

L'ensemble des textes publiés dans ce premier numéro de la revue *Trans-Paraître* est protégé par la réglementation en vigueur, et notamment par les articles L122-4 *sq.* du Code de la propriété intellectuelle.

L'INTUITION

CAMILLE RIQUIER & CYRILLE HABERT PRÉSENTATION	3
CLAUDE ROMANO L'AVENIR D'UNE INTUITION.....	5
ÉLODIE CASSAN INTUITION ET SCIENCE CHEZ DESCARTES. LE CAS DES <i>Règles pour la direction de l'esprit</i>	37
VINCENT ALAIN « EN UN MOT, LEIBNIZ INTELLECTUALISAIT LES PHÉNOMÈNES ». L'INTUITION CHEZ KANT ET LEIBNIZ.....	55
TERESA PEDRO INTUITION ET DISCOURS DANS LES <i>Leçons d'Erlangen</i> DE SCHELLING	75
MILDRED GALLAND-SZYMKOWIAK L'INTUITION INTELLECTUELLE DANS LES <i>Fernere Darstellungen</i> DE SCHELLING	97
MAXIME CHÉDIN LE PASSAGE DE L'INTUITION À L'IMAGINATION CHEZ FICHTE	125
PIERRE-JEAN RENAUDIE INTUITION ET SIGNIFICATION. LE STATUT DES SYNTHÈSES CATÉGORIALES DANS LES <i>Recherches logiques</i>	143
BASTIEN GALLET L'INTUITION : DERNIER MOT DE L'ONTOLOGIE. RÉDUCTION, DESCRIPTION ET MÉTAPHYSIQUE CHEZ RUSSELL, MEINUNG, HUSSERL.....	167
CAMILLE RIQUIER « VOIR ET CEPENDANT NE PAS CROIRE ». INTUITION ET MÉTHODE CHEZ BERGSON	189
JEAN-CHRISTOPHE GODDARD DELEUZE ET SPINOZA. CONNAISSANCE INTUITIVE ET COMMUNICATION DES INCONSCIENTS	219

PRÉSENTATION

CAMILLE RIQUIER

&

CYRILLE HABERT

Transparaître est la revue en ligne des Éditions de la Transparence. Elle publie deux numéros thématiques par an. Réunissant un groupe de jeunes chercheurs, elle a pour ambition de concilier la production du savoir et son accès au plus grand nombre, deux exigences qui définissent la vocation universitaire et qu'Internet peut prolonger avec bonheur. Si dans sa forme comme dans son contenu, elle ne se distingue guère d'une revue-papier, sinon par sa gratuité et son support immatériel, elle n'entre pourtant en concurrence avec aucune. Ce ne sont que quelques liens nouveaux qu'elle cherche à tisser entre l'enseignant du supérieur et du secondaire, le chercheur francophone ou étranger, l'étudiant et le simple lecteur. Elle voudrait leur rappeler, par delà l'isolement de chacun, la communauté philosophique à laquelle ils appartiennent tous.

Le premier numéro porte sur l'intuition. La majorité des articles qui suivent ont trouvé leur point de départ dans une journée de l'École Doctorale (« Concepts et Langages ») de l'Université Paris-IV Sorbonne, du 12 et 13 juin 2005, organisée par M. Chédin, J. Farges et C. Riquier. Cette journée avait pour titre complet : « L'intuition : y a-t-il une rationalité de l'intuition ? ». Elle rassemblait à cette occasion un certain nombre de professeurs et de chercheurs qui témoignaient, par leur diversité, de l'esprit que nous voulions imprimer à la revue. Qu'elle soit un exemple de ce que la revue fait et doit faire.

L'AVENIR D'UNE INTUITION

CLAUDE ROMANO

*Demande-toi : Comment l'homme apprend-il
à acquérir un « regard » pour quelque chose ?
Et quel usage peut-on faire d'un tel regard ?
Wittgenstein, Recherches philosophiques, II-xii*

Depuis Platon, la philosophie a coutume de distinguer une pensée discursive, argumentative et inférentielle, la *dianoia*, et une pensée intuitive, davantage semblable à un toucher et à une saisie instantanée, le *noûs*. Cette distinction, transposée au Moyen Âge dans le partage de la *ratio* et de l'*intellectus*, a été léguée sous une forme assez proche à la philosophie moderne ; elle devient, dans le cadre de la méthode cartésienne, la différence entre l'*intuitus mentis*, en tant que saisie simple et immédiate, opérateur de certitude et d'évidence, et la *deductio*, conçue comme inférence d'une chose à partir d'une autre¹ ; c'est cette même intuition dont les prérogatives se voient sévèrement cri-

1. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, dans *Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin, 1964-1974, t. X, p. 368 pour la définition de l'*intuitus* comme « *mentis purae et attentae tam facilem quam distinctumque conceptum* », et p. 364-365 pour la définition de la *deductio*.

tiquées par Kant, et le droit limité par la *Critique de la raison pure* à la seule intuition sensible.

Or, ce qui frappe dans la philosophie de la seconde moitié du XX^e siècle, c'est la disparition quasi complète de toute référence à l'intuition. Si la philosophie est aussi (et sans doute principalement) une activité historique, ce seul fait doit déjà nous interpeller et nous interroger. Dans la philosophie contemporaine, l'intuition ne paraît plus jouer qu'un rôle négatif, celui de renvoyer à tout ce qui n'est pas philosophiquement élaboré, à nos « intuitions naturelles », comme on le lit parfois, c'est-à-dire à un domaine en friche qui ne reçoit pour toute lumière que le rayon oblique de l'analyse conceptuelle. En vérité, l'intuition a succombé au siècle dernier sous les feux croisés d'une double critique : une critique logico-linguistique d'inspiration positiviste, d'une part, et une critique issue du courant herméneutique, de l'autre. Cette éclipse de l'intuition est-elle définitive ? Est-elle justifiée ? Et si oui, doit-elle signifier la disparition d'un certain concept d'intuition ou de l'intuition en général ? Peut-on penser ce dont il retourne avec la pensée sans aucune référence à une pensée intuitive, quelle qu'en soit la nature ?

L'INTUITION CRITIQUÉE

Le soupçon qui pèse sur l'intuition est d'abord lié au positivisme logique et à ses prolongements dans la philosophie analytique. Pour les représentants du Cercle de Vienne, la métaphysique de l'intuition — celle de Schelling ou celle de Bergson à laquelle ils ont tendance à identifier la *Wesensschau* de Husserl — n'est pas seulement un spécimen de métaphysique, mais la métaphysique par excellence. Si cette dernière, en effet, est cette discipline qui croit pouvoir élever des prétentions à la connaissance indépendamment de toute référence aux découvertes empiriques de la science, une philosophie qui, comme celle de Bergson, prétend disposer d'une source de connaissance n'ayant besoin de se soumettre à aucune vérification expérimentale, et par là, atteindre des vérités qui sont irréductibles à celles de la science, est le prototype de toute métaphysique. Or, aux yeux du Cercle de Vienne, il n'y a que

deux sources de la connaissance : les données observationnelles et les inférences effectuées sur la base de ces données ; et il n'y a que deux sortes d'énoncés doués de sens : ceux qui présentent un contenu factuel, c'est-à-dire qui peuvent être déduits d'énoncés d'observation (les énoncés synthétiques) et ceux qui sont vrais en vertu de leur forme seule (les énoncés analytiques). En prétendant posséder une validité qui n'est pas dérivée de l'expérience et qui ne repose pas non plus sur la syntaxe logique du langage, les énoncés qu'avancent les tenants d'une philosophie de l'intuition sont donc *dépourvus de sens* — ce qui leur confère justement leur statut *métaphysique* : « la situation est telle qu'il n'y a pas de place, en métaphysique, pour des énoncés doués de sens, et cela résulte de l'objectif qui est le sien, à savoir découvrir et présenter une connaissance sur laquelle la science empirique n'a pas de prise »¹. Ainsi, non seulement la prétendue intuition bergsonienne usurpe le titre de « connaissance », mais ses résultats ne peuvent pas même se formuler dans des propositions d'une langue logiquement correcte. L'intuition se voit dès lors soumise à l'alternative suivante : « Soit elle a un résultat exprimable ; ce résultat est alors conceptualisé à travers sa formulation, et ainsi soumis à la légalité de la connaissance conceptuelle. Soit il s'agit de quelque chose d'inexprimable et cette intuition ne saurait prétendre avoir la valeur d'une connaissance »². En d'autres termes, comme le redira Schlick, l'intuition possède un statut infra-conceptuel qui fait qu'elle n'est pas de l'ordre du connaître (*erkennen*) mais seulement de l'être-familier (*kennen*), elle relève, pour parler comme Russell, non du *knowledge*, mais de la simple *acquaintance*³. Toute connaissance est de nature propositionnelle, c'est-à-dire

1. R. Carnap, « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache » ; « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », trad. A. Soulez parue dans *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, 1985, p. 172.

2. R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlin, Weltkreis, 1928, § 181 ; *La construction logique du monde*, trad. T. Rivain et É. Schwartz, Paris, Vrin, 2002, p. 296.

3. M. Schlick, « Gibt es intuitive Erkenntnis ? » ; « Is there an intuitive knowledge ? », trad. anglaise dans *Philosophical Papers*, vol. I, Dordrecht, Boston, London, Reidel, 1979, p. 146.

communicable. Toute connaissance n'est telle que si elle peut recevoir une justification : or l'intuition ne satisfait à aucun de ces deux critères. Elle est, selon l'expression de Bergson, « la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »¹. Mais alors, ou bien cette intuition se plie aux réquisits de la pensée conceptuelle et du langage, et elle est dépourvue de ce qui faisait sa spécificité aux yeux de Bergson ; ou bien elle ne peut conduire qu'à des non-sens. Dans tous les cas, elle ne peut fournir à la philosophie aucune méthode, puisque seules peuvent se prévaloir du titre de méthodes les méthodes empiriques de vérification et les méthodes logiques de formalisation et d'inférence.

Un rejet aussi ferme de l'intuition hors du domaine de la philosophie n'est possible que par toute l'infrastructure théorique qui le supporte. On sait que cette infrastructure a progressivement volé en éclats sous les critiques des principaux disciples de Carnap : les oppositions *a priori* / *empirique* et *analytique* / *synthétique* n'ont pas résisté aux attaques de Quine. La distinction entre faits bruts et valeurs a été critiquée par Putnam. Celle entre données empiriques et concepts a fait l'objet de critiques d'inspiration wittgensteinienne, notamment de la part de Peter Geach et Wilfrid Sellars². Toutefois, loin que cette remise en cause radicale des thèses fondatrices du positivisme logique ait conduit à redonner une seconde chance à l'intuition, elle a plutôt permis de l'écarter de manière encore plus résolue. Ce qu'elle révèle, en effet, c'est combien les critiques mêmes que les positivistes adressent aux métaphysiciens de l'intuition partagent les principaux présupposés de l'adversaire. Pour Schlick, l'intuition n'a aucune place dans le domaine de la connaissance conceptuelle, mais elle est parfaitement à sa place dans celui de la perception : « Ce que nous éprouvons

1. H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, dans *Œuvres*, éd. du centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 1395 (nous indiquons également entre parenthèses la pagination des éditions « millésimes » ; ici : p. 181).

2. P. Geach, *Mental Acts*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957 ; W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963 ; trad. franç. partielle de F. Cayla, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Paris, L'éclat, 1992.

lorsque nous contemplons les pyramides, écrit-il, ne peut être communiqué, et rien ne peut s'y substituer. [...] c'est l'indescriptible qui précède tout le reste »¹. Autrement dit, tout en refusant d'appliquer à l'intuition le mot de « connaissance », Schlick est loin d'avoir rompu avec la mythologie d'une expérience entièrement privée et incommunicable propre au bergsonisme ; il lui conserve, au contraire, tout son droit. Ce qui est éprouvé dans un contact direct (*kennen*) est de ce fait même inexprimable. Bref, « tous les contenus sont par essence privés »². Mais est-il vrai que ce que je vois quand je vois les pyramides est impossible à décrire ? Et si *cela* ne peut être décrit, qu'est-ce qui pourrait bien l'être ? Même le concept de couleur, rétorquent les disciples de Wittgenstein, ne provient nullement de l'observation de purs *data* de sensation privés et, par suite, incommunicables. Aucun concept n'est purement et simplement *donné* ; tout concept implique au contraire la maîtrise de l'emploi du terme correspondant, donc la maîtrise des jeux de langage dans lequel il prend place. La possession d'un concept est la maîtrise d'une technique. À travers cette application de l'argument du langage privé aux thèses de l'empirisme logique, le recours à l'intuition, tout comme le recours à l'antéprédicatif en général, se voit davantage encore critiqué. La seule chose qui puisse faire vraiment l'objet d'une analyse philosophique, ce sont les règles d'emploi, la grammaire des expressions sur laquelle la métaphysique se méprend et, à la rigueur, tout l'arrière-plan de pratiques anthropologiques qui sous-tend notre possession du langage. Même l'injonction de Wittgenstein dans les *Recherches*

1. M. Schlick, *Forme et Contenu*, trad. D. Chapuis-Schmitz, Marseille, Agone, 2003, p. 95.

2. *Ibid.*, p. 117. Paradoxalement, Schlick va beaucoup plus loin que Bergson lui-même dans la voie de l'ineffabilisme. Bergson, en effet, précisait que l'intuition n'est pas ineffable absolument parlant : « L'intuition ne se communique d'ailleurs que par l'intelligence. (...) Comparaisons et métaphores suggéreront ici ce qu'on n'arrivera pas à exprimer » (*La Pensée et le mouvant*, *Œuvres*, p. 1285 [42]).

philosophiques, « ne pensez pas, voyez ! »¹, ne peut pas dépasser, dans ces conditions, le stade de la métaphore. Mais de quoi cette métaphore est-elle la métaphore ?

Il n'y a pas d'intuition des concepts : cette affirmation qui, dans son sens le plus large (en incluant les concepts des « données des sens » eux-mêmes), est avancée par les héritiers de Wittgenstein, est aussi, paradoxalement, le point de départ des critiques de l'intuition d'inspiration heideggérienne, du côté de la philosophie continentale. La cible de ces critiques n'est plus tellement Bergson, mais plutôt Husserl et sa vision des essences. Ce qu'il y a de problématique dans l'idée husserlienne de *Wesensschau*, aux yeux de Heidegger, n'est pas qu'il puisse y avoir des structures de l'expérience, des *a priori* de la phénoménalité en tant que telle ; c'est que l'on puisse accéder à ces *a priori* et à ces structures par une simple saisie intuitive, au moyen d'un regard eidétique, c'est-à-dire indépendamment de toute présupposition. Comme Husserl le faisait lui-même remarquer, l'intuition eidétique est une arme contre le scepticisme ; mais cette arme risque bien de se retourner contre son utilisateur, en conduisant à un nouveau dogmatisme aussi discutable que l'ancien. Ce que critique Heidegger, et ce que va critiquer tout le courant herméneutique, ce n'est donc pas le synthétique *a priori* comme tel, mais plutôt une méthode philosophique qui croit pouvoir se fonder entièrement sur l'intuition comme « principe des principes » pour ménager un accès à des vérités universelles, au sens de supratemporelles et d'inconditionnées, et ainsi élever la philosophie au rang de « science rigoureuse ». La critique de Heidegger, à l'encontre du projet husserlien, comprend deux volets. Premièrement, la présupposition qui guide Husserl, celle d'une science affranchie de toute présupposition, donc d'une « science des commencements absolus » inspirée de Descartes, est la plus lourde et la plus naïve des présuppositions. Non seulement un tel idéal est inaccessible — donc se détruit lui-même comme idéal —, mais il naît de l'ignorance du point de départ véritable de la philosophie, qui réside dans l'art de questionner : or cet art ne peut s'exercer qu'à l'intérieur

1. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66, Oxford, Blackwell, 1953 ; *Recherches philosophiques*, trad. Dastur et al., Paris, Gallimard, 2004.

d'une situation historique, et toute philosophie doit l'exercer y compris au regard de ses propres présupposés, aussi loin que cela est possible. En d'autres termes, la philosophie est une activité essentiellement historique qui, en vertu de son conditionnement, ne peut pas espérer accéder à un royaume de vérités éternelles. C'est ce qui amène Heidegger à substituer à l'intuition eidétique husserlienne la compréhension en tant qu'existential : « Montrer que toute vue se fonde dans le comprendre (*Verstehen*) [...] revient à enlever au pur intuitionner sa primauté », écrit-il dans *Être et Temps*¹. Cette critique ouvre la voie à l'herméneutique philosophique qui n'aura de cesse de dénoncer « la soit-disant immédiateté » du comprendre² et à reconduire ce dernier à ses présuppositions finies. Deuxièmement, ce primat de l'intuition et du « voir » en général est solidaire de ce que Heidegger appelle dans un premier temps « l'ontologie traditionnelle » et, dans la suite de son œuvre, « la métaphysique », donc du primat du présent et de la présence pour la compréhension de l'être qui règne tout au long de la pensée occidentale. L'intuition de Husserl n'y déroge pas, comme l'indique une note de *Sein und Zeit* : « La thèse selon laquelle toute connaissance tend à l'“intuition” a le sens temporel suivant : tout connaître est présentifier. [...] Une telle détermination “temporelle” du phénomène ne pouvait pas ne pas s'imposer à l'analyse *intentionnelle* de la perception et de l'intuition »³.

Ces critiques du « voir » intuitif ont beau être différentes et même parfois opposées dans leur principe, elles n'en ont pas moins conjugué leurs effets pour éliminer le problème de l'intuition du champ de l'investigation philosophique. L'intuition — *quelle intuition* ?

On pourrait tenter de caractériser plus précisément le concept d'intuition qui a subi les assauts des courants philosophiques majeurs du siècle dernier par les traits suivants :

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986 (16^e éd.), § 31, p. 147 ; *Être et temps*, Paris, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 121.

2. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik*, vol. I : *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1990, p. 305 ; *Vérité et Méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 322.

3. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 69, p. 363, note ; *Être et Temps*, p. 252.

(1) l'intuition se présente comme une connaissance immédiate, au sens où elle ne repose sur aucun *medium* linguistique et *a fortiori* sur aucune inférence : elle serait plutôt de l'ordre d'un flair (il y a une parenté étymologique entre le *noûs* et l'olfaction¹), d'un toucher (Aristote emploie à plusieurs reprises le verbe *thigein* pour décrire l'activité du *noûs*²), d'un contact avec la chose qui peut aller jusqu'à une quasi fusion avec elle³ ; (2) en plus d'être une connaissance immédiate, l'intuition est aussi une connaissance évidente, c'est-à-dire une connaissance qui n'a besoin d'aucune justification, puisqu'elle est elle-même sa propre justification ; (3) l'intuition peut alors devenir l'instrument d'une méthode philosophique, ou tout au moins l'un de ses instruments. C'est la garantie de l'évidence qui confère à la méthode intuitive sa validité inconditionnelle et sa quasi infailibilité ; (4) en instaurant une relation directe, immédiate à la chose à connaître, l'intuition apparaît dépourvue de toute présupposition, elle nous permet d'accéder à des vérités trans-historiques ou supra-historiques ; (5) il n'est guère étonnant, dès lors, que cette même intuition soit souvent décrite, de Platon à Schelling et d'Aristote à Bergson, comme élevant l'homme au-dessus de sa condition finie, donc comme une « connaissance » en un sens superlatif, une connaissance en quelque sorte « divine ».

Toutes ces caractérisations de l'intuition sont problématiques. Elles délimitent un concept d'intuition que l'on pourrait qualifier de « métaphysique » et dont il y a des raisons de croire qu'il a été critiqué à bon droit. Peut-on parler encore de connaissance là où fait défaut toute justification ? Une connaissance peut-elle se justifier et s'authentifier elle-même ? L'idée de justification ne perd-elle pas alors tout son sens, puisqu'une justification doit consister en des raisons que l'on peut fournir à

1. B. Cassin, « Aux origines du “noûs” : le flair », *Dictionnaire européen des philosophies*, Paris, Seuil / Le Robert, 2004, p. 351.

2. *De Anima*, I, 3, 407 a 16, 18 ; *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 21.

3. Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, huitième lettre, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1950, p. III : « le moi qui contemple s'identifie avec ce qu'il contemple » ; Bergson, *La Pensée et le mouvant*, *CŒuvres*, p. 1273 (27) : « vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence ».

l'appui d'une affirmation, raisons qui ne peuvent se confondre avec cette affirmation elle-même ? Y a-t-il un sens à qualifier de « méthode » ce qui ne relève d'aucun procédé soumis à l'alternative du succès et de l'échec ? Une méthode infaillible est-elle encore une méthode ? Toutes ces questions, et bien d'autres, ne peuvent manquer de se poser. Toutefois, les critiques que l'on peut adresser à ce concept d'intuition doivent-elles amener à renoncer au concept d'intuition tout court ? Ne peut-on pas soutenir, au contraire, que ces critiques ménagent la possibilité de déterminer à nouveaux frais un concept d'intuition qui, non seulement possède une portée descriptive, mais prenne place résolument dans l'horizon de notre finitude — un concept « post-métaphysique » d'intuition ? Un tel travail critique ne peut être mené qu'à partir d'exemples.

EXEMPLES

Une capacité de discernement hautement développée, une finesse dans la perception des choses, une sensibilité aiguisée aux différences et aux nuances : voilà ce qui pourrait être qualifié d'intuition dans la sphère de la sensibilité. Prenons le cas de l'œnologue. Comparons-le à celui de l'homme dépourvu de toute culture dans le domaine œnologique. Pour ce dernier, les vins se ressemblent tous plus ou moins ; confronté à un goût nouveau, il se trouve plongé dans une espèce de brouillard. Certes, il pourra reconnaître des goûts fondamentaux, il pourra dire par exemple si un vin est plus acide qu'un autre ; il sera certainement incapable, les yeux fermés, de distinguer un rouge d'un blanc, et *a fortiori* un Bourgogne d'un Bordeaux. Le goût se présente à lui comme une totalité indifférenciée dont il lui est impossible de dégager les traits caractéristiques, ce que les Grecs appelaient l'*eidōs* : l'aspect sous lequel quelque chose se laisse reconnaître dans son individualité ou sa spécificité. Qu'est-ce qui différencie le cas du néophyte de celui de l'amateur éclairé, du connaisseur et, plus encore, de l'œnologue ? Qu'ont-ils appris que le premier ignore ? On pourrait répondre en disant qu'ils possèdent un certain nombre de connaissances générales relatives aux cépages, à la qualité des sols, à l'ensoleillement, aux crus, aux millésimes. Ils ont acquis également un

vocabulaire leur permettant de décrire les qualités olfactives, visuelles, gustatives d'un vin, son arôme, sa robe, son corps : ils pourront ainsi lui appliquer toute une série de qualificatifs : « moelleux », « léger », « claret », etc. L'œnologue sait par cœur des centaines de noms de crus millésimés et peut énumérer les caractéristiques générales qui leur correspondent. Mais tout cela est-il suffisant pour pouvoir distinguer un vin d'un autre ? Sans doute que non. Le connaisseur peut assurément se servir de tous ces indices et procéder au moyen de comparaisons et d'inférences. Il peut raisonner pour s'orienter dans le dédale de ses connaissances, écartant des hypothèses improbables et resserrant ainsi le domaine de sa recherche. Toutefois, il arrive un moment où le raisonnement et la comparaison s'avèrent insuffisants pour dire exactement de quel vin il s'agit. Ou bien le vin est reconnu, ou bien il ne l'est pas, et aucun raisonnement, aucune comparaison, ne peuvent plus se substituer à la saisie intuitive de ce vin dans sa singularité. Sinon, ce serait comme soutenir que, pour reconnaître un visage, il faudrait constamment faire des comparaisons avec d'autres visages, recourir à des connaissances générales sur la structure des visages, l'ordonnement des traits, et ainsi de suite : mais comment pourrais-je comparer un visage à d'autres visages si je n'ai pas déjà aperçu ses traits caractéristiques, son *eidōs* ou sa *Gestalt* singulière ? Et il ne sert à rien non plus de dire que, pour reconnaître un visage, je ferais appel au souvenir de ce même visage tel que je l'ai perçu dans le passé : car comment saurais-je, à moins de l'avoir déjà reconnu, qu'il s'agit bien *du même* visage ? En somme, dans le cas d'un goût unique comme dans celui d'un visage, il y a un moment où la reconnaissance a lieu ou n'a pas lieu. Le nom du cru, son millésime, viennent aux lèvres de l'œnologue ou ils ne lui viennent pas ; et s'il lui viennent, ils sont justes ou ils ne sont pas justes, un point c'est tout. Il peut bien énumérer autant qu'il veut tous les caractères olfactifs et gustatifs d'un vin, cette énumération en elle-même n'est pas suffisante pour reconnaître *cette* alchimie caractéristique, comme la description des traits d'un visage pris un à un est loin de nous procurer l'équivalent d'une reconnaissance. Il faut donc qu'à un moment donné, l'œnologue « voie » de quel vin il s'agit, qu'il l'appréhende dans son ipséité, dans son individualité, dans son *haecceitas*. Mais comment ?

Où se situe donc la différence en matière de vins entre le néophyte et le connaisseur ? Une réponse satisfaisante à cette question ne peut pas se contenter d'invoquer des connaissances générales, des inférences à partir d'indices, ni même une accumulation de souvenirs particuliers : car pour pouvoir comparer le vin présent à un souvenir, il faut déjà avoir discerné ses « traits » caractéristiques, il faut déjà l'avoir *goûté* dans ce qu'il a de singulier. La réponse à cette question ne peut donc être trouvée qu'aux antipodes d'une psychologie empiriste et associationniste qui croit pouvoir « compléter » une *sensation* présente au moyen d'inférences et d'associations avec des sensations passées ; en réalité, ce ne peut être *qu'au présent* que la *perception* du goût est différente, c'est-à-dire plus « structurée », mieux organisée, offrant au palais une gamme plus étendue de nuances ordonnées à la fois temporellement et qualitativement. Pour le connaisseur, chaque vin possède une multitude kaléidoscopique de qualités qui peuvent éventuellement être nommées (y compris par analogie avec d'autres goûts), mais que ne *perçoit* même pas le néophyte. C'est donc son goût lui-même qui est autrement « formé » ou structuré. En d'autres termes, l'apprentissage ne peut consister, ici, que dans l'acquisition de ce qu'on nomme un « palais ». Comme le souligne James Gibson, le connaisseur « a appris à sentir par le goût et l'odorat un plus grand nombre de qualités du vin, ce qui signifie qu'il discerne davantage de variables dans la stimulation chimique ». Ce que son apprentissage lui a permis d'acquérir, c'est une nouvelle organisation de sa perception en tant que telle : « *learning is really organisation and organisation is really learning* »¹. Cette nouvelle organisation, certes, fait appel à sa mémoire, mais de quelle manière ? Quelle mémoire est impliquée ici ? Non pas la mémoire qui s'accroît par accumulation, mais celle qui se développe par différenciation progressive ; non pas une mémoire qui consiste dans l'évocation de souvenirs ponctuels, « associés » à la sensation présente, mais une mémoire pratique, tournée vers le présent, qui consiste en une aptitude à discerner dans la perception actuelle un plus grand nombre de nuances

1. James J. Gibson, « Perceptual Learning : Differentiation or Enrichment ? », dans *Reasons for Realism*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1982, respectivement p. 321 et 319.

et d'aspects. On peut ainsi montrer expérimentalement que les enfants en bas âge ont une perception des goûts plus intense mais moins différenciée, tandis qu'un adulte, tout en ressentant avec moins de force les goûts fondamentaux, possède une aptitude à discriminer plus de goûts différents et plus de nuances pour un même goût.

Si la reconnaissance se produit, dans notre exemple, comme une intuition du singulier, que signifie ici « intuition » ? Il est clair que l'intuition est « immédiate » en un certain sens, et ne l'est pas en un autre : elle est immédiate au sens où elle ne consiste ni en raisonnements ni en comparaisons, mais elle ne l'est pas si cette immédiateté devait signifier une absence totale de médiation dans le rapport même à la « chose » : au contraire, l'intuition est ici la fine pointe d'un apprentissage, l'exercice d'une mémoire pratique. Dans cet exercice, perception et mémoire ne font qu'un, puisque la perception elle-même, dans ses caractéristiques présentes, est modifiée et informée par une histoire. Il y a une *culture du goût*, c'est-à-dire une culture de la perception, et c'est cette culture que l'intuition *actualise*. Cette intuition n'est pas non plus ineffable, bien qu'elle soit pré-linguistique ; cela signifie qu'aucune capacité *purement linguistique* ne permet de rendre compte à elle seule de ce phénomène qui ressortit d'abord à la sphère de la sensibilité. Cette intuition n'est pas non plus le fondement possible d'une méthode, mais plutôt ce qui intervient au point où cesse tout procédé méthodique et toute recherche en général. Elle n'est nullement infaillible, elle ne procure aucune donation de vérités évidentes — au sens où celles-ci seraient soustraites à tout doute et à toute possibilité d'erreur. Loin d'être un savoir qui se justifie et s'authentifie lui-même, elle est plutôt de l'ordre d'une « connaissance » que je possède sans savoir comment je la possède, d'un « savoir » que je peux formuler sans pouvoir formuler ce qui fait de lui un savoir. Mais qu'elle ne soit pas infaillible n'implique pas qu'elle ne soit pas, dans de nombreux cas, plus rapide, plus efficace et même plus sûre que bon nombre d'inférences.

Ce qui vaut dans l'ordre de la perception ne vaut-il pas aussi dans celui de la sensibilité dans ses différentes formes ? Je puis par exemple *sentir* tout d'un coup que quelqu'un est en train de me mentir. Faut-il invoquer, ici, une faculté occulte qui me permettrait d'entrer en contact direct avec un « mensonge en

soi », et même de coïncider avec lui ? Il n'y a pas de faculté de ce type. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'intuition possible du fait que quelqu'un me ment, ou du fait que quelqu'un me hait, m'apprécie, me méprise, et ainsi de suite. Faut-il affirmer, en effet, que celui qui *éprouve* tout à coup un malaise diffus en face de son interlocuteur est en réalité en train d'*inférer* que celui-ci lui ment sur la base de « signaux » qu'il aurait préalablement interprétés ? Bien sûr, un raisonnement peut parfois avoir lieu, mais est-il *nécessaire* qu'il ait lieu ? La réponse est sans doute la suivante : moins nous avons affaire à quelqu'un qui a acquis l'expérience du mensonge, qui est rompu au mensonge et le déceale d'un simple coup d'œil, et plus un tel raisonnement est effectivement indispensable. Ce qui signifie, *a contrario*, qu'une personne d'expérience n'a guère besoin de raisonnements de ce type. Il *voit* le mensonge, comme on peut *voir* la haine, la colère, la tristesse sur un visage. Non seulement il n'a conscience d'aucune inférence qu'il aurait accomplie, mais il peut arriver et il arrive même constamment qu'il n'ait relevé chez son interlocuteur aucun des « signaux » caractéristiques du mensonge, et que pourtant, le mensonge lui « saute aux yeux » : il n'a remarqué ni regard fuyant, ni dilatation des pupilles, ni accélération du pouls, ni rougeur inhabituelle sur le front de l'homme qui lui fait face ; soit qu'il s'agisse d'un menteur invétéré qui n'éprouve ni gêne, ni honte, ni appréhension, ni trouble d'aucune sorte, donc ne trahit aucune émotion particulière ; soit parce que c'est précisément sur la base de ce malaise indéfinissable, de ce sentiment de quelque chose qui « ne va pas », qu'il peut analyser la conduite de son interlocuteur, déceler le léger tremblement de la voix, le regard qui se détourne et tous les signes éventuels de l'embarras. Ici encore, la mémoire et l'expérience jouent un rôle déterminant, non point comme répertoire de cas semblables, car ces cas ne sont « semblables » que pour celui qui les a déjà classés et catalogués, mais comme aptitude au discernement d'une situation, exercée au présent. Ma *perception* d'autrui, de ses gestes et de ses attitudes est déjà lestée de toute une histoire, la mienne, celle de mes relations aux autres, celles des mensonges que j'ai faits ou dont j'ai été victime, histoire que je ne pourrais « retrouver » si elle n'était déjà tout entière dans la perception présente. Mais que signifie au juste que je *voie* la dissimulation, que je *sente* la

sympathie ou la haine, etc. ? Cette vision, cette intuition ne sont-elles pas des métaphores ? Mais des métaphores de quoi ?

On pourrait répondre que ces métaphores renvoient à une capacité pratique, à un savoir-faire. « Ce que je vois sur son visage, c'est de la haine », pourrait peut-être signifier alors : je suis capable d'appliquer le concept de « haine » au présent comportement dans les circonstances présentes. Il retournerait donc, avec cette prétendue « intuition », d'un savoir pratique, de la maîtrise des règles d'emploi d'un concept. Cette réponse résout-elle la difficulté ? En aucun cas. On pourra concéder qu'on ne voit pas la haine au sens où la haine serait un objet de vision, comme le visage d'autrui ou ses gestes ; et encore ! On n'intuitonne pas non plus le *concept* de haine ; on sait l'employer ou on ne le sait pas. Si l'application d'un concept relève d'une analyse en termes de dispositions et de capacités d'agir, il n'en reste pas moins qu'il n'y a aucune raison de reconduire ce qui se dit ordinairement dans le registre de la sensibilité à un autre registre, celui de l'action ¹. « Je vois la haine sur son visage » ne signifie pas « je peux appliquer le concept de haine de manière correcte dans les circonstances présentes ». Ou plutôt, il n'y a aucune raison de réduire le sens de la première phrase à celui de la seconde. En réalité, je ne suis nullement préoccupé, en la circonstance, par les règles d'application d'un terme comme celui de « haine » : la haine me saute aux yeux sur le visage d'autrui. L'expression de cet état de choses requiert assurément une pratique linguistique, mais l'état de choses et sa perception ne se réduisent pas à cette pratique. Il faudrait plutôt dire que la perception et la pratique linguistique, ici, ne font qu'un : c'est la perception qui « me parle », au moins autant que je parle de la perception. La perception est informée par le langage comme elle l'était tout à l'heure par mon histoire.

Tant que l'on continuera à opposer sans plus une expérience considérée comme « muette » et une pratique linguistique régie

1. C'est souvent le cas des wittgensteiniens (sinon de Wittgenstein lui-même) qui tendent à faire de l'action le *terminus ad quem* de toute explication, à tout reconduire à un fonds de pratiques communes, à un « c'est ainsi que j'agis » ultime. Mais le « Au commencement était l'action » de Goethe que cite Wittgenstein dans *De la Certitude* ne peut être, pour toutes choses, le dernier mot.

par des conventions et des usages, l'intuition ne pourra qu'être écartée au titre de faculté « irrationnelle » ou bien réduite à tort à une capacité pratique. Or, elle est davantage une capacité de discernement, une perspicacité qui se réalise « immédiatement » dans le registre de la sensibilité. Pascal le soulignait à propos de ce qu'il appelait « esprit de finesse », qui s'apparente à la fois à un sentiment, à une délicatesse, à un tact spirituel et à un jugement : « dans les choses de finesse », écrit-il, « on les voit à peine [*sc. les principes*], on les sent plutôt qu'on ne les voit, on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes. Ce sont choses tellement délicates, et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net *pour les sentir et juger droit et juste* »¹. L'intuition relève autant de la sensibilité que du jugement, elle apparaît irréductible à cette distinction, comme à celle entre perception et intellection en général. C'est ce que révélera mieux un troisième exemple.

