préjudiciable, mais aussi la plus déshonorante de toutes⁵⁰.

L'expression «contrainte sur les consciences» se retrouve à trois reprises dans l'œuvre publié de Kant. À côté de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, nous la rencontrons dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, où notre auteur revient longuement dans une note de bas de page sur la même question que celle qu'il a abordée dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Qu'il soit permis de reprendre cette citation *in extenso*:

Quand un gouvernement ne veut pas que l'on tienne pour une contrainte (exercée) sur la conscience le fait qu'il interdise qu'on déclare publiquement

⁴⁷ Cité d'après «Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung», p. 437. Selon Hinske, une remarque analogue se retrouve souvent dans les leçons kantiennes.

⁴⁸ Cf. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Ak. VIII 140; OP II 543.

⁴⁹ *Ibid.*, Ak. VIII 144 *sq.*; OP II 543 (trad. mod.).

⁵⁰ Cf. *Lumières?*, Ak. VIII 41; OP II 216.

son opinion religieuse, tandis qu'il n'empêche personne de penser secrètement ce qu'il trouve bon, généralement on s'en moque en disant qu'en cela il n'accorde en fait aucune liberté, puisque même autrement il ne peut rien empêcher. Seulement ce que l'autorité temporelle suprême ne peut, l'autorité spirituelle le peut quand même: c'est-à-dire interdire la pensée et l'enchaîner effectivement. Plus encore, l'autorité spirituelle peut imposer à ses représentants les plus puissants eux-mêmes l'ordre de ne pas penser autrement qu'elle ne le prescrit. En effet, en raison du penchant des hommes à une foi cultuelle servile, à laquelle ils donnent non seulement la préférence à la foi morale [...], mais encore cette importance suprême, qui seule comble tous les manques subsistants, il est toujours facile aux pasteurs des âmes comme gardiens de l'orthodoxie d'inspirer à leur troupeau une pieuse terreur quant au moindre écart par rapport à certains articles de foi fondés sur l'histoire, et de faire qu'on y adhère avant toute enquête même, de telle sorte qu'ils n'ont pas assez de confiance en eux-mêmes pour laisser seulement poindre en pensée un doute envers les affirmations qu'on leur impose [...]. Il est vrai que pour se libérer de cette contrainte, on n'a qu'à le *vouloir* (ce qui n'est pas le cas de la contrainte imposée par le prince en vue de la profession de foi publique). Mais c'est sur ce vouloir précisément qu'on tire intérieurement le verrou. Or, cette contrainte sur la conscience proprement dite est déjà assez fâcheuse (parce qu'elle conduit à l'hypocrisie intérieure), mais elle l'est moins que l'entrave mise à la liberté de la foi extérieure, parce qu'elle doit d'elle-même peu à peu disparaître, grâce au progrès de l'intelligence morale et de la conscience de sa liberté d'où seule peut jaillir le vrai respect pour le devoir⁵¹.

Il ressort de ces textes que la liberté de la pensée est conçue d'une part en termes de libre examen reposant sur la seule raison, d'autre part aussi comme reposant sur la maturation *mora*le du sujet. Par ailleurs, ce qui est particulièrement intéressant dans le dernier texte cité est l'insistance sur l'aspect du *vouloir* dans la démarche libératrice. Il s'agit là d'une idée chère à Kant qui rejoint d'ailleurs la thèse centrale de l'écrit de 1784 sur les Lumières: l'état de minorité qui consiste dans l'incapacité de se servir de son propre entendement est dû «à notre propre faute quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre»⁵².

c. La troisième piste concernant la liberté de penser que Kant mentionne dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* se formule non pas en termes d'opposition (de libération par rapport à des instances

⁵¹ *La religion*, Ak. VI 133; OP III 163 (trad. modifiée).