Plaçons-nous cette fois dans la sphère d'une activité purement « intellectuelle ». Y a-t-il place ici aussi pour quelque chose comme une intuition ? Et si oui, de quelle manière ? Prenons un joueur d'échecs débutant. Il a appris les règles de déplacement des pièces sur l'échiquier ; il connaît les coups autorisés et les coups interdits, le but du jeu et la valeur de chaque pièce, les cas où un échange est avantageux ou non. Ces règles lui ont été enseignées sous une forme générale, c'est-à-dire sous une forme qui ne tient pas compte des caractères contextuels de situations de jeu déterminées. Au fur et à mesure qu'il progresse dans sa compréhension du jeu, il va prendre en considération les aspects de sa pratique qui sont davantage liées à des situations changeantes et qui sont donc moins facilement exprimables sous la forme de maximes générales : il va apprendre à reconnaître une aile roi affaiblie ou une structure de pions forte « en dépit de l'absence de règles définitionnelles précises et universellement valides »². Peu à peu, il commence à élaborer des stratégies plus personnelles et retient de nombreuses situations passées ainsi que des erreurs à ne pas répéter. Son

1. Pascal, *Pensées*, I Brunschvicg = 512 Lafuma (je souligne).

2. Nous renvoyons sur ce point à l'analyse d'Hubert Dreyfus, « La portée philosophique du connexionisme », dans D. Andler (dir.), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, nouv. éd. augm., 2004, p. 454.

savoir s'enrichit d'une expérience qui lui permet de s'épargner de longs raisonnements et de concentrer sa réflexion stratégique sur des points étroitement circonscrits. Cette mémoire peut consister dans l'accumulation de situations de jeu et de parties entières (parties classiques ou parties effectivement jouées par lui) qui sont connues par cœur et peuvent être reproduites à volonté dans leur moindre détail. Mais à cette mémoire « théorique » s'ajoute une mémoire pratique dont le rôle est différent. Le joueur avancé n'a nullement besoin, à chaque coup, de comparer la situation présente avec des parties antérieures dont il posséderait un « répertoire » mental ; plus il progresse, et plus il *voit* du premier coup d'œil les faiblesses de la position de son adversaire, plus il aperçoit ses propres points de fragilité et ce qu'il conviendrait d'entreprendre. Cette saisie immédiate ne le dispense pas de réfléchir et d'élaborer une stratégie, mais elle lui économise des raisonnements devenus superflus. Plus le joueur se rapproche ainsi du dernier stade de son apprentissage, celui de la maîtrise, et plus il tend à répondre à chaque situation d'une manière aisée, immédiate et novatrice sans plus aucunement se soucier des règles qu'il aurait apprises ni d'un savoir emmagasiné au fil du temps, de ses lectures et de situations de jeu effectives. Tandis que le novice a besoin de parcourir de fastidieux raisonnements, assortis d'hésitations, avant de pouvoir jouer un coup, la chose à faire *saute aux yeux* du grand joueur : « Aux échecs, le maître ou grand maître international éprouve avec une force irrésistible la nature du problème et le coup le meilleur. Un excellent joueur peut jouer au rythme de 5 à 10 secondes sans que son jeu en souffre sensiblement. À une vitesse pareille, il ne peut que s'en remettre presque entièrement à son intuition et à peine à l'analyse et à la comparaison des voies possibles »¹. Lorsqu'il joue vingt ou trente parties simultanées, le maître international ne peut évidemment retenir exactement toutes les phases et toutes les situations de jeu, et il n'a souvent besoin que d'un court temps de réflexion en face de chaque adversaire. Hubert Dreyfus a procédé avec Julio Kaplan à l'expérience suivante : il lui a demandé d'additionner des nombres qui lui étaient communiqués à haute voix au

1. *Ibid.*, p. 459.

rythme d'environ un par seconde, tout en jouant une partie éclair (à cinq secondes le coup) avec un maître légèrement moins fort que lui : « Bien que ses capacités d'analyse fussent presque complètement absorbées par le travail d'addition, Kaplan fit mieux sur l'échiquier, pendant toute une série de parties, que tenir tête à son adversaire. Quoique, dans ces conditions, Kaplan n'eût le temps ni de voir les problèmes, ni d'élaborer des plans, son jeu n'en resta pas moins fluide, coordonné et commandé par une stratégie à long terme »¹. Comment en rendre compte ? C'est qu'en réalité la mémoire pratique, ce qu'on appelle précisément « l'expérience », joue ici son rôle à plein : l'expert réagit à chaque situation d'une manière intuitive, sans avoir à appliquer des règles générales, parce qu'il reconnaît immédiatement ce qu'elle a de singulier, quels dangers elle présente et quelles possibilités elle offre. Julio Kaplan peut distinguer des milliers de cas de figure analogues à ceux qu'il a déjà rencontrés sans avoir pour autant à se les rappeler explicitement. Chaque situation présente pour lui une organisation, une configuration unique : elle possède en quelque sorte un « visage », comme chaque vin pour l'œnologue. Cette discrimination du particulier est précisément ce qui rend inutile, ou du moins non nécessaire, le recours à des règles acontextuelles. Si on demandait au maître quelles sont les règles qu'il suit, il pourrait certainement les formuler jusqu'à un certain point, mais on subordonnerait alors sa pratique à un modèle explicatif qui est en réalité celui du débutant. C'est ce qui fait que le maître d'échecs est plus expert que n'importe quel « système expert ». Il n'applique pas des algorithmes, mais, riche d'une *expérience*, il peut continuer sans cesse d'apprendre.

Malgré la différence des buts et des méthodes, ce qui vaut du joueur d'échecs vaut aussi *mutatis mutandis* dans d'autres domaines de l'activité intellectuelle, par exemple celui de l'interprétation. Le critique littéraire dispose de méthodes d'analyse qui vont de la typologie des figures de style établie par la rhétorique classique aux méthodes d'analyse textuelle contemporaines élaborées par le structuralisme et le post-structuralisme. Il possède des savoirs historiques positifs qui lui permettent de

1. *Ibid.*

s'orienter dans le labyrinthe des textes, de proposer des parallèles, de découvrir des citations cachées. Cette érudition, ces méthodes d'analyse lui sont certes indispensables pour mener à bien sa tâche, mais elles ne sauraient voiler l'existence, dans toute interprétation d'un texte ou d'une œuvre, d'un élément non-méthodique. Comme le rappelle Gadamer, les conditions dans lesquelles la compréhension se produit « n'ont pas toutes le caractère d'une procédure ou d'une méthode, que celui qui s'emploie à comprendre pourrait à volonté mettre en œuvre »¹. Ces conditions non-méthodiques ressortissent pour une part à l'ancrage historique de la compréhension, aux anticipations de sens qui la guident et qui appartiennent à l'horizon dans lequel elle prend place, celui d'une communauté de compréhension ; et, pour une autre, à l'expérience singulière de l'interprète, à sa capacité à la mobiliser, donc à s'impliquer lui-même dans sa lecture. Nous ne lisons pas seulement avec ce que nous savons ; nous lisons d'abord avec ce que nous sommes. Même l'existence de règles n'exclut pas, mais au contraire implique qu'on les applique avec discernement, c'est-à-dire en fonction d'une saisie d'ensemble — nécessairement pré-méthodique — de la particularité du texte. Ainsi, les règles mises en jeu par l'art d'interpréter ne sauraient prescrire elle-mêmes la manière dont elles doivent être appliquées, donc permettre de faire l'économie du discernement de l'interprète : « Les règles d'expérience exigent plutôt une utilisation qui ait elle-même de l'expérience et ne sont ce qu'elles sont que dans un tel usage »². À la différence de procédures entièrement formalisables, elles exigent pour être convenablement appliquées qu'on ne les applique pas aveuglément ni même identiquement à chaque texte, elles font appel à ce que Heidegger a appelé, dans un de ses cours, une « intuition herméneutique (*hermeneutische Intuition*) »³. Cette expression serait un oxymore si l'« intuition » en question était de l'ordre d'une saisie eidétique, donnant accès à des vérités en soi, affranchies de toute présupposition et de tout conditionnement historique ; mais elle devient tout à fait

1. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 300 ; *Vérité et Méthode*, p. 317.

2. *Ibid.*, p. 246 ; trad., p. 262.

3. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, t. 56 / 57, Francfort / Main, Klostermann, 1987, p. 117.

intelligible si, loin de désigner un savoir immédiat qui se justifie et s'authentifie lui-même, l'*organon* d'une méthode dogmatique en philosophie, l'intuition signifie au contraire la limite à laquelle aboutit tout procédé méthodique, et donc aussi la butée de toute entreprise de justification. Une telle intuition ne renvoie pas non plus à on ne sait quel « comportement divinatoire » comme celui que Schleiermacher attribue à l'interprète. Elle signifie la manière singulière dont celui-ci applique, en fonction de la singularité de chaque texte, une compétence acquise et perfectionnée. Cette intuition est compatible avec la thèse de la pluralité toujours possible des interprétations, elle ne fige pas l'interprétation dans la saisie d'un sens un et univoque. Mais cette pluralité des interprétations ne conduit nullement à leur relativité pure et simple : la pluralité des interprétations n'exclut pas des critères de justesse ; seulement, l'application de ces critères demande à son tour de la justesse, du discernement.

Il n'est sans doute pas nécessaire de poursuivre ce catalogue d'exemples. Ce qui ressort de nos analyses, ce sont cinq caractères de ce que nous avons appelé « intuition », qui s'opposent point par point à ceux du concept traditionnel (« métaphysique ») : (1) si l'intuition est « immédiate », c'est uniquement au sens où elle se situe en deçà des raisonnements et des preuves, et non au sens où elle ne reposerait sur aucune autre faculté ; on a vu de quelle manière elle est au contraire la fine pointe d'une mémoire pratique et d'une *expérience*, pour autant qu'elles informent et structurent notre perception présente, notre sensibilité en général, orientent notre compréhension et notre jugement, guident nos pratiques intelligentes ; (2) pas plus qu'elle n'est une faculté indépendante de toute autre, l'intuition n'est une connaissance évidente et infaillible ; une connaissance qui serait à elle-même sa justification, c'est-à-dire qui ne pourrait donner lieu à aucune autre justification qu'elle-même est une absurdité pure et simple et ne mérite absolument pas le nom de « connaissance » ; en revanche, l'intuition se révèle, dans de nombreux cas, non seulement plus rapide et plus efficace, mais même plus sûre que bien des inférences ; (3) puisqu'elle n'est pas une connaissance évidente et auto-certifiée, l'intuition ne peut non plus devenir l'*organon* d'une méthode, ni en philosophie, ni ailleurs ; toutefois, elle apporte dans de nombreux do-

maines (sinon dans tous) une contribution non-méthodique indispensable à la bonne application d'une méthode, qui peut même peut-être aller jusqu'à rendre cette méthode en partie superflue ; (4) loin de nous livrer un royaume de vérités éternelles, soustraites à toute historicité, l'intuition est toujours conditionnée par l'expérience (donc l'histoire) de celui qui la met en œuvre ; loin de nous affranchir de toute présupposition, c'est-à-dire de nos manières habituelles de sentir, de comprendre et d'agir, l'intuition les condense efficacement dans l'expérience et l'action présentes ; (5) il n'y a d'intuition qu'intrinsèquement finie, comme notre existence elle-même ; l'intuition n'est pas seulement finie, elle est l'indice de notre finitude, c'est-à-dire des limites inhérentes à toute application de règles en général et de règles de méthode en particulier ; et en même temps, elle est une ressource étonnante, puisqu'elle atteint directement son but, nous épargnant de longs et laborieux détours.

Cette tentative pour délimiter un concept d'intuition susceptible de résister aux critiques de la philosophie récente est-elle seulement une manière de « repeindre » l'intuition aux couleurs de l'époque, de la remettre au goût du jour ? Peut-être pas. En ouvrant des questions dans lesquelles la philosophie s'est encore peu engagée, elle retrouve en réalité des problèmes très anciens. C'est vers ceux-ci qu'il convient à présent de se tourner pour tenter de montrer leur permanence et leur importance.

L'*eustokhia* ARISTOTÉLICIEENNE ET SON (INACTUELLE) « ACTUALITÉ »

La doctrine aristotélicienne de la *phronèsis* offre une analyse à la fois exemplaire et lumineuse du sens de l'intuition que visaient à mettre au jour nos esquisses précédentes. Dans un passage capital, dont l'exégèse a fait couler beaucoup d'encre, Aristote attribue au *phronimos*, au sage, un « œil qui lui permet de voir correctement les choses (*omma horòsin othòs*) »¹. Un

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 10, 1143 b 13-14 ; nous suivons la traduction de R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif (Louvain / Paris, Publications Uni-

peu plus loin, Aristote qualifie la sagesse pratique (*phronèsis*) d'« œil de l'âme (*ommati tès psuchès*) » (II44 a 30). Que signifie cet « œil » ? En quel sens peut-on dire du *phronimos* qu'il le possède — ou plutôt qu'il l'a acquis ? N'est-ce pas — comme on parle en français de l'œil du connaisseur ou de l'œil du peintre — parce qu'il peut discerner toutes les nuances d'une situation pratique, saisir immédiatement, dans chaque contexte particulier et contingent, ce qu'il convient d'entreprendre ?

La sagesse pratique, selon la définition d'Aristote, est la capacité à bien délibérer dans des situations sans cesse changeantes, et à délibérer non pas en vue de *biens* partiels (tels la santé, la richesse, la réputation, etc.) mais d'un bien relatif à la vie comprise comme un tout, le bien-vivre (*eudaimonia*) en tant que tel : « Ce qui, de l'aveu unanime, caractérise le sage (*phronimos*), c'est d'être capable de bien délibérer sur ce qui est bon et utile pour lui, non d'un point de vue partiel, en se demandant par exemple ce qui est bon et utile pour la santé ou pour la force physique, mais bien ce qui est bon et utile pour mener une vie heureuse, totalement. (...) Nous pouvons donc généraliser et conclure qu'est sage le bon "délibérateur" » (II40 a 25-30). Autrement dit, à la différence de la *tekhne* qui est une compétence spécialisée et qui n'envisage la vie que d'un point de vue particulier — par exemple, pour la médecine, eu égard à la santé et à la maladie —, la *phronèsis* doit prendre en considération le bien humain pris comme un tout, ce qui est bon pour la vie humaine comme telle et en totalité. La délibération est une espèce de raisonnement ou de calcul (*logismos*), si bien que le bon délibérateur est aussi celui qui « calcule si bien qu'il frappe droit au but (*stokhastikos kata ton logismon*) » (II41 b 13-14). Que signifie ici « frapper droit au but » ? *Stokhazesthai* peut vouloir dire rechercher, faire des conjectures, mais ce verbe est d'abord emprunté au vocabulaire de la chasse où il prend le sens de viser juste, atteindre la cible. Ainsi, Pollux souligne que le bon chasseur n'est pas seulement vélocé, bon coureur, mais doté d'une vue perçante (*oxus*), car pour affronter le gibier, il « lui faut un coup d'œil perçant pour viser (*stokhazesthai*) les

versitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1958, rééd. 2002). Les références entre parenthèses renvoient toutes à l'*Éthique à Nicomaque*.

parties vitales (*kairia*), le point où la blessure est mortelle »¹. Manifestement, la capacité de frapper droit au but, c'est-à-dire en l'occurrence de délibérer et de décider de manière telle qu'on saisit le *kairos*, l'occasion, comme le chasseur touche aux parties vitales de l'animal, va étroitement de pair avec la vue aiguisée, le regard perçant. Cette qualité à laquelle Aristote fait référence dans la suite du texte sous le nom de perspicacité (*eustokhia*) (II42 a 33 et II42 b 2)² possède la même racine que *stokhazesthai*, conjecturer, de sorte que s'établit entre ces notions un réseau sémantique fort. Il est nécessaire d'avoir bonne vue pour faire des conjectures exactes, c'est-à-dire des conjectures adaptées à la situation. Mais pourquoi cette perspicacité et cette aptitude aux conjectures justes sont-elles nécessaires au *phronimos* ?

La réponse d'Aristote est la suivante : parce que la sagesse pratique, la faculté de bien délibérer, n'est ni science (*epistèmè*), ni intelligence (*noûs*), ces dernières portant sur ce qui est toujours semblable à lui-même, sur l'universel et le nécessaire, alors que la bonne délibération doit porter sur l'individuel. C'est toujours *cette* situation particulière, *ces* circonstances qui sollicitent mon agir et en appellent à une délibération. Elles ne se répètent jamais à l'identique. Nous avons bien affaire ici à une saisie *intuitive* au sens littéral d'un *intueri*, d'un « voir » comme Aristote le souligne par son image de « l'œil ». À l'instar de celui du connaisseur, développé au fil de sa fréquentation des choses dont il possède une expertise, ou de celui de l'artiste aiguisé par son commerce avec les œuvres, l'œil du sage est acquis. Le *phronimos* ne possède sa perspicacité que parce qu'il fait partie des hommes d'*expérience* (*empeiroi*)³. Loin que l'expérience

1. M. Détienné et J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, rééd. « Champs », p. 38.

2. Sur cette sûreté de coup d'œil qui permet aussi des rapprochements féconds entre des choses en apparence dissemblables, laquelle est donc à la racine de l'art de la métaphore, voir *Rhétorique*, III, II, 1412 a 11-14.

3. Gadamer se trompe sur ce point, sans doute victime du présupposé répandu selon lequel l'intuition devrait être absolument « immédiate », donc indépendante de toute autre faculté. En effet, il lie le caractère inoubliable de la *phronèsis*, souligné par Aristote, et le fait qu'elle serait *impossible à apprendre* : « On n'apprend pas le savoir moral [expression qui renvoie ici à la

(*empeiria*) s'oppose ici à la saisie intuitive, elle est précisément ce qui la rend possible. Cette saisie intuitive porte sur ce qui, étant unique et irrépérable — la situation — ne peut donner lieu à aucune science et par conséquent à aucune démonstration : « Concluons-en que, tout indémontrables qu'elles soient, on doit des assertions et des opinions des gens d'expérience, vieillards ou "sages", faire aussi grand cas que si c'étaient des vérités démontrées : car ils ont acquis par l'expérience un "œil" [un coup d'œil] qui leur permet de voir correctement les choses » (1143 b 11-14). Ce regard exercé par l'expérience et qui permet de « voir droitement (*horôsin orthôs*) », c'est-à-dire de saisir le particulier *en tant que* particulier est le propre de la *phronêsis*. C'est pourquoi, si la sagesse est l'« œil de l'âme » (1144 a 30), il faut entendre cette expression en un sens opposé à celui qu'elle revêt chez Platon. Pour ce dernier, l'âme qui se tourne vers le Bien en soi est comme l'œil de l'âme : *to tês psukhês omma*¹. L'intuition est l'intuition de l'universel, qui relève du *noûs* théorétique. Pour Aristote, au contraire, l'âme du *phronimos* possède un œil qui n'a nullement à se tourner vers des vérités éternelles pour les contempler, mais qui doit regarder vers la situation concrète, particulière et contingente dans laquelle il convient d'agir, elle entretient avec celle-ci un rapport originairement pratique. Le coup d'œil du sage dont la délibération relève pourtant du *noûs praktikos*, de l'intellect pratique, est ainsi de l'ordre d'un discernement et d'une sensibilité aiguë qu'on peut aller jusqu'à appeler « perception » (*aisthêsis*). « L'objet de l'action est quelque chose d'individuel. Elle [*sc.* la sagesse] est donc également aux antipodes de l'intelligence (*noûs*). Car l'intelligence a pour objet les définitions [tandis que la matière pratique est *aoristos*, indéfinie : 1137 b 29] dont il n'y a pas démonstration, tandis que la sagesse, elle, a

phronêsis, bien que celle-ci ne soit pas une vertu éthique, mais intellectuelle] et on ne peut pas non plus l'oublier » (*Wahrheit und Methode*, p. 322 ; *Vérité et Méthode*, p. 339). Mais le discernement en question est justement *appris* au fil de l'expérience, de l'*empeiria* que l'on évitera d'ailleurs d'identifier avec l'expérience individuelle, puisqu'elle peut se transmettre de génération en génération à travers la poésie, les mythes, l'histoire, les proverbes.

1. Platon, *République*, 533 d 2. Cf. Gauthier et Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II-2 : Commentaire (livres VI à X), p. 551-552.

pour objet l'individuel, dont il n'y a pas science, mais sensation (*aisthêsis*) ; non pas la sensation des sensibles propres, mais une sensation du type de celle grâce à laquelle nous sentons que l'individuel, en mathématiques, est par exemple un triangle » (1142 a 24-30). Quel est au juste le sens de cette analogie ? En effet, il s'agit manifestement d'une analogie, le but d'Aristote n'étant pas d'affirmer littéralement que la *phronêsis* est de l'ordre d'une perception portant sur les « sensibles propres ». La sensibilité, le tact qui sont requis dans l'ordre pratique ne sont pas la perception au sens strict ; mais, comme elle, ils visent bien le particulier. Il y a ici une saisie de la situation, qui est comme un discernement de l'intelligence (du *noûs praktikos*) et qui atteint l'individuel comme une flèche sa cible, directement, sans détour. Cette analogie avec l'*aisthêsis* proprement dite n'est pas d'ailleurs pas isolée dans le corpus aristotélicien. À propos du juste milieu qui définit chaque vertu éthique, Aristote affirme également : « Maintenant, jusqu'à quel point et en quelle quantité il faut s'éloigner du milieu pour être blâmable, il n'est pas facile de donner une règle qui le détermine, pas plus qu'on ne le pourrait pour aucun des objets qui relèvent de la sensibilité (*aisthêsis*) : ce sont là des choses qui entrent dans le domaine des circonstances singulières et c'est à la sensibilité d'en juger » (1109 b 20-23). Comment la sensibilité peut-elle juger ? C'est en un sens tout le problème de la *phronêsis*. Il y a bien ici raisonnement, calcul (*logismos*), jugement, et pourtant la sagesse pratique n'est certainement pas de l'ordre d'un savoir démonstratif qui pourrait procéder uniquement à l'aide de syllogismes : tel est justement le problème.

Ce problème, qui a tendance à être largement esquivé par les interprétations contemporaines qui placent au centre de leur propos le problème du syllogisme pratique, en l'isolant de la thématique d'ensemble de ces passages, est précisé par Aristote de la manière suivante. La sagesse pratique ne peut porter uniquement sur l'universel, elle doit porter aussi sur les particuliers (*ta kath'ekasta*) : c'est pourquoi, dans les matières pratiques, les gens d'expérience privés d'une connaissance de l'universel se tirent d'affaire au moins aussi bien, sinon mieux que les savants. Mais comment la *phronêsis* peut-elle rapporter l'universel, c'est-à-dire les règles, les principes qui orientent l'action notamment dans le domaine des vertus éthiques (car il

est impensable que le sage soit dépourvu de ces dernières) au particulier, c'est-à-dire au cas concret auquel il convient de les appliquer ? Il y a deux manières d'entendre cette question. Ou bien elle se confond avec le problème du « syllogisme pratique », puisque celui-ci possède une prémisse universelle, ordinairement exprimée sous forme de règle générale, et une prémisse particulière, portant sur les circonstances actuelles. Mais cela suppose alors que le problème du savoir pratique au sens de la *phronêsis* est un simple problème d'application d'une maxime générale à un cas concret ; et la sensibilité dont parle Aristote n'a alors qu'un rôle analogue à celui du « schème », ou mieux, du « type » kantien. Ou bien, le problème que rencontre celui qui veut bien délibérer (et délibérer en vue du bien, c'est-à-dire conformément aux vertus éthiques) est, en fait, plus complexe, car il ne s'agit pas seulement pour lui de décider comment appliquer telle règle générale, mais d'abord quelle est la règle générale (parmi toutes celles qu'on pourrait invoquer) qu'il convient d'appliquer dans ce cas précis. Le passage où Aristote affronte ce problème du caractère *bifrons* de la *phronêsis*, regardant à la fois vers le particulier et vers l'universel, est le suivant : « Être capable de juger des objets qui forment le domaine du sage, c'est avoir la conscience (*sunesis*) formée, et c'est être plein de ce bon sens (*gnômê*) qu'impliquent la bienveillance et la bonté [...]. D'ailleurs, tous les objets d'action [*ta prakta* : littéralement les choses à faire, les « à-faires »] sont du domaine des singuliers et des termes derniers (*tôn kath'hekasta kai tôn eskhatôn*), car le sage lui aussi doit connaître les singuliers, et la conscience et le bon sens ont pour domaine exclusif les objets d'action ; or ceux-ci sont des termes derniers. L'intelligence (*noûs*), elle aussi, a pour objets les termes derniers, et même cette fois par les deux bouts ; car la faculté qui saisit les termes premiers tout comme les derniers, c'est l'intelligence et non le raisonnement (*logos*). Car il y a une intelligence qui, dans le domaine des démonstrations (*apodeixeis*), appréhende les termes immobiles et premiers, et il y en a une autre qui, dans le domaine des “démonstrations” pratiques, appréhende le terme dernier et contingent, c'est-à-dire la seconde prémisse. Car les principes d'où nous tirons la fin, ce sont ces prémisses singulières : c'est en effet à partir des singuliers qu'on saisit l'universel ; de ces singuliers, il faut donc avoir un sens

(*aisthèsin*) ; ce sens, c'est l'intelligence. Aussi est-ce à la fois un principe et une fin que l'intelligence pratique ; car les singuliers qu'elle appréhende fournissent à la fois les principes d'où partent les "démonstrations" morales et la matière des conclusions auxquelles elles aboutissent » (1143 a 29-1143 b 11).

Ce passage mériterait à lui seul un long commentaire. Nous nous contenterons de quelques remarques. Ce texte fournit le cadre d'ensemble dans lequel peut être compris le statut et le rôle de l'intuition, c'est-à-dire l'allusion à « l'œil qui permet de voir correctement les choses ». Pourtant, ce même passage est aussi celui où la *phronèsis* est mise en rapport avec le raisonnement pratique (qui n'est pas au sens strict une démonstration), et qui, à l'image du raisonnement démonstratif, a pour majeure une proposition universelle et pour mineure une particulière. Comment ces deux aspects de la doctrine aristotélicienne de l'intelligence pratique s'articulent-ils ? En d'autres termes, suffit-il de bien raisonner pour bien agir ? Tel est le problème. La réponse d'Aristote semble être la suivante : pour raisonner *juste*, dans le domaine de l'action, il ne suffit pas de déduire une conclusion de prémisses données. Il faut d'abord se donner les prémisses, c'est-à-dire les conjecturer (*stokhazesthai* : 1141 b 14) à partir d'une vue d'ensemble de la situation pratique. La contingence de la situation où prend place la délibération pratique contraint celui qui délibère non seulement à tirer une conclusion à partir de prémisses (démarche déductive), mais à rechercher quels sont dans ce cas précis les principes universels, les règles qu'il est préférable d'appliquer et qui conduiront le plus probablement à la fin recherchée (démarche en quelque sorte « inductive »). C'est ici à partir d'une compréhension de la situation qu'on s'élève à une saisie de l'universel, et non pas simplement à partir d'une compréhension de l'universel qu'on redescend vers le particulier, en se contentant d'« appliquer » cet universel à la situation sans aucun discernement de la particularité de celle-ci. C'est pourquoi Aristote insiste pour dire que « c'est à partir des singuliers qu'on saisit l'universel » : l'universel n'est pas possédé ni connu une fois pour toutes, avant son application au cas concret. C'est à travers le singulier qu'on peut viser et saisir (*stokhazesthai*) l'universel, en tant que l'universel qui s'applique de la manière la plus juste à *cette* situation contingente. C'est pourquoi Aristote prend aussi soin

de souligner que ce sont les singuliers qui « fournissent à la fois les principes [et non pas simplement *un* des deux principes : la mineure du syllogisme] d'où partent les “démonstrations” morales et la matière des conclusions auxquelles elles aboutissent ». Nous avons affaire ici moins à une démarche strictement déductive qu'à une démarche circulaire où, comme le dit Martha Nussbaum, « particulier et universel s'éclairent mutuellement »¹. Au cours de cette démarche, le particulier jouit d'une véritable priorité, puisque celui qui ne posséderait pas « l'œil », le savoir « stokhastique » lui permettant, non seulement de saisir le particulier dans sa particularité, mais encore la règle qui s'y applique le mieux, quand bien même il posséderait par ailleurs un savoir des règles en général, serait entièrement démuné pour savoir laquelle parmi les maximes qu'il possède appliquer à ce cas particulier, et de quelle manière. La règle, dans l'ordre pratique, doit être souple et flexible, s'adapter au particulier à la manière des règles de plomb employées par les architectes de Lesbos, pour reprendre l'image d'Aristote (II37 *b* 30-32).

Ainsi, la connaissance du particulier ne saurait se réduire à la connaissance de la seconde prémisse du « syllogisme pratique ». Car, en réalité, du point de vue d'Aristote, le syllogisme pratique ne permet nullement, à lui seul, de résoudre le problème de l'agir, encore moins de le poser convenablement. Il n'y a pas de règles pour déterminer quelles sont les règles qui s'appliquent dans un cas déterminé. Pour cela, il faut d'abord reconnaître ce que ce cas possède de spécifique. Tel est justement le rôle de l'intuition, cette visée qui touche juste avant même d'avoir eu à raisonner, et ainsi atteint le cœur, le *kairos*, le centre névralgique d'une situation. Il est possible, comme le suggère Nussbaum en mettant ces passages en relation avec ce qu'Aristote dit ailleurs de l'éducation de la sensibilité (au sens d'une éducation de l'*affectivité*) par les vertus éthiques, que cet élément non intellectuel, dans la *phronèsis*, provienne de ces dernières². La perception, l'*aisthèsis*, serait alors la réaction infra-intellectuelle de la personnalité tout entière, en tant que ses

1. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, revised edition, 2001, p. 306.

2. *Ibid.*, p. 307 sq.

désirs ont été façonnés par la vertu : « car la perversité [à la manière d'un mauvais chasseur qui manque sa cible] détourne notre regard et du coup nous fait nous tromper sur les principes de l'action. Par conséquent, il saute aux yeux qu'il est impossible d'être sage si l'on n'est pas bon » (1144 a 35-1144 b 1). Le coup d'œil procède non pas du seul *noûs* scientifique, de l'intellect séparé qui démontre à partir de principes, mais de l'intellect associé au désir — *pratique* — et par conséquent d'une sensibilité supérieure, d'un instinct éduqué et cultivé : « Que nous ayons été dans la jeunesse élevés dans telle ou telle habitude, ce n'est donc pas d'une mince importance ; c'est, au contraire, souverainement important, ou plutôt tout est là » (1103 b 24-25). Mais il n'est peut-être pas nécessaire d'entendre la sensibilité à laquelle se réfère Aristote au sens d'une *affectivité* éduquée. L'affectivité peut contribuer à cette sensibilité de l'intelligence grâce à laquelle nous saisissons ce qui fait la tournure singulière d'une situation, mais celle-ci ne se confond sans doute pas entièrement avec celle-là. Elle repose sur l'*empeiria*, comme le dit Aristote, c'est-à-dire sur la mémoire à la fois individuelle et collective qui empreint toute notre manière de comprendre, de juger et d'agir et qui ne fait qu'un avec notre histoire. Ce tact de l'intelligence qui ne se laisse pas ramener à des règles et encore moins à des raisonnements est justement ce que Pascal avait en vue dans son texte étonnamment aristotélien sur l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, où il soulignait que l'esprit de finesse consistait à « voir d'un coup la chose, d'un seul regard et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré », et où il concluait : « la vraie morale se moque de la morale. c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est sans règles »¹.

On aperçoit ce que risque de perdre une interprétation d'Aristote qui se focalise principalement, pour ne pas dire exclusivement, sur le problème du syllogisme pratique et de sa forme logique. Il est tout à fait convaincant de souligner, comme l'a fait Elisabeth Anscombe, que le syllogisme pratique, sous la forme que lui donnent les textes d'Aristote, ne peut pas remplir sa fonction. Il est impossible, en effet, de comprendre

1. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg 1 et 4 ; éd. Lafuma, 512 et 513.

ce raisonnement comme un raisonnement ordinaire qui prétendrait prouver la vérité d'une proposition à partir de prémisses, car un tel syllogisme n'aurait rien de « pratique », il ne conduirait pas à la conclusion cherchée qui ne doit pas être une *proposition* vraie mais une *action*. Il est vrai également qu'on ne saurait comprendre sa majeure comme une règle générale devant s'appliquer inconditionnellement à tous les cas (exprimée par un impératif), car une telle règle serait purement et simplement inepte¹. Si l'on admet le bien-fondé de cette critique, il faudra donc accepter la nouvelle forme logique qu'Anscombe confère au raisonnement pratique : sa prémisse n'est pas une proposition générale, mais une fin en tant que désirable ; sa conclusion n'est pas un jugement mais une action. La question qui se pose est malgré tout de savoir si cette correction, pour justifiée qu'elle soit d'un point de vue strictement logique, ne conduit pas à perdre de vue, au moins en partie, le problème d'Aristote. Ce problème n'est pas seulement celui de savoir, une fin particulière étant posée, quels moyens doivent être mis en œuvre pour l'atteindre, mais, plus généralement, celui de déterminer comment bien agir *dans une situation donnée* ; ce qui ne signifie pas seulement comment agir *moralement* (plusieurs exemples pratiques ne relèvent pas du domaine éthique), puisqu'un médecin, par exemple, peut agir conformément à une situation ou agir à son encontre, soulager le patient ou aggraver son mal. Bien sûr, le problème de la *phronèsis* relève bien, quant à lui, de la sphère morale, puisqu'on ne saurait être sage sans être vertueux, sans posséder les vertus de caractère ou « vertus éthiques ». Néanmoins, le problème du bien agir en général n'équivaut pas simplement pour Aristote au problème de savoir, une fin étant posée, quels moyens sont propices à l'atteindre, mais aussi, quand plusieurs fins particulières ou plusieurs moyens se contredisent, lesquels doivent être poursuivis en priorité. C'est ce problème qui appelle une réflexion sur le capacité à faire des conjectures (*stokhazesthai*), sur le « coup d'œil » du médecin, ou, dans un autre contexte, sur celui du *phronimos*. À la question de savoir « comment la situation se présente » par rapport

1. E. Anscombe, *Intention*, § 33 ; *L'intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002, p. 109 sq.

aux fins (généralement multiples et souvent conflictuelles) que je poursuis, la réponse ne peut pas venir du syllogisme pratique, même si celui-ci remplit effectivement un rôle dans la délibération et la décision.

L'intuition : un concept superflu que l'on pourrait éliminer par le biais d'une analyse philosophique rigoureuse ? Nous avons tenté de montrer qu'il n'en était rien. L'intuition qu'il reste à penser, pour l'élucidation de laquelle nous ne disposons encore que de rares jalons, n'est pas celle qui a succombé aux critiques du XX^e siècle. En réalité, si l'on y regarde de près, le concept d'intuition qui a tant hanté la philosophie doit beaucoup plus à Platon qu'à Aristote, beaucoup plus à l'intuition noétique des premiers principes qu'au coup d'œil du *phronimos*. Ce n'est pas un hasard. Dès Platon, la philosophie a congédié le savoir inexact, conjectural et fluide de l'intelligence pratique, les ruses de la *métis*, comme l'appellent Détiene et Vernant, au profit d'une connaissance exacte soumise à l'alternative de la Vérité et de l'Erreur. C'est en abordant l'intuition selon ce paradigme que la métaphysique lui a conféré son statut de super-connaissance, d'évidence indubitable, de savoir plus exact que tous les savoirs exacts. Mais cette illusion ne doit pas nous conduire, à l'opposé, à méconnaître ses puissances. L'intuition ne relève pas non plus de ce qu'on appelle commodément — trop commodément — l'irrationnel. C'est encore un platonisme qui se cèle derrière les critiques qui écartent cette « vision » de l'intelligence au nom de l'exactitude d'un langage entièrement logicié, et même d'une « grammaire » philosophique. Ici s'ouvre un vaste champ de problèmes. L'intelligence intuitive, en tant qu'intelligence pratique, est aussi ce qui rapproche l'homme des autres animaux, comme la *métis* pour les Grecs était par excellence la faculté du renard et de la pieuvre¹. Face à de tels enjeux, la philosophie ne peut plus se retirer dans la citadelle du langage, elle doit s'avancer à découvert et poser la question difficile, mais inéluctable, des limites du langage, donc de ses rapports à l'antéprédicatif. L'intuition fait partie de ces problèmes qui laissent penser que la philosophie du XX^e siècle, si

1. M. Détiene et J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, chapitre II.

tant est qu'on puisse en dire quelque chose, ne pourra éternellement se réfugier, sous prétexte de pureté méthodique, dans l'analyse linguistique ou l'exégèse textuelle infinie. Ou alors, plus elle s'acharnera à esquiver ces questions, et plus elle les retrouvera perpétuellement devant elle.

INTUITION ET SCIENCE

CHEZ DESCARTES

LE CAS DES *Règles pour la direction de l'esprit*

ÉLODIE CASSAN

Les *Règles pour la direction de l'esprit* de René Descartes fondent la science sur l'intuition, c'est-à-dire sur un rapport d'évidence de l'entendement à l'objet qu'il considère. Cette fondation recouvre des enjeux ontologiques et épistémologiques, qui sont établis. Tout d'abord, les travaux de Jean-Luc Marion ont permis de montrer que la théorie de la science des *Règles* constitue un re-parcours critique complet de la théorie aristotélicienne de la science, et de ses fondements ontologiques. Même si, comme le *noûs* aristotélicien, l'intuition cartésienne correspond à ce que nous touchons par réflexion, au donné intelligible que nous saisissons dans les premiers principes, elle s'oppose à ce dernier. En effet, à la différence de celui-ci, elle appréhende directement, sans préalable ni préparation, une multiplicité d'objets singuliers. Les objets qu'elle intuitionne ne sont pas des choses, et sont donc homogènes au pouvoir d'intellection¹. Ensuite, le concept cartésien

d'intuition constituant le contrepoint d'une mise en cause du formalisme et de l'absence de productivité scientifique du syllogisme, il est communément interprété d'un point de vue épistémologique, comme un moyen de mettre en question l'ambition de la logique scolastique de réglementer la forme d'un raisonnement indépendamment de son contenu. Cette analyse parcourt toute la littérature secondaire, du commentaire d'Étienne Gilson au *Discours de la méthode* en 1925 aux « Logiques de Descartes », un colloque organisé en 2003 par le Centre d'Études Cartésiennes de la Sorbonne¹. Est-ce à dire que Descartes n'ait pas sa place dans une histoire de la logique ?

En tant que telle, la promotion de l'intuition par Descartes n'équivaut pas à un rejet en bloc de la logique, en laquelle il reviendrait seulement aux premiers cartésiens d'insérer le cartésianisme². Deux raisons peuvent être avancées en ce sens. En premier lieu, une raison historique. Comme le signale la *Règle III*, le concept d'intuition a déjà cours dans l'École. Dans

1. Les travaux de Jean-Luc Marion sur les *Règles pour la direction de l'esprit* forment un triptyque :

- a) Un index : *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1976
- b) Une traduction annotée : *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, Nijhoff, 1977. Toutes les références aux *Règles* seront données dans cette édition.
- c) Un commentaire : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1981, Deuxième édition.

1. E. Gilson, *Discours de la méthode. Texte et Commentaire*, Paris, Vrin, 1925. Les actes du colloque « Les logiques de Descartes » ont parus dans *Les Études philosophiques*, « Les Logiques de Descartes », Octobre 2005, et dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, « Philosophie des XVI^e et XVII^e siècles », Janvier 2006.

2. Ceci est tout à fait conforme aux propos du biographe Adrien Baillet, selon lequel « parmi [l]es papiers [de Descartes], il ne s'est rien trouvé sous le titre d'Erudition, ni même rien qui puisse passer pour Logique, si l'on excepte ses *Règles pour la direction de l'esprit dans la recherche de la vérité*, qui peuvent servir de modèle pour une excellente Logique », comme celles de Clauberg ou d'Arnauld et Nicolas. A. Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Horemels, 1691 (reprint Hildesheim, Olms, 1972), vol. I, p. 282-283.

ce cadre, il désigne l'appréhension simple, soit, l'un des trois actes de l'entendement, avec le jugement et le raisonnement ¹, selon la tripartition mise en place par Thomas d'Aquin dans son commentaire du traité *De l'interprétation* ² d'Aristote. Cette partition remplit une double fonction. D'une part, elle rend compte de la construction du discours mental, selon laquelle il faut saisir une chose pour pouvoir ensuite la composer dans un jugement, duquel d'autres jugements sont enfin inférés. D'autre part, elle constitue une clé de lecture de l'*Organon* d'Aristote : l'*Isagoge* et les *Catégories* concernent le premier acte de l'entendement, le *Perihermeneias* le second, et les *Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations Sophistiques* le troisième. Que la tripartition des actes de l'esprit joue ce rôle méthodologique est particulièrement évident dans les manuels de philosophie auxquels selon toute vraisemblance Descartes a été confronté lors de sa formation philosophique au collège des Jésuites de la Flèche, notamment ceux de Rubius, de Toletus et des Conimbres ³. En effet, soit qu'ils l'adoptent, soit qu'ils la rejettent ¹, les

1. « Nous distinguons ces trois opérations de l'esprit, que sont évidemment l'intuition simple, le jugement et le discours : l'intuition simple relève de la première, le discours de la troisième, mais le jugement de la seconde opération de l'esprit : il appartient plutôt à la seconde opération de l'esprit elle-même », Eustache de saint Paul, *Summa Philosophiae Quadrupartita, de Rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis*, Secunda Pars Dialecticae, Praefatio. Tout au long de l'article, sauf mention contraire, les traductions sont nôtres.

2. « Comme le dit le Philosophe dans la troisième partie du traité *De l'âme*, les opérations de l'entendement sont doubles : l'une, que l'on appelle l'intelligence des indivisibles, en l'occurrence par laquelle l'intellect saisit l'essence de chaque chose en elle-même ; l'autre est l'opération de l'entendement composant et divisant. Mais l'on ajoute une troisième opération, à savoir le raisonnement, selon lequel la raison s'avance à partir de choses connues à la recherche de choses inconnues », Thomas, *Commentaire sur le traité De l'Interprétation d'Aristote*, Livre I, Lectio prima, proemium.

3. « J'ai envie de relire un peu leur philosophie, ce que je n'ai pas fait depuis 20 ans, afin de voir si elle me semblera maintenant meilleure qu'elle ne faisait autrefois. Et pour cet effet, je vous pris de me mander les noms des auteurs qui ont écrit des cours de philosophie et qui sont le plus suivis par eux, et s'ils en ont quelque nouveau depuis 20 ans ; je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius », Lettre à Mersenne du 30 septembre 1640, AT, III, p. 185.

ouvrages de ces auteurs mentionnent cette division et la renvoient à l'autorité de l'auteur de la *Somme Théologique*². Descartes connaît donc cette organisation de la logique. Son aversion pour la logique formelle, et que traduit sa fondation de la science sur l'intuition, n'autorise donc pas à conclure à son extériorité par rapport aux concepts et aux problèmes de la logique. Cette aversion n'est peut-être que l'aspect le plus visible d'une discussion des propositions de la logique. Par conséquent, l'un des axes de ce travail sera de poser la question de savoir dans quelle mesure Descartes prend position par rapport à la logique aristotélicienne en thématissant l'intuition dans les *Règles pour la direction de l'esprit*.

D'autre part, une raison épistémologique nous conduira à poser à nouveaux frais la question du rapport de Descartes à la logique. Il est très clair que les *Règles pour la direction de l'esprit* fondent la science sur l'intuition. Toutefois, ce texte montre également comment le discours scientifique se construit à partir de là. Or, que l'intuition soit le point de départ de la science et dirige son élaboration, n'implique pas qu'elle en soit le seul et unique constituant. Jean-Marie Beyssade affirme que chez Descartes « la science est faite de propositions, de jugements certains. »³ Dans une perspective semblable, Frédéric van de Pitte soutient qu'« il vaut mieux réserver le terme « jugement » à ce qui donne explicitement la science (*scientia*) de ce qui existe, c'est-à-dire la vérité entendue formellement. »⁴ Ceci invite à poser la question de savoir comment Descartes articule le rôle fondateur de l'intuition dans la science avec le fait que

1. C'est le cas des Conimbres qui préfèrent la division en définition, division, argumentation, proposée par Boèce dans son commentaire des *Topiques* de Cicéron. Cf *Commentarii collegii conimbricensis e societate iesu i universam dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Proemium, Qu. 6, Appendice.

2. Par exemple, dans la préface (Chap. 3, Qu.6) des *Commentaria una cum quaestionibus in universam aristotelis logicam*, Toletus renvoie à « la célèbre et bien reçue division [des opérations de l'âme] donnée par Thomas, au début du traité *De l'Interprétation*. »

3. Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979, p. 26-27.

4. Frédéric van de Pitte, "Intuition and judgement in Descartes's theory of truth", *Descartes Critical Assessments*, Georges J-D Moyal Editeur, 1996, Deuxième Edition, note 67, p. 176.

celle-ci engage des conclusions. Tel sera le second axe de questionnement qui sera abordé ici.

Il s'agira de défendre l'hypothèse suivante. Alors que dans la scolastique, l'intuition est un préalable à la connaissance des choses, qui ne se produit qu'à partir du jugement, opération productrice de vérité, elle devient dans les *Règles*, ce par quoi le vrai est donné. Cependant, bien que dans ce dernier texte, l'intuition soit une condition nécessaire d'obtention du vrai, ce n'en est pas une condition nécessaire et suffisante, le vrai restant l'œuvre du jugement, comme dans la scolastique. Ainsi, représentation indubitable pouvant concerner un concept, une proposition, ou encore le rapport entre deux propositions, l'intuition cartésienne participe d'un retravail de la tripartition des actes de l'esprit sur laquelle la logique aristotélicienne s'appuie. Toutefois, sa mise en avant ne conduit pas Descartes à renoncer à toute visée discursive.

Afin d'établir ces éléments, il conviendra d'analyser dans un premier temps la façon dont l'articulation des concepts d'intuition et de science se met en place dans les *Règles pour la direction de l'esprit*. L'étude de cette articulation permettra ensuite de rendre compte de la place de l'intuition dans la production du discours scientifique, selon ce texte. À partir de là, il sera possible de déterminer le rôle précis de l'intuition dans la théorie cartésienne de la science déployée par les *Règles*.

D'abord, les *Règles pour la direction de l'esprit* rapportent la science à la raison, s'opposant ainsi directement à la thèse scolastique commune qui distingue différents types de savoir en fonction de ce qui se donne à chaque fois à connaître, comme Jean-Luc Marion et Jean-François Courtine l'ont montré¹. Selon le titre de la *Règle I*, « la fin des études doit être la direction de l'esprit en sorte qu'il forme des jugements solides et vrais, touchant toutes les choses qui se présentent »². Cet énoncé fait de la science une capacité unique de savoir, dont les sciences ne sont que des expressions particulières, autrement dit, la capacité à juger solidement, en toute certitude. Viser, à

1. Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1981, Deuxième édition, p. 25-30. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, « Épiméthée », 1990, p. 10.

2. *Règle I*, p. 1.

travers les études, la production de jugements certains, c'est en effet, non seulement ramener le jugement à l'énoncé d'un savoir, mais également assimiler la science à la puissance rationnelle de former des jugements vrais, soit, affirmer que toutes les procédures mises en œuvre dans la connaissance relèvent d'une même disposition de l'esprit, que « toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et semblable à soi, si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique »¹. Tel le soleil, invariablement égal à lui-même, quelque différents que soient les objets qu'il éclaire, l'esprit humain demeure un et identique, quelque divers que soient les objets auxquels il s'applique. Ainsi, à la différence de ce qui se produit dans la science aristotélico-thomiste, « le centre de gravité de la science réside moins en ce qui se connaît, qu'en ce qui connaît ; moins en la chose même, qu'en ce qui l'appréhende ; ou encore, plus essentielle que la chose connue apparaît, pour chaque chose, la connaissance de l'esprit qui la constitue comme un objet. »² Dès lors, la *Règle III* peut soutenir que « jamais en un mot, nous ne serons parvenus à être Mathématiciens, quand nous saurions de mémoire toutes les démonstrations de quelques autres, si notre esprit n'est pas propre à résoudre tous les problèmes qui se peuvent trouver ; ni Philosophes, si nous avons lu tous les arguments de Platon et d'Aristote, sans pourtant pouvoir jamais porter un jugement ferme sur les choses qui sont proposées : car de la sorte, nous ne paraîtrions jamais avoir appris des sciences, mais des histoires. »³ La science étant de raison, non de mémoire, elle ne se construit pas en inventoriant des références historiques, en comptant des opinions. Il est donc inutile de s'encombrer l'esprit d'opinions probables. Plutôt que de tâcher de voir avec les yeux d'autrui, il convient d'apprendre à penser avec son propre esprit. Comment parvenir à ce résultat ?

Il faut alors déterminer quelles sont les opérations de l'esprit productrices de science. Cette identification s'effectue dans la *Règle III*. Elle donne lieu à la définition de deux actes intellectuels, l'intuition et la déduction, et à l'accord à l'intuition

1. *Règle I*, p. 2.

2. Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 29.

3. *Règle III*, p. 7.

d'un primat sur la déduction. Étudions tout d'abord ces définitions. L'intuition n'est « ni le témoignage changeant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal ; mais la conception d'un esprit pur et attentif si aisée et si distincte, qu'il ne subsiste plus aucun doute sur ce que nous entendons. »¹ Cette caractérisation de l'intuition est double, rendant compte à la fois de son objet, et de la nature de l'acte de l'esprit qui la sous-tend. D'une part, l'intuition est la saisie d'un contenu objectif, appréhendé de manière absolue et donc dans sa totalité. Il peut s'agir d'une énonciation (« le triangle est limité par trois lignes seulement »), ou encore d'un parcours discursif (« soit cette conséquence : 2 et 2 font la même chose que 3 et 1 ; il ne faut pas seulement regarder que 2 et 2 font 4, et que 3 et 1 font aussi 4, mais là-dessus que de ces deux propositions cette troisième est conclue »). D'autre part, cette saisie n'est ni l'œuvre des sens ni celle de l'imagination. Elle n'est pas claire parce qu'elle serait la reproduction mentale d'une chose rencontrée dans l'expérience, ou le réassemblage *a posteriori* d'éléments articulés mais d'abord perçus séparément. En effet, comme le fait voir Jean-Luc Marion², en tant qu'elle introduit un flottement entre l'esprit et la chose, dû au fait que le sens n'admet qu'un contenu subjectif, qui s'interpose entre le sujet et l'appréhension d'un objet simple et pur, la sensation peut tromper. Il en va de même pour l'imagination qui introduit un jeu semblable entre l'esprit et la saisie d'un contenu mental clair et distinct. En outre, restant vraie partie du corps, l'imagination se disqualifie également d'elle-même, parce qu'elle demeure une faculté en marge et en sus de l'entendement ; elle ne saurait donc jouer le rôle d'une intuition, n'ayant qu'une fonction adjacente. Ayant éliminé les sens et l'imagination du rôle de foncteur d'intuition, Descartes peut alors préciser que l'esprit a une intuition pour autant qu'il regarde avec attention et précision ce qui lui est objet. Il livre ainsi une définition opératoire de l'intuition qui consiste à la comprendre comme une représentation indubitable dont la production est l'œuvre d'une faculté intellectuelle.

1. *Règle III*, p. 8.

2. Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 46-47.

À l'intuition, s'ajoute un second opérateur du savoir, la déduction. Celle-ci désigne « tout ce qui est nécessairement conclu de certaines autres choses connues avec certitude »¹, le passage de la considération intuitive d'une chose à celle d'une autre. L'objet de l'intuition, une représentation indubitable, est évident. En revanche, mouvement qui implique durée et mémoire, la déduction parvient à une conclusion certaine ; tout ce qui est nécessaire pour y parvenir n'est pas présent à l'esprit dans un même moment.

Ces définitions étant posées, le caractère second de la déduction par rapport à l'intuition apparaît : effectuation d'inférences à partir de termes connus avec certitude, la déduction ne fait sens que par rapport à des éléments déjà saisis dans l'intuition. Jean-Luc Marion peut ainsi souligner que « l'*intuitus* [...] devient le paradigme d'une certitude, que la déduction ne produit, et ne possède plus qu'en second. »² La déduction n'est qu'un complément de l'intuition : il faut y avoir recours seulement si la série des conclusions qui s'échelonnent entre les principes et la conclusion ne peut être synthétisée dans un seul et même acte intellectuel. Enfin, la déduction peut se ramener à l'intuition ; ainsi que le souligne la *Règle VII*, parcourir plusieurs fois les mêmes chaînes déductives d'un mouvement continu de la pensée, augmente le nombre d'éléments que l'esprit peut embrasser d'un seul regard, jusqu'à procurer comme une intuition de la chose entière tout ensemble. Il y a donc un primat de l'intuition sur la déduction. L'intuition est l'acte fondamental de la connaissance en dehors duquel il n'y a pas de science possible.

Que l'intuition soit la source de toute connaissance rationnelle vient du fait que, selon les *Règles*, la science est une démarche rationnelle personnelle, ce qui présuppose que l'homme soit capable de saisir clairement et distinctement n'importe quel objet qu'il se donne. L'intuitionnisme cartésien se constitue ainsi contre le scepticisme en matière de connaissance. La critique de la dispute, effectuée la *Règle II*, le montre. Dans ce passage, Descartes fait de l'existence du probable non pas

1. *Règle III*, p. 9.

2. Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 53.

l'indice d'une impossibilité de connaître véritablement, mais l'expression d'une ignorance. À la différence de Montaigne, pour qui le fait « qu'il ne se voit aucune proposition qui ne soit débattue et controverse parmi nous, ou qui ne le puisse être, montre bien que notre jugement naturel ne saisit pas bien clairement ce qu'il saisit ; car mon jugement ne le peut faire recevoir au jugement de mon compagnon : qui est signe que je l'ai saisi par quelque autre moyen que par une naturelle puissance qui soit en moi et en tous les hommes »¹, Descartes soutient que « toutes les fois qu'ils sont deux à porter sur une même chose des jugements contraires, il est certain que l'un des deux au moins se trompe, et il ne semble même pas qu'un seul d'entre eux en possède la science : car si ses raisons étaient certaines et évidentes, il pourrait les proposer à son adversaire, de manière aussi à convaincre à la fin son entendement. »² À la différence des *Essais*, les *Règles pour la direction de l'esprit* expliquent donc l'existence d'une pluralité de points de vue sur des choses, moins par une incapacité constitutive à appréhender celles-ci en toute certitude, que par une ignorance ponctuelle de ces choses. En effet, comme Descartes l'indique dans la *Règle IV*, l'esprit n'est pas à ses yeux un miroir déformant des choses, mais le réceptacle de semences de vérité. Bien plus, celles-ci, aussi négligées et étouffées qu'elles aient été par l'obstacle des études, produisent un fruit mûri de lui-même, les mathématiques³. Le développement de cette discipline, seule science véritablement certaine parmi les sciences existantes, en raison de la simplicité de son objet, constitue ainsi une confirmation de ce que l'homme a les moyens intellectuels de concevoir en vérité, affirmation qui vient se déposer dans la définition de l'intuition de la *Règle III*.

Pour autant, si la secondarisation de la déduction par rapport à l'intuition montre qu'à la différence de ce qui se produit dans la scolastique, Descartes ne pense pas les actes de l'esprit en termes discursifs, elle n'implique pas que l'intuition soit le seul opérateur du vrai, ce qui constituerait un nouvel écart par

1. Montaigne, *Essais*, Edition Villey-Saulnier, II, 12, p. 562.

2. Descartes, *Règle II*, p. 4.

3. *Règle IV*, p. 11.

rapport au cadre aristotélicien. Frédéric van de Pitte le fait voir ¹. Pour lui, premièrement, soutenir que pour Descartes la vérité se trouve dans l'intuition, c'est peut-être faire un pas de plus que l'auteur des *Règles pour la direction de l'esprit* en affirmant qu'il s'inscrit contre la tradition scolastique selon laquelle le vrai est un produit du jugement, alors que lui-même ne le dit pas clairement. Le titre de la *Règle I*, selon lequel le vrai relève du jugement, en témoigne ². La *Règle VIII*, qui montre que la vérité résulte d'un acte de l'entendement de composition de concepts, c'est-à-dire, d'un jugement, va dans le même sens ³. À l'instar de la *Somme Théologique* (I, qu.16, art.2) où, par la composition et la division, l'entendement s'assure que la chose est bien telle que la représente la forme intelligible qu'il en tire, ce texte pose qu'il ne peut se trouver aucune fausseté sinon dans les natures que compose l'entendement ⁴. Les contraires ayant une même nature en partage, la vérité est donc également l'œuvre du jugement. Deuxièmement, selon van de Pitte, quand Descartes définit l'intuition dans la *Règle III*, il évoque seulement un état intellectuel tenant dans la réception d'un donné perceptif. Ceci n'a aucune valeur de vérité sur le plan formel. L'intuitionisme de Descartes ne serait-il donc pas absolu ? La question se pose désormais.

L'avancée de quelques éléments de réponse prendra appui sur une élucidation du mode de production du discours scientifique dans les *Règles*, et sur une étude de la place occupée par l'intuition dans ce processus.

En effet, ce point fait débat dans la littérature secondaire. Pour Henri Gouhier, la vérité du jugement est de part en part tributaire de l'évidence de l'intuition. Le premier précepte de la méthode du *Discours*, « ne recevoir jamais aucune chose pour

1. Frédéric van de Pitte, *op. cit.*, p. 159-176.

2. « La fin des études doit être la direction de l'esprit en sorte qu'il forme des jugements solides et vrais, touchant toutes les choses qui se présentent. », *Règle I*, p. 1.

3. *Règle VIII*, p. 31.

4. *Règle VIII*, p. 31.

vraie que je ne la connus évidemment être telle »¹, le montre à ses yeux : il témoigne de ce que « Descartes sait que la puissance de bien juger manque son but qui est de distinguer le vrai d'avec le faux, soit lorsque le jugement affirme trop vite, soit lorsqu'il est la répétition d'un jugement tout fait. »² Pour Henri Gouhier, la science consiste donc à atteindre l'évidence à coup sûr. Insistant sur le point de départ de la science, cette lecture ne rend pas compte de la thèse des *Règles* selon laquelle, capacité de juger solidement, la science se constitue véritablement au niveau des conclusions à travers la production de jugements vrais. Jean-Marie Beyssade est ainsi fondé à souligner que chez Descartes l'évidence n'est que le premier moment dans la constitution de la science, mais non pas le tout de celle-ci. Perception présente, l'intuition donne certes des raisons justifiant telle ou telle affirmation³. Pour autant, elle ne fait que préparer ces affirmations, c'est-à-dire ces jugements, elle ne le constitue pas à proprement parler⁴. Or, c'est dans ces derniers seuls que la science est contenue. Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, requérant d'apprendre à formuler des conclusions certaines, à partir de l'appréhension de raisons évidentes, le projet cartésien de construction du discours scientifique ne réduit donc pas la science au discours fondationaliste selon lequel elle repose de part en part sur l'intuition. Elle nécessite en effet également la mise en œuvre d'un art d'inférer correctement, de façon à parvenir à porter des jugements vrais.

1. *Discours de la méthode*, AT VI, p. 18.

2. Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962, p. 18.

3. « La vérité dans les sciences se trouve au niveau du jugement, c'est-à-dire de l'affirmation et de la négation, là où se situe également la suspension du jugement, le doute. L'évidence se trouve originairement dans la perception présente, ou au niveau de ce qui se présente dans la perception. La force de l'évidence présente et la manière dont se présentent les raisons d'affirmer, en donnant un droit à maintenir le jugement lorsque ses raisons ne sont plus actuellement perçues, permettent d'accéder à l'immutabilité de la science. », Jean-Marie Beyssade, *op. cit.*, p. 27.

4. « Que l'acte de juger se prépare en fait dans le temps, et qu'il ait besoin de temps pour être énoncé, peu importe : il clôt la délibération et l'examen des raisons justificatives, il se pose donc comme instantané, comme origine d'un temps nouveau, et il y pose la proposition affirmée comme immuable. », Jean-Marie Beyssade, *op. cit.*, p. 5.

L'intuition n'apparaît donc plus comme le seul élément entrant dans la définition de la science, puisque celle-ci met en jeu par ailleurs la déduction et son terme, le jugement. La théorie cartésienne de la méthode, qui articule intuition et déduction, et la division des facultés de l'entendement en intuition et en jugement, le montrent.

« Par méthode, j'entends des règles certaines et aisées, grâce auxquelles tous ceux qui les auront exactement observées, n'admettront jamais rien de faux pour vrai, et sans se fatiguer l'esprit en efforts inutiles, mais en augmentant toujours <comme> par degrés leur science, parviendront à la connaissance vraie de toutes les choses dont <leur esprit> sera capable. »¹ La méthode indique comment mettre en œuvre les deux actes intellectuels producteurs de science que sont l'intuition et la déduction, de façon à ne jamais prendre une erreur pour une vérité et à parvenir à la connaissance de tout ce dont l'esprit est capable, en délivrant un procédé opératoire permettant de trouver une intuition et une chaîne de déductions. Le fonctionnement de ce procédé est résumé dans la *Règle V*: « nous l'observerons exactement, si nous réduisons <comme> par degré les propositions embarrassées et obscures à d'autres plus simples, et ensuite si à partir du regard posé sur les plus simples de toutes nous entreprenons de nous élever par les mêmes degrés à la connaissance de toutes les autres. »² Selon ce texte, la méthode comprend deux étapes, qui mettent en jeu respectivement l'intuition et la déduction. Pour le dire avec les mots de Daniel Garber, il y a « une étape réductive au cours de laquelle les propositions « complexes et obscures » sont réduites à des propositions plus simples, et une étape constructive à la faveur de laquelle on remonte de l'intuition du plus simple jusqu'au plus complexe. »³ Soit l'étude de la ligne anaclastique dans la *Règle VIII*. Il s'agit de trouver la figure d'une ligne qui puisse réunir des rayons de lumière parallèles en un seul et même point. Résoudre cette question c'est d'abord la réduire, grâce à l'intuition. Après avoir remarqué que la détermination de cette

1. *Règle IV*, p. 11.

2. *Règle V*, p. 16.

3. Daniel E. Garber, « Descartes et la méthode en 1637 », *Corps cartésiens*, PUF, « Épiméthée », 2005, p. 56.

ligne dépend de la proportion qu'observent les angles de réfraction à partir des angles d'incidence, Descartes soulève la question de savoir comment le passage de la lumière d'un milieu à un autre peut produire une réfraction. Ceci donne lieu à une nouvelle difficulté, celle de « la façon dont le rayon pénètre à travers tout le diaphane, et [...] la connaissance de cette pénétration suppose que la nature de l'action de la lumière soit aussi connue »¹, ce qui requiert de savoir ce qu'est en général une puissance naturelle. Une fois cette intuition acquise, on peut aborder l'étape constructive, pour retrouver dans l'ordre inverse toutes les questions jusqu'à ce qu'on arrive à la première. Il convient alors de déduire successivement les réponses aux questions posées, dans l'ordre inverse à celui dans lequel on les avait soulevées. Lorsqu'on en aura terminé, on sera en possession d'un jugement vrai, d'une connaissance certaine. Ainsi, même si quand elle est analysée en elle-même dans la *Règle III*, la déduction se ramène à une suite d'intuitions, elle n'en joue pas moins un rôle propre dans le cadre de la construction de la science : dans les *Règles IV* à *XI*, c'est seulement une fois la déduction mise en œuvre, que l'énoncé final, le jugement dans lequel la science est contenue, est obtenu. L'attention à ce fondement de la science qu'est l'intuition n'est donc pas incompatible avec l'idée que la science engage des conclusions.

Le problème de la nature de l'acte qui produit ces conclusions, et du rapport de cet acte avec l'intuition se pose alors. Descartes étudie ces aspects au troisième alinéa de la seconde partie de la *Règle XII*. Selon ce passage, il convient tout d'abord de distinguer au sein de l'entendement, la faculté par laquelle une chose est saisie par intuition, de cette autre grâce à laquelle il juge en affirmant ou en niant. Les conclusions de la science relèvent donc directement de la faculté de juger, mais pas de l'intuition. Toutefois, comme le souligne ensuite Descartes, il convient de noter que l'intuition, qui est la saisie unitaire et totale d'un objet, est présupposée par l'affirmation ou la négation en quoi le jugement, c'est-à-dire la proposition, consiste. Cette dernière précision prend appui sur un raisonnement par

1. *Règle VIII*, p. 28.

l'absurde selon lequel « il peut se faire, que nous pensions ignorer des <choses>, qu'en réalité nous connaissons, savoir si nous soupçonnons qu'outre ce que nous regardons, ou ce que nous touchons par réflexion, s'y trouve quelque autre <chose> qui nous reste cachée, et que notre pensée présente est fausse. »¹ D'après ce texte, si l'on juge ne pas tout connaître de ce que l'on saisit par intuition, l'on commet une erreur. Autrement dit, l'intuition est le préalable à la fois logique et chronologique d'un jugement vrai. Au final, l'intuition peut donc diriger la formation de jugements, sans pour autant que les actes d'affirmer et de nier soient de son ressort. Comment Descartes peut-il maintenir cette dualité ? Comment l'intuition en vient-elle concrètement à fonder les jugements vrais de la science ? Quel rôle précis joue-t-elle dans la théorie de la science des *Règles pour la direction de l'esprit* ?

Poser cette dernière question ce n'est plus simplement rapporter la science à la production de jugements vrais, grâce à la méthode. C'est se demander comment composer adéquatement un jugement, autrement dit, comment faire pour que la formation d'un jugement prenne appui sur l'évidence de l'intuition. Descartes étudie cette question dans la *Règle XII*, en proposant un développement sur le concept de nature simple, qu'il a introduit dans les *Règles VI* et *VIII*. La *Règle V* ayant affirmé que « toute la méthode ne consiste qu'à disposer en ordre les choses vers lesquelles doit se tourner la vue de l'esprit, pour que nous trouvions quelque vérité »², il revient à la *Règle VI* d'analyser ce en quoi cette mise en ordre consiste. Celle-ci pose alors que dans chaque série de choses, en quoi la question que l'on étudie peut être décomposée, il convient d'observer quel est le terme le plus simple, et comment tous les autres s'en éloignent plus ou moins, ou également³. Ceci fait voir que résoudre une question requiert d'identifier par l'intuition les termes premiers, ou natures simples, d'une série, avant de procéder à la déduction immédiate ou prochaine des autres termes. La

1. *Règle XII*, p. 47.

2. *Règle V*, p. 16.

3. *Règle VI*, p. 17.

Règle VIII précise ensuite que ces natures correspondent aux choses mêmes pour autant que l'entendement y touche, et qu'elles se divisent en natures les plus simples, et en natures complexes ou composées, seules susceptibles de fausseté¹. L'intuition a donc pour objet des natures simples, atomes d'intelligibilité, qu'elle saisit, et qui peuvent ensuite être composées dans des jugements. La question de savoir en quoi l'acte de composition consiste, ainsi que celle de savoir comment éviter l'erreur dans la composition, peuvent alors se poser.

À la première de ces deux questions, Descartes répond dans les deux premiers alinéas de la seconde partie de la *Règle XII*. Soit un corps. Juger que ce corps est étendu et doué de figure, c'est avoir l'intuition des deux prédicats renfermés dans la nature corporelle, les natures simples d'extension et de figure, et les composer. En définissant le jugement comme une composition, Descartes accepte certes la thèse de Thomas d'Aquin, énoncée notamment dans la *Somme Théologique* (I, qu.16, art.2), et selon laquelle la composition est, avec la division, l'un des deux actes du jugement. Cependant, il ne reprend pas cette doctrine telle quelle. Selon la *Lectio tertia* du livre I du commentaire de Thomas sur le traité *De l'interprétation* d'Aristote, quand l'intellect compose, il compare des concepts et appréhende la conjonction ou l'identité entre les choses, dont ils sont les concepts, alors que quand il divise il note que les concepts qu'il met en rapport, renvoient à des choses différentes. Ceci ne peut se produire chez Descartes. En effet, pour lui, les concepts que relie le jugement, les natures simples, ne sont pas des signes des choses². Saisies dans l'intuition, qui ne s'inscrit pas dans une continuité avec l'être, les natures simples ne peuvent participer d'une reproduction de l'articulation réelle. C'est pourquoi, si Descartes soutient que juger c'est composer des natures simples, il ne va cependant pas jusqu'à assigner le statut de termes du jugement à ces natures. C'est ainsi qu'il ne distingue pas ces dernières formellement, mais d'un point de vue gnoséologique, en fonction de la façon dont elles sont connues : soit par la seule lumière de l'entende-

1. *Règle VIII*, p. 31.

2. *Règle XII*, p. 45.

ment, soit par l'entendement aidé de l'imagination, soit par les deux.

Le problème est alors de savoir comment assembler correctement ces natures simples. Comme le font voir les sixième et septième alinéas de la seconde partie de la *Règle XII*, deux cas de figure peuvent se présenter. Tout d'abord, ces natures, nous pouvons les saisir composées. Soit un triangle. Avoir l'intuition d'un triangle, c'est prendre appui en même temps sur les natures simples de figure et d'étendue, qui ont un lien nécessaire. Comment s'y prendre pour valider ou invalider légitimement ce complexe ? Pour Descartes il faut avoir une claire intuition de ce complexe, autrement dit, ne pas identifier précipitamment à la réalité ce qui est immédiatement appréhendé d'elle. Dès lors un jugement est vrai pour autant que les sources potentielles d'erreur que recèle la perception sensible ont été identifiées, de sorte que, par exemple, nous ne jugions pas que tout est jaune, si nous avons l'œil coloré de jaune. Il reste qu'il est possible d'être soi-même à l'origine de la composition de natures simples, à chaque fois que par intuition nous ne saisissons pas le tout d'un objet. Dans ce cas, si l'adjonction d'un terme à un autre ne nous est pas donnée toute faite dans l'expérience externe ou interne, la composition doit se faire par déduction. En effet, la déduction permet de ne conjuguer jamais aucune des choses entre elles, à moins que le regard nous ait assuré que la conjonction de l'une avec l'autre est absolument nécessaire, « comme si nous déduisons, que rien ne peut avoir une figure qui ne soit étendu de ce qu'une figure a nécessairement une liaison fort étroite avec l'étendue. »¹ Comme le souligne Gilles Olivo, un jugement vrai, c'est-à-dire fait par déduction, est donc mené sous l'intuition². Celle-ci fait voir la nécessité du lien entre les natures simples considérées, elle permet d'éviter que les termes composants soient seulement juxtaposés. La seconde partie de la *Règle XII* montre ainsi que l'intuition intervient dans la construction du discours scientifique à un double titre, en tant qu'elle fournit à la fois la matière

1. *Règle XII*, p. 50.

2. Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, PUF, « Épiméthée », 2005, p. 229.

du jugement vrai et le mode correct d'articulation des natures simples dans un jugement.

Nécessaire à la formation de jugements vrais, l'intuition est donc bien ce à partir de quoi la visée du vrai, par laquelle le projet scientifique cartésien se définit dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, peut être entreprise. Mais, point de départ du savoir, elle ne constitue du même coup pas le dernier mot de Descartes touchant la construction du discours scientifique. Celui-ci requiert en effet la mise en place d'un art de juger, c'est-à-dire à la fois, de former des propositions vraies, et d'assentir avec raison à un complexe objet d'appréhension, que la production de ce discours implique. Certes, elle reste centrale dans ce cadre. Ainsi, selon la *Règle XII*, elle apporte au jugement non seulement un contenu, mais aussi un mode de formation. Cependant, dans la suite des *Règles*, en particulier dans les *Règles XIII à XVI*, cet art de juger prend appui sur une réflexion sur le type de signe à utiliser en science. Des considérations non pas intuitives, mais discursives l'étaient donc ultimement ¹.

1. M. Fichant, « L'*ingenium* selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit* », in *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, PUF, « Épiméthée », 1989, p. 1-28.

« EN UN MOT : LEIBNIZ INTELLECTUALISAIT LES PHÉNOMÈNES »¹

L'INTUITION CHEZ KANT ET LEIBNIZ

VINCENT ALAIN

Cette célèbre remarque de l'amphibologie indique nettement le sens qu'il convient de donner à la critique du rationalisme leibnizien : la confusion des deux sources de la connaissance, de la sensibilité et de l'entendement, de l'intuition et du concept. La *Kritik* peut ainsi se présenter comme un refus d'un intellectualisme dont elle a pour ambition d'établir l'amphibologie. Incontestablement, comme Heidegger n'a eu de cesse de le souligner, ce rejet repose sur *l'Anschauung*². C'est certes un lieu commun de le rappeler. Il convient cependant d'en tirer toutes les conséquences. Le jugement ne saurait être

1. Kant, *Akademie Textausgabe*, Berlin, 1968, T. III, p. 221.

2. Traduire *l'Anschauung* kantienne par intuition sensible est tout aussi lourd de contresens que de traduire *l'intuitus* des *Regulae* par intuition intellectuelle. Il s'agit en effet rien de moins que de comprendre ce que Kant désigne précisément ainsi. Nous laisserons donc le terme allemand afin de signaler sa spécificité.

réduit à sa simple structure logique, à une comparaison de concepts mais impose une donation originaire : il ne peut donc pas y avoir de jugement, de connaissance théorique ou de décision pratique, sans un discernement préalable. Cette importance nouvelle accordée par Kant à *Anschauung* constitue une des difficultés de la première *Critique*. L'*Anschauung* risque de menacer la rigueur et la certitude de la connaissance rationnelle en dérivant le savoir d'une source pour le moins opaque. En insistant sur le fondement anté-prédicatif du jugement, le criticisme peut être perçu comme ruinant la certitude de la science moderne. Ainsi, les diverses interprétations post-kantiennes de l'école de Marbourg ou encore de Bolzano n'ont eu de cesse de réduire la portée de cette *Anschauung* jugée par trop irrationnelle en la soumettant à l'autorité de l'entendement et en réduisant par la même la singularité et l'originalité de la rupture kantienne. L'interprétation du passage de l'*intuitus* au sens proprement kantien du mot d'*Anschauung* repose sur la compréhension de cette amphibologie qui n'a pas permis à Leibniz de dégager le rôle et l'importance de l'*Anschauung* alors même qu'il écrivit dans les *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* de 1684: « D'où il apparaît que, même des choses distinctement connues, nous ne percevons les idées qu'autant que nous recourons à la pensée intuitive (*cogitatione intuitiva*) »¹.

Nous, Intuitus ET Anschauung

La restriction de l'*Anschauung* à la réceptivité sensible bouleverse la fonction dévolue à la connaissance intuitive. Ce rôle est incontestablement en rupture avec celui attribué au *nous* par Aristote.

La science, la prudence, la sagesse et l'intellect (...) ne peuvent jouer aucun rôle dans l'appréhension des principes, il reste que c'est la raison intuitive (*nous*) qui les saisit.²

1. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Berlin, Gerhardt, 1890, T. IV, p. 424

2. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 6, 1141 a, 5, traduction Tricot.

De l'intellection de la vérité des premiers principes, Kant ne retient que l'immédiateté de l'*Anschauung* et distingue dans ses cours de logique *axiomata* et *acroamata*, principes intuitifs et principes discursifs.

Les principes sont intuitifs ou discursifs. Les premiers peuvent être exposés dans l'intuition et se nomment : axiomes (*axiomata*) ; les seconds ne se laissent exprimer que par concepts et peuvent être appelés acroames (*acroamata*).¹

La méthodologie transcendantale prolonge cette réflexion sur l'axiome en séparant la méthode mathématique et la méthode philosophique rompant par la même avec tout projet d'une *mathesis universalis* du moins dans le sens populaire qu'elle prend durant le XVIII^e siècle en Allemagne avec le rejet par exemple par Moses Mendelssohn du modèle euclidien en philosophie.