⁵² *Lumières?*», Ak. VIII 35; OP II 209.

opprimantes), mais en termes de *soumission*: «[...] la liberté de penser signifie aussi la soumission de la raison aux seules lois qu'elle se donne à elle-même»⁵³. C'est l'idée de l'auto-législation de la raison, donc celle du programme même de la philosophie critique qui est rappelée ici (O'Neill O, 2001). La législation de la raison est universellement valable. La pensée qui ne se soumet pas à ses propres loi se détruit en tant que pensée; elle devient anarchique, sans arché et donc aussi sans orientation. Faut-il y voir la version «criticiste» de la thèse wolffienne du lien constitutif entre la liberté de philosopher et la méthode philosophique?

2. Un second thème en rapport avec la liberté de penser est le *penser par soi*. Il s'agit là, comme on le sait, d'une idée récurrente depuis les débuts thomasiens de l'*Aufklärung* (Gawlick G., p. 1989, 256 *sqq.*; Zenker K., 2012, p. 243 *sq.*). Nous avons vu plus haut comment Wolff la conçoit. Cette thèse constitue pour Kant le noyau même de l'*Aufklärung*: se servir de son propre entendement. Mais quelles sont les connotations que comporte cette notion?

Dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Kant écrit:

Penser par soi-même signifie chercher en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison) la suprême pierre de touche de la vérité; et la maxime de penser par soi-même en toute circonstance est l'*Aufklärung* [...]. Se servir de sa propre raison ne signifie rien de plus que se demander à propos de tout ce que l'on doit admettre: est-il praticable d'ériger en principe général de l'usage personnel de la raison le fondement en vertu duquel on admet quelque chose, ou bien aussi la règle découlant de ce que l'on admet?⁵⁴

Deux idées nous semblent devoir être relevées dans ce passage: la première concerne la «pierre de touche» de la vérité qui doit se trouver dans la raison. Ce renvoi à la raison comporte deux aspects: individuel et général. Si d'un côté, il est question de la «propre» raison (*eigene Vernunft*) ou de «l'usage personnel de la raison», la suite du texte montre que la véritable «pierre de touche» se trouve dans le test d'universalisation. C'est la raison universelle qui est normative de la rectitude de l'usage personnel. En fait, cette idée rejoint celle que nous avons déjà rencontrée au point précédent, à savoir la soumission de la raison à ses propres lois.

⁵³ *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Ak. VIII 145; OP II 543.

⁵⁴ *Ibid.*, Ak. VIII 147 *sq.*; OP II 545; cf. *Réflexion* 6204, Ak. XVIII 488.

La seconde idée porte sur ce qui est *exclu* de par l'usage de sa propre raison. Dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Kant mentionne dans la même note la superstition (*Aberglaube*) et l'enthousiasme (*Schwärmerei*).

Dans la *Critique de la faculté de juger*, il précise cette idée: penser par soi-même constitue la première maxime du sens commun; elle est la maxime de la «pensée sans préjugé»⁵⁵, c'est-à-dire «d'une raison qui n'est jamais *passive*»⁵⁶. Qui dit passivité dit hétéronomie et «préjugé». Or, le plus grand des préjugés consiste dans la *superstition*.

La notion de superstition est polyvalente. Elle comporte une connotation spécifiquement religieuse, mais doit également être entendue en un sens large. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant définit la superstition religieuse comme consistant «à croire que, par les opérations religieuses du culte, il est possible de préparer sa justification devant Dieu»⁵⁷. Il est vrai que ce n'est pas la seule lecture qu'il en a. Dans *Le Conflit des facultés*, il note que la superstition consiste dans une croyance historique, comprise comme devoir et comme faisant partie du salut⁵⁸. On pourrait allonger la liste⁵⁹.

En un sens large, la superstition est, comme le suggère la remarque concernant la raison non passive, équivalente à la «paresse lâche pour penser soi-même»⁶⁰. De façon positive, la superstition consiste dans le fait de penser que la nature n'est pas soumise aux règles que l'entendement y met comme des principes⁶¹. En d'autres termes, c'est toute l'idée de la philosophie transcendantale qui est en jeu. Relisons à ce propos la remarque dans la *Préface* à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*:

[...] l'expérience [...] est un mode de connaissance qui exige l'entendement, dont je dois présupposer la règle en moi-même, avant que des objets me soient donnés, par conséquent *a priori*; et cette règle s'exprime en des concepts *a priori*, sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder⁶².