Mais comme la philosophie est seulement la connaissance rationnelle par concepts, il ne pourra rencontrer en elle aucune proposition méritant le nom d'axiome.²

L'esthétique transcendantale renforce cette séparation en caractérisant l'*Anschauung* non seulement par l'immédiateté, mais également par son corrélat : un objet toujours singulier. Elle ne saurait être comme le *nous* aristotélicien une connaissance directe de l'universel. La difficulté spécifique à la philosophie kantienne des mathématiques est à la fois simple et redoutable : comment une *Anschauung* qui par définition est singulière car sensible peut produire une certitude universelle celle d'un principe par exemple géométrique ?

La mathématique, au contraire, est capable d'axiomes, parce qu'à la faveur de la construction des concepts dans l'intuition de l'objet elle peut relier immédiatement et a priori les prédicats de cet

1. Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Fankfurt am Main, Suhrkamp, 1958, trad.L. Guillermit, § 35.

2. AK, III, 480. Toutes les citations françaises de la *Critique de la Raison Pure* données ici sont d'Alain Renaut.

objet, par exemple que trois points se trouvent toujours dans un plan.¹

L'Anschauung n'est donc pas une connaissance intellectuelle, mais elle est au contraire la condition nécessaire du jugement synthétique *a priori* propre comme ne cesse de le rappeler Kant à la construction mathématique.

Le concept mathématique d'un triangle, je le construirais, c'est-à-dire que je le présenterais (*geben*) *a priori* dans l'intuition *a priori* (*Anschauung*).²

Si *L'Anschauung* ne se confond en rien avec le *nous*, est-elle pour autant plus proche de *l'intuitus* ? L'équivalence posée par Kant entre le latin, *intuitus*, et l'Allemand, *Anschauung*, signale une proximité. La troisième règle des *Regulae* indique en effet que le corrélat de *l'intuitus* est non pas un objet spécifique mais au contraire ce qui est facile à appréhender par l'esprit.

Par regard (*intuitus*) je n'entends, ni le témoignage changeant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal ; mais la conception d'un esprit pur et attentif si aisée et si distincte, qu'il ne reste plus aucun doute sur ce que nous entendons ; ou bien, ce qui est le même, la conception indubitable d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison.³

L'intuitus est ainsi l'intellection des natures simples dont la fonction est de permettre l'expérience. Elles sont ce code propre à la représentation. Elles livrent le chiffre universel de toute expérience. Au-delà de toute évidence d'une filiation textuelle, la proximité entre *L'Anschauung* kantienne et *l'intuitus* cartésien ne peut qu'être soulignée. L'une et l'autre rendent possible la connaissance. Pour autant, une différence demeure essentielle : *L'Anschauung* kantienne renvoie toujours à un objet singulier alors que *l'intuitus* cartésienne se définit par la facilité

1. AK, III, 480.

2. AK, III, 474.

Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, AT, T X, p 368, trad. J.-L. Marion.

à connaître l'objet. Cette spécificité fondamentale, lourde de sens et de conséquences, n'a pas manqué d'attirer l'attention des interprètes. Ainsi, Hintikka dans des pages à la fois célèbres et pénétrantes, pour ce motif logicise *l'Anschauung*, la rapprochant alors davantage de Leibniz. Kant appellerait selon lui *Anschauung* l'intellection d'un terme singulier, d'une variable d'individu au sens de la logique du premier ordre.

L'intuition est une représentation singulière (*einzelne Vorstellung*) (*representatio singularis*), le concept est une représentation générale (*representatio per notes communes*) ou réfléchie (*representatio discursiva*).¹

La solution est élégante car elle rend possible une meilleure compréhension de la décision kantienne de définir contre toute attente les vérités mathématiques non comme des vérités analytiques mais comme des jugements synthétiques *a priori*. Ainsi, Hintikka rend mieux compte de la distinction centrale entre deux démarches de la raison, l'une *par construction* de concepts (*Construction der Begriffe*) comme en mathématiques et l'autre *selon des concepts* (*Vernunftgebrauch nach Begriffen*) comme en philosophie². Enfin, si d'un point de vue simplement géométrique, il est possible de comprendre que les axiomes euclidiens, par exemple, doivent pour être compris se représenter dans une figure singulière qui en montre l'évidence, il n'en va pas de même des vérités de l'algèbre qui appellent au mieux une forme spécifique d'intuition. Cet embarras kantien est bien la *crux* de sa philosophie des mathématiques et donne lieu à une distinction difficile entre axiome et formule.

En revanche, les propositions évidentes portant sur les rapports numériques sont certes synthétiques, mais elles ne sont pas générales, comme celles de la géométrie, ce pourquoi elles ne

1. « *Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (representatio singularis), der Begriff eine allgemeine (representatio per notes communes) oder reflectirte Vorstellung (representaion discursiva)* », Logique, Paris, Vrin, p. 99.

2. AK, III, 475.

peuvent être nommées axiomes (*Axiomen*), mais formules numériques (*Zahlformeln*).¹

Cette difficulté classique est au cœur de l'opuscule virulent de Couturat² qui rejette la pensée kantienne des mathématiques pour ne retenir que les avancées leibniziennes en matière de formalisme. Dans cette perspective, l'interprétation d'Hintikka a l'intérêt de rétablir et d'approfondir une continuité entre la logique kantienne et la logique leibnizienne au travers de cette notion de terme simple. Pour autant cette lecture n'est-elle pas une reconstruction anachronique de la pensée kantienne ? Elle suppose une alternative entre une interprétation logique de l'*Anschauung* et une lecture psychologique, c'est-à-dire subjectiviste.

Si ce qui a été dit auparavant est bien correct, la notion d'intuition doit être prise dans un sens purement « logique », comme se référant à des idées particulières en contradiction avec les concepts généraux, et non dans un sens « psychologique » (comme image mentale), qui impliquerait une relation à la sensibilité.³

Telle est bien la difficulté. La rationalité de l'*Anschauung* kantienne n'est-elle sauvée que par une logicisation qui s'oppose au sens même du criticisme qui cherche en effet à libérer la connaissance d'une définition étroitement logique ? Elle tend à interpréter la *Vorstellung* en un sens platement psychologique ignorant sa signification proprement transcendante. Ainsi, Kant peut écrire dans la deuxième édition de la première *Critique* :

Je n'ai jamais pu être satisfait par la définition que les logiciens donnent d'un jugement en général.⁴

1. AK, III, 150.

2. Couturat Louis, *La philosophie des Mathématiques de Kant*, Paris, Alcan, 1905.

3. Hintikka Jaakko, *La philosophie kantienne des mathématiques*, Paris, PUF, 1996, p. 66

4. AK, III, 113.

Que faut-il donc entendre par cette formule « *Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung* » ? L'adjectif « *einzel* » peut en effet se traduire à la fois par simple et par singulier. *L'Anschauung* est donc la représentation produite par un simple ou un unique phénomène. La simplicité de l'intuition est la singularité d'une présence. Cette analyse de Kant ne peut manquer d'évoquer la célèbre page du chapitre II du livre II des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Leibniz y critique la conception lockéenne des idées simples identifiées aux idées sensibles. Il y développe sa critique de la confusion de la connaissance sensible.

Je crois qu'on peut dire que ces idées sensibles sont simples en apparence, parce qu'étant confuses, elles ne donnent point à l'esprit le moyen de distinguer ce qu'elles contiennent.¹

Ainsi, la simplicité n'est qu'une impression subjective. Elle n'est qu'apparente. La confusion crée une fausse simplification qui est le propre de l'expérience. C'est donc davantage du côté d'une analyse des idées, dans la filiation cartésienne de *l'intuitus* et non dans une logique des termes qu'il faut rechercher l'origine et le sens de la doctrine kantienne de *l'Anschauung*. Elle nous renvoie directement à l'amphibologie des concepts de la réflexion comme lieu propre de la critique du rationalisme de Leibniz.

L'AMPHIBOLOGIE LEIBNIZIENNE.

Kant l'indique déjà dans l'esthétique transcendantale :

La philosophie leibnizo-wolffienne a donc indiqué à toutes les recherches sur la nature et l'origine de nos connaissances un point de vue entièrement faux, dans la mesure où elle n'a considéré la différence entre la sensibilité et l'ordre intellectuel que comme logique, alors qu'elle est manifestement transcendantale et ne concerne pas seulement la forme de la distinction et de la confusion, mais leur origine et leur contenu, en sorte que par la première nous ne connaissons pas seulement la nature des choses

1. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Berlin, Gerhardt, 1890, T V, p 109.

en soi de façon confuse, mais nous ne la connaissons pas du tout, et que, dès que nous écartons par la pensée notre constitution subjective, l'objet représenté, avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible (*die sinnliche Anschauung*), ne se rencontre plus, ni ne peut se rencontrer nulle part, étant donné que c'est précisément cette constitution subjective qui détermine sa forme en tant que phénomène. ¹

La confusion leibnizienne des deux sources de la connaissance ignore la spécificité de *l'Anschauung* et sa rationalité fondées sur la possibilité d'une mathématique et d'une physique *a priori*. Kant attaque l'opuscule des *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* repris pour l'essentiel dans les *Nouveaux Essais*. Leibniz y définit la connaissance intuitive (*cognotio intuitiva*) par la présence effective de l'idée à l'esprit :

Lorsque la notion est très composée, nous ne pouvons embrasser à la fois par la pensée toutes les notions qu'elle enveloppe ; lorsque cela peut se faire, j'appelle cette connaissance intuitive. D'une notion distincte et primitive il n'y a pas d'autre connaissance possible que la connaissance intuitive (*intuitivam*). ²

Cette définition renvoie nettement à la doctrine cartésienne des natures simples. La connaissance intuitive est la saisie d'une unité et d'une exhaustivité. *L'intuitus* leibnizien est ainsi le recueillement dans une même intellection de l'ensemble des prédicats d'un concept. Elle s'oppose à la connaissance symbolique ou aveugle qui ne peut être connue intuitivement. Ces *cognitiones caecas* comme il les appelle dans les *Nouveaux Essais* nécessitent l'usage de signes ou de caractères qui abrègent la *cognitio* en n'exigeant pas la présence à l'esprit attentif de l'ensemble des *notiones*. Elle est donc une pensée en l'absence de la chose même. Elle est un défaut de présence effective. Sa légitimité se fonde sur la possibilité pour le sujet connaissant d'opérer la substitution et de se rendre présent à l'esprit par un effort d'attention l'idée signifiée par les marques. Cette analyse leibnizienne des notions outre sa postérité dans la *Schul-*

1. AK III, 66, trad. A. Renaut.

2. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Berlin, Gerhardt, 1890, T IV, p 424, trad. P. Schrecker

philosophie est clairement le fondement conceptuel sur lequel et contre lequel l'*Anschauung* kantienne se construit. Ainsi, la conceptualisation du symbolique par Kant suit Leibniz en considérant que le symbole désigne une idée qui ne peut être objet d'intuition sensible.

Toutes les intuitions (*Alle Anschauungen*) que l'on soumet a priori à des concepts sont donc ou bien des schèmes, ou bien des symboles : les premiers contiennent des présentations directes du concept, les seconds des présentations indirectes.¹

Certes, l'intention chez Kant est différente : il appelle symbole un concept dont il n'est pas possible d'avoir une *Anschauung* directe et que l'on se représente indirectement au moyen d'une analogie en empruntant l'intuition sensible d'un autre objet. Le symbole remplit son concept qui ne peut l'être directement au moyen d'une *Anschauung* d'emprunt. Si elle ne porte pas directement sur le formalisme mathématique, il n'en reste pas moins que cette analyse renvoie nettement au problème leibnizien d'une présence effective. Ainsi, la *Critique* reprend pour y apporter une solution originale la difficulté déjà formulée par Leibniz :

Il arrive toutefois souvent que nous croyons à tort avoir dans l'esprit l'idée des choses.²

Pas plus Leibniz que Kant n'affirme qu'une pensée peut se passer complètement d'effectivité. La célèbre formule selon laquelle « *des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles* »³ n'a rien de fondamentalement originale. Elle exprime sous la forme d'une antinomie ce que Leibniz indique déjà dans l'opuscule des *Meditationes*. La connaissance symbolique est une nécessité liée aux limites de notre raison. Elle ne dispense pas du recours à l'*intuitus*. Certes, Leibniz admet la possibilité d'une pensée formelle. Elle n'est

1. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 59, AK, V, 351, trad. A. Renaut.

2. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Berlin, Gerhardt, 1890, T IV, p 424, trad. P. Schrecker.

3. « *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind* », AK, III, 75.

qu'un artifice qui ne peut faire l'économie de *l'intuitus* et donc de l'expérience. L'originalité de Kant n'est pas dans cette attention portée à la signification de nos concepts. Elle n'est pas dans l'exigence d'une présence sensible de l'objet. Elle repose bien au contraire sur la mise à jour d'une forme *a priori* de la donation sensible. La critique de l'intellectualisme leibnizien échappe ainsi au retour à un plat empirisme si fréquent dans l'Allemagne du XVIII^e siècle. À ce reproche d'intellectualisme formulé par Kant à l'encontre de Leibniz répond le reproche symétrique de sensualisation adressé à Locke.

En un mot : Leibniz intellectualisait les phénomènes, tout comme Locke, à travers son système de noogonie, avait globalement sensualisé les concepts de l'entendement, c'est-à-dire les avaient présentés comme n'étant rien que des concepts de réflexion empiriques ou abstraits.¹

Cette opposition est reprise dans *die Geschichte der reinen Vernunft*, Kant y reconstruit l'histoire de la philosophie à partir de l'opposition entre Platon et d'Aristote. Ainsi, la compréhension de *l'Anschauung* est à rechercher dans l'amphibologie qui nous donne les règles d'une bonne interprétation de l'esthétique transcendantale. Cette critique de l'analyse leibnizienne des idées conduit Kant dans le paragraphe 21 de la déduction transcendantale à distinguer entre une intuition pure et une intuition empirique.

Abusé par l'amphibologie des concepts de la réflexion, le célèbre Leibniz érigea *un système intellectuel* du monde.²

L'erreur de Leibniz aux yeux de Kant repose sur la méconnaissance de la radicalité de *l'Anschauung* réduite au

1. « Mit einem Worte : Leibniz intellektuiererte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach einem System der Noogonie insgesamt sensifiziert, d.i. für nichts, als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte », AK, III, 221.

2. « Mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibniz ein intellectuelles System der Welt », AK, III, 220.

statut de connaissance confuse. La solution critique consiste à faire valoir contre Leibniz l'irréductibilité de la représentation intuitive et de sa forme a priori.

Il comparait toutes les choses les unes avec les autres simplement à l'aide de concepts, et ne trouvait, comme c'est naturel, d'autres éléments de diversité que ceux par lesquels l'entendement distingue ses concepts purs les uns des autres. Les conditions de l'intuition sensible (*der sinnlichen Anschauung*), telles qu'elles véhiculent avec elles leurs propres différences, il ne les percevait pas comme originaires ; car la sensibilité n'était pour lui qu'un mode confus de la représentation et non une source particulière de la représentation. ¹

Kant fait échos au célèbre « nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions » ² reprise de cette remarque décisive des *Meditationes* :

Le plus souvent nous nous contentons d'apprendre de l'expérience la réalité de certaines notions, et de nous servir ensuite de ces notions pour en composer d'autres à l'exemple de la nature. ³

Pour Leibniz, la connaissance empirique est une connaissance en droit toujours analysable, c'est-à-dire décomposable en ses notions primitives. L'expérience sensible n'est alors que l'intellection confuse du concept individuel d'une chose. Il est habituel de considérer que la critique kantienne est celle du *praedicatum inest subjecto* : c'est-à-dire d'une métaphysique fondée sur la doctrine de la notion complète. Une telle lecture ignore l'histoire de la réception des textes leibniziens. En effet, le *Discours de Métaphysique* ne fut publié qu'en 1846 par Grotefend. Il est donc peu vraisemblable que Kant ait eu connaissance de l'ontologie de la notion individuelle. Certes, il attaque la possibilité d'une réversibilité entre l'analyse et la synthèse : c'est-à-dire la possibilité pour une connaissance synthétique *de fait* d'être *en droit* connue analytiquement,

1. AK, III, 220, trad. A. Renaut.

2. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Berlin, Gerhardt, 1890, T VI, p 28.

3. *Ibid.*, T IV, p 425, trad. P. Schrecker.

l'irréductibilité de l'existence au concept aux yeux de Leibniz s'expliquant alors par la limite de notre entendement.

Le phénomène était à ses yeux la représentation de la chose en soi, bien qu'elle fût distincte, selon la forme logique, de la connaissance procurée par l'entendement, dans la mesure où une telle représentation avec le défaut d'analyse qui en est la caractéristique habituelle, induit dans le concept d'une chose un certain mélange de représentations annexes que l'entendement sait en isoler.¹

Il est donc plus conforme à la lettre même des textes de reconnaître derrière cette critique de Kant l'argumentation des *Meditationes*. Leibniz en effet écrit :

Une connaissance est donc claire, lorsqu'elle suffit pour me faire reconnaître la chose représentée, et cette connaissance est à son tour distincte ou confuse, lorsque je ne peux pas énumérer une à une les marques suffisantes pour distinguer la chose d'entre les autres, bien que cette chose présente en effet de telles marques et les autres éléments requis, en lesquelles sa notion puisse être décomposée. C'est ainsi que nous connaissons assez clairement les couleurs, les odeurs, les saveurs et les autres objets particuliers des sens, et que nous les distinguons les uns des autres, mais par le simple témoignage des sens et non par des marques que l'on puisse énoncer.²

La *notio* d'une chose n'est pas connue distinctement le plus souvent, nous n'en avons qu'une représentation claire. La présence effective de la chose dans la représentation que nous en avons suffit à nous la faire reconnaître sans que nous puissions pour autant la connaître. Cette distinction entre connaître et reconnaître suggère des degrés de présence au sein de nos représentations. Dans cette perspective, les *Meditationes* se concluent sur cette remarque pénétrante :

Ainsi, en ne regardant un mélange de fines poudres jaunes et bleues, nous percevons une couleur verte ; cependant nous ne

1. AK, III, 221, trad. A. Renaut.

2. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Berlin, Gerhardt, 1890, T IV, p 422, trad. P. Schrecker

sentons pas autre chose que du jaune et du bleu très finement mélangés, bien que nous ne le remarquions pas et que nous nous figurions plutôt quelque être nouveau. ¹

La représentation sensible du fait de son imprécision, de notre manque *animadversio*, est une figuration mieux une reconfiguration de la chose même. La notion de *figura* n'est pas ici sans évoquer à la fois l'analyse cartésienne et le rôle spécifique que Kant donnera à l'imagination dans la *synthesis speciosa*. L'ampleur donnée à l'imagination par l'analyse kantienne indique déjà nettement une différence déterminante. Alors que la figuration est chez Leibniz la conséquence de ces petites perceptions qui échappent à notre aperception, elle est chez Kant le lieu où s'opère l'union de l'esthétique et du logique, de l'intuition et du concept. L'analyse de la représentation impose une rupture avec celle des idées.

Le philosophe intellectualiste ne pouvait supporter que la forme dût précéder les choses mêmes et déterminer leur possibilité : opposition tout à fait justifiée dès lors que nous admettons que nous intuitionnons les choses telles qu'elles sont. ²

La critique de l'intellectualisme leibnizien libère l'*Anschauung* de l'analyse des idées. Elle a pour conséquence d'établir une séparation radicale entre l'intuition et le concept. Elle brise les différences de degrés savamment construites par Leibniz et les transforme en oppositions réelles. C'est tout le sens du passage de la variation à l'antinomie. Cette rupture kantienne permet l'émergence de l'*Anschauung* comme source de toute présence et fonde bien entendu la distinction classique entre *Anschauung empirische* et *Anschauung reine*.

Cette forme pure de la sensibilité s'appellera aussi elle-même intuition pure. ³

1. *Ibid.*, T.IV, p. 426.

2. AK, III, 219, trad. A. Renaut.

3. « *Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heißen.* »

AK, III, 51.

La définition kantienne de l'intellectualisme leibnizien peut surprendre. L'antériorité de la forme sur la matière peut apparaître à bon droit pour un lecteur moderne comme précisément un primat de la raison : c'est-à-dire comme l'intrusion de la subjectivité au sein même de notre appréhension du monde. Or, tel n'est pas le sens que Kant en donne. L'intellectualisme leibnizien est une incompréhension de la nature même de la donation :

Il se trouve en effet que l'entendement exige d'abord que quelque chose soit donné pour pouvoir le déterminer d'une certaine manière. De là vient que, dans le concept de l'entendement pur, la matière précède la forme, et c'est la raison pour laquelle Leibniz admit d'abord des choses (des monades) et, à l'intérieur de celle-ci, une faculté de représentation, pour fonder ensuite à partir de là, sur cette base, le rapport extérieur qu'elles entretiennent et la communauté de leurs états (c'est-à-dire des représentations). Par conséquent, l'espace et le temps n'étaient possibles, le premier que sur le rapport des substances, le second que par la liaison de leurs déterminations les unes avec les autres à titre de principes et de conséquences.¹

Cet extrait montre clairement que la confusion leibnizienne, c'est-à-dire le dispositif monadologique, éclaire l'origine du criticisme : l'autonomie de l'esthétique et la découverte des formes *a priori* de la sensibilité. Le rejet de l'intellectualisme qui confond le phénomène et la chose en soi a pour conséquence d'inverser le rapport entre la forme et la matière en établissant que la condition de toute donation repose sur des conditions *a priori* de la sensibilité : l'espace et le temps. La possibilité du jugement dépend de la découverte d'une telle rationalité de *l'Anschauung* qui s'écarte à la fois d'une logiciation et d'une intellectualisation. La rationalité de *l'Anschauung* apparaît lorsque l'on cesse de la confondre avec le concept. Telle est la leçon en quelque sorte que Kant tire de la lecture de Leibniz. Certes, ce Leibniz de Kant est-il vraiment conforme à ce que nous pouvons connaître ? Le rétablissement des formes substantielles qui marque le passage à une nouvelle conception de la substance comme force peut sembler contredire cette

1. AK, III, 218.

lecture kantienne en faisant de Leibniz le philosophe de l'antériorité de la forme sur la matière. Il nous importe ici simplement de reconstituer la lecture que Kant fit d'une œuvre qu'il ne pouvait connaître que partiellement.

RECEPTIVITÉ ET SPONTANÉITÉ

Mit einem Worte : intellektuierte Kant die Erscheinungen ? Pouvons-nous tirer de cette critique de l'intellectualisme leibnizien un critère permettant de trancher au sein du conflit des interprétations ? En d'autres termes, Kant après avoir si nettement identifié l'origine de l'amphibologie leibnizienne aurait-il proposé à son tour une nouvelle forme d'intellectualisme à partir de la « *synthesis intellectualis* » ? De nombreux interprètes¹ ont noté que le dispositif monadologique constituait en quelque sorte l'infrastructure de l'analyse kantienne de la subjectivité. Ainsi, la monade définie par la *perceptio* et la *appetitio* anticipe, semble-t-il, sur la distinction kantienne entre *Rezeptivität* et *Spontaneität*. Certes, l'étude de la réceptivité de *l'Anschauung* a permis de cerner l'originalité kantienne. En ce sens, la distinction classique entre *intuitus originarius* et *intuitus derivativus* résume clairement la différence entre la subjectivité kantienne et la conception leibnizienne d'un sujet sans intériorité car sans extériorité que Kant a qualifié d'*automaton spirituale*². La soumission de la subjectivité à la *ratio* du principe de raison suffisante fut moquée dans une page célèbre de la *Critique de la raison pratique* sous la métaphore du tournebroche³. Pour autant, Kant aurait-il reculé en intellectualisant à nouveau *l'Anschauung* au travers de la synthèse de l'entendement renouant ainsi en quelque sorte avec l'amphibologie leibnizienne ? L'application du concept à *l'Anschauung* a-t-elle pour conséquence de l'appauvrir, de la neutraliser en la faisant passer à travers les fourches caudines de l'entendement ?

1. Benoist Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, PUF, 1996.

2. AK, V, 96.

3. *Ibid.*

La critique de l'intellectualisme repose sur l'antériorité des formes *a priori* de la sensibilité sur la matière de la sensation. Ce primat de la forme ne doit pas être confondu avec celui des catégories. Certes, la connaissance relève de la synthèse de l'entendement comme Kant ne cesse de le souligner :

L'entendement est, pour le dire de façon générale, le pouvoir des connaissances. Celle-ci consistent dans la relation déterminée de représentations données à un objet. Mais l'objet est ce dans le concept de quoi le divers d'une intuition donnée se trouve réuni. Or, toute réunion des représentations requiert l'unité de la conscience dans leur synthèse. Par conséquent, l'unité de la conscience est cela seul qui constitue la relation des représentations à un objet, donc leur validité objective : c'est ainsi qu'elles deviennent des connaissances et c'est donc sur elle que repose la possibilité même de l'entendement. ¹

Connaître, c'est ainsi appliquer les catégories au divers de l'intuition empirique ². Pourtant, si la connaissance rationnelle suppose l'intervention de la *synthesis intellectualis*, si bien évidemment tout l'enjeu de la déduction transcendantale consiste à légitimer l'application des catégories à l'intuition empirique, il n'en reste pas moins que les formes de l'intuition possèdent une autonomie ³. Dans le cas contraire, nous retrouverions

1. AK, III, III.

2. « *Se forger la pensée d'un objet et connaître un objet, ce n'est pas la même chose. A la connaissance appartient en effet deux éléments : premièrement le concept, par lequel en général un objet est pensé (la catégorie), et deuxièmement l'intuition, par laquelle il est donné ; car si une intuition correspondante ne pouvait aucunement être donnée au concept, il serait formellement une pensée, mais dépourvue de tout objet, et par son intermédiaire ne serait possible absolument aucune connaissance d'une quelconque chose, parce que, pour autant que je sache, il n'y aurait ni ne pourrait y avoir rien à quoi ma pensée pût être appliquée.* » AK, III, 117, trad. A. Renaut.

3. Nous ne pouvons ici que renvoyer à l'étude décisive de M. Fichant qui écrit page 36 : « *La promotion de l'imagination a évidemment ici un tout autre sens que chez Heidegger : elle joue au profit d'une intellectualisation radicale de l'esthétique, où l'entendement, déjà secrètement à l'œuvre, « se donne » les formes de l'intuition. C'est prêter à Kant un idéalisme quasi fichtéen où les formes de la réceptivité sont produites par la spontanéité intellectuelle.* »

Fichant Michel, « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » : La radicalité de l'esthétique, in *Philosophie*, n°56 (1997), p 20-48.

l'amphibologie leibnizienne, l'affirmation non pas de l'antériorité de la forme, donc de l'entendement sur la matière, thèse proprement leibnizienne, mais l'oubli d'une irréductibilité des formes de la sensibilité sur les formes de l'entendement, l'affirmation d'une antériorité des formes de la sensibilité sur toute matière. Incontestablement, Leibniz affirme bien selon l'adage classique que *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe : nisi ipse intellectus*¹. Il serait pour le moins surprenant que Kant reproche au rationalisme leibnizien de soutenir l'existence de formes *a priori* de la connaissance. La confusion porte au contraire sur l'ignorance des formes propres à la sensibilité. La conséquence conceptuelle de cette amphibologie est la distinction entre forme de l'intuition et intuition formelle. Il n'est pas anodin que dans sa réponse à Eberhard Kant qui est au plus proche de la pensée leibnizienne pour des raisons incontestablement polémiques biffe cette distinction fondamentale. Kant écrit dans la célèbre note du paragraphe 26 de l'analytique des concepts :

L'espace, représenté comme objet (comme, de fait, on en a besoin en géométrie), convient davantage que la simple forme de l'intuition, à savoir l'appréhension unifiant le divers donné suivant la forme de la sensibilité en une représentation intuitive : tant et si bien que la forme de l'intuition donne simplement du divers, alors que l'intuition formelle donne l'unité de la représentation. Cette unité, je l'avais mise simplement, dans l'esthétique, au compte de la sensibilité, afin simplement de faire observer qu'elle précède tout concept, quand bien même elle suppose une synthèse qui ne relève pas du sens, mais par laquelle seulement tous les concepts d'espace et de temps deviennent possibles.²

Cette note qui compte parmi les plus difficile du corpus kantien s'éclaire dès lors qu'on la rapporte à la critique de l'intellectualisme leibnizien. Rabattre la forme de l'intuition (*Form der Anschauung*) sur l'intuition formelle (*die formale Anschauung*), c'est admettre qu'il n'y a d'unité que d'entende-

1. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Livre II, chapitre I.

2. AK, III, p. 124.

ment, c'est précisément ignorer comme l'écrit Kant en conclusion de sa remarque :

Dans la mesure, en effet, où c'est par cette synthèse (tandis que l'entendement détermine la sensibilité) que l'espace et le temps sont tout d'abord donnés comme des intuitions (*als Anschauung*), l'unité de cette intuition a priori relève de l'espace et du temps, et non pas du concept de l'entendement.¹

Leibniz selon Kant n'admettait d'unité et d'identité que conceptuelles. La pensée critique en séparant les sources de la connaissance permet de penser une identité donnée non par l'entendement mais par les formes *a priori* de la sensibilité. Kant fait ainsi de la critique du principe des indiscernables le cœur de l'amphibologie leibnizienne.

Leibniz prenait les phénomènes pour des choses en soi...dès lors son principe des indiscernables (*principium identitatis indiscernabilium*) ne pouvait assurément être contesté ; mais, étant donné qu'il s'agissait d'objets de la sensibilité, et que l'entendement, vis-à-vis d'eux, n'a pas d'usage pur, mais un usage simplement empirique, la pluralité et la diversité numériques sont déjà fournies par l'espace même comme condition des phénomènes extérieurs.²

L'identité n'est pas le produit d'un concept mais donnée dans une *einzelne Vorstellung*. L'accent mis par Kant sur la singularité de l'objet de toute intuition sensible prend ainsi tout son sens : l'entendement n'est pas capable de penser l'ipséité en dehors d'une donation sensible, fût-elle *a priori*. C'est bien dans la visée sensible d'une *Anschauung* que la singularité d'un être se laisse apercevoir et penser.

Le Leibniz de Kant n'est pas tout à fait le nôtre bien que nous ayons appris à le lire à partir de la *Kritik*. L'attention à la lettre même des textes montre nettement que loin de s'attaquer à un panlogisme à la Couturat dont il ignore tout, ne connaissant pas le *Discours de Métaphysique* de 1686 publié pour la première fois en 1846, Kant au contraire s'oppose à deux

1. *Ibid.*

2. AK, III, 217.

éléments distincts dont il tente de recomposer la cohérence : l'analyse des idées propre à l'opuscule de *Meditationes* de 1684 et la doctrine de la substance telle qu'elle est définie par la monadologie. Ainsi, ce n'est pas le logicisme de Leibniz que Kant rejette mais son intellectualisme : l'oubli des formes spécifiques de la sensibilité réduites aux catégories de l'entendement. Lorsque Kant déclare :

Je n'ai jamais pu être satisfait par la définition que les logiciens donnent d'un jugement. ¹

Il ne rejette pas la métaphysique du *praedicatum inest subiecto*, mais il tente d'établir le fondement anté-prédicatif sur lequel tout jugement repose.

Je trouve qu'un jugement n'est pas autre chose que la manière de rapporter des connaissances données à l'unité objective de l'aperception. (...) Elles se rapportent (ces représentations) les unes aux autres grâce à l'unité nécessaire de l'aperception dans la synthèse du divers des intuitions. ²

Ainsi, lorsque dans le paragraphe 33 de *Sein und Zeit*, Heidegger écrit :

Toute explication se fonde dans la compréhension (*Verstehen*). (...) Or, dans la mesure où l'énoncé (le jugement) se fonde dans le comprendre et représente une forme dérivée d'accomplissement de l'explication, il « a » aussi un sens. ³

Il met certes en avant un *Verstehen* ontologique qui précède tout jugement. Il n'en reste pas moins dans l'horizon kantien d'un fondement autre que logique. L'un et l'autre mettent en avant ce discernement anté-prédicatif dans lequel s'enracine la connaissance sans perdre pour autant sa rationalité.

1. AK, III, 113.

2. AK, III, 114.

3. « *Alle Auslegung gründet im Verstehen. (...) Sofern die Aussage (das « Urteil ») im Verstehen gründet und eine abgeleitete Vollzugsform der Auslegung darstellt «hat» auch sie einem Sinn.* »

Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, § 33, trad. E. Martineau.

INTUITION ET DISCOURS : L'EXTASE DANS LES *Leçons* *d'Erlangen* DE SCHELLING

TERESA PEDRO

À plusieurs reprises, Kant affirme dans la *Critique de la raison pure*, que le pouvoir de connaître humain ne comporte pas d'entendement intuitif, c'est-à-dire d'entendement qui donnerait ou produirait son objet par le seul fait de le penser. Puisque l'intuition est un mode immédiat par lequel la connaissance se rapporte aux objets, elle ne peut être que sensible étant donné la structure du pouvoir humain de connaître, car un objet ne peut lui être donné que dans la mesure où il affecte les sens ¹. L'entendement est, au contraire, un pouvoir des concepts, c'est-à-dire une faculté discursive. Ce refus d'attribuer à l'homme un pouvoir intuitif intellectuel n'a pas manqué d'être mis en cause par Fichte ² et par Schelling.

1. Kant, *Critique de la raison pure*, § 1, § 21 (seconde édition). *Kants gesammelte Schriften*, éd. Königlich Akademie der Wissenschaften, Tome III, Berlin, 1904/11, p. 49-50 et p. 115-116.

2. Fichte considère toutefois qu'il ne s'oppose pas vraiment à Kant sur ce point. En effet, pour Fichte, l'intuition intellectuelle ne s'applique pas à un être, ce qui est le cas de la notion d'intuition intellectuelle chez Kant, mais à l'acte par lequel la conscience se pose immédiatement soi-même, et elle est

Toutefois, on a pu comprendre ce pouvoir intuitif de plusieurs manières, parfois divergentes avec le sens que Kant attribuait au terme « intuition intellectuelle ». Chez Schelling, ce terme est loin d'avoir une signification univoque, même s'il a souvent soin de souligner son accord de principe avec Kant sur ce point : certes, nous dit Schelling, l'intuition intellectuelle n'est pas accessible à notre entendement (*Verstand*) fini, mais rien n'empêche d'admettre un pouvoir intuitif de la raison (*Vernunft*) en vue d'un accomplissement de la philosophie dans un système. Dans ce contexte, l'intuition intellectuelle se voit attribuer le statut de condition de possibilité de tout savoir.

Mais si l'intuition intellectuelle telle qu'elle a été thématisée par Schelling a un rôle en tant que condition de possibilité du savoir, elle va aussi acquérir son sens par le fait qu'elle réalise un désir intrinsèque à la raison humaine. L'intuition intellectuelle vise à donner un caractère systématique au savoir par l'intuition d'un principe inconditionné dans lequel tout discours philosophique puise sa légitimité, non seulement parce que la philosophie comme système ne peut pas subsister autrement, mais aussi parce que la raison aspire intrinsèquement à une connaissance du substrat ultime de toute réalité.

Cet arrière-plan devient manifeste dans les *Leçons d'Erlangen* (*Erlanger Vorträge*)¹, lorsque Schelling substitue à la notion

condition de l'acte par lequel elle synthétise le divers de l'intuition. Voir Fichte, *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science*, in *J.G. Fichte : Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, 1990, p. 278-279 (*J. G. Fichte-Gesamtausgabe*, éd. Der Bayerischen Akademie der Wissenschaften – Reinhard Lauth et Hans Gliwitsky, t.4, p. 225). Schelling critique l'interprétation fichtéenne de l'intuition intellectuelle, lui reprochant de consister seulement dans une unité purement subjective, dans la conscience, de l'objet et du sujet.

1. Il existe deux versions de ce cours professé à Erlangen. La première version a été publiée dans les *Sämmtliche Werke* après la mort de Schelling par son fils. Ce dernier en a lui-même établi le titre : *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*. (*De la nature de la philosophie comme science*). La seconde version correspond à un texte de notes de cours édité par Horst Fuhrmans et que l'on appelle *Copie Enderlein*, d'après le nom du rédacteur des notes (F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. Horst Fuhrmans, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1969). Je me rapporterai ici surtout au texte des SW et aux onze premières leçons de la

d'« intuition intellectuelle » celle de l'« extase ». Je me propose de montrer comment la thèse de l'extase comme moyen d'accès épistémologique à l'absolu cherche à la fois à mettre en lumière le rôle du vouloir et du désir dans le savoir et à apporter une réponse aux difficultés d'ordre théorique que pose un discours philosophique fondé sur une intuition (notamment la difficulté soulevée par la question de la communicabilité et de la compréhensibilité de ce discours), en répondant aux critiques que Hegel a pu adresser à ce propos à Schelling dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Le problème que Schelling essaiera ainsi de résoudre, dans les *Leçons d'Erlangen*, est de réhabiliter l'intuition intellectuelle, tout en en faisant un des moments capitaux de la discursivité philosophique, que, dans une certaine mesure, elle nourrit.

INTUITION ET IDENTITÉ ABSOLUE

Pour éclairer le sens et la portée du concept d'« intuition intellectuelle », on analysera dans un premier temps un texte de 1804 intitulé *Système de la philosophie dans son ensemble et de la philosophie de la nature en particulier* (*System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*). Ce texte nous intéresse ici tout particulièrement car l'intuition intellectuelle y est d'abord considérée comme la condition de possibilité de tout savoir, ce que Schelling essaye de montrer par une démarche argumentative. L'étude de cette argumentation nous permettra de thématiser les rapports entre la réflexion comprise comme la distinction entre concept et être¹, et l'intuition in-

Copie Enderlein, qui présentent des similitudes. Le reste du texte de la deuxième version correspond à une réflexion sur l'historicité de l'absolu, question que je n'aborderai pas dans le cadre de cet article.

Les références aux autres textes de Schelling seront toujours données dans l'édition des *Sämtliche Werke: F. W. J. von Schellings sämtliche Werke* [= S.W.]; éd. Karl F. August Schelling. 1. Abteilung: 10 Bde (=I-X); 2. Abteilung: 4. Bde. (=XI-XIV). Stuttgart/Augsburg 1856-61, sauf pour les fragments des *Âges du Monde* (*Die Weltalter*).

1. La conscience est la forme de la réflexion, car celle-ci implique, en effet, un rapport entre un sujet et un objet que le premier distingue de lui. La

tellectuelle, par laquelle l'identité du sujet et de l'objet est accessible à la connaissance, en même temps qu'elle la réalise.

L'intuition est, en effet, comprise par Schelling comme une connaissance immédiate dans laquelle le sujet se *confond* avec son objet. Elle est dite intellectuelle, car elle est l'intuition d'un objet non-sensible.

Pour comprendre ce que Schelling entend par « intuition intellectuelle », il convient d'avoir recours à la comparaison qu'il établit lui-même entre l'intuition intellectuelle et l'intuition *a priori* de l'espace dans la géométrie¹. Le sens de cette comparaison semble être le suivant : de même que l'intuition *a priori* de l'espace est présupposée par chaque intuition empirique et la rend possible, de même l'intuition intellectuelle constitue le soubassement de tout savoir (ou, selon une autre expression de Schelling, le « savoir originaire »), c'est elle, d'après Schelling, qui donne un être au savoir. L'intuition intellectuelle est donc condition de possibilité du rapport d'un être au concept dans le savoir, et elle se trouve, dans cette mesure, en-deçà de la différence entre concept et être. Elle est le gage d'un savoir non formel et elle est chaque fois présupposée par tout objet particulier que je pense ou qui m'est donné dans l'intuition sensible. L'intuition intellectuelle est l'affirmation absolue d'un être (*Sein*) dans le savoir. C'est à travers cette affirmation que l'on sait que l'être est nécessairement et que le non-être n'est pas à connaître², c'est-à-dire qu'avant d'en avoir un savoir, je cherche à connaître un être. En effet, c'est grâce à cette intuition intellectuelle de l'identité, que toute connaissance est ainsi connaissance de quelque chose, c'est-à-dire qu'il y a un être qui lui revient.

Toutefois, cette comparaison a des limites : l'intuition intellectuelle peut être isolée de toute intuition particulière, alors que l'on ne saurait avoir une intuition de l'espace sans intuitionner un objet spatial et, à la différence de l'intuition *a*

distinction entre sujet et objet recouvre souvent, dans les écrits de Schelling, celle entre concept et être.

1. Voir par exemple Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (Expositions Ultérieures)* SW, IV, p. 369.

2. Schelling, *System der gesamten Philosophie (Système de la philosophie dans son ensemble)*, SW, VI, p. 155.

priori de l'espace, qui n'est condition de possibilité qu'à titre formel, l'intuition intellectuelle est l'intuition d'une chose en soi, matière de la connaissance.

Cette intuition, dans la mesure où elle est possible, implique que le sujet se dessaisisse de la réflexion pour pouvoir avoir une intuition du soubassement du savoir : puisque le sujet ne saurait, en tant que sujet doué d'un entendement fini, qui sépare le sujet de l'objet, parvenir à une telle intuition, celle-ci n'est possible que si le sujet philosophique participe à une connaissance absolue, qui se trouve en-deçà de la réflexion, c'est-à-dire à une connaissance de soi de l'absolu (toute connaissance de l'absolu ne pouvant être qu'une connaissance de soi, sans quoi l'absolu connaîtrait quelque chose d'extérieur à lui, ce qui contredit son concept). C'est pourquoi cette intuition (*Anschauung*) est comprise comme une connaissance contemplative de l'absolu ¹, c'est-à-dire comme un voir (*Schauen*).

Ce n'est pas le moi qui connaît dans le savoir d'après Schelling, mais le tout en moi. Il ne faut pourtant pas se méprendre sur le sens de cette phrase : le sujet-philosophe ne disparaît pas ici, dans la mesure où il participe à cette connaissance. Si le tout connaît en moi, c'est que le moi participe à cette connaissance. Non pas cependant à titre de moi individuel, mais comme un sujet doué de raison. C'est même cette connaissance de soi absolue que Schelling appelle « raison » (*Verunft*) ².

C'est pourquoi Schelling a pu parler dans d'autres textes de cette intuition intellectuelle comme d'une « abstraction de la conscience » (conscience étant ici identique au moi fini et à la réflexion, car elle suppose une différence entre sujet et objet) ou encore comme d'une « perte du sujet ». C'est le sujet en tant qu'entendement fini qui se *dissout*, mais non pas le sujet en tant que participant à cette connaissance de soi de l'absolu, c'est-à-dire dans la mesure où il connaît par la raison.

Cette conception pose toutefois d'ores et déjà le problème suivant : quel rôle revient au sujet de la philosophie, qui est à la fois un sujet fini et un sujet doué de raison, dans cette connais-

1. *Ibidem*, SW, IV, p. 153.

2. *Ibidem*, SW, IV, p. 141. La raison est ainsi distinguée de l'entendement, dont l'universel reste relatif.

sance de soi de l'absolu ? Pourquoi l'homme participerait-il à une connaissance d'un sujet absolu ? Comment peut-il à la fois se *confondre* avec son « objet » et avoir la distance nécessaire pour pouvoir construire son discours, qui ne peut qu'avoir recours au vocabulaire même de la réflexion, c'est-à-dire employer des termes comme sujet, objet, etc. ? On retrouvera cette difficulté dans le texte des *Leçons d'Erlangen*, que « l'extase » essaiera de résoudre par la nouvelle compréhension de l'« intuition intellectuelle ».

Cette connaissance de soi de l'absolu est exprimée dans l'identité entre sujet et objet, et donc dans le principe d'identité $A = A$. Celle-ci s'exprime à la fois dans la forme et dans le contenu de la proposition. Dans le $A = A$ considéré du point de vue de sa forme, le sujet et le prédicat sont posés comme identiques. C'est le cas du jugement analytique, par exemple : « le cercle est rond », dans lequel le prédicat suit nécessairement de la position du sujet. L'identité de la raison est, du point de vue de son contenu, le pur fait de l'identité, car dans la proposition $A = A$, on n'affirme ni que A est sujet ou que A est prédicat ni la réalité de A . Le contenu de la proposition est le pur fait de l'identité, abstraction faite des termes posés comme identiques.

Toutefois, la conception de cette identité, qui est objet de l'intuition intellectuelle, est problématique, car Schelling y parvient par l'analyse du rapport entre le sujet et l'objet dans le savoir pour établir ensuite le présupposé du savoir (l'identité du sujet et de l'objet). Schelling arrive à ce point de son argumentation en faisant abstraction des éléments mêmes qui lui ont permis de commencer une démarche visant à parvenir à cette identité, c'est-à-dire, en faisant abstraction des pôles objectif et subjectif du savoir.

En effet, la démarche argumentative, dans les paragraphes 1 à 4 du *Système de la philosophie dans son ensemble*, visant à établir la nécessité de cette intuition a lieu en deux temps : 1) d'abord, Schelling établit le présupposé de toute connaissance, à savoir l'identité du sujet et de l'objet, sans laquelle aucun savoir n'est pensable (*denkbar*) ; 2) ensuite, il montre que la raison est la seule faculté capable de connaître cette identité. L'hypothèse de l'intuition intellectuelle en tant qu'intuition de l'identité entre sujet et objet est donc posée dans le cadre des

conditions de pensabilité du savoir. Mais cette argumentation ne vise pas à montrer positivement la nécessité de l'identité absolue et de l'intuition comme moyen d'y accéder, mais plutôt à s'autodétruire. La réflexion ne parvient pas à établir la condition de possibilité du savoir positivement.

En effet, le procédé argumentatif de Schelling est négatif : il s'agit de montrer qu'aucune position contraire à l'identité entre sujet et objet ne peut rendre pensable le savoir. Schelling explore ainsi les contradictions et les apories de la réflexion. L'analyse détaillée qu'il en propose dépasserait le cadre du présent article. Il est toutefois important de retenir que le philosophe essaye de montrer que toute relation dans le savoir ne peut être qu'interne.

L'argumentation que Schelling utilise pour montrer cela me semble ici avoir donc un rôle propédeutique tout comme la philosophie que Schelling appellera « négative » dans sa philosophie à partir de 1827, qui suit le mouvement logique du concept, sans pouvoir parvenir par là à un être¹.

Cela reste cependant cohérent avec la démarche schellingienne. En effet, Schelling oppose la réflexion d'une part, qui suppose une scission entre le sujet et l'objet, et la connaissance absolue d'autre part, où de telles distinctions disparaissent. Il faut justement que l'on ne puisse pas parvenir à cette identité par la réflexion, car alors celle-ci resterait dépendante de la réflexion et ne serait appréhendée qu'en rapport. L'usage de l'argumentation par Schelling ne suffit donc pas à établir la réalité ni de l'absolu comme identité sujet-objet ni d'une connaissance rationnelle immédiate de l'absolu, qui va être affirmée au paragraphe 8 du *Système de la philosophie dans son ensemble*. Il reste donc difficile de prouver la réalité de cette intuition.

Il y a bien un hiatus entre la réflexion sur les conditions de possibilité du savoir, qui met en évidence des apories, et l'admission de l'identité absolue comme quelque chose de positif donné dans une intuition. Ce hiatus ne peut être comblé que par un acte du philosophe. Schelling ne thématise certes

1. Voir par exemple Schelling, *Philosophie de la Révélation (Philosophie der Offenbarung)*, trad. RCP Schellingiana, PUF, « Épiméthée », Paris, 1989, p. 100-191 (SW, XIII, p. 79-80)

que dans sa philosophie tardive l'acte du philosophe ou la décision du philosophe de *sortir* d'une philosophie purement logique¹, mais l'on peut trouver déjà, dans ses textes de 1804, des arguments en faveur de l'intuition intellectuelle qui dépassent le cadre strictement théorique : « S'il n'y avait pas dans notre esprit même une connaissance, qui soit entièrement indépendante de toute subjectivité et qui ne soit plus un connaître du sujet en tant que sujet, [...], il nous faudrait en effet renoncer à toute philosophie absolue, nous serions éternellement enfermés dans la sphère de la subjectivité avec notre pensée et notre savoir [...]. »²

Le savoir n'est pas seulement d'ordre théorique, mais aussi de l'ordre du désir et de l'aspiration, comme Schelling le souligne explicitement dans les *Âges du Monde* (*Weltalter*), en plaidant pour le nom grec de « philosophie » contre celui de « science » (*Wissenschaft*) proposé par Fichte et par Hegel³.

PROPOSITION PHILOSOPHIQUE ET INTELLIGIBILITÉ

La théorie de « l'intuition intellectuelle » va, par le défaut d'une démarche argumentative qui amène la conscience à cette intuition intellectuelle, poser des problèmes concernant la compréhensibilité et la communicabilité du savoir. À plusieurs reprises, Schelling justifie le caractère difficilement compréhensible de ses oeuvres philosophiques par le manque de l'*organon* qu'est l'intuition intellectuelle⁴.

1. *Ibidem*, p. 157 (SW, XIII, p. 132).

2. Schelling, SW, VI, p. 143. Nous traduisons le texte suivant de l'allemand : « Gabe es nicht in unserem Geiste selbst eine Erkenntniß, die von aller Subjektivität völlig unabhängig und nicht mehr ein Erkennen des Subjekts als Subjekts, [...], so müßten wir in der That auf alle absolute Philosophie Verzicht thun, wir wären ewig mit unserem Denken und Wissen eingeschlossen in die Sphäre der Subjektivität, [...] ».

3. Schelling, *Les Âges du Monde. Fragments*, trad. Pascal David, PUF, « Épiméthée », Paris, 1992, p. 14 et 136 (*Schellings Werke: Die Weltalter: Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813*, éd. M. Schröter, C.H. Beck, München, 1966, p. 5 et p. 114; désormais cité *Urf.*

4. Voir Schelling, *Leçons sur la méthode des Etudes Académiques*, (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*) in *Philosophies de*

On pourrait dire que si l'intuition intellectuelle n'est pas aveugle sans concept au contraire de ce que Kant affirme, car elle est un « voir », elle reste toutefois muette. Ce problème de la communication du savoir prendra peu à peu de l'importance dans la réflexion de Schelling. Il est évoqué dans les fragments des *Âges du Monde* (*Die Weltalter*) et dans le dialogue qui date de la même époque et que l'éditeur a intitulé *Clara*. Selon Schelling dans *Clara*, toute science n'est que le déploiement d'une intuition immédiate et la mise en discours ou l'analyse de celle-ci. L'intuition constitue donc bien la matière d'un savoir qui risquerait, sans elle, de rester vide. Toutefois, le savoir est fragmentaire, il procède de manière successive par concepts.

Pour que cette intuition constitue ainsi la « matière » du discours philosophique, le sujet ne doit nullement *se perdre* en elle comme c'est le cas du théosophe, mais doit pouvoir maintenir une distance vis-à-vis de cette matière, comme Schelling l'affirme dans les *Âges du Monde*¹. C'est justement cette distance par rapport à l'« objet » qui rend possible l'établissement d'un discours philosophique sur celui-ci. Cette considération montre que le philosophe reconnaît un rôle à la réflexion dans le savoir.

Au problème de l'intelligibilité de la philosophie, Schelling tente d'apporter une réponse en élaborant la théorie de l'« extase »² et cela, à mon avis, en débat serré avec le Hegel de la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui oppose justement l'extase au concept.

En effet, en essayant de rendre raison de la difficulté, que le philosophe ne saurait ignorer, suscitée par la compréhension des textes philosophiques, Hegel distingue la proposition ordi-

l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'université, réunis à l'initiative du Collège de Philosophie, trad. Jean-François Courtine et Jacques Rivelaygue, Payot, Paris, 1979, p. 81 (SW, V, p. 256).

1. Schelling, *Les Âges du Monde*, p. 17-18, 139-140 (*Urf.*, p. 8, 116-117).

2. La confrontation entre la théorie de l'extase et la philosophie de Hegel a été surtout faite du point de vue du problème du commencement immédiat ou médiat de la philosophie. Voir Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie. Etude sur Hegel et Schelling*, Vrin, Paris, 1999.

naire de la proposition philosophique (*der philosophische Satz*)¹. Alors que le contenu de la proposition ordinaire exprime l'attribution d'un prédicat en tant qu'accident au sujet comme la base de ce prédicat (« la rose est rouge »), la proposition philosophique, au contraire, exprime un contenu (prédicat) qui constitue l'essence du sujet. Hegel lui-même donne les exemples suivants : « Dieu est l'être », « le réel effectif est l'universel »². Dans cette mesure, le prédicat épuise la nature du sujet. Dans la mesure où le sujet de la proposition a son essence dans le prédicat, il cesse d'être un point fixe, un support d'accidents, comme on s'y attendrait dans la proposition ordinaire.

Ce contraste entre les deux manières de concevoir le rapport entre le sujet et le prédicat rend compte, dans une certaine mesure, des difficultés que le sujet de la connaissance éprouve dans la compréhension des textes philosophiques et qui implique une compréhension déterminée du lien qui unit le sujet et le prédicat d'une proposition. Le sujet qui aborde un texte philosophique trouve dans le prédicat la substance même du sujet, c'est-à-dire une identité entre sujet et prédicat, alors qu'il s'attendrait à trouver un accident. Il est ainsi, suivant la formulation hégélienne, rejeté (*zurückgeworfen*) vers la pensée du sujet de la proposition. Il y a ainsi un conflit entre la forme discursive de la proposition, c'est-à-dire entre la dualité des éléments qui la composent (sujet et prédicat) et le contenu de la proposition philosophique, qui énonce une identité et, par conséquent, dont le contenu supprime la forme propositionnelle.

Or, c'est justement dans l'immédiateté de cette suppression que réside selon Hegel le caractère incompréhensible des œuvres philosophiques. Il affirme : « L'abolition de la forme de la proposition ne doit pas seulement se produire sur un mode *immédiat*, par le seul fait du contenu de la proposition »³. Ce mouvement de suppression de la forme de la proposition par le contenu doit donc être exprimé, et non pas être un « blocage

1. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991, p. 70. (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1970, Werke 3, p. 60).

2. *Ibidem*, p. 69 (Werke 3, p. 59).

3. *Ibidem*, p. 70 (Werke 3, p. 61).

intérieur » (*innerliche Hemmung*)¹ dans le mouvement subi par la pensée. Le retour en soi-même du concept doit être présenté, et c'est ce mouvement dialectique qui est la démonstration. Le renvoi à « l'intuition intérieure » (*das innere Anschauen*) de la part des philosophes n'est que l'acte de faire l'économie de la présentation de ce mouvement : on a alors une intuition de l'identité et non pas une exposition de celle-ci. On peut, sans difficulté, lire ici une critique adressée au $A = A$ de la philosophie de l'identité de Schelling, car, en tant que cette identité est « l'objet » de l'intuition intellectuelle, elle n'exprime que la suppression de la différence entre sujet et objet.

En outre, Schelling fait bien appel à l'intuition intellectuelle de l'identité du sujet et de l'objet en tant qu'*organon* de la philosophie, faute de quoi ses textes sont incompréhensibles. Il semble ainsi être un exemple des philosophes qui font l'économie de la présentation du mouvement dialectique.

Face à une telle critique, comment réhabiliter le rôle de l'intuition intellectuelle ? Schelling essaiera de montrer que « l'extase » correspond elle-même à un moment de *blocage intérieur* nécessaire qui, n'étant pas seulement du ressort d'une conscience s'approchant de la philosophie, constitue plutôt le véritable commencement de toute recherche philosophique.

En effet, le terme « extase », qui apparaît pour la première fois en tant que tel dans les *Leçons d'Erlangen*², est présenté comme l'autre nom de l'intuition intellectuelle et comme désignant l'étonnement proprement philosophique.

La notion d'« extase » exprime de manière plus claire, de par son étymologie, ce qui est désigné par le terme « intuition intellectuelle » : un voir non-sensible où le sujet se *perd*, c'est-à-dire où le sujet est *posé hors de soi*. Horst Fuhrmans remarque dans une note de la copie *Enderlein* que Schelling met dans ce texte l'accent sur l'*an* de l'*An-schauung* qui renvoie justement à

1. *Ibidem*, p. 70 (Hegel, Werke 3, p. 61). Jean Hyppolite (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, Éditions Montaigne, Paris, 1941) a traduit cette expression par « arrêt intérieur » et *Hemmen* par « freinage ».

2. Même si Schelling a recours à ce vocable à plusieurs reprises dans son œuvre, comme c'est le cas par exemple dans *Les Âges du Monde* et dans le dialogue *Clara*.

ce vis-à-vis de l'autre ¹, comme on aura l'occasion de le voir par la suite. Il n'est pas non plus à exclure que le terme « extase » laisse lire plus facilement le désir qui commande le rapport du sujet de la philosophie au sujet absolu.

Elle est caractérisée dans les termes suivants: « Mais en disant : à titre de Moi, je ne peux pas savoir, Moi - je ne *veux* pas savoir, en se dessaisissant du savoir, il fait place nette pour cela qu'est le savoir, c'est-à-dire pour le sujet absolu, dont on a montré qu'il était précisément le savoir même. En cet acte par lequel il se résigne à ne pas savoir lui-même, il établit le sujet absolu comme savoir. À travers cet acte qui l'institue, je l'expérimente comme l'outrepassant. Sans doute pourrait-on nommer aussi cette expérience intime un savoir ; mais à condition d'ajouter immédiatement qu'il s'agit d'un savoir qui, eu égard à *moi*, est bien plutôt un non-savoir » ².

Schelling, dans le même texte, affirme par ailleurs que le contenu du savoir est la liberté éternelle, c'est-à-dire une productivité qui traverse toutes les formes mais ne s'arrête en aucune ³, c'est-à-dire un principe constitutif de toute réalité qui est compris sous le mode de l'activité et qui ne se laisse contenir dans un objet. C'est de ce principe constitutif de toute réalité que le sujet philosophique aspire à avoir un savoir. Il faut tenir compte du double sens du mot « savoir » dans ce texte, qui désigne à la fois la production (*Hervorbringung*) » ⁴ de la liberté éternelle et la répétition ou imitation de la productivité, qui est justement le « faire objet » du savoir philosophique. Quand le savoir est productif, comme c'est le cas de la « liberté éternelle », c'est elle-même qui constitue chaque

1. Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, p. 212, note 20.

2. Schelling, *Leçons d'Erlangen*, in: F. W. J. Schelling: *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1980, p. 289 (SW, IX, p. 229). Le texte correspondant dans la Copie Enderlein à la page 38 présente quelques différences qui ne semblent pas être significatives.

3. *Ibidem*, p. 282 (SW, IX, p. 221; *Initia*, p. 21).

4. *Ibidem*, p. 284 (SW, IX, p. 223). Dans la page 25 de la Copie Enderlein, Schelling parle d'un savoir produisant (*producierendes Wissen*).

objet¹, alors que dans le savoir humain ou simple savoir (*bloßes Wissen*), on « objectivise », on répète le procès d'engendrement de chaque objet auquel on a affaire. Le savoir est, en effet, un savoir génétique, qui connaît les objets par le processus qui les a engendrés.

L'« extase » est, dans ce contexte, considérée comme un non-savoir sachant (*wissendes Nichtwissen*)². Avec cette expression, Schelling ne désigne pas une ignorance complète. Cette dénomination est à comprendre dans son opposition à un savoir qui est représentation d'un objet. Cette position épistémologique est un « non-savoir sachant » car elle est un savoir non objectif.

Dans l'extrait des *Leçons d'Erlangen* que je viens de citer, il est possible de lire le rôle du vouloir³ dans le mouvement du savoir : tout savoir aspire à l'objectivation, à une appropriation de la « chose » par le sujet. C'est pourquoi il y a dans l'extase un renoncement au savoir, c'est-à-dire à faire du sujet absolu un objet. Dans l'extase, le sujet se trouve dans une position vis-à-vis d'un sujet absolu⁴ impossible à objecter : il n'y a donc pas

1. Si celle-ci est appelée *savoir*, cela se doit peut-être au fait que c'est dans l'effort pour avoir un savoir de soi-même que la liberté absolue produit des formes et les traverse.

2. Le thème d'un « non-savoir » est déjà présent dans les fragments des *Âges du Monde* et est l'objet de plusieurs analyses de Schelling dans les cours de la *Philosophie de la Révélation*. Voir Schelling, *Âges du Monde*, p. 34 (*Urf.*, p. 21) et *Philosophie de la Révélation*, p. 120-121 (SW, XIII, p. 97-98).

3. En effet, le texte des *Leçons d'Erlangen* met l'accent sur cette dimension du vouloir dans la connaissance. Ce vouloir est, dans une certaine mesure, le répondant d'un vouloir engendrant, productif de l'absolu, qui n'est toutefois pas évoqué dans ce texte, mais sera explicité dans des textes plus tardifs de Schelling.

4. Cette dimension sera encore présente dans l'interprétation de l'extase fournie par *Philosophie de la Révélation*, car celle-ci implique que l'existence, l'objet de l'intuition, n'est pas un être *objectif* (*gegenständlich*) mais une existence purement essentielle, primitive (*urständig*), qui n'est pas prédicat, mais sujet. Voir Schelling, *Philosophie de la Révélation*, p. 188-189 (SW, XIII, p. 162-163). La problématique de l'existence qui sera rattachée à l'extase dans la *Philosophie de la Révélation* se trouve, à notre avis, absente des *Leçons d'Erlangen*. Pour le rapport entre extase et existence, voir J.-F. Courtine, « L'achèvement de la métaphysique » in Jean-François Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Editions Galilée, Paris, 1990, p. 194-195.

de savoir, mais un non-savoir, qui toutefois doit être distingué d'une pure ignorance : il est un non-savoir sachant.

Comment comprendre ce vis-à-vis du sujet philosophique face à un sujet ? À quel type d'expérience Schelling renvoie-t-il ici ?

Mon hypothèse est la suivante : on peut interpréter l'« extase » comme un moment dans un processus d'objectivation du principe constitutif de toute réalité, et donc comme s'inscrivant dans la tentative de formuler un discours sur celui-ci, moment qui, tout en correspondant à une intuition du sujet absolu, ne tombe pas dans les difficultés de l'intuition intellectuelle, évoquées en première partie. L'extase survient suite à la tentative menée par le sujet d'objectiver l'absolu, c'est-à-dire, de le prédiquer. Le début du texte des *Leçons d'Erlangen* renvoyait déjà aux difficultés qu'il y a à fournir une définition de l'absolu, c'est-à-dire à lui attribuer un prédicat qui épuiserait son essence. Le sujet philosophique affirme $A = B$ (« le sujet absolu est infini »), mais aussitôt la proposition contraire apparaît comme vraie : $A = \text{non-}B$ (« le sujet absolu est fini »)¹, car si celui-ci devait être infini, il s'opposerait à quelque chose d'extérieur à lui, c'est-à-dire à ce qui est fini².

En effet, l'extase se produit à la suite du mouvement dans lequel le philosophe essaye de saisir l'absolu dans un prédicat qui exprime son essence. Elle consiste dans un mouvement d'arrêt, de suspension. Il s'agit d'un mouvement où le penser est arrêté non pas, comme dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, par le fait que, dans la proposition, le sujet passe complètement dans le prédicat, mais par le fait que le sujet ne saurait être contenu en aucun objet, c'est-à-dire par les difficultés à objectiver ou à « dire » l'absolu.

C'est cette expérience de débordement d'un sujet absolu qui ne saurait être contenu dans un objet, ce moment qui compor-

1. Schelling, *Leçons d'Erlangen*, p. 277-281 (SW, IX, p. 215-220).

2. La définition de l'absolu devant exprimer le caractère indéfinissable de ce dernier, Schelling en viendra à considérer l'absolu comme « liberté éternelle ». Ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter sur cette définition. Il n'en reste pas moins que ces considérations nous permettent de rattacher les analyses schellingiennes au début des *Leçons d'Erlangen* à la problématique de l'extase.

te un caractère incompréhensible, qui constitue à mon avis l'expérience de l'« extase » dans les *Leçons d'Erlangen*.

On comprend ainsi dans quelle mesure l'extase peut être le vis-à-vis de deux sujets : le sujet philosophique qui est *hors de lui* (qui fait l'expérience de l'incompréhensible), qui n'est donc pas un sujet face à un objet comme son corrélat, et le sujet de la proposition, qui ne se laisse pas enfermer dans un prédicat et le déborde.

L'extase est donc une intuition de ce qui déborde mon vouloir d'objectivation, qui *apparaît* par ce fait même, comme le *débordant* (*Ueberschwänglich*). Elle n'est pas une simple constatation des limites du savoir humain, mais elle renvoie à une contradiction entre ce à quoi le sujet aspire et ce qu'il peut connaître.

On est maintenant en mesure de reconstituer la réponse que Schelling aurait pu donner aux critiques que Hegel lui a adressées dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* : l'extase ou la survenue d'un moment d'une certaine expérience de l'incompréhensible (en ce sens que le sujet de la proposition ne *se laisse* pas prédiquer) n'est pas due au fait que le philosophe Schelling à recours à une intuition, en épargnant les moyens d'exposer le mouvement du concept, mais il est un moment nécessaire dans la compréhension de ce qui ne se laisse pas enfermer, c'est-à-dire exprimer, dans une proposition ¹.

EXTASE ET SAVOIR

Ce moment de l'extase ne saurait ainsi faire l'économie de la réflexion, comme Schelling semblait l'admettre dans le *Système de la philosophie dans son ensemble*, puisqu'il met en scène la différence entre sujet et objet qui la caractérise. Toutefois il existe bien un modèle de la réflexion qui est mis en

1. Cette interprétation peut être confortée par la citation suivante issue du chapitre dédié à Hegel dans la *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne* (*Zue Geschichte der neueren Philosophie*), trad. J.-F. Marquet, PUF, « Épipiméthée », Paris, 1983, p. 168 : « [...] il [le sujet-objet en général] est seulement ce que nous voulons ; le « pistolet faisant feu » est simplement le vouloir que nous en avons — mais ce vouloir entre en contradiction avec l'impossibilité de le saisir, de l'immobiliser » (SW, X, p. 149).

cause, sous le nom de « démonstration », renvoyant peut-être à Hegel, qui, comme on l'a vu, caractérise dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* le mouvement même du concept comme « démonstration ».

Schelling critique, en effet, ceux qui envisagent la philosophie comme une science démonstrative, procédant d'un « su » vers un autre « su »¹. Ce que Schelling me semble critiquer ici n'est pas l'impossibilité de parvenir à un fait inconditionné². Car cela n'est justement pas le cas : si j'avance dans le savoir à travers une série de conditionnés, je suis justement obligé de poser un inconditionné, de manière à pouvoir m'arrêter dans mon enquête qui ne saurait se poursuivre à l'infini et à donner une systématité à mon savoir³. L'insuffisance de la méthode démonstrative ne me semble donc pas résider dans le fait qu'à travers celle-ci je ne parviens pas à un inconditionné. L'inconditionné ne peut se poser en tant que tel que parce que j'avance dans une série de conditionnés : il est donc défini de manière négative et conditionnée par rapport à ce qu'il nie.

Ce que Schelling semble viser à travers ses remarques à propos de la « science démonstrative » est la méthode de progression dans le savoir. Pour comprendre ce qui est en jeu ici, il est utile d'avoir recours aux critiques que Schelling adressera à Hegel dans *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne* (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*). Dans ce contexte, Schelling mettra en cause la démonstration hégélienne dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* : déterminée justement par le philosophe, cette démonstration n'épouse pas le mouvement même de la « chose ». Elle est dépendante du lien qu'établit le philosophe entre les propositions. Il interprète chaque fois le sens de celles-ci, pour, en suivant le contenu qu'il y a mis, en déduire d'autres (ainsi, Hegel interprétera le sens de l'« être pur » au commencement de la logique). La démonstra-

1. Schelling, *Initia philosophiae universae*, p. 37.

2. On peut trouver cette interprétation dans Christian Iber, *Das Andere der Vernunft als Ihr Prinzip*. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Walter de Gruyter, Berlin, 1994.

3. Voir Schelling, *Système der gesamten Philosophie*, SW, VI, p. 144.

tion reste ainsi déterminée par la réflexion du sujet de la philosophie.

Cette critique ne revient pas toutefois à dire que le philosophe ne doit pas participer au mouvement du savoir. Certes, Schelling affirme que ce mouvement est indépendant du philosophe, mais il affirme en même temps la corrélation entre le mouvement de la liberté éternelle et celui du sujet philosophique. Le mouvement n'est pas produit par le sujet, car, si c'était le cas, son savoir serait un savoir par concepts, c'est-à-dire un savoir vide, mais le philosophe a un rôle dans le mouvement même du savoir et il n'est donc pas pur spectateur de quelque chose de complètement extérieur¹. Il s'agit ici de la question de savoir quel rôle revient au sujet en tant que participant à la connaissance de l'absolu, ce qui va conduire Schelling à mettre en évidence le rôle du vouloir dans le savoir.

Il faut attendre la fin du texte des SW (ou la fin de l'onzième leçon de la Copie Enderlein) pour savoir comment le philosophe se rapporte au concept et au mouvement d'une productivité absolue que Schelling nomme « liberté éternelle ». Le rôle du philosophe va être de retarder chaque pas de cette productivité, de faire en sorte que celle-ci s'arrête en chaque « figure ». Il s'agit d'une analyse des moments par lesquels le principe de toute réalité constitue un objet. L'art proprement philosophique réside dans la décomposition du mouvement, dans la fixation de chaque moment, dans la rétention de cette productivité constitutive de toute figure en vue d'un savoir². Le savoir réflexif du philosophe est un savoir retardateur, il s'agit de retenir le mouvement du sujet absolu, pour pouvoir saisir chaque figure dans ce qui la constitue. Ce n'est donc pas un mouvement de « su » à « su ». Ce savoir est toutefois du ressort de la réflexion. Comprise ici comme la distance et la corrélation entre le sujet philosophique et le sujet absolu, la réflexion fait toutefois fond sur l'identité de ces derniers. L'identité n'abolit donc pas ici la scission entre sujet et objet, mais se trouve à sa racine.

1. Schelling, *Leçons d'Erlangen*, p. 294 (SW, IX, p. 234).

2. *Ibidem*, p. 297 (SW, IX, p. 238).

Ces analyses de la théorie de l'extase montrent que Schelling prend conscience des difficultés qu'il y a à admettre une intuition intellectuelle comme connaissance de soi d'un sujet absolu, sans avoir d'abord rendu compte de la nécessité d'une participation de l'homme à cette connaissance. C'est pourquoi Schelling essaiera tout au long du texte de montrer l'intime unité qui lie la conscience humaine à la « conscience originelle » (*Urbewusstsein*) ou sujet absolu. Cela est dans le texte l'objet d'une démarche argumentative, quoique celle-ci ait recours à un langage qui est de l'ordre de l'image et du mythe, et non pas du concept. Ainsi, l'identité entre l'homme et l'absolu n'est pas l'objet d'une intuition, mais d'une réflexion ou mieux, d'une réflexion sur les conditions de possibilité de la réflexion.

Schelling essaye, dans ce contexte, d'esquisser une théorie de la réflexion, qui ne s'oppose pas à l'extase, mais où celle-ci a une fonction. La réflexion (scission sujet-objet) n'est possible que parce que ce qui était un s'est scindé en deux¹. C'est pourquoi Schelling comprendra aussi la réflexion comme un jeu de réflexe entre le sujet philosophique et le sujet absolu, dont l'extase n'est qu'un moment : au moment où le sujet absolu déborde l'objectivation (le vouloir dire l'absolu par le philosophe), le sujet philosophique est non-sachant.

C'est aussi cette unité originelle qui rend raison du fait qu'il y a dans le savoir un désir qui se rapporte au principe constitutif de toute réalité. Schelling part donc d'un fait : du « vouloir savoir » pour en expliciter les conditions de possibilité. Cela va donc s'inscrire dans une argumentation, qui, en recourant, sans le nommer, au discours d'Aristophane dans le *Banquet*², affirme une unité entre la conscience humaine et cette liberté éternelle, qui rend compte, depuis leur scission, du fait que la « liberté éternelle » constitue un corrélat du désir humain.

1. La réflexion est donc le jeu en miroir du mouvement du philosophe et du sujet absolu : quand le philosophe se comporte comme sujet, la liberté éternelle est objet et vice-versa.

2. Selon le discours d'Aristophane, l'amour est le « réassembleur de notre primitive nature » (Platon, *Banquet*, 192d)

L'extase est donc inscrite dans le mouvement de la chose même et le fait d'avoir pour corrélat un sujet absolu, prouve la réalité de ce dernier. C'est dans la mesure où le philosophe se reconnaît comme non-sachant que le sujet absolu devient réalité¹. Schelling cherche ainsi à faire de la contradiction de l'intuition intellectuelle - vouloir objectiver l'absolu - la preuve même de la réalité du sujet absolu. Le philosophe considère que son savoir n'est pas un savoir. Mais d'où puis-je tirer un critère qui me permette de considérer mon savoir comme un non-savoir, si ce n'est, dans une certaine mesure, d'un savoir?² C'est en exploitant les paradoxes du commencement de la philosophie que Schelling renvoie ainsi à une unité entre la conscience humaine et la « conscience originelle », qui est proprement la raison.

Ce désir de connaître l'absolu et la structure objectivante du savoir humain³ constituent une contradiction inhérente au savoir, mise en évidence par Schelling au début du texte. C'est ainsi que dans les *Leçons d'Erlangen* la dialectique constitue un prélude à l'extase, dans la mesure où elle met en évidence la contradiction que le savoir semble renfermer en soi, entre le désir d'un savoir de l'absolu d'une part, et l'impossibilité d'objectiver l'absolu d'autre part.

1. Schelling, *Leçons d'Erlangen*, p. 293 (SW, IX, p. 233).

2. En reprenant un problème abordé par le *Ménon* de Platon, Schelling essaye de rendre compte du fait que l'on puisse chercher à savoir sans savoir encore. Voir Platon, *Ménon*, 80d-e. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que Schelling réinterprète la théorie de la réminiscence dans les *Leçons d'Erlangen* comme une intériorisation du savoir.