⁵⁵ *Critique de la faculté de juger*, §40, Ak. V 294; OP II 1073.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *La religion*, Ak. VII 174; OP III 209.

⁵⁸ Cf. *Conflit*, Ak. VII 65; OP III 874.

⁵⁹ Cf. par exemple Ak. XXIII 104 (travaux préparatoires à *La religion*); Ak. XXIII 432 (travaux préparatoires au *Conflit*).

⁶⁰ *Réflexion* 1508, Ak. XV 822.

⁶¹ Cf. *Critique de la faculté de juger*, §40, Ak. V 294; OP II 1073.

⁶² *Critique de la raison pure*, B XVII sq.

La *Réflexion* 5022 formule de façon catégorique que la philosophie transcendante est «le tombeau de la superstition»⁶³.

L'idée du penser par soi-même au sens de l'autonomie de la pensée doit toutefois encore être précisée en direction d'un autre couple de concepts qui montre la proximité de la pensée de Kant avec celle de Wolff.

Dans l'introduction à son cours de Logique, publié en 1800, Kant s'interroge entre autres sur le concept de la philosophie en général. Dans ce cadre, il introduit une distinction qu'il convient de mettre en relation avec ce qui a été exposé précédemment, à savoir celle entre «apprendre la philosophie» et «apprendre à philosopher»⁶⁴. «Nul ne peut s'appeler philosophe s'il ne sait philosopher. Or philosopher ne se laisse apprendre que par l'exercice et l'usage autonome de la raison»⁶⁵.

Nous voyons réapparaître ici le *Selbstdenken* sous la forme de l'usage autonome de la raison. Il est dit que le philosophe est celui qui sait philosopher, donc faire un usage autonome de sa raison, ce qui exige de l'exercice. La question se pose à propos des moyens que l'on se donne pour cela. Ceux-ci, pense Kant, ne sont rien d'autre que les philosophies du passé. Elles sont toutes des manifestations de l'usage de la raison et c'est en tant que telles qu'on doit les aborder: afin d'exercer par leur moyen son propre talent philosophique. En dernière instance, celui-ci consiste à dériver les connaissances à partir de principes⁶⁶. Le «penser par soi-même» rejoint sur ce point l'idée wolffienne de la «*cognitio philosophica*» dont il est dit au *Discours préliminaire*: «*Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur*» (*La connaissance de la raison de ce qui est ou se produit est appelée philosophique*)⁶⁷.

Au «penser par soi-même», donc au philosopher, s'oppose l'apprentissage de la philosophie. Pour Kant, un tel apprentissage n'est pas possible, parce que pour cela, il faudrait que *la philosophie* existe. Or, tel n'est pas le cas. Le champ de bataille que constitue l'histoire de la philosophie, les sectes et écoles qui s'y opposent sont là pour le montrer.

Mais à supposer que *la philosophie* existe, est-ce que celui qui l'aurait *apprise* pourrait se nommer «philosophe»? Kant ne le pense pas. La connaissance qu'il en aurait serait une connaissance simplement

⁶³ *Réflexion* 5022, Ak. XVIII 63.

⁶⁴ Sur la genèse de ces concepts, on lira utilement l'article de Hinske N., 1995.

⁶⁵ *Logique*, Ak. IX 25.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, Ak. IX 22.

⁶⁷ *Discursus praeliminaris*, §6, p. 3.

«historique»⁶⁸. Il serait en mesure, certes, de répéter ce qu'un autre a pensé, mais ce qui lui ferait défaut, ce serait précisément cette aptitude à reconstruire, en s'appuyant sur sa propre raison, l'édifice ainsi mémorisé (Theis R., 2012, 517 *sqq.*).