3. A travers l'extase, Schelling répond aussi à d'autres problèmes posés par l'intuition intellectuelle. Il prend ici en considération le danger d'objectivation que celle-ci comporte, et qui transformerait l'activité absolue dans un être figé et mort. Ce problème avait été déjà évoqué dans la huitième des *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, SW, I, p. 319), dans F. W. J. Schelling, *Premiers écrits*, trad. J.-F. Courtine, PUF, « Épiméthée », Paris, 1987, p. 190-191. En faisant de la tentative d'objectivation le prélude de l'extase, Schelling rend compte de la possibilité de l'erreur dans le mouvement même de la recherche du savoir. On peut comprendre aussi dans ce contexte l'affirmation de Schelling, selon laquelle l'erreur provient du vouloir savoir. Voir Schelling, *Leçons d'Erlangen*, p. 300 (SW, IX, p. 241).

C'est ainsi que Schelling essaye de fonder ce caractère dialectique du savoir dans une dialectique originaire, dont la dialectique de l'argumentation n'est que l'imitation. La conscience humaine cherche à saisir ou à connaître ce qui la constitue. Toutefois, comme l'affirme Schelling avec la théorie de l'extase, la philosophie ne commence pas par une rentrée en soi, mais par une ouverture du sujet à cette altérité qui le dépasse et le constitue à la fois. La connaissance de soi implique ainsi une « sortie de soi ».

Cette sortie de soi qu'est l'« extase » n'est toutefois pas spontanée. Face au débordement du sujet, le philosophe prend une décision. Si l'extase doit constituer le commencement d'une philosophie, il est à nouveau le résultat d'un abandon, d'une réduction : « Ici il faut abandonner le fini, tout ce qui est encore étant, ici doit disparaître jusqu'à la dernière amarre [...] »¹. Il ne s'agit pas ici de mettre entre parenthèses nos croyances sur le monde, mais de mettre entre parenthèses le désir de possession qui détermine cette connaissance et qui l'oriente vers l'objectivation. Ainsi, la nécessité d'une telle extase est déterminée par une antinomie inhérente à la raison entre ce qui en résulte et ce que l'on veut effectivement². La tension à l'intérieur de la raison est d'autant plus important que ce vouloir est pour Schelling constitutif de la raison : l'objet de ce vouloir est le corrélat même de la raison.

Ainsi, la crise avec laquelle commence la philosophie est justement une appréhension des limites de la raison. Schelling considère que la philosophie kantienne constitue un commencement d'une telle crise et répète dans les *Leçons d'Erlangen* ce qu'il avait déjà affirmé dans ses écrits de jeunesse à propos de la possibilité d'un pouvoir intuitif intellectuel : « Kant nomme sa philosophie une philosophie *critique*, et sans doute mériterait-elle ce titre si elle avait effectivement abouti à cette crise. Mais elle n'est encore qu'un commencement de la véritable crise, car lorsque Kant dit par exemple que nous ne sommes pas en

1. Schelling, *Leçons d'Erlangen*, p. 38-39 (SW, IX, p. 217; *Initia*, p. 38-39)

2. On peut comprendre cette antinomie comme une antinomie entre la raison théorique et l'intérêt pratique de la raison. Voir Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft*. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings, Suhrkamp, 1996, p. 41.

mesure de connaître le suprasensible, le divin, avec les formes de notre entendement fini, il a en cela évidemment raison, mais ne dit rien qui n'aille en vérité de soi. Il présuppose en outre toujours que le suprasensible – fût-il connaissable – devrait nécessairement être connu à l'aide de ces formes »¹.

Schelling essaye ainsi de penser ce qui dans le concept et dans la proposition renvoie au-delà d'eux-mêmes. Si l'intuition intellectuelle a d'abord été pensée dans le cadre des conditions de possibilité du savoir, Schelling s'est aperçu des difficultés que pose un discours puisant dans une intuition, dont le philosophe ne sait rendre raison. Ces difficultés sont celles de la compréhensibilité et de la communicabilité du savoir. C'est dans ce cadre que je me suis proposé d'interpréter la théorie de l'« extase » dans les *Leçons d'Erlangen* comme une intuition de ce qui résiste à l'objectivation, à laquelle le savoir aspire. S'il y a, pour Schelling, un pouvoir intuitif intellectuel, celui-ci est proprement une « mise hors de soi » du philosophe, un étonnement qui lui découvre qu'il y a quelque chose à propos de quoi enquêter, qu'il y a quelque chose qu'il ne sait pas.

1. Schelling, *Leçons d'Erlangen*, p. 302 (SW, IX, p. 243; *Initia*, p. 64. Ce texte comporte quelques modifications par rapport au texte des SW).

L'INTUITION INTELLECTUELLE DANS LES *Fernere Darstellungen* DE SCHELLING

MILDRED GALLAND-SZYMKOWIAK

L'*intuition intellectuelle* est l'un des concepts centraux qui déterminent le sens de l'entreprise philosophique constituée par l'idéalisme et le premier romantisme allemands ; il est également un concept crucial sur lequel s'opèrent les différenciations à l'intérieur de cet ensemble ¹. Bien loin, en effet, de se

Abréviations :

AA = Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1900 sq.

GA = Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1962 sq.

SW = Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, 14 Bde., Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1856-1861

HKA = *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 sq.

borner à une irruption du mysticisme en philosophie, ou de ne concerner qu'un problème secondaire, l'idée d'intuition intellectuelle propose une réponse au problème du rapport entre le sujet et le principe de la philosophie. Elle est (diversement) élaborée en réponse aux questions suivantes, issues de la philosophie de Kant : la pure conscience de soi peut-elle être comprise comme une connaissance ? et, plus précisément, comme une connaissance du principe absolu de la philosophie, susceptible de fonder celle-ci en un système ? Elle apparaît donc comme l'une des notions essentielles pour déterminer la nature des philosophies postkantienne et, dans la mesure du possible, une compréhension d'ensemble de l'idéalisme allemand. Ainsi Heidegger a-t-il pu souligner, en s'appuyant précisément sur les *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* de Schelling (*Exposés supplémentaires du système de la philosophie*, 1802), que l'idée de l'intuition intellectuelle manifeste « la présupposition la plus intime (...) qui est à l'origine du système » au sens que lui donne l'idéalisme allemand, c'est-à-dire au sens d'un « système absolu de la raison »¹. Le présent article se donne pour but de reconstituer la manière dont ce texte de Schelling, non traduit en français et quelque peu négligé par la recherche, définit l'intuition intellectuelle et sa portée pour la « philosophie de l'identité ».

Les *Fernere Darstellungen* publiées par Schelling en 1802 se présentent comme des éclaircissements apportés à l'*Exposition de mon système de la philosophie* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*) de 1801. On date de cette dernière œuvre le début

HW = Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausgabe, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969 sq.

Les traductions françaises d'extraits des *Fernere Darstellungen* sont de l'auteur de l'article.

1 Pour une étude détaillée de l'intuition intellectuelle chez Kant, Fichte, Hölderlin, Novalis, voir : M. Frank, « Intellektuale Anschauung ». Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein : Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis », in *Die Aktualität der Frühromantik*, hrsg. v. E. Behler, J. Hörisch, Paderborn, 1987, p. 96-126.

1. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 85-90 (ici p. 90).

de la philosophie dite « de l'identité », dans laquelle Schelling se démarque nettement de la philosophie transcendantale fichtéenne. En 1801, l'exposé pose comme sa propre fondation et comme principe de la connaissance philosophique la *raison absolue*, « indifférence totale du subjectif et de l'objectif » à laquelle on arrive « en faisant abstraction du pensant »¹. En 1802, c'est bien plutôt l'*intuition intellectuelle* qui remplit la même fonction, à partir d'une définition analogue² qui vise tout autant à la différencier de l'intuition intellectuelle fichtéenne : l'intuition intellectuelle n'est pas ici l'auto-saisie du Moi absolu mais la saisie, à partir de la forme de l'égoïté (*Ichheit*) absolue, de l'absoluité elle-même, c'est-à-dire du « sujet-objet » considéré ni subjectivement, ni objectivement, mais comme indifférence absolue des deux termes (*i.e.* non pas comme leur *synthèse*³, mais comme l'unité qui est la source et la condition de possibilité de leur différence même). L'intuition intellectuelle est « une connaissance immédiate de l'absolu (et *seulement* de l'absolu) »⁴, ce dernier étant défini comme le *point d'indifférence* ou l'identité absolue de l'être et

1. « Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden » (Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801 [= *Darstellung*], SW IV, p. 114, trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000, p. 45).

2. La notion d'intuition intellectuelle est absente de la *Darstellung* — une absence que Schelling prendra soin de souligner dans la lecture rétrospective de son œuvre effectuée dans les *Leçons* de Munich (Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, SW X, p. 149, trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 168), notamment dans le but de répondre à la critique hégélienne de l'intuition intellectuelle (voir Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, HW 5, p. 78-79; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, HW 20, p. 427-428, 434-435 ; ainsi que la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*). Cependant, l'intuition intellectuelle est également désignée dans les *Fernere Darstellungen* comme *Vernunft-Anschauung* (SW IV, p. 369 ; voir aussi SW IV, p. 346 où Schelling mentionne "die anschauende Vernunft").

3. "Ce rapport [de l'être et du connaître, MGS] est ce que nous avons désigné comme rapport d'indifférence (ce n'est pas une synthèse absurde (*eine ungereimte Synthese*), contrairement à ce que quelques-uns se sont représenté)" (Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, 1802 [= *Fernere Darstellungen*], SW IV, p. 370).

4. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 368.

de la pensée. Cette identité absolue est le principe nécessaire d'une philosophie qui veut pouvoir, *comme idéalisme*, rendre compte par elle-même de la *réalité* de son savoir et plus généralement de toute connaissance. L'intuition intellectuelle, écrit Schelling, est « la première connaissance spéculative, le principe (*Prinzip*) et le fondement (*Grund*) de la possibilité de toute philosophie »¹.

Ce que Schelling appelle « réalité » (*Realität*) n'est pas la réalité empirique, sensible mais le point de contact entre le connaissant et le connu, qui assure à la connaissance sa vérité². La « réalité » n'est pas un être concret qui ferait face à la connaissance, mais bien plutôt le su dans le savoir, l'évidence, présente dans le savoir lui-même, que celui-ci a bien prise sur son objet. Dès lors, la « réalité » ne se définit pas en opposition à l'idéalité, mais précisément en unité avec elle³. Définir la réalité du savoir, c'est-à-dire ce par quoi il est vrai en lui-même, hors de toute relation à une extériorité, est un souci récurrent de la philosophie schellingienne, dès avant la philosophie de l'identité (1801-1807) mais aussi pendant⁴. Dans les *Fernere*

1. *Ibid.*

2. Voir p. ex. I. Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1973, Introduction.

3. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 387.

4. Voir entre autres : "En fin de compte, qu'est-ce qui est donc réel dans nos représentations ?" (Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, 1796-1797, SW I, p. 353). "On admet à titre d'hypothèse qu'il y a dans notre savoir en général de la réalité, et on demande : quelles sont les conditions de cette réalité ?" (Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, 1800, HKA I,9,1, p. 43, trad. Chr. Dubois, Louvain, Peeters, 1978, p. 19). § 1. La première présupposition (*Voraussetzung*) de tout savoir est qu'il y a là une seule et même chose qui sait, et qui est sue. (...) En cela nous quittons donc définitivement la sphère de la réflexion, dans laquelle une distinction est faite entre objet et sujet, et nos considérations ultérieures ne peuvent plus consister que dans le développement et la fondation (*Ergründung*) de la présupposition selon laquelle c'est Un seul et même qui, là, sait, et est su" (Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, 1804 [=System], SW VI, p. 137 et 140; trad. MGS). La dénomination de la raison comme "véritable *en-soi*" au début de la *Darstellung* de 1801 va dans le même sens (SW IV, p. 115).

Darstellungen, l'intuition intellectuelle est ainsi notamment caractérisée, en réponse à cette préoccupation, comme « la condition de l'esprit scientifique, en général et dans toutes les parties du savoir »¹.

Apercevoir cette évidence même, ou encore : apercevoir l'unité de la pensée et de l'être non pas dans telle ou telle relation, mais absolument en et pour soi-même, par conséquent comme l'évidence en toute évidence, la vérité en toute vérité, comme ce qui est purement su dans tout ce qui est su, c'est s'élever à l'intuition de l'unité absolue et par là-même à l'intuition intellectuelle².

Cette question récurrente portant sur la condition de possibilité du savoir vrai inscrit les recherches de Schelling dans le prolongement du projet transcendantal kantien, entendu comme détermination des conditions subjectives *a priori* de possibilité de la connaissance³. Or les postkantien (Fichte, Schelling mais avant eux Schulze dit « Enésidème »⁴) ont mis en évidence que, si la *Critique de la raison pure* fonde dans la

1. "...die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und in allen Theilen des Wissens" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 362).

2. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 364.

3. La perspective que nous adoptons ici est ainsi en accord avec celle de Lore Hühn dans *Fichte und Schelling oder Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1994. Voir aussi la manière dont Heidegger détermine le rapport de l'idéalisme allemand à Kant : "L'idéalisme allemand *dépasse* Kant en direction du savoir inconditionné "de" l'absolu. Or ce savoir demeure pourtant situé dans l'horizon ouvert par Kant, même si lui-même ne l'a pas totalement parcouru et reconnu, celui de la subjectivité transcendante. (...) L'idéalisme allemand ne saute pas par-dessus Kant, mais il commence en partant du point où Kant a conduit la philosophie. Il commence alors immédiatement et en considérant l'ensemble. C'est en cela que se révèle la véritable et seule façon authentique de rendre hommage à Kant. En quoi la "critique" devient-elle superflue ? En ce que l'idéalisme allemand n'est pas un retour en arrière qui retomberait en deçà de Kant dans la métaphysique rationnelle, mais le développement inconditionné de la philosophie transcendante jusqu'à la métaphysique absolue" (Heidegger, *Schelling*, Appendice (notes de séminaire 1941-43), p. 333 ; voir aussi p. 89-90).

4. G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, 1792 (Bruxelles, Aetas Kantiana, 1968).

subjectivité les conditions de possibilité du connaître, elle ne va pas jusqu'à rendre compte du point de vue transcendantal lui-même ou encore du type de vérité qui est celui des jugements transcendants¹. Accomplir la critique reviendrait dès lors, suivant le mot d'ordre de Kant lui-même selon lequel la raison doit se soumettre à la critique « dans toutes ses entreprises »², à fonder dans la raison elle-même tout ce qu'elle est (y compris la raison critique)³. Une direction fondamentale de l'idéalisme allemand réside ainsi dans l'ambition de fonder dans la subjectivité les conditions de possibilité du connaître *dans son universalité*. L'intuition intellectuelle telle que Schelling la définit dans la philosophie de l'identité entretient un rapport paradoxal à ce projet, et c'est principalement à cet aspect que nous nous intéresserons. D'un côté, elle s'inscrit dans ce procès qui vise à fonder de plus en plus entièrement et universellement le savoir vrai dans la subjectivité. De l'autre, elle entérine tout autant un dépassement de ce procès en découvrant comme condition de possibilité du savoir vrai un fond non subjectif – un fond qui n'est pas créé par le sujet ni issu de la subjectivité, mais *pas non plus* subsistant hors de lui à la

1. Voir la lettre de Schelling à Hegel, Épiphanie 1795 : "La philosophie n'est pas encore parvenue à sa fin. Kant a donné les résultats ; les prémisses manquent encore. Et qui peut comprendre des résultats sans prémisses ?" (Schelling, HKA III, 1, p. 16). Ou, dans le même esprit, les *Abhandlungen*, SW I, 375, où Schelling dit n'avoir pas eu l'intention de récrire ce que Kant a écrit, ni de savoir ce que Kant a voulu faire au juste avec sa philosophie, mais seulement de savoir ce que, de l'avis de Schelling, il fallait que Kant veuille, pour que sa philosophie soit cohérente en elle-même.

2. Kant, *Critique de la raison pure*, AA III, p. 484 ; trad. A. Renaut, Paris, Aubier, 1997, p. 619.

3. Voir Fichte : "En deux mots : quel est en général le contenu de la Doctrine de la science ? Celui-ci : la raison est absolument indépendante (*selbständig*) ; elle n'est que pour soi ; et de même pour elle il n'y a qu'elle. Par conséquent : tout ce qu'elle est doit être fondé en elle-même et ne peut être justifié qu'à partir d'elle-même et non pas à partir de quelque chose lui étant extérieur et qu'elle ne pourrait atteindre sans s'abandonner elle-même. Bref : la Doctrine de la science est idéalisme transcendantal" (Fichte, *Seconde Introduction à la Doctrine de la science*, GA I, 4, p. 227, trad. A. Philonenko in Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1999 [= OCPP], p. 280).

manière d'un objet (« dogmatiquement »)¹. Il s'agira ici d'examiner ce double aspect de l'intuition intellectuelle à partir du texte des *Fernere Darstellungen*. Nous exposerons d'abord la manière dont Schelling y situe son idéalisme absolu par rapport au dogmatisme, au kantisme et à la philosophie de Fichte, en définissant l'intuition intellectuelle comme aboutissement de l'enquête sur les conditions de possibilité du savoir. Mais si l'intuition intellectuelle doit être le fond non pas seulement en deçà, à titre d'horizon, mais le fond fondant *actuellement* toute connaissance vraie, il faut tout autant expliquer son rapport non seulement avec la subjectivité connaissante, mais encore avec la *réflexion*.

L'IDÉALISME ABSOLU FONDÉ SUR L'INTUITION INTELLECTUELLE : L'ABOUTISSEMENT DE L'ENTREPRISE DE FONDATION SUBJECTIVE DE LA RÉALITÉ DE NOTRE CONNAISSANCE

Si le but de la philosophie est de comprendre à quelles conditions notre savoir peut avoir en lui-même de la réalité, nous ne pouvons nous contenter ni de la connaissance ordinaire, absorbée dans ses objets, ni de l'idée *relative* de la vérité qui apparaît dans une connaissance fondée sur la relation de causalité, comme l'est la physique². Il nous faut sortir non seulement des relations entre objets, mais encore d'une conception du savoir comme idéalité séparée d'un réel qu'elle devrait atteindre :

Un savoir véritablement absolu n'est possible qu'en un unique point où la pensée et l'être coïncident absolument, où la question

1. Sur l'ambiguïté de "l'achèvement" schellingien de la métaphysique de la subjecti(vi)té, surtout après 1809, on consultera l'article de J.-F. Courtine, "Schelling et l'achèvement de la métaphysique" (1974), in *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, p. 169-199.

2. "La rage de tout expliquer, de ne rien pouvoir prendre tel quel, dans sa totalité, mais de tout concevoir divisé en cause et effet, c'est cela surtout qui nous arrache à l'indifférence de la pensée et de l'intuition, indifférence qui constitue le caractère propre du philosophe" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 344).

d'un lien entre le concept et l'objet n'est plus nécessaire, où le concept est lui-même l'objet et l'objet le concept ¹.

Il s'agit donc de comprendre les conditions de vérité de notre savoir en deçà de toute opposition sujet/objet, ou encore *de ne plus comprendre le savoir en fonction de quoi que ce soit d'extérieur au savoir lui-même* – c'est là le principe qui guide la critique du dogmatisme, du criticisme et de la philosophie transcendante fichtéenne proposée par Schelling dans le § I des *Fernere Darstellungen*.

Le *dogmatisme* ² a eu l'idée d'un savoir de l'absolu, mais pas de l'absoluité même *du savoir* de l'absolu. La pensée que nous avons de Dieu y est bien considérée comme un savoir de l'absolu : Dieu est l'être dans lequel être et pensée ne font

1. "Wahrhaft absolutes Wissen ist nur in Einem Punkte möglich, wo Denken und Seyn absolut zusammenfallen, wo es nicht mehr der Frage nach einem Band zwischen dem Begriff und dem Objekt bedarf, wo der Begriff selbst zugleich das Objekt und das Objekt der Begriff ist" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 346).

2. Le cas de Spinoza mériterait une étude approfondie que nous n'entreprenons pas ici. Schelling lui attribue une pensée de l'intuition intellectuelle comme principe de la connaissance absolue (voir SW IV, 354), et interprète la substance spinozienne comme unité absolue de la pensée et de l'étendue (voir SW IV, p. 372), ce qui exclut selon lui une interprétation purement réaliste du spinozisme. Dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* de 1795, Schelling affirmait que "Spinoza ne connaissait aucun sujet en tant que tel" (HKA I,3, p. 84, trad. J.-F. Courtine in Schelling, *Premiers écrits 1794-1795*, Paris, PUF, 1987, p. 187). Il y a en effet une incompatibilité entre la pensée d'une causalité propre au sujet *en tant que sujet*, et "l'exigence de se perdre soi-même dans l'absolu" (*ibid.*). En 1802, la philosophie de Spinoza n'est plus vue sous cet angle, c'est bien plutôt la proximité de la perspective de l'*Éthique* avec celle de la philosophie de l'identité qui est soulignée, notamment au moyen de "l'idée". La seule différence entre l'idéalisme absolu et ce qui est tout de même appelé le "réalisme" de Spinoza (SW IV, p. 372, et SW IV, p. 377 note 2), a trait au fait que ce dernier laisse ouverte la possibilité d'autres attributs infinis que la pensée et l'étendue, ce qui rendrait possible une non-coïncidence de l'absolu et du savoir de l'absolu (donc un écart par rapport à la perspective de Schelling). Schelling précise cependant, en s'appuyant sur Jacobi, que le fait de dire qu'il n'y a pour la connaissance humaine pas d'autres attributs infinis que la pensée et l'étendue, ne permet pas du tout d'affirmer que Spinoza ait effectivement eu en vue *d'autres* attributs que ces deux-là (SW IV, p. 378).

qu'un, l'être dont l'essence même comprend l'existence ; cette absoluité est le ressort de la preuve ontologique ¹. Mais la pensée qui a Dieu pour objet n'est alors que le *but* de la philosophie et non sa nature même. Ou encore : qu'est-ce, pour le dogmatisme, que la pensée même qui pense l'unité de l'être et de la pensée en Dieu ? Elle n'est pas conçue elle-même comme absolue, mais toujours en opposition à l'être. C'est pourquoi on peut légitimement lui opposer la critique kantienne de la preuve ontologique : de la simple pensée de l'absolu (une pensée elle-même conçue dans la pure opposition à l'être) ne peut suivre en aucune manière la réalité de l'absolu ². De cette critique cependant, Schelling ne tire pas comme Kant l'impossibilité d'une connaissance de l'absolu, mais plutôt l'idée que l'unité de l'être et de la pensée doit être comprise d'abord comme une exigence de la pensée elle-même :

Nous ne nous distinguons pas du dogmatisme parce que nous affirmons une unité absolue de la pensée et de l'être dans l'absolu, mais parce que nous affirmons cette unité dans le *savoir*, et que par là nous affirmons un être de l'absolu dans le savoir et un être du savoir dans l'absolu ³.

Ainsi, l'intuition intellectuelle que Schelling définit comme une « connaissance immédiate de l'absolu » ⁴ ne doit évidemment pas être comprise sur le modèle d'une connaissance

1. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 364.

2. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 365.

3. "Wir sind nicht dadurch unterschieden vom Dogmatismus, daß wir im Absoluten, sondern daß wir im *Wissen* eine absolute Einheit des Denkens und Seyns, und dadurch ein Seyn des Absoluten im Wissen und des Wissens im Absoluten behaupten" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 365). Cf. le commentaire de Heidegger : "Celui qui connaît ne trouve pas l'absolu hors de lui, comme un objet, un *ob-jectum*, pas davantage *en* lui, comme une pensée en un "sujet", mais le savoir absolu est savoir de l'absolu, au double sens où l'absolu est aussi bien le connaissant que le connu, et non pas seulement l'un ou l'autre, mais aussi bien l'un que l'autre, en l'unité originaire des deux" (Heidegger, *Schelling*, fr. p. 89).

4. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 368.

d'objet, au sens où ce dernier existerait indépendamment du sujet et lui ferait face. Dans l'intuition intellectuelle je ne pose pas, à partir de la pensée, l'existence de ce qui est pensé, mais je pose comme interne à la pensée et comme elle-même immédiatement connue la condition de toute pensée vraie, la réalité absolue. Il est donc abusif d'assimiler l'intuition intellectuelle à une affirmation dogmatique prékantienne, p. ex. en la présentant comme un moyen de prouver l'existence de l'absolu¹. Cependant, se contenter de poser cette connaissance immédiate de l'absolu comme une connaissance interne à la pensée *subjective* comme telle serait tout aussi illégitime.

C'est ce qui apparaît à partir de la critique adressée par Schelling au *criticisme*, qui souligne le lien de ce dernier avec le dogmatisme qu'il combat. Kant, dit Schelling, n'a pas tant donné une critique de la philosophie que du dogmatisme, il n'a pas tant fait la critique de la raison que celle de l'entendement². Schelling voit à l'origine de la philosophie critique, se limitant à la connaissance d'entendement, un effroi devant la pensée de l'absolu ; « cet effroi qui s'affiche maintenant sans aucune crainte (*diese Scheu, nun ungescheut zur Schau getragen*) », a été porté au rang de principe et est devenu « l'asile général de la non-philosophie »³. Le criticisme apparaît comme le simple envers négatif du dogmatisme, qu'il est bien obligé de postuler pour exister⁴. Le texte est ici plus polémique qu'argumentatif, mais nous pouvons tenter l'explication suivante : si Kant est bien sorti de la problématique de la vérité comme *adéquation* d'une représentation à un objet donné extérieurement à cette représentation, en la transformant en problématique de l'*objectivité* de la connaissance, il a néanmoins affirmé la dualité d'un donné sensible irréductible, reçu passivement, et de l'activité par laquelle l'esprit construit les formes de l'objectivité. Ce qui revient à perpétuer, à l'intérieur du connaître

1. Schelling (*Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, SW X, p. 148-149, fr. p. 167) expliquera rétrospectivement que l'intuition intellectuelle dans la philosophie de l'identité n'avait pas du tout pour but de "prouver (...) l'existence du sujet-objet universel".

2. Voir Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 350.

3. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 351.

4. Voir Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 350-351.

cette fois, l'opposition ou plutôt la dissociation de l'être et de la pensée qui empêchait le dogmatisme d'accéder à l'idée d'une *connaissance elle-même absolue*, d'une connaissance d'entendement en elle-même intuitive – Schelling définissant l'intuition en général comme unité de la pensée et de l'être ¹.

Ce que Schelling tire de Kant pour son concept de l'intuition intellectuelle est loin de se limiter à cette critique très négative. Il souligne par ailleurs que Kant a montré, en analysant la connaissance mathématique comme connaissance par *construction de concepts*, non seulement la possibilité mais bien *l'existence* d'une connaissance où le concept et l'intuition (la pensée et l'être) ne font originellement qu'un. *Construire* un concept, c'est le présenter *a priori* dans l'intuition qui lui correspond ² : la fonction du triangle sensible, dessiné, consiste uniquement à évoquer l'intuition *a priori* du triangle, qui est ici immédiatement unie à son concept. Schelling s'appuie largement, dans les *Fernere Darstellungen*, sur ces analyses kantienne (il y reviendra en 1803 dans l'écrit *Sur la construction en philosophie* ³), pour montrer qu'il y a au moins un domaine de notre connaissance dans lequel l'unité absolue de la pensée et de l'être, constitutive de l'intuition intellectuelle, nous est évidemment connue, bien que sous une forme sensible. Ce faisant, il contredit toutefois aussi la *distinction* kantienne entre la philosophie comme connaissance rationnelle « par concepts » et les mathématiques comme connaissance rationnelle « par construction de concepts ». L'intuition mathématique présuppose ici l'intuition intellectuelle, dont elle est une extériorisation :

Cette indifférence de l'idéal et du réel que tu intuitionnes dans l'espace et dans le temps, ici subordonnée au fini [*dans la géométrie*, MGS], là à l'infini [*dans l'arithmétique*] ⁴, en l'ayant

1. Voir Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 347 ; p. 368.

2 Kant, Critique de la raison pure, AA III, p. 469, fr. p. 604.

3 Über die Konstruktion in der Philosophie, SW V, p. 125-151, trad. Chr. Bonnet, in Philosophie, 1988 (19), p. 3-28.

4 Voir Schelling, *Sur la construction en philosophie*, SW V, p. 129, fr. p. 9 ; voir SW V, p. 130-131, fr. p. 11 : "(...) l'arithmétique exprime quelque chose de particulier (rapport de grandeurs individuelles) dans l'universel et la

pour ainsi dire projetée à partir de toi, si tu l'intuitionnes en toi-même de manière immédiate, intellectuellement, dans le connaître absolu, eu égard auquel il n'y a absolument pas de distinction de la pensée et de l'être, c'est le commencement de la philosophie et le premier pas vers elle ¹.

C'est donc en mettant en évidence ce qui, dans l'intuition mathématique, ne relève plus du sensible (la figure dessinée), *mais seulement de l'activité du sujet* producteur de la connaissance (l'unité entre la figure intuitionnée *a priori* et son concept), donc en un procédé de type transcendantal, remontant aux conditions de possibilité de la connaissance, que Schelling caractérise l'intuition intellectuelle. Dans cette dernière, je me perçois moi-même comme absolument identique à l'unité de l'être et de la pensée qui est la condition de toute réalité dans ma connaissance. L'intuition intellectuelle apparaît comme le fondement de la possibilité de toute intuition (c'est-à-dire de ce qui, dans chaque savoir, garantit la réalité de ce savoir), comme il apparaît dans l'analogie suivante avec l'intuition pure de l'espace :

La plupart des gens comprennent sous le terme d'intuition intellectuelle quelque chose d'incompréhensible, de mystérieux, sans plus de fondement que si quelqu'un pensait l'intuition du pur espace comme quelque chose de mystérieux, sans prendre garde que toute intuition externe n'est que possible que *dans* cette intuition et par elle ².

géométrie quelque chose d'universel (le concept d'une figure) dans le particulier".

1. "Dieselbe Indifferenz des Idealen und Realen, die du im Raum und in der Zeit, dort dem Endlichen, hier dem Unendlichen untergeordnet, aus dir gleichsam projicirt anschaut, in dir selbst unmittelbar, im absoluten Erkennen, in Ansehung dessen es überall keinen Unterschied gibt des Denkens und des Seyns, intellektuell anzuschauen, ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 348).

2. "Die meisten verstehen unter intellektueller Anschauung etwas Unbegreifliches, Geheimnißvolles, mit nicht mehr Grund, als jemand die Anschauung des reinen Raums als etwas Geheimnißvolles dächte, unerachtet alle äußere Anschauung nur *in* jener Anschauung und durch sie möglich ist" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 369, note).

Ainsi, non seulement Schelling reprend et étend le contenu de la notion kantienne de construction, mais il prolonge tout autant le mouvement même de l'enquête transcendantale sur les conditions de possibilité subjectives *a priori* de la connaissance. L'utilisation schellingienne de la notion d'intuition intellectuelle, loin de se réduire à la « transgression » d'un interdit kantien¹, entretient un rapport complexe à la démarche critique visant à fonder subjectivement les conditions du connaître, une démarche qu'elle prolonge jusqu'à la reconnaissance d'un fondement non subjectif de ce dernier.

C'est ce qui est manifeste dans la manière dont Schelling situe, dans les *Fernere Darstellungen*, son propre « idéalisme absolu » par rapport à la philosophie transcendantale de Fichte. Pour Schelling, Fichte a, lui aussi, posé une identité du connu et du connaissant comme source de toute réalité de notre connaissance, et il a fait de cette identité le principe absolu de la philosophie. Ce principe est chez Fichte le Moi absolu ou sujet-objet, qui n'est que son auto-position, la position absolue et immédiate de soi par soi, dans laquelle ce qui pose est absolument identique à ce qui est posé. Or pour Fichte je ne peux pas avoir conscience du Moi absolu en tant que tel, mais seulement en tant qu'il se pose *comme un Moi*, en tant qu'il est un moi *pour* lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il s'oppose immédiatement un Non-Moi. Dès lors, la critique que Schelling adresse principalement à Fichte est celle-ci : parce que l'on ne peut jamais saisir le moi absolu que comme conscience pure donnée dans la conscience empirique, la saisie de l'absolu est d'emblée obérée par l'opposition entre conscience pure et conscience empirique et le moi s'installe dans un rapport de différence avec l'absolu².

L'égoïté est la forme dans laquelle l'absolu se saisit pour la conscience immédiate : c'est là une proposition qui se comprend de soi-même. Mais l'*en-soi* dans l'égoïté n'est lui-même que l'absolu ; et dans l'intuition intellectuelle, qui a pour objet cet en-

1. Voir X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p. ex. Introduction, p. 9-10.

2. Voir Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 354.

soi, libre de toutes limitations, la forme disparaît en tant que forme *particulière* ; l'opposition et l'unité relative de la conscience pure et de la conscience empirique relèvent déjà elles-mêmes de la conscience particulière ; c'est précisément sur cette opposition que repose l'égoïté particulière, qui disparaît entièrement dans l'intuition intellectuelle et va jusqu'à anéantir (*vertilgen*) toute particularité dans l'intuition de l'éternel ¹.

Pour Schelling, ou bien je pense vraiment le moi absolu, qui est l'unité absolue conférant toute réalité à la connaissance, et dans ce cas je sors nécessairement de l'unité relative qui caractérise le moi empirique, ce dernier étant précisément anéanti en tant qu'empirique ; ou bien je n'arrive jamais à l'absoluité mais toujours seulement à une unité relative, car la structure du moi empirique implique une relation à un « objet » de la connaissance (le Non-Moi) qui empêche de concevoir une identité absolue entre conscience pure et conscience empirique ². De fait, pour Fichte, le moi absolu ne peut jamais être effectivement présent à la conscience théorique réelle, l'absolue affirmation (ou autoposition) qui le caractérise est bien plutôt « ce que le Moi pense comme le but final de son activité pratique » ³, comme *devoir* ⁴. Pour Schelling, on pose de

1. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 355.

2. "Le moi empirique qui est conservé comme empirique même dans la relation avec le moi pur est nécessairement et immanquablement grevé de l'objet (*mit dem Objekt beschwert*) et lesté d'une *influence étrangère*, mais la construction est alors identique à celle d'un levier à un bras ; le moi empirique est d'un côté soutenu par sa relation avec la conscience pure et ne fait qu'un avec elle, mais de l'autre pèse le poids de l'objet, qui n'est rien d'autre qu'un *moteur*, qu'une *force opposée* ; la limitation initiale rend à elle seule impossible d'arriver à une vraie construction, qui plongerait le moi empirique et son poids, avec la conscience pure, dans un point d'indifférence absolu" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 355).

3. F. Fischbach, "Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte", in *Fichte. Le Moi et le liberté*, éd. par J.-C. Goddard, Paris, PUF, 2000, p. 58.

4. Fichte : "Ce n'est que maintenant que le sens de la proposition : "le Moi se pose lui-même absolument", devient parfaitement clair. Il ne s'agit nullement dans cette proposition du Moi donné dans la conscience effectivement réelle ; celui-ci, en effet, n'est jamais absolument (...). Il s'agit d'une Idée du Moi qui doit être mise nécessairement au fondement de son exigence

cette manière « le Moi hors de l'absolu » et de même l'absolu hors du moi ¹, et par là on explique toute la conscience à *partir de quelque chose qui, en fin de compte, est donné hors d'elle*, ce qui, dit-il, implique une proximité avec le dogmatisme et le kantisme ². Si l'on refuse en revanche d'expliquer quoi que ce soit dans la raison à partir d'autre chose que la raison elle-même, il faut refuser de repousser le moi absolu *i.e.* le sujet-objet absolu à l'infini et il faut affirmer au contraire la reconnaissance *actuelle*, par la conscience de soi, de « son » propre fond de réalité, c'est-à-dire la possibilité pour le moi de devenir lui-même connaissance absolue de l'absolu – intuition intellectuelle au sens de Schelling. Seulement, il est tout aussi clair qu'en s'identifiant de cette manière à la connaissance immédiate de l'absolu, le « moi » dépouille nécessairement tout caractère relatif. Pour autant que le sujet ne peut être compris qu'en relation à un objet, le moi doit donc s'abstraire de la subjectivité.

(...) ainsi il est nécessaire de s'élever au sujet-objet absolu, à l'acte de connaissance absolu lui-même, en faisant entièrement abstraction de ce qu'il y a de subjectivité dans l'intuition intellectuelle [*fichtéenne*, MGS], de connaître l'absolu en et pour soi ³.

En voulant expliquer la réalité de notre connaissance en elle-même, de manière absolue c'est-à-dire non relative à quoi que ce soit qui serait hors du sujet de la connaissance, Schelling

pratique infinie" (Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794-95, GA I, 2, p. 409, fr. OCPP, p. 143). Schelling : "Vu que l'*En-soi* (*das An-sich*) n'est jamais, du point de vue théorique, que posé et repris dans le moi comme une simple pensée (*als ein Gedankending*), et à cause de cela peut être rendu dépendant de lui et idéal, et que, n'étant véritablement objectif que dans le devoir, il reste immuablement dans une "pure" idéalité, dès lors toute vision (*Ansicht*) spéculative de l'absolu en soi et pour soi est complètement supprimée" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 360).

1. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 356.

2. Voir Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 356 et 357.

3. "(...) so ist nothwendig, sich zum absoluten Subjekt-Objekt, zum absoluten Erkenntnisakt selbst zu erheben, indem von der Subjektivität der intellektuellen Anschauung gänzlich abstrahirt wird, das Absolute an und für sich zu erkennen" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 360).

en arrive à un fond en quelque sorte plus intérieur à nous que nous-mêmes, dans lequel *il est fait abstraction de la subjectivité*. En quel sens ?

L'INTUITION INTELLECTUELLE ET LE SAVOIR DU SUJET

a) L'intuition intellectuelle a-t-elle lieu dans le sujet ou au-delà de lui ?

Dans l'intuition intellectuelle, ce n'est pas le sujet en tant que sujet particulier qui connaît ¹. Les *Fernere Darstellungen* le mettent en évidence à partir de la critique de Fichte : toute intuition dans laquelle il est question du moi *en un autre sens que celui d'une forme universelle*, d'un pur sujet-objet, ou encore, toute intuition qui n'arrive qu'à l'identité du sujet-objet subjectif dans l'intuition de soi-même, ne peut être appelée intuition intellectuelle au sens de Schelling ².

L'intuition intellectuelle ne diffère pas de l'intuition sensible simplement parce que le sujet s'y prendrait soi-même pour objet au lieu de se tourner vers un objet distinct de lui ³. Intuition intellectuelle et intuition sensible ne sont pas deux espèces du genre « intuition » que l'on pourrait juxtaposer : l'intuition intellectuelle est bien plutôt la condition de possibilité de l'intuition sensible, en tant que celle-ci est *réelle*. L'intuition intellectuelle doit être distinguée de toute intuition sensible, fût-elle du sens interne. La caractérisation de l'intuition intellectuelle dans les *Fernere Darstellungen* comme « non pas

1. On pourrait objecter que la connaissance de l'unité absolue doit bien être toujours *ma* connaissance, ce dont je m'aperçois en réfléchissant sur elle. Le *Système* de 1804 répondra à cette objection en demandant de retourner à nouveau la réflexion sur cette objection elle-même : la proposition selon laquelle "la connaissance absolue n'est jamais qu'une connaissance subjective", elle aussi, n'est jamais que "ma" proposition, ainsi "une subjectivité annule l'autre". La connaissance de l'identité absolue, indépendamment de ma réflexion qui en fait une connaissance du sujet, n'est en elle-même ni *ma* connaissance ni la connaissance d'aucun homme, mais connaissance absolue, connaissance "sans détermination supplémentaire" (Schelling, *System*, SW VI, p. 143).

2. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 371 (§ 2).

3. Voir Schelling, *System*, SW VI, p. 154.

seulement passagère (*nicht nur vorübergehend*) mais pérenne, comme organe immuable »¹ la soustrait au flux des événements psychologiques. *Philosophie et religion* dénoncera plus explicitement, en 1804, toute compréhension psychologisante de l'intuition intellectuelle². (Sur ce point comme sur d'autres, les *Fernere Darstellungen* amorcent des développements qui ne seront parfaitement clairs que dans la suite de la philosophie de l'identité.) L'intuition intellectuelle est un « organe immuable », non pas au sens d'une faculté particulière qui serait à la disposition du sujet, mais au sens presque « organique » de l'unité intrinsèque de l'universel et du particulier ; elle est, en tant que fondée sur l'*idée* de l'absolu, le « médiateur éternel et absolu entre l'absolu et la connaissance »³ — où il faut comprendre que ce médiateur n'est en lui-même rien d'extérieur ni à l'absolu, ni à la connaissance que nous en prenons, ni à la connaissance de l'absolu par lui-même.

L'intuition intellectuelle n'est donc pas une connaissance qui est le fait du sujet en tant que sujet. Mais, justement parce que, comme subject-objectivité *absolue*, elle *annule* toute relation de sujet à objet, elle n'est pas non plus l'accès à quoi que ce soit qui serait *hors du sujet*. La recherche de ce qui constitue proprement la réalité de toute connaissance amène à découvrir, dans l'intuition intellectuelle, un principe du savoir qui est en soi-même indépendant de toute subjectivité (en tant que celle-ci est opposée à une objectivité), mais que le sujet connaissant ne peut pourtant trouver qu'*à partir de soi-même*. L'idéalisme absolu affirme l'unité absolue de l'être et de la pensée *dans le savoir*. L'absolu n'est rien d'autre que la réalité absolue de notre

1. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 362.

2. "D'après leurs concepts psychologiques, même l'intuition intellectuelle leur paraît constituer une simple vue intuitive, par le sens interne, de cette identité spontanément accomplie ; elle leur semble donc tout à fait empirique. Or, en réalité, elle est une connaissance qui constitue l'en-soi de l'âme même et ne s'appelle intuition que pour cette raison : l'essence de l'âme ne fait qu'un avec l'absolu et est l'absolu même, elle ne peut donc entrer avec lui que dans une relation immédiate" (Schelling, *Philosophie et religion*, SW VI, p. 23, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1988, p. 103).

3. "der ewige und allgemeine Mittler zwischen dem Absoluten und der Erkenntniß" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 373).

savoir. Et cependant ni cette réalité, ni notre accès fondamental à elle (dans l'intuition intellectuelle) n'ont, en leur essence, rien à voir avec la structure sujet/objet au moyen de laquelle nous concevons habituellement la connaissance ¹. Schelling insère de manière signicative, au début de la quatrième partie des *Fernere Darstellungen* – c'est-à-dire à la charnière entre, d'une part, l'étude de l'absolu et de l'intuition intellectuelle, d'autre part l'exposition de la « construction » du système du savoir à partir de l'intuition de l'absolu –, la note récapitulative suivante, qui souligne la relation paradoxale de l'intuition intellectuelle avec notre savoir régi par les oppositions de la réflexion :

Pour autant que la raison est requise de ne penser l'absolu ni comme pensée ni comme être, et pourtant de le penser, une contradiction naît pour la réflexion, puisque pour elle *tout* est ou bien une pensée ou bien un être. Mais c'est précisément dans cette contradiction qu'intervient (*eintreten*) l'intuition intellectuelle et qu'elle produit l'absolu. Dans ce passage réside le point lumineux où l'absolu est intuitionné positivement (l'intuition intellectuelle n'est que négativement dans la réflexion). Seule cette intuition positive rend possible la construction philosophique ou, ce qui revient au même, la présentation dans l'absolu ².

Nous reviendrons un peu plus loin sur la relation problématique de l'intuition intellectuelle avec la *réflexion*, dont la nature est non-absolue, mais qui doit en quelque sorte monnayer l'absoluité de l'absolu dans notre connaissance. Le passage cité souligne que l'intuition intellectuelle est une intuition « positive » de l'absolu : elle n'est pas un postulat, un ce-sans-quoi que nous serions obligés de présupposer à titre d'horizon du savoir, elle est bel et bien le contenu foncier de ce dernier ³.

1. "The ideal or cognitive element of the absolute is *our* knowing, and our knowing is universal, systematic, and allcomprehending (not the random digestion of empirical scraps of information) because it is the absolute as idea : *intellectual intuition*" (M. Vater, "Intellectual Intuition in Schelling's Philosophy of Identity 1801-1804", in *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel. Between Fichte and Hegel*, éd. par Chr. Asmuth, A. Denker, M. Vater, Amsterdam/Philadelphie, Grüner, 2000, p. 213-234, ici p. 224).

2. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 391-392.

3. "La positivité de l'intuition suscite une perplexité : n'est-elle pas postulée ? comment se renverse le mouvement apophasique ? l'intuition

Elle « produit » l'absolu¹ : cela ne signifie pas que le sujet pensant ferait advenir l'absolu (celui-ci est toujours déjà là, « éternel »), mais plutôt que l'intuition intellectuelle est ce point de contact de la conscience avec l'absolu qui va permettre au sujet connaissant de *présenter* l'absolu dans la connaissance (d'en donner une hypotypose, une *Darstellung*). Il faut comprendre à la fois l'irréductibilité de l'intuition intellectuelle à toute connaissance *subjective*, et le fait qu'elle soit *notre savoir*.

Comment penser la relation de l'intuition intellectuelle, connaissance immédiate et absolue de l'absolu, avec *nous* qui connaissons l'absolu (ou : nous en qui l'absolu se connaît lui-même) ? Dans cette perspective, Schelling reprend la notion d'origine spinozienne du « concept éternel de l'âme », par lequel celle-ci est éternellement en Dieu². « Le principe vivant de la philosophie ainsi que de toute capacité à poser comme absolument identiques le fini et l'infini », écrit-il dans les *Fernere Darstellungen*, est « le connaître absolu lui-même pour autant qu'il est l'idée et l'essence de l'âme, le concept éternel par lequel elle est *dans* l'absolu (...) »³. Cela implique que si nous voulons comprendre ce qui, en nous, est le point de contact avec le sujet-objet absolu, il faudrait, plutôt que la

n'est-elle pas finalement le présupposé ou même l'équivalent de la construction ?" (X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, p. 190).

1. X. Tilliette note le caractère "hautement énigmatique" de cette "production" (*ibid.*).

2. Voir Spinoza, *Éthique*, II, 11 : "Le premier à constituer l'être actuel de l'esprit humain n'est autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte" ; V, 22 : "En Dieu pourtant il y a nécessairement une idée qui exprime sous une espèce d'éternité l'essence de tel ou tel corps humaine" ; V, 23 : "L'esprit humain ne peut pas être absolument détruit en même temps que le corps ; mais il en reste quelque chose, qui est éternel" (trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988).

3. "Das lebendige Princip der Philosophie und jedes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche absolut gleich gesetzt werden, ist das absolute Erkennen selbst, sofern es die Idee und das Wesen der Seele, der ewige Begriff ist, durch den sie *im* Absoluten ist, und der, weder entstanden noch vergänglich, schlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleichsetzend, zugleich das absolute Erkennen und das einzig wahre Seyn und die Substanz ist" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 370-371).

notion de subjectivité (toujours plus ou moins impliquée dans une structure relationnelle de rapport à un objet), utiliser la notion d'*individualité* (chez Spinoza il s'agit d'une notion *individuelle* de l'âme humaine), au sens d'une totalité singulière autosuffisante, d'un tout un et unique qui reproduit et réalise l'unité absolue comme unicité. L'idée de l'individualité comme « lieu » de l'intuition intellectuelle (idée dont il nous faut réserver l'analyse détaillée pour une étude ultérieure) n'est qu'amorcée dans les *Fernere Darstellungen*, mais affirmée clairement par la suite dans *Philosophie et religion*¹ : l'intuition intellectuelle est à la fois universellement valide et parfaitement individuelle – non pas au sens trivial de la singularité empirique, spatio-temporelle, échappant au concept, mais au sens de la répétition de l'unité absolue en une infinité de sujet-objets² à chaque fois parfaitement déterminés et uniques.

Reste que l'intuition intellectuelle, si elle constitue, comme le formuleront les *Leçons* de Munich sur l'histoire de la philosophie, ce qui, « dans la pensée, reste proprement impensé »³, doit pourtant, comme matière réelle de toute pensée, entrer en relation avec les formes finies, discursives de la pensée, donc avec les oppositions propres à la réflexion. Le texte des *Fernere Darstellungen* met en évidence la complexité de la relation entre intuition intellectuelle et réflexion, effectuant d'un côté une dissociation radicale entre intuition intellectuelle et réflexion, montrant de l'autre la nécessité de leur relation pour la construction du système de la philosophie⁴.

1. "Cette intuition ne peut être donnée d'une manière partout valable, comme celle de n'importe quelle figure géométrique, mais elle est propre à chaque âme, comme l'intuition de la lumière à l'œil de chacun. Dans cette mesure, il s'agit ici d'une révélation simplement individuelle et cependant d'une *validité* aussi *générale* que celle de la lumière pour le sens empirique" (Schelling, *Philosophie et religion*, SW VI, p. 26, fr. p. 105).

2. Voir Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 391 : "Dieß die Art, wie *aus* dem Absoluten Unendliches und Endliches entsteht, nämlich erst durch sein eignes Subjekt-Objektiviren (aber kein Entstehen in der Zeit, sondern ein ewiges)".

3. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, SW X, p. 151, fr. p. 169-170.

4. Sur la relation entre spéculation et réflexion chez Schelling dans les *Fernere Darstellungen*, voir l'étude de K. Düsing, "Spekulation und Reflexion.

b) *Quel est le rapport de l'intuition intellectuelle avec la « réflexion » ?*

Schelling est très clair dans les *Fernere Darstellungen* sur le fait que la philosophie n'a pas pour tâche d'amener la conscience ordinaire, à partir de son propre point de vue, jusqu'à la science et n'a pas non plus à rendre compte de l'abîme qui les sépare¹. L'intuition intellectuelle ne peut faire l'objet d'un apprentissage², ne serait-ce que parce qu'elle n'est pas le fait du sujet en tant que sujet. Elle n'est ni une décision ni même un postulat, mais ce qui est absolument présupposé, sans conditions³. L'intuition intellectuelle se présuppose elle-même et ne saurait être introduite de l'extérieur dans l'esprit au moyen d'un procédé discursif (analyse, synthèse, raisonnement apagogique, réflexion).

Ce point apparaît dans la forme même des raisonnements de Schelling. Dans les *Fernere Darstellungen*, le philosophe *présuppose* la définition de l'intuition intellectuelle et utilise constamment le contenu de l'idée de l'absolu sans l'avoir établi démonstrativement. Ce procédé peut certes être attribué au statut d'« éclaircissement complémentaire » du système qui est celui des *Fernere Darstellungen*, par rapport à l'*Exposé* de 1801. Mais au début de ce premier *Exposé* lui-même, la caractérisation de la raison absolue était présentée de manière significative comme un « éclaircissement (*Erklärung*) » (ni comme une démonstration, ni comme une définition). C'est que l'intuition intellectuelle/rationnelle n'a pas à être prouvée mais seulement à être mise en évidence comme étant *toujours déjà là*, à titre de présupposé fondamental de la philosophie, fond de vérité s'actualisant en tout savoir vrai. Cela est particulièrement frappant dans la prétendue « preuve », donnée au § II des *Fernere Darstellungen*, « qu'il y a pour la conscience elle-même un point où

Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", in *Hegel-Studien*, 1969 (5), p. 120-124.

1. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 362.

2. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 361.

3. "Sie ist das, was schlechthin und ohne alle Forderung vorausgesetzt wird, und kann in dieser Rücksicht nicht einmal Postulat der Philosophie heißen" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 361).

l'absolu lui-même et le savoir de l'absolu ne font absolument qu'un »¹. Cette preuve ne montre pas l'existence de l'intuition intellectuelle ; elle ne peut pas non plus faire apparaître par elle-même l'intuition intellectuelle dans la conscience du lecteur ; elle repose sur la définition de l'absolu comme unité absolue de l'essence et de la forme², définition qui, nous semble-t-il, suppose elle-même le dépassement des oppositions de la connaissance habituelle et qui ne peut être acquise que du point de vue de la « raison » de la *Darstellung* ...ou de l'intuition intellectuelle³.

1. "Wir vollenden mit wenigen Zügen den Beweis, daß es für das Bewußtseyn selbst einen Punkt gebe, wo das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten schlechthin eins ist" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 366).

2. Voir Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 368, haut de la page.

3. *Résumé de la "preuve"*. Supposons que quelqu'un ait l'idée *formelle* de l'absolu. Sous l'idée de l'absolu — qu'il lui reconnaisse de la réalité ou pas — il doit nécessairement penser l'unité absolue de l'idéalité et de la réalité, de la pensée et de l'être (si ce n'était pas le cas, l'absolu serait pris dans une opposition à ce qu'il n'est pas et serait donc relatif). Ou encore : dans l'absolu il ne peut y avoir aucune différence entre une essence qui serait universelle et une forme qui serait particulière (ce qui est le cas pour les choses finies), mais au contraire l'absolu est l'identité de son essence et de sa forme. L'idée formelle de l'absolu est une connaissance de la forme de ce dernier, mais sa forme coïncide précisément avec son essence, donc la connaissance de sa forme est en même temps une connaissance de son essence. Ou encore : la forme que l'absolu prend dans ma connaissance est pour ainsi dire une non-forme (et cela ne peut évidemment valoir que pour l'absolu), *i.e.* elle s'annule immédiatement comme forme particulière et il ne subsiste de la sorte plus d'intermédiaire (de particularité qui se différencierait de l'universalité et troublerait mon accès à elle) entre ma connaissance et son essence : si c'est bien l'absolu dont j'ai l'idée, cette idée est nécessairement une connaissance im-médiate — une intuition absolue de l'absolu. S'il restait une forme particulière, médiate, dans ma connaissance de l'absolu, je ne connaîtrais qu'une déformation de l'absolu (ou une trace) mais non l'absolu lui-même, qui est identité de son essence et de sa forme.

On pourrait opposer à ce raisonnement l'objection suivante. Le raisonnement souligne que, lorsque j'ai l'idée formelle de l'absolu, cette forme même de l'idée est forme de l'unité absolue de l'essence et de la forme, donc forme de quelque chose qui ne peut avoir d'autre forme que sa propre essence, donc essence même de l'absolu. Donc l'idée formelle de l'absolu est nécessairement être là de l'essence de l'absolu, ou absolu lui-même, dans mon

L'intuition intellectuelle n'est pas le résultat d'un processus *réflexif*. Parce que la nature même de la réflexion consiste dans la dissociation de l'être et de la pensée, elle est incapable d'arriver par ses propres moyens à l'intuition immédiate de leur unité originaire. Comme le souligne l'extrait donné plus haut (« Pour autant que la raison est requise de ne penser l'absolu... »), la réflexion peut tracer négativement les contours de l'intuition intellectuelle, mais ne saurait en donner la positivité (la réalité). Elle ne peut formuler qu'un *ni...ni...* (l'absolu n'est ni sujet ni objet) que l'intuition intellectuelle seule transforme en *et...et...*¹. Pourtant, toujours dans l'extrait mentionné, la réflexion n'apparaît pas simplement comme le repoussoir de l'intuition intellectuelle, mais bien comme le milieu, *l'élément au sein duquel* l'intuition intellectuelle entre en jeu : « c'est précisément dans cette contradiction qu'intervient (*eintreten*) l'intuition intellectuelle et qu'elle produit l'absolu ». L'intuition intellectuelle vient éclairer la connaissance finie de l'intérieur (même si, ce faisant, elle l'annule *comme* finie).

L'ambiguïté du statut de la réflexion est l'un des traits qui font l'intérêt du texte des *Fernere Darstellungen*². D'un côté, il

connaître. On pourrait objecter que ce raisonnement suppose l'identification de deux sens de la "forme" : d'une part cette forme *qu'est* mon connaître, d'autre part la forme *que* je connais — autrement dit la forme-sujet du connaître et la forme-objet du connaître. Mais cette objection ne fait alors en quelque sorte que confirmer ce qu'affirme Schelling : pour avoir l'intuition intellectuelle de l'absolu, il faut dépasser l'opposition sujet/objet et en ce sens faire abstraction de la subjectivité. Ce dépassement *lui-même* n'est pas objet de preuve. Dans le cas de la connaissance absolue de l'absolu, il y a identité entre mon connaître comme forme (= concept éternel de l'âme, qui est toujours déjà *dans* l'absolu) et la forme que je connais (forme de l'absolu, qui n'est *rien d'autre* que son essence). Autrement dit l'essence éternelle de l'absolu se rejoint dans mon âme, dont la forme particulière s'annule alors pour n'être plus que le "point lumineux" de ce contact de l'identité absolue avec soi-même.

1. Voir M. Vater, "Intellectual Intuition in Schelling's Philosophy of Identity 1801-1804", p. 225.

2. Dans d'autres textes de la philosophie de l'identité, son sens est déterminé de manière plus unilatérale. Ainsi dans *Philosophie et religion*, toutes les manières d'exprimer l'absolu sont explicitement assimilées à des figures de la réflexion (SW VI, p. 25-26).

est clair que Schelling donne à cette notion le sens, classique pour l'idéalisme allemand dans son opposition aux « philosophies de la réflexion », d'une dissociation de l'unité rationnelle originaire (d'une séparation de l'être et de la pensée), qui empêche comme telle tout accès à la philosophie spéculative. Mais d'un autre côté, la notion de « réflexion » est utilisée ici en un sens entièrement *positif* lorsqu'il s'agit de construire, à partir de l'intuition intellectuelle comme fondement, l'ensemble du système de la philosophie, c'est-à-dire de montrer comment l'ensemble des éléments, théoriques et pratiques, de notre connaissance, en tant qu'ils ont de la réalité, constituent des particularisations ou des *puissances* de l'identité absolue. Dans cette optique, la définition de l'identité absolue comme identité de *l'essence et de la forme* de l'absolu joue un rôle central. En effet, si l'absolu est unité absolue de l'être et de la pensée, l'essence est dans cette unité *l'un* même, la forme est le rapport d'identité des *deux* termes. Dans l'absolu, la forme *est* l'essence. Quant aux objets particuliers de notre savoir, leur réalité, l'unité en eux de la pensée et de l'être, n'est toujours qu'une seule et même essence¹ ; ce n'est pas cette unité absolue qui les différencie, mais seulement la forme qu'elle prend en eux. La forme est la différence de l'universel et du particulier, qui se montre dans les choses à même leur existence². Ainsi, philosopher, montrer la réalité des « objets » de notre savoir (ce qui est su en eux), ce sera mettre en évidence³ la présentation de l'essence dans la forme et la correspondance de la forme avec l'essence⁴. La première est aussi caractérisée par Schelling comme in-formation (*Einbildung*) de l'essence dans la forme, ou comme *puissance de la réflexion* (*Reflexion*)⁵, la seconde comme reprise de la forme dans l'essence ou *puissance de la*

1. Voir Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 395.

2. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 367.

3. Par l'intermédiaire des *idées*, dont nous ne détaillons pas le rôle ici.

4. "Dans quelle mesure forme et essence entretiennent-elles donc un rapport d'indifférence ? Tout simplement dans la mesure où, identiquement, l'essence est imagée (*gebildet ist*) dans la forme et la forme dans l'essence" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 415).

5. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 418.

*subsumption*¹. Mais le réel n'est entièrement « construit », ou l'absolu entièrement « réalisé » par la philosophie, que lorsque nous comprenons l'unité de ces deux puissances, dans la puissance de la *raison*. On voit dans cette rapide esquisse de la structure du système que la réflexion devient l'une des manières pour nous de reconnaître la présence de l'identité absolue dans les objets de notre savoir. Il ne faut pas voir ici une contradiction avec la caractérisation de la réflexion comme puissance de séparation. En effet, le fini in-formé d'infini se sépare, dans et par son absoluté même, de l'absolu². Être dans l'absolu, pour le fini, c'est être lui-même absolu³. De ce fait même, la finitude peut en venir à ne se référer qu'à soi-même et à ne se comprendre soi-même *que* réflexivement (donc non spéculativement), en isolant les déterminations opposées de leur contenu absolu.

Ainsi le penser réflexif tient sa réalité de l'intuition intellectuelle. C'est cette réalité même qui lui permet de s'isoler de l'absolu et ainsi de tomber dans la pensée *relative*, d'entendement. Mais l'intuition intellectuelle ne devient à proprement parler le cœur d'une philosophie, d'un système, c'est-à-dire ne joue effectivement son rôle fondateur, qu'en se configurant réflexivement en schématisations⁴ particulières de l'absolu.

Le « point d'indifférence absolu » que la *Darstellung* de 1801 posait comme le principe de la philosophie est nécessairement un point de la connaissance dans lequel la conscience de soi s'annule en son empiricité, en sa particularité, dans le contact avec l'unité absolue qui lui donne sa réalité (ou plutôt dans la découverte de cette unité absolue comme son propre être). La

1. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 420.

2. "(...) le moment où le particulier se sépare le plus décidément de l'absolu, où il échappe à sa contrainte pour se poser dans sa liberté, ce moment est paradoxalement celui où il habite au plus près de l'absolu lui-même, comme c'est seulement quand mon œuvre est achevée et m'a complètement échappé que je puis me reconnaître en elle" (J.-F. Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973, p. 241-242 ; voir aussi p. 271-272).

3. Voir Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 408.

4. Voir par ex. Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, p. 395.

philosophie ne peut parvenir à cet absolu en conservant les oppositions du Moi fini :

La plupart des gens ont en général en philosophie grand-peur de se risquer sur l'océan ouvert de l'absolu. Il en va d'eux comme de celui qui, prenant connaissance de ce que l'Angleterre est une île, pensait qu'au prix d'un large détour bien choisi, il parviendrait bien tout de même à pied sec en Angleterre ¹.

En maintenant les oppositions de la connaissance ordinaire, nous restons sur la rive et ne parvenons jamais à fonder l'idéalisme par lui-même, c'est-à-dire à construire la philosophie comme système autonome. Alors que la *Darstellung* se situait d'emblée au point d'indifférence (au point de vue de la raison absolue), les *Fernere Darstellungen* s'attachent plus spécialement à établir les conditions de l'accès du sujet à ce point de vue. Ce que Schelling y appelle intuition intellectuelle apparaît comme le point même de l'auto-dépassement du procès de fondation subjective de la réalité de notre savoir. Il ne s'agit aucunement d'un saut arbitraire dans l'absolu, il est bien plutôt question de tirer les conséquences de la constatation suivante : une philosophie ne reposant que sur elle-même doit inclure, à titre d'élément du savoir, son propre principe. Or ce dernier, comme *unité* de l'être et de la pensée fondant la réalité de tout savoir, ne peut lui-même *être su* qu'au prix d'un abandon ou d'un dépassement de la structuration habituelle de la connaissance selon l'opposition sujet/objet. L'intuition intellectuelle, qu'il ne faut donc pas comprendre comme regard d'un sujet sur un objet mais plutôt comme *la coïncidence même* entre le voir et l'être-vu advenant dans le regard, est le nom de la pure « conscience de soi » qui est en même temps un être-absolu ou un être-dans l'absolu – le « soi » renvoyant ici non pas à ma subjectivité mais plutôt à mon *individualité*, comme

1. "Die meisten haben in der Philosophie überhaupt eine große Furcht, sich auf den offenen Ocean des Absoluten zu begeben. Es geht ihnen gerade wie demjenigen, der, da er erkannte, daß England eine Insel wäre, meinte, wenn er nur einen rechten weiten Umweg machte, würde er doch zu Land nach England kommen" (Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, note 1 p. 352).

point de coïncidence entre le réel absolu et ma réalité singulière.

LE PASSAGE DE L'INTUITION À L'IMAGINATION CHEZ FICHTE

MAXIME CHÉDIN

On pourrait présenter la question dont part la doctrine de la science comme celle du fondement de l'existence consciente. Les deux termes en sont la chose et la pensée. Chacun apparaît déterminé par l'autre : il n'y a pas de chose sans une conscience de cette chose, ni de pensée qui ne pense quelque chose. Les deux termes sont donc déterminés, c'est-à-dire *finis*. Ce rapport fournit un concept précis de finitude comme détermination. En même temps, les deux termes apparaissent infinis, dès lors qu'on les pense comme déterminants : il y a toujours un objet qui limite ma conscience (qui est donc hors d'elle) et toujours une conscience qui limite l'objet (qui est donc hors de lui). Le déterminant est, en tant que déterminant, illimité, infini. D'où un premier concept d'infinité comme ce qui est limitant, sans être déterminé (réfléchi) comme limitant. Le problème est alors d'expliquer la *relation* de ces deux termes. Elle se présente comme un *fait*, et même comme le fait de la conscience : il y a toujours un objet su et quelque chose qui sait, un sujet et un objet, un être et une pensée, etc. Je suis au monde, je suis immédiatement dans le monde. À ce niveau, on ne trouve que du conditionné, du fini : moi, je suis limité par l'objet, et l'objet est conditionné par ma pensée.

Comment survient la question de l'absolu ? Il ne s'agit pas de poser une question mystique, mais simplement de demander : cette relation repose-t-elle sur quelque chose, a-t-elle un *fondement*, ou est-elle inexplicable, absolue ? On pourrait dire : la détermination intrinsèque de l'objet (sa particularité) repose dans l'être même de l'objet (l'objet est jaune parce qu'il possède une qualité qui détermine ainsi ma vue) ; et la détermination de la conscience (que je pose l'objet comme extérieur à moi, comme autre que moi, dans un espace, etc.) repose dans l'être même de la conscience.

En réalité, on peut remarquer une dissymétrie fondamentale entre les termes de la relation : elle ne peut pas être parcourue identiquement dans les deux sens. L'hypothèse qui vient en effet immédiatement à l'esprit, est que l'un des deux termes doit pouvoir être saisi isolément, absolument, et fonder ainsi l'autre terme. Si l'on fait abstraction de la pensée, et qu'on pose l'être en soi comme principe d'explication de la relation, on obtient le réalisme. Le procédé inverse donne l'idéalisme. Les deux voies paraissent également praticables.

Or il se trouve une différence très instructive entre les deux : car en faisant abstraction de la conscience, de ce qui pense l'objet, le terme qu'on obtient comme restant n'est aucunement modifié : il est toujours un objet, un être déterminé. Et s'il est tel, c'est que l'abstraction n'a en fait pas eu lieu : j'ai continué à penser (sans m'en apercevoir, peut-être) ce que je prends pour un objet absolu ou un être en soi. Le sujet de l'abstraction ne peut pas faire abstraction de lui-même. Mais il peut se perdre de vue et oublier qu'il continue de penser, donc oublier qu'il détermine encore par sa pensée, cet être qui lui semble absolu. Ce procédé ne donne donc aucun absolu, mais toujours le même objet qui est donné dans la relation de la conscience empirique. Il n'y a pas d'être absolu (du moins pas au sens d'être qui subsiste, qui est présent, qui fait face, etc. Heidegger dirait que la présence, l'étant, n'est pas ce qu'il y a de plus originaire).

En revanche, si je tente la même expérience d'abstraction avec le second terme, la conscience, et que je la pense en elle-même et pour elle-même, indépendamment de l'objet, il me reste quelque chose à penser, et surtout, *quelque chose qui n'est pas semblable à la conscience qui est donnée dans la relation*.

Comment y sommes-nous conduits ? C'est ce que Fichte appelle la « construction de l'intuition intellectuelle ». Elaboration rationnelle, puisque Fichte affirme que « je ne peux pas faire un pas ni lever un bras sans l'intuition intellectuelle » (phrase dans laquelle il faut bien sûr entendre fortement le *je*).

Je sais qu'il y a là une table verte, et de façon plus générale, je sais qu'il y a hors de moi des objets qui m'entourent et qui existent indépendamment de moi. La Doctrine de la science pose la question : *Comment* sais-je cela ? Comment sais-je qu'il y a là une table verte ? Je le sais parce que je la vois ou que je la touche, certes... Mais cela, comment puis-je le savoir ? Comment sais-je que je vois, que je touche etc. ? La réponse est instructive, car personne ne dira : je sais que je vois parce que j'ai conscience que j'ai conscience que je vois ; ou : je le sais, parce que je sais que je sais (voir) que je sais (la table). On touche ici à la structure fondamentale de la conscience : l'opposition, la dualité. En toute conscience, le sujet de la conscience et l'objet de la conscience sont distingués et opposés, ce qui explique qu'il y ait conscience : *je* sais quelque chose et il y a *quelque chose* que je sais. Si j'étais la table elle-même et rien d'autre (objet sans sujet), ou si à l'inverse, je ne percevais rien (sujet sans objet), il n'y aurait pas d'existence, c'est-à-dire de relation de conscience.

Mais cette dualité est-elle absolue ou nous conduit-elle d'elle-même en dehors d'elle-même ? Car il nous faut reposer la question que nous avons délaissée : que je sache l'objet, certes, mais il faut encore que moi qui sais, je sache ce que je sais. Que je me sache moi-même dans ce savoir, en d'autres termes. Il faut donc poser une conscience supérieure pour rendre compte de ma conscience actuelle : je sais que je sais que je vois une table. Or on peut remonter ainsi à l'infini. Il faut même dire qu'on y est contraint, sans quoi il y aurait un terme qui n'aurait pas conscience de lui, et de fil en aiguille, c'est ma conscience de la table qui deviendrait incompréhensible.

Par conséquent, cette remontée à l'infini n'explique pas ce qu'elle devait expliquer : elle repousse le problème sans nous donner la clé de la relation de conscience. Dans un tel schéma, ma conscience actuelle de l'objet est tout simplement inexplicable et impossible. Il n'y a pas de conscience réelle s'il faut sans cesse supposer un terme supérieur pour rendre possible la

conscience du terme inférieur. C'est donc que cette loi de la dualité ou de l'opposition *n'est pas absolue*. Autrement dit, le contraire est vrai : il faut qu'il y ait un point dans lequel sujet (ou conscience) et objet (ou être) ne soient pas opposés, distingués, mais absolument identiques. On *conclut* par conséquent qu'il y a une conscience immédiate de soi, une conscience qui est à la fois sujet et objet d'elle-même, une conscience dans laquelle ce qui sait et l'objet su ne sont pas deux mais une seule et même « chose ». C'est ce que Fichte nomme le *moi absolu* (qui n'est donc en aucun cas l'individu, le moi de la conscience réelle ou empirique, lequel est toujours lié à un objet qui lui est extérieur).

Ainsi est donc atteint le principe idéal (et non le fondement réel, puisqu'il n'est pas perçu, mais conclu) du savoir en général. La conscience de quelque chose repose sur la conscience absolue, c'est-à-dire immédiate, de soi, et celle-ci ne repose sur rien d'autre : je suis quelque chose (je perçois ou je pense quelque chose), parce que *je suis je* (ou : à condition que je sois je). Autrement dit, la dualité mentionnée implique que je sais immédiatement ce que je suis (je suis une conscience pure) et que je suis immédiatement ce que je sais (tout l'être de cette conscience réside dans cet acte même de prendre conscience). Fichte définit encore ce moi absolu en disant qu'il est un acte pur, c'est-à-dire un acte dans lequel ce qui agit et ce qui est produit par cette action sont identiques (par opposition d'une part à l'être mort, d'autre part à l'activité objective).

Ce moi absolu est l'intuition intellectuelle elle-même, c'est-à-dire : il est un pur acte d'auto-position, d'auto-intuition, son être consiste purement et simplement dans son voir. On peut comprendre cette thèse en la comparant à celle de Heidegger : *l'essence du Dasein réside dans son existence*. Fichte dit : *l'essence du moi absolu consiste dans son auto-position*. La proposition de Fichte est aussi peu « métaphysique » que celle de Heidegger : le moi absolu n'est pas un « être » qui aurait pour « propriété » ou attribut principal de se poser.

On peut donc isoler et penser ce que Fichte nomme une conscience pure, un savoir pur, ou, en 1804, un savoir absolu. Le savoir absolu n'est pas un savoir de quelque chose, il n'est

savoir de rien, mais il est l'acte même du savoir¹, ou : ce qu'il faut supposer pour qu'il y ait un savoir réel (ainsi qu'on l'a vu dans l'expérience ci-dessus). Je n'aurais pas un savoir de quelque chose si je n'avais pas un savoir immédiat de moi-même. On peut donc dire que le moi absolu est *en soi* intuition intellectuelle (son être n'est qu'un voir), mais on peut dire aussi que nous avons une *connaissance* de cet être du moi absolu, puisque nous en parlons.

Ici intervient donc la question de la connaissance philosophique. Il faut distinguer deux connaissances : celle où mon connaître agit et produit, sans être réfléchi ni reconnu comme tel. En ce sens, j'ai (ou je suis...) une intuition intellectuelle chaque fois que j'énonce une proposition dont l'universalité m'apparaît avec évidence. Ainsi de l'exemple du triangle, dont Fichte traite en plusieurs textes² : quand je dépasse la *perception* du triangle effectif pour former un jugement universel, j'intuitionne mon pouvoir de construire tout triangle. Je peux intuitionner plus généralement les règles fondamentales de mon pouvoir de construire tout espace (principes de la géométrie). En chaque cas, j'*intuitionne*, en ceci que je pose l'identité absolue de ce qui est et de ce que je pose (l'identité du sachant et du su).

Le philosophe lui, prend pour objet de sa recherche l'acte même de savoir (ce qu'on a déterminé comme moi absolu ou savoir absolu). Ainsi, il intuitionne également ce qu'il sait, c'est-à-dire il produit lui aussi quelque chose par son savoir (il faut bien commencer par se penser – « Pense-toi » – mais dans cette pensée, mon moi disparaît dans l'identité absolue que nous avons décrite). Mais ce qu'il doit *réfléchir*, prendre pour objet de son savoir, est cet acte même d'intuition originaire (l'identité absolue au fondement de toute conscience).

Ici surgit la difficulté, car l'intuition n'est que tant qu'elle n'est pas réfléchie. Le géomètre intuitionne bien le triangle « en

1. Voir la lettre à Schelling du 15 janvier 1802 : « (...) il y a un point dans lequel seul l'être et son *Nebenglied* le savoir, sont séparés aussi bien que composés. Ce point est justement aussi un savoir (seulement non pas un savoir de quelque chose, mais le savoir *absolu*). »

2. Entre autres la 3^e Leçon du *Rapport clair comme le jour*, et le début de la *Doctrine de la science* de 1801.

soi » parce qu'il intuitionne son pouvoir de construire l'espace. Mais il n'intuitionne bien sûr pas son acte même : cela, c'est nous qui le faisons, dans notre réflexion sur le procédé mathématique, et c'est ainsi que nous connaissons l'intuition mathématique, tandis que le géomètre la *pratique* sans la connaître en tant que telle. Il est donc concevable que je ne puisse pas faire un pas ou lever le bras « sans posséder l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi dans ces actions. »¹ Mais cela ne signifie nullement que je possède une *connaissance* de cette intuition intellectuelle que je pratique. L'expérience menée plus haut nous a au contraire montré que cette conscience immédiate est nécessaire à toute conscience réelle, mais qu'elle n'est pas naturellement prise pour thème, réfléchie.