* * *

*

La conception de la «*libertas philosophandi*» de Wolff comporte un projet méthodologique et systématique qui laisse *entrevoir* un certain nombre de perspectives qui attendent d'être articulées selon d'autres réseaux et dans de nouvelles configurations (Zenker K., 2012, p. 323 *sqq.*). Des années 1720 aux années 1780, la donne a changé. Comme on l'a vu, Kant a internalisé des aspects angulaires de la leçon wolffienne au sujet de la liberté de philosopher, mais il les a internalisés à sa façon, effaçant en quelque sorte les traces de ses sources. Une *Réflexion* des années 70 donne à penser à ce propos:

Je dois l'avouer: j'ai une certaine superstition eu égard à différentes expressions, qui sont venues à l'esprit des grands esprits (*große Köpfe*). Je ne cherche pas derrière elles la signification; mais quand un concept surgit dans ma réflexion et que le terme me frappe, alors, paraît-il, je sens l'enthousiasme ou alors aussi toute la sensation qu'avait celui qui avait l'expression avec le même concept, avec lequel je sympathise⁶⁹.

En effet, Kant est beaucoup trop indépendant dans sa démarche pour ne pas reconfigurer des problématiques en fonction des prémisses inhérentes à sa propre conception de la philosophie. Par ailleurs, de nouveaux contextes politiques et sociétaux — le fameux «siècle de Frédéric» —, notamment l'émergence d'un espace public et communicationnel (revues, sociétés...) (Bödeker H. E., 1987, p. 89 *sqq.*), conduisent précisément à redéfinir l'*exercice* même de la liberté de penser et à la faire sortir des cadres étroits d'un concept «scolaire» de la philosophie dans lesquels elle demeurait, somme toute, cantonnée chez Wolff.

4, rue de la Liberté
L-8020 Strassen
robert.theis@uni.lu

Robert THEIS

⁶⁸ Cf. *ibid.*, §3, p. 2.

⁶⁹ *Réflexion* 5017, Ak. XVIII 62.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- KANT, Emmanuel. (1902 *sqq.*). *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin u. Nachfolger, Berlin, de Gruyter (cité: Ak.). (trad. française: *Oeuvres philosophiques*, éditées sous la direction de Ferdinand ALQUIÉ, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, 1966) (cité: OP)
- WOLFF, Christian. (1962 *sqq.*). *Christian Wolff. Gesammelte Werke*, éd. par Jean École e.a., Hildesheim, Olms (cité: GW).

Autres textes cités ou mentionnés

- ALBRECHT, Michael (1982). «Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?», *Studia Leibnitiana*, 14, p. 15-31.
- BÖDEKER, Hans Erich (1987). «Aufklärung als Kommunikationsprozeß», *Aufklärung* 2, p. 89-111.
- FEUERHAHN, Wolf (2008). «La liberté de philosopher: de Halle à Marbourg», *Lumières*, 12 (2008) [Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne], p. 207-222.
- GAWLICK, Günter (1989). «Thomasius und die Denkfreiheit», *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*. Éd. par Werner SCHNEIDERS, Hamburg, Meiner, p. 256-273.
- GRAPOTTE, Sophie (2001). «La publication de la dissertation sur l'orientation dans la *Berlinische Monatsschrift* d'octobre 1786: Kant, Aufklärer», *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Band 5. Éd. par Volker GERHARDT, Rolf-Peter HORSTMANN, Ralph SCHUMACHER, Berlin, New York, de Gruyter, p. 186-195.
- HABERMAS, Jürgen (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ('1962), Frankfurt, Suhrkamp.
- HINSKE, Norbert (1986). «.... warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit. Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants», *Meinungsfreiheit*, Band 1, *Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*. Éd. par Johannes SCHWARTLÄNDER et Dietmar WILLOWITZ, Kehl am Rhein, p. 31-50.
- (1990a). «Einleitung», *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. XLVI *sqq.*
- (1990b). «Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie», *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Éd. par Raffaele CIAFARONE, Stuttgart, Reclam, p. 407-458.
- (1995). «Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen 'Philosophie lernen' und 'Philosophieren lernen'», *Das kritische Geschäft der Vernunft*. Édité par Gisela MÜLLER, Bonn, Bouvier, p. 7-29.

- MENDELSSOHN, Moses (1981). «Ueber die Frage: was heißt aufklären?», *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Ed. par Alexander ALTMANN, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, vol. 6.1.
- O'NEILL, Onora (2001). «Kant's Conception of Public Reason», *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Band 1. Éd. par Volker GERHARDT, Rolf-Peter HORSTMANN, Ralph SCHUMACHER, Berlin, New York, de Gruyter, p. 35-46.
- PINÈS, Shlomo (1997). *La liberté de philosopher: De Maïmonide à Spinoza*. Trad. par Rémi BRAGUE, Paris, Desclée de Brouwer.
- SCHULZ, Eberhard Günter (1995). «Die Freiheit zu philosophieren als Problem der philosophischen Rechtslehre in Anknüpfung an Spinoza, Wolff und Kant», *De Christian Wolff à Louis Lavelle. Métaphysique et histoire de la philosophie*. Éd. par Robert THEIS et Claude WEBER, Hildesheim, Olms, p. 85-101.
- SCHULZ, G. H. (1783). *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen*, 1^{re} partie, Berlin.
- SUTTON, Robert B. (1953). «The phrase 'Libertas philosophandi'», *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), p. 310-316.
- THEIS, Robert (2012). «Kant et l'Aufklärung», *Études germaniques* 67/3, p. 511-527.
- (2013). «Philosophie und Offenbarung», *De Wolff à Kant/Von Wolff zu Kant*, Hildesheim, Olms, p. 35-59.
- WEBER, Claude (1999). «Von der Freiheit zu philosophieren? Christian Wolffs Forderung einer libertas philosophandi als Bedingung und als Methode der Philosophie», *Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption. Expressions des Lumières et de leur réception*. Éd. par Reinhard BACH e.a., Tübingen, Stauffenburg, p. 17-34.
- WINTER, Aloysius. (1986). «Selbstdenken – Antinomien – Schranken. Zum Einfluß des späten Locke auf die Philosophie Kants», *Aufklärung* 1 (1986), p. 27-66.
- ZENKER, Kay (2012). *Denkfreiheit. Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*, Hamburg, Meiner.

RÉSUMÉ — L'article entend montrer que pour Christian Wolff, l'idée de la liberté de philosopher est intimement liée à l'idée d'une *méthode* considérée comme le garant de la vérité des affirmations établies. Ce lien entre liberté de philosopher et méthode philosophique doit être contextualisé entre autres par rapport aux controverses notamment avec les piétistes dans lesquelles Wolff était impliqué. Parler de liberté de philosopher signifie dans ce cadre, parler d'une raison émancipée des tutelles de la théologie — du moins d'une certaine théologie, mais au-delà de cette idée-programme, chère aux *Aufklärer*, le programme de la liberté de philosopher se conçoit chez Wolff comme un programme, somme toute, défensif, en tout cas foncièrement irénique et consensuel aussi bien à l'égard de la religion qu'à l'égard de l'État.

Pour Kant, en revanche, l'idée de la liberté de penser — en dépit de multiples recoulements avec des thèmes abordés chez Wolff — s'inscrit dans un contexte plus large — non plus défensif —, celui d'une raison *publique* devenue critique.

ABSTRACT — The article seeks to show that for Christian Wolff the idea of the freedom to philosophise is intimately linked to the idea of a *method* considered as the guarantor of the truth of the affirmations established. This link between freedom to philosophise and philosophical method needs to be contextualised among other things by means of the controversies notably with the pietists with whom Wolff was involved. Speaking of the freedom to philosophise means in this context speaking of a reason emancipated from the supervision of theology — at least of a certain theology. But beyond this idea as programme, dear to Enlightenment thinkers, the programme of the freedom to philosophise in Wolff is conceived as an altogether defensive programme, at least profoundly pacifist and consensual both in regard to religion and the State. For Kant, on the other hand, the idea of the freedom to think — in spite of numerous overlaps with topics dealt with by Wolff — fits into a broader context — one that is no longer defensive — namely that of a *public* reason that has become critical (transl. J. Dudley).