Par conséquent, le philosophe qui doit justement avoir pour objet cette intuition intellectuelle originaire, la réfléchit, et ainsi il la « casse », puisqu'il la fait pénétrer dans sa conscience et en fait un objet déterminé. Sans détermination en effet, je ne peux rien connaître : si j'affirme connaître, c'est que, avec conscience ou à mon insu, j'ai déterminé quelque chose.

Ainsi le philosophe ne peut pas connaître l'absolu absolument comme absolu. S'interrogeant sur le fondement de la relation d'existence (être/pensée, sujet/objet), il découvre ce qui est absolu : l'être comme conscience de soi. Mais ce faisant il détermine comme identité ce qui lui est d'abord donné comme opposé : subjectivité-objectivité. Il semble qu'il faille ainsi distinguer soigneusement l'absolu « en soi », du savoir que nous en avons : « L'absolu *lui-même* n'est pas un être, ce n'est pas non plus un savoir. Il n'est pas non plus identité ou indifférence des deux ; mais il est précisément – *l'absolu* – et tout deuxième mot ne peut que nuire. »²

Nous touchons au paradoxe le plus difficile : l'identité absolue est *à la fois* posée comme absolument existante *en soi* (sans elle, il n'y aurait pas d'existence, de relation d'ouverture ou de conscience : *il y a* donc une identité effective absolue et première avant toute distinction du sujet et de l'objet), et

1. 2^e Introduction à la Doctrine de la science (1797), in *Œuvres choisies de philosophie première* (citées OCPP), trad. A. Philonenko, éd. Vrin, p. 272.

2. Lettre de Fichte à Schelling, 15 janvier 1802 ; *Correspondance Fichte/Schelling*, PUF, p. 144.

comme absolue simplement *pour moi*, qui la pose et qui réfléchis sur elle, donc comme **non** absolue, puisque je n'ai en fait déterminé cette identité que comme négation de ce qui est donné premièrement comme opposé (une pensée/un monde, la conscience/l'être). D'un côté « l'un ineffable », c'est-à-dire l'unité absolue comme fondement nécessaire de toute existence (*existence* signifiant ici liaison de la conscience et de l'être), ce que Fichte nomme la *Grundlage* de tout savoir (qui ne parvient pas à la conscience) ; de l'autre, un simple *Grundsatz*, une « (pro-)position fondamentale », qui n'est qu'une tentative d'unifier ce qui existe *d'abord* dans l'opposition et la séparation¹.

Il ne faut donc pas oublier de réfléchir sur notre propre réflexion : il faut réfléchir à ce que nous faisons en découvrant l'absolu, réfléchir sur notre savoir de l'absolu. Il ne s'agit pas ici comme précédemment d'une régression à l'infini, mais de la découverte d'un *cercle* : je ne peux pas penser sans l'absolu, mais je ne peux pas ne pas *penser* l'absolu, c'est-à-dire que je dois le déterminer, donc le « dés-absolutiser » : l'absolu est absolu, et il n'est pas absolu, puisqu'il n'est que *posé* par moi qui le sais.

Nous verrons ce qu'il faut faire de ce cercle, et s'il n'en existe pas une forme plus originelle. Il se pourrait en tout cas que ce cercle ne soit pas un cercle *vicieux* (je me servais d'un terme pour *démontrer* l'autre et réciproquement), mais un cercle *dynamique*, générateur de tension et de mouvement : il unit dynamiquement l'absolu et le non absolu.

1. On peut illustrer cette contradiction de deux citations : il faut « trouver un point où l'objectif et le subjectif ne sont pas séparés, mais ne font absolument qu'un. Or un tel point, notre système le fournit et il en part. Ce qu'on nomme l'« égoïté », l'« intelligence », la « raison » — ou de tout autre nom que l'on voudra — voilà le point en question. » (*Système de l'éthique*, PUF, p. 7). « Pour pouvoir seulement me dire « moi », je suis contraint d'effectuer la séparation ; mais aussi, par le seul fait que je le dis et au moment où je le dis, la séparation a lieu. L'un qui est séparé, qui se trouve donc au fondement de toute conscience et en vertu duquel le subjectif et l'objectif sont posés immédiatement dans la conscience comme un, est absolument = X ; en tant qu'il est simple, il ne peut en aucune façon parvenir à la conscience. » (*ibid.*, p. 11).

C'est dans la pensée de ce cercle, de ses prémisses et de ses conséquences, que réside le point de vue propre de la doctrine de la science. La doctrine de la science ne part pas de la pensée du sujet, de la subjectivité (qui n'est qu'un terme relatif, conditionné), encore moins de celle de l'étant, de l'objectif, mais elle ne part *pas non plus de la pensée de leur simple unité ou identité absolue* (subject-objectivité originelle) ; son point est la pensée de leur indissociable identité *et* non-identité. Notre savoir de l'absolu est le savoir d'une règle de construction de « quelque chose » qui se dévoile en fait comme inconstructible. Nous possédons la règle, nous pouvons l'appliquer, mais l'objet qu'elle doit produire se défausse : saisi, il se révèle qu'il n'est déjà plus ce qu'il devait être. Nous le déterminons comme identité, mais par cette détermination surgit la différence, et l'absolue identité de la conscience et de l'être se transforme en simple objet qui ne sait rien de lui-même. Et pourtant, il *est*, comme identité absolue et originaire, à la base de toutes nos actions de détermination.

Nous voici donc contraints de quitter le champ de la simple intuition intellectuelle, impuissante à résoudre un tel conflit, dont elle n'est que l'un des termes, pour pénétrer dans la sphère de l'**imagination** productrice, que l'on peut définir nominalement comme un pouvoir de *composer ce qui est incomposable*, d'unifier des termes qui ne se laissent pas unifier, parce qu'ils sont absolument opposés. L'imagination est ce pouvoir, cet acte de la synthèse originaire. L'intuition intellectuelle en effet ne peut pas tout : elle donne l'absolu, elle est absolue, et ce faisant elle nous impose de réfléchir au non-absolu ; mais pour composer ce qu'elle est avec ce qu'elle n'est pas, elle est impuissante.

Il nous faudrait par conséquent tenter de saisir à un niveau plus originaire la contradiction que nous avons dégagée au sein même du savoir philosophique de l'absolu, et tenter ainsi de réfléchir cette contradiction comme étant la vie même de la conscience, comme loi de toute existence finie, et nous employer à en déterminer la nature.

La question qui surgit alors comme question fondamentale est celle de la transcendance. Comment le moi absolu peut-il sortir de lui-même ? Comment peut-il savoir *autre chose* que soi, puisque son être n'est *rien d'autre* qu'une pure vue de soi,

qu'une pure auto-position ? Certes, l'identité est d'emblée brisée pour nous, lorsque nous réfléchissons à notre savoir philosophique, puis immédiatement rétablie comme identité originelle dès que nous réfléchissons à ce qui a dû *conditionner* notre réflexion supérieure. Mais « en soi », c'est-à-dire « avant » notre réflexion philosophique, le moi absolu est bien *absolu*, véritable identité de l'être et de la pensée. Comment sort-il alors de cette identité ?

Pourquoi la problématique de l'intuition se trouve-t-elle ici dépassée ? C'est que sans être deux espèces d'un genre unique, puisque l'intuition intellectuelle n'est nullement intuition d'un objet ou d'un être déterminé, l'intuition intellectuelle et l'intuition sensible ont ceci en commun de se mouvoir dans l'espace du voir. On peut bien dire qu'il n'y a plus, dans l'intuition intellectuelle, de sujet opposé à un objet, mais dès lors qu'on réfléchit au savoir que j'ai de cette intuition, la dualité supprimée réapparaît. Mon savoir de l'intuition intellectuelle peut ne pas porter sur un objet, sur un *étant*, ou sur l'étantité de l'étant, il n'en demeure pas moins que je sais toujours « quelque chose » : je sais *de quoi* je parle. Si l'on supprime cette dualité, pourquoi parler encore d'intuition ?

La dimension qui ouvre l'espace d'une vue, voilà ce qu'aucune intuition ne peut nous livrer. Nous reprendrions ici volontiers la pensée que Heidegger s'est efforcé de traduire : « Ce n'est jamais la lumière qui d'abord crée l'ouverture de la *Lichtung*, c'est au contraire celle-là, la lumière, qui présuppose celle-ci, la *Lichtung*. »¹ L'intuition est donation de l'évidence, et l'évidence est lumière ou brillance à partir de soi : « mais briller n'est possible que si déjà de l'ouvert est là. Le rayon de lumière n'est pas ce qui d'abord produit l'ouvert, il ne fait que parcourir en la mesurant la clairière. (...) Le *lumen naturale*, la lumière de la raison [donc la raison « intuitive »], ne fait que jouer dans l'ouvert. »². La question qui dépasse la métaphysique, « qui n'interroge que ce qui est présent en direction de son état de présence », est celle qui « s'inquiète de l'être en tant

1. Heidegger, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (1964), *Questions IV*, p. 127.

2. *Ibid.*, p. 129.

qu'être, c'est-à-dire de cette question : dans quelle mesure peut-il y avoir présence *comme telle* ? »¹

Ainsi, si « la métaphysique est de fond en comble platonisme »², il faut dépasser la métaphysique de la raison intuitive, ou du moins commencer par faire précéder l'ontologie traditionnelle (qui interroge l'essence de ce qui est déjà présent), par une ontologie *fondamentale*, qui aurait pour tâche de penser la possibilité de l'entrée en présence elle-même, c'est-à-dire la possibilité de l'ouverture à autre chose que soi, à l'être de l'étant. C'est ce que Heidegger nomme en 1929, la question de la transcendance : si notre connaissance est intuitive, souligne Heidegger, « il ne suffit pourtant pas de constater ce fait. C'est à présent que surgit le problème : *Quelle est donc la condition nécessaire pour que cette réception de l'étant, qui n'est nullement évidente en elle-même, soit possible* ? »³ Fichte demande quant à lui : « Comment un être est-il pour nous possible ? »

Ainsi, ce qui doit *d'abord* faire problème, c'est ce qui dans l'intuition intellectuelle n'efface pas encore tout à fait l'intuition empirique, c'est-à-dire la simple dimension du « voir autre chose que soi », qui conditionne encore notre vue de l'intuition intellectuelle. Comme le montre Heidegger dans *La doctrine platonicienne de la vérité*, la vue de l'essence chez Platon suppose ouverte une dimension du voir autre chose que soi, qui n'est pas interrogée. Le soleil brille, dispense la lumière, et l'intuition porte son regard vers cette source lumineuse. On peut alors certes parler d'une intuition intellectuelle des essences, mais voudrait-on encore demander : Comment le simple fait de la *rencontre* ou de la coïncidence avec ce qui est, est-il lui-même d'abord possible ?

Notre chemin, parti de la remarque que l'intuition empirique (la perception consciente de la table verte, c'est-à-dire le

1. *Ibid.*, p. 135.

2. *Ibid.*, p. 114.

3. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad., p. 131. Ou encore, formule que l'on pourrait également rapprocher du problème de la Doctrine de la science : « Comment l'étant fini que nous appelons homme doit-il être, en son essence la plus intime, pour que, en général, il soit *ouvert* à l'étant, étant qu'il n'est pas lui-même, et qui donc de son côté, devra être capable de se manifester de soi ? » (*ibid.*, p. 102).

lien pensée/être) suppose toujours une intuition intellectuelle (je dois savoir *immédiatement* ce que je suis, sans quoi je ne serais pas ainsi déterminé, je ne serais pas conscient de ce que je suis, v. le sommeil), c'est-à-dire une conscience immédiate de soi, nous conduit ainsi à remonter en deçà de l'espace de lumière que présuppose encore l'intuition intellectuelle elle-même.

Comment la transcendance est-elle possible ?

Comment, avec ta conscience qui n'est pourtant immédiatement que la conscience de toi-même, peux-tu finalement parvenir à sortir de toi-même ? ¹

Puisque cette question « surgit lors du retour en soi-même et de la remarque que l'objet immédiat de la conscience n'est autre que la conscience elle-même » ², autrement dit surgit de la pensée de l'identité absolue qui fonde notre conscience, on pourrait s'attendre à ce que l'explication philosophique consiste à déduire l'être ou l'objet de ce principe premier qu'est le moi absolu.

C'est la problématique bien connue du **passage**. L'infini ou l'absolu étant posé, comment passe-t-on de là au fini, à la détermination ? Ce passage peut d'ailleurs être tenté dans les deux sens soit du moi comme identité absolue vers l'objet, soit de l'objet absolu vers la conscience. On pose à l'origine une conscience sans monde ou un monde sans conscience, une pensée-sujet ou un être-objet absolument isolés l'un de l'autre, et l'on se demande ensuite comment les *relier*. Et ce, en ne laissant ouverte qu'une alternative : soit la conscience découle de l'être par une relation causale plus ou moins raffinée (réalisme) ; soit l'être découle de la conscience par un rapport de substance à accident qu'il faut penser en termes d'auto-limitation (idéalisme). Une telle logique nous plonge d'emblée dans l'antinomie de l'idéalisme et du réalisme. C'est ainsi qu'on a interprété le passage du premier principe de la doctrine de la science au second (moi/non-moi) comme une « chute », une « auto-limitation » de l'infini, ou au contraire comme

1. *La destination de l'homme*, trad. cit., p. 102.

2. OCPP, p. 267.

passage de l'infini au fini par un « accident absolu » (le choc). C'est l'interprétation que produit la « pensée de l'âge d'or »¹, qui, ne parvenant à saisir que des termes et des enchaînements réels, pense tout procès et toute genèse comme une *histoire réelle*. La question est alors de savoir soit comment Dieu (la conscience pure) a pu créer le monde, s'auto-limiter ; soit comment de l'être en soi obscur a pu surgir une conscience de cet être. Cette problématique du passage est totalement étrangère à la tâche de la philosophie telle que la doctrine de la science la conçoit. Il ne peut en effet y avoir d'explication *réelle* de la conscience (de passage d'une inconscience *réelle* à la conscience). La philosophie n'est pas une science matérielle : elle n'a pas à comprendre comment une réalité empirique engendre une autre réalité empirique. La science peut et doit traiter de la question de la conscience, mais elle ne peut le faire qu'en transformant la conscience en une chose, en un objet, autrement dit en posant la question de la genèse *réelle* de la conscience. Sa question concernant la conscience est de même nature que celle du biologiste qui demande comment la vie est apparue sur terre. Une telle explication part de l'être ou de la chose comme inconscience totale pour saisir comment la conscience s'engendre à partir de là. La science traite la conscience comme une chose réelle dotée de certaines propriétés spécifiques : la réflexivité, la conscience de la mort, le langage, etc. Mais au fond, elle ne considère pas la conscience différemment de l'astrophysicien qui réfléchit à la formation d'une supernova. Quoique possédant certaines propriétés remarquables et peut-être même uniques, la conscience de soi n'est pas à ce point de vue quelque chose de fondamentalement différent d'une planète. La doctrine de la science propose un savoir qui n'a rien à voir avec ce genre d'explication².

1. Voir Fichte, *La destination du savant*, 5^e conférence, éd. Vrin.

2. De là la remarque sévère de Fichte que la Doctrine de la science ne peut être comprise tant que l'on confond le moi avec « un morceau de lave dans la lune » (OCP, p. 75 ; SW I, 175).

Il ne s'agit donc pas de penser le passage de l'absolu à la relation, mais de définir l'absolu dans la seule relation qui nous est donnée comme existante (la relation conscience/objet).

En effet, ayant isolé les termes de la relation, on voit qu'on a affaire à une relation *impossible* et pourtant *réelle*. Les deux termes s'excluent totalement, et pourtant ils sont impensables l'un sans l'autre : il n'y a rien dans la chose qui permet de passer à une conscience de la chose, et il n'y a rien dans l'acte pur de la conscience qui permet de passer à une chose dont j'aurais conscience. De la chose absolue (c'est-à-dire détachée de toute conscience) on ne peut déduire aucune réflexivité, du moi absolu aucune limitation. Et pourtant, mon seul concept de conscience est celui d'une conscience finie, et mon seul concept de l'être est celui d'un être pour moi. Il faut donc résoudre cette contradiction, et c'est là la tâche de l'imagination productrice. Il faut alors penser ce paradoxe : ces termes qu'on a isolés pour reconstituer idéellement la relation, ne sont absolument rien, ils ne deviennent quelque chose (conscience finie et objet conçu) qu'une fois la relation accomplie, et ils sont pourtant à la base de la relation.

Ainsi, la question de la transcendance devient paradoxale : elle a pour tâche d'expliquer comment les deux termes peuvent se rencontrer, se lier, alors même qu'elle montre que cette liaison est *immédiate*, et que ces deux termes ne peuvent justement pas être séparés. En effet, le moi ou la conscience, conçu comme pur, n'est conscience *de rien*, donc n'est pas une conscience effective, réelle ; inversement, l'objet ou l'être n'est pas sans être posé, c'est-à-dire déterminé par une conscience.

Le résultat de ce conflit fondamental – que l'on ne peut pas développer ici – est que les deux termes (qui sont en fait quatre : moi infini/objet fini ; objet infini/moi fini) sont composés par la détermination d'une *déterminabilité*. « La déterminabilité déterminée est la totalité que nous cherchions et une telle totalité se nomme une substance. »¹ Au moi appartient une loi originelle qui donne la *règle* de composition nécessaire des deux termes incomposables : le moi doit être absolument posé (c'est la définition de son essence : seul existe en lui ce

1. OCPP, p. 91, SW I, 201.

dont il a conscience, ce qu'il a posé comme étant en lui), il doit donc être infini, identité absolue ; mais en même temps lui appartient la loi non moins fondamentale de *réfléchir* sur soi, de se poser tel qu'il est ; et en se réfléchissant, il se détermine, s'objective, et perd son infinité. Autrement dit, l'essence du moi est *originellement* conflictuelle, mais d'une contradiction féconde, puisqu'elle produit quelque chose, se reproduit elle-même et s'élargit sans cesse. L'auto-position absolue du moi est en même temps la *répétition* de cette auto-position (car il faut que le moi prenne conscience de son essence, c'est-à-dire de cette auto-position, et donc se pose comme étant posé par soi, ce qu'il ne peut faire qu'en se limitant, etc.). Elle est ainsi une contradiction génératrice de vie, puisque dans cette répétition, elle se saisit et se perd à la fois :

Cette relation du moi avec lui-même et intérieure au moi, puisqu'il se pose en même temps comme fini et comme infini — une relation qui d'ailleurs consiste aussi dans une contradiction avec soi-même et qui, pour cette raison, se reproduit elle-même, étant donné que le moi, voulant composer l'incomposable, maintenant, cherche à saisir l'infini dans la forme du fini, maintenant, repoussé, cherche à poser l'infini en dehors de cette forme, mais justement, dans le même moment, tente à nouveau de le saisir dans la forme de la finitude — est le pouvoir de l'imagination.¹

C'est lorsque j'oscille entre l'impuissance et l'exigence de résoudre ce conflit intérieur au moi, que je saisis véritablement les deux termes, et que je peux les fixer l'un après l'autre (les objectiver).

La question : « Comment le moi absolu peut-il sortir de lui-même ? » ne signifie donc pas : « Comment passe-t-on de l'infini au fini, comment déduit-on le non-moi du moi, comment l'identité absolue engendre purement à partir de soi la différence absolue, etc. ? » Elle a une signification *idéelle*, à savoir : comment le moi peut-il originairement poser en soi la *possibilité* de rencontrer quelque chose d'étranger en lui ? C'est la possibilité de la *reconnaissance* qui se trouve expliquée.

1. OCPP, p. 100 ; SW I, 215.

C'est précisément cet état qui menaçait de nier la possibilité d'une théorie du savoir humain, qui constitue maintenant la condition unique sous laquelle nous pouvons établir une telle théorie. Nous ne pouvions concevoir comment nous pourrions jamais composer des opposés absolus ; nous voyons à présent qu'une explication des faits de notre esprit serait entièrement impossible sans des opposés absolus ; en effet, la faculté sur laquelle repose tous ces faits, l'imagination productrice, ne serait pas du tout possible, si des opposés absolus, incomposables, pleinement incommensurables au pouvoir de saisie du moi, ne se présentaient pas. (...) Ainsi le mécanisme tout entier de l'esprit humain découle de l'opposition absolue.¹

L'absolu *est* pour nous ce cercle et ce jeu de la relation du fini et de l'infini à quatre termes – cercle générateur de vie, d'effort et d'idéal. L'absolu est dans la nécessité que ce jeu nous impose de construire et de défaire l'absolu (le reconnaître comme premier, le poser, le perdre, etc.).

Le chemin que nous avons tenté de retracer (de l'intuition empirique à l'intuition intellectuelle, de celle-ci à l'imagination, et retour), permet d'établir le lien entre la problématique classique du *dégagement* et celle de la *rencontre*. La problématique de l'éloignement est bien connue : philosopher, c'est apprendre à mourir, c'est-à-dire apprendre à *détacher* l'œil de l'esprit de l'œil du corps. « Détache ton regard de tout ce qui t'entoure et tourne-le vers ton intériorité. (...) Il n'est question d'aucune chose qui te soit extérieure ; il n'est question que de toi-même. »²

Dès lors qu'on considère comme admis le commerce de l'âme et du corps, ou le lien du sujet et de l'objet, le problème principal est en effet celui de la réminiscence ou du dégagement : comment puis-je dépasser le sensible, connaître autre chose que lui ? Comment l'âme peut-elle se dégager du corps, intuitionner les essences, au lieu d'errer parmi des images, et des images d'images ? Comment passer de la perception du sensible à l'intuition du supra-sensible ?

1. OCPP, p. 107 ; SW I, 226.

2. *Première Introduction à la Doctrine de la science*, OCPP, p. 245 ; SW, I,

Mais une question plus fondamentale est de savoir comment ce qui se donne à moi comme être sensible, comme étant, peut justement se *donner* à moi, m'apparaître ou se manifester. Si l'effort vers le dégagement suppose le *lien*, la question préalable est d'éclairer le fait même de cette rencontre.

L'opposition de ces deux problématiques – celle du dégagement et celle de la rencontre – n'est pas historique : il ne s'agit pas de dire que Platon ou Descartes auraient manqué la seconde question parce qu'ils ont posé la première. Elle est plutôt une tension intérieure à la réflexion philosophique elle-même. Toujours est-il qu'une particularité de Heidegger et de Fichte est qu'ils s'avisent et se saisissent avec une grande acuité de cet *ordre* des questions : toute ontologie doit être *précédée* d'une ontologie fondamentale – qui révélera l'imagination comme productrice du temps et source de l'intuition empirique – commence par poser Heidegger ; la philosophie ne doit pas commencer par un *fait* (c'est-à-dire par la rencontre elle-même en tant qu'elle est déjà constituée, pour se demander ensuite comment en sortir), mais par une pure *activité* (*i.e.* par ce qui rend possible l'ouverture et la rencontre), dira Fichte¹. Ainsi, ce qui doit *d'abord* faire problème, c'est le voir même inclus en toute intuition, c'est-à-dire la simple dimension du « voir autre chose que soi », qui d'une certaine façon, conditionne l'intuition intellectuelle.

Le terme du savoir philosophique est d'apercevoir au fond de la relation moi/non-moi, une relation du moi avec lui-même. Non au sens de l'individu, bien sûr, mais au sens où l'esprit doit apprendre à se connaître et à se reconnaître toujours mieux et davantage, doit s'éclaircir en se reconnaissant dans ce qu'il produit, et ainsi se libérer : « là où *ça* était, *moi* doit advenir. » En ce sens, il s'agit bien l'existence finie tout entière sous son aspect idéal – ce qui ne supprime ni ne

1. « Ce n'est point une question sans importance, comme le pensent certains, que celle de savoir si la philosophie part d'un fait (*Tatsache*) ou d'un acte pur (*Tathandlung*), c'est-à-dire d'une pure activité qui ne présuppose aucun objet (...). Si la philosophie part du fait, elle se situe d'emblée dans le monde de l'être et de la finitude, et il lui sera difficile de trouver un chemin vers l'infini et le supra-sensible (...). » (2^e *Introduction*, OCPP, p. 275 ; SW, I, 468).

remplace nullement le savoir scientifique comme savoir de l'existence finie en tant que produit du réel, mais permet de penser le sens d'une production idéelle du réel ; ce qui signifie : conférer un *sens* à ce qui est pour nous la réalité.

INTUITION ET SIGNIFICATION

REMARQUES SUR LE STATUT DES SYNTHÈSES CATÉGORIALES DANS LES *Recherches logiques* DE HUSSERL

PIERRE-JEAN RENAUDIE

Heidegger est revenu à la fin de sa vie sur sa dette à l'égard de Husserl, en soulignant dans le fameux séminaire donné à Zähringen en 1973 l'importance qu'a eue pour sa pensée la 6^{ème} et dernière *Recherche Logique* de Husserl¹. Si ce texte est fréquemment cité en référence à la « donation catégoriale de l'être » qui pour la première fois, selon Heidegger, faisait son apparition dans cette 6^{ème} *Recherche*², on a moins souvent relevé l'intérêt d'une remarque subsidiaire dans laquelle Heidegger revient sur la profonde rupture qui sépare la doctrine husserlienne du kantisme³ : loin de réinstaurer une forme de synthèse de l'intuition sensible et des catégories de l'entendement, l'intuition catégoriale y est présentée comme ce qui a

1. Voir « Le séminaire de Zähringen », in *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 307 sq.

2. *Ibid.*, p. 313 : « Avec la locution d'intuition catégoriale, Husserl parvient à penser le catégorial comme *donné* ».

3. A l'exception toutefois de R. Cobb-Stevens qui mentionne en passant ce point dans son ouvrage : *Husserl et la philosophie analytique*, Vrin, 1998 (p. 188).

permis à Husserl de se donner les moyens de comprendre l'appréhension de la substantialité même de la chose perçue sans avoir besoin de recourir à la « synthèse transcendantale » kantienne. Heidegger semble ainsi suggérer que les *Recherches Logiques* mettent en place un dispositif conceptuel destiné à rompre avec la conception kantienne de la synthèse et son ancrage dans une problématique transcendantale. Ce point est d'autant plus digne d'intérêt que l'on a pu soutenir une interprétation tendanciellement opposée, en lisant au contraire dans la 6^{ème} *Recherche* une préfiguration des considérations qui allaient conduire Husserl, après son « tournant transcendantal », vers l'idée de « synthèses passives »¹. Nous voudrions donc revenir sur les ambiguïtés introduites dans la 6^{ème} *Recherche* par l'usage que Husserl y fait de l'idée de synthèse, et essayer d'éclaircir à partir de là le rôle joué par l'intuition dans la théorie phénoménologique de la connaissance qu'elle essaye de mettre en place.

La notion de synthèse ne peut pas ne pas évoquer la figure de Kant, et l'idée selon laquelle toute connaissance doit nécessairement passer par une synthèse dans laquelle la spontanéité de l'entendement subsume sous un concept le divers reçu passivement dans la sensibilité. Or, Husserl va emprunter à Kant ce concept de synthèse pour lui accorder une place centrale dans la théorie phénoménologique de la connaissance, dont le nerf va consister dans l'idée de synthèses de remplissement permettant d'articuler l'une à l'autre la signification d'un énoncé (comprise comme « intention » ou « visée de signification » : *Bedeutungsintention*) et l'intuition qui le remplit ou le porte à la plénitude (la *Fülle* vers laquelle est téléologiquement orientée l'*Erfüllung* – le « remplissement », et qui constitue pour Husserl le but ultime de la connaissance). Ce point est d'autant plus remarquable que cette 6^{ème} *Recherche* est ouvertement critique à l'égard de Kant, et notamment en ce qui

1. Dans un article relativement récent, Dieter Lohmar a ainsi soutenu la thèse selon laquelle la 6^{ème} *Recherche* propose une discussion du problème des degrés préliminaires de la connaissance qui anticipe sur les analyses d'*Expérience et Jugement* (voir « La genèse du jugement antépédicatif dans les *Recherches Logiques* et dans *Expérience et Jugement* », in *Phénoménologie et Logique*, éd. J.F. Courtine, PENS, 1996).

concerne sa conception des rapports entre les domaines analytique et synthétique de la connaissance. Il faut en effet rappeler la critique ultime adressée à la toute fin des *Recherches* à Kant par Husserl, dans laquelle il lui reproche d'avoir manqué la distinction entre l'analytique et le synthétique et d'avoir sacrifié la fécondité du premier en faisant de la synthèse le cœur de sa théorie de la connaissance¹. Cette dernière *Recherche*, avec sa deuxième section intitulée « sensibilité et entendement », se présente comme une réécriture sur un plan strictement phénoménologique de la théorie de la connaissance de Kant, que Husserl qualifiera de « métaphysique », et dont il entend se démarquer le plus nettement possible.

Nous voudrions donc poursuivre ici l'interprétation de la 6^{ème} *Recherche* esquissée par Heidegger, et essayer de voir en quoi les *Recherches Logiques* proposent une articulation originale du rapport entre synthèses actives et synthèses passives (position qui ne se laisse pas rabattre sur celle que Husserl défendra une vingtaine d'années plus tard dans les leçons d'*Expérience et Jugement* en réintroduisant la notion de synthèse dans le cadre d'une problématique transcendantale). Ce motif nous servira de fil conducteur pour aborder la question de la rationalité dont est susceptible l'intuition telle que la définit Husserl. Nous nous efforcerons donc de défendre l'idée selon laquelle le resurgissement de la notion de synthèse dans la 6^{ème} *Recherche*, sous la figure des synthèses catégoriales (dont Husserl nous dit que ce sont des « actes fondés », c'est-à-dire fondés sur des actes intuitifs), n'implique pas que Husserl conçoive ces synthèses comme des actes dont on peut expliquer la genèse à partir de synthèses passives plus originaires commandées par les matériaux donnés à la perception ou à l'intuition sensible. Il nous semble au contraire, en d'autres termes, que la théorie de la connaissance des *Recherches Logi-*

1. Voir *Recherches Logiques*, 6^{ème} *Recherche*, § 66 (citées par la suite *RL* et numérotées de 1 à 6 ; la pagination indiquée sera celle de la traduction française Kelkel, Elie, Schérer, PUF, « Épiméthée »). Du reste, on se souvient que Husserl avait dans la 3^{ème} *Recherche* très clairement joué Bolzano contre Kant sur cette question précise, en empruntant à la *Wissenschaftslehre* sa distinction entre propositions analytiques et synthétiques, voir *RL* 3 §§ 11 et 12).

ques se construit autour du refus d'envisager une continuité au sens fort entre la sphère de la passivité et celle de l'activité catégoriale de mise en forme des données sensibles ; et c'est à ce niveau que doit se lire la rupture profonde avec Kant prise en vue par Heidegger dans la remarque dont nous sommes partis.

La question qui se pose donc à l'horizon de cette étude est celle de la liberté de la pensée catégoriale par rapport aux matériaux sensibles donnés à l'intuition (on retrouve ici le thème de la spontanéité de l'entendement kantien). La pensée rationnelle, dans sa prétention à « coller » à son objet et à en donner une connaissance exprimée dans des propositions vraies (donc exprimée à travers certaines formes de signification) doit-elle être pour autant rivée à l'intuition qui lui donne cet objet ?

SYNTHÈSE, FORME SENSIBLE ET UNITÉ CATÉGORIALE DE L'OBJET

La confrontation de Husserl avec la conception kantienne de la synthèse remonte très loin dans sa production littéraire, puisqu'il avait déjà eu l'occasion de formuler un certain nombre de critiques à son encontre dès sa thèse d'habilitation de 1891 sur la *Philosophie de l'arithmétique* : le motif central de cette critique portait alors sur la confusion de Kant entre la synthèse comme *activité* de la pensée et comme *liaison matérielle* des contenus ou relation objective :

Le terme de synthèse est utilisé par Kant dans un double sens : premièrement dans le sens de l'unité des parties d'un tout, que ce soient les parties d'une étendue, les propriétés d'une chose, les unités d'un nombre, etc. ; deuxièmement dans le sens d'une activité mentale (« une opération de l'entendement ») qui consiste à lier. [...] Synthèse signifie donc à la fois l'acte de lier (l'activité de rapport) et le résultat de l'acte de lier (le contenu du rapport). Or, en mélangeant les deux significations, [Kant] en arrive à désigner carrément en général la liaison, même là où ne peut être visée qu'une liaison dans le sens d'un contenu primaire de

représentation, comme un « acte de l'activité spontanée », comme une « fonction de l'entendement » ¹.

On trouve dans ces lignes deux choses : d'une part, comme cela a souvent été remarqué ², ce texte semble très clairement présenter une anticipation des termes dans lesquels Husserl pensera l'« *a priori* synthétique matériel » dans la 3^{ème} *Recherche* ; Husserl va dans les lignes qui suivent opposer à la conception kantienne de la synthèse active de l'entendement l'idée de liaisons purement matérielles des parties concrètes de l'objet (c'est-à-dire de liaisons données dans la concrétude de l'objet, et reçues *passivement* dans l'intuition) ³. Mais le point du texte qui me semble essentiel, c'est l'idée selon laquelle ce sens de la synthèse ne doit surtout pas être confondu avec l'activité de lier entre eux des contenus par la pensée. L'erreur fondamentale de Kant aux yeux de Husserl, c'est d'avoir entretenu cette équivoque entre un sens actif de la synthèse et un deuxième sens renvoyant la conscience à des liaisons matérielles présentes à même la chose (correspondant dans la *Critique de la raison pure* à la « simple liaison du divers » – *die Verbindung des Mannigfaltigen* – dont l'imagination effectue la synthèse ⁴). Kant a à tort replié l'une sur l'autre ces deux formes très différentes de synthèse, pour les ramener à l'horizon de l'unité *transcendantale* de la conscience, et c'est ce point précis qui suscite ici les critiques de Husserl.

1. *Philosophie de l'arithmétique* p. 47-48.

2. Voir notamment B. Bégout : *Généalogie de la logique. Husserl, l'antépédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000 ou encore Barry Smith, *Foundations of gestalt theory*, Munich, Philosophia, 1988, p. 20-22.

3. Voir *Philosophie de l'arithmétique*, p. 51-52 : « Kant a oublié de voir (*Übersehen*) que de nombreuses liaisons (*Verbindungen*) nous sont données, dans lesquelles il est impossible de remarquer une activité synthétique qui produirait l'état de liaison entre les contenus ».

4. « Nous nommons transcendantale la synthèse du divers dans l'imagination, quand, abstraction faite de la différence des intuitions, elle n'a trait *a priori* à rien d'autre qu'à la simple liaison du divers (*die Verbindung des Mannigfaltigen*), et l'unité de cette synthèse s'appelle transcendantale quand, relativement à l'unité originaire de l'aperception, elle est représentée comme nécessaire *a priori* » (*Critique de la raison pure*, A118).

Les *Recherches Logiques* vont donc tirer les conséquences de ces critiques en s'efforçant de donner une définition de la synthèse qui ne réitère pas cette confusion et qui s'appuie sur la distinction fermement établie entre la structure ontologique du réel-concret et l'activité catégoriale de la pensée qui s'exerce sur les matériaux donnés à l'intuition. Il s'agit de se donner une définition non transcendantale de la synthèse, sans pour autant se condamner à retomber dans une forme de psychologisme expliquant les liaisons entre contenus à partir des opérations effectives réelles de la pensée qui y prennent part. La question qui va commander l'intervention du concept de synthèse dans les *Recherches*, c'est celle de l'unité et de l'identité de l'objet de la connaissance : la 3^{ème} *Recherche* définit de façon purement matérielle et en dehors de « toute référence à la conscience », pour reprendre les propres termes de Husserl¹, les rapports concrets entre le tout de l'objet et ses parties, la différence entre les parties dépendantes et les parties indépendantes de l'objet. Mais Husserl doit alors préciser aux paragraphes 22-23 de cette 3^{ème} *Recherche* que si les rapports de tout à partie établissent la structure concrète de l'objet, la question de son unité appelle des considérations d'un autre ordre, dans la mesure où l'unité de l'objet n'est pas un prédicat réel (c'est-à-dire un prédicat « perceptible dans une sensibilité possible ») mais toujours un prédicat *catégorial*, lequel ne relève plus des questions à caractère « ontologique » de la 3^{ème} *Recherche* et ne pourra pour cette raison être traité que dans la perspective de l'« élucidation phénoménologique de la connaissance » propre à la 6^{ème} *Recherche*. La forme sensible du tout et la forme catégoriale de l'unité objective de l'objet sont ainsi strictement distinguées dans la mesure où elles ne dépendent pas des mêmes lois : le tout obéit à des lois synthétiques matérielles d'un côté, tandis que l'unité « catégoriale » de l'objet correspond à la simple « forme » de la pensée et désigne le corrélat d'une certaine « *unité d'intention* »² se rapportant à l'objet en question. L'unité catégoriale de l'objet dépend d'une « visée de signification » et non plus de la structure ontologique du sensible.

1. RL 3, § 5, p. 18.

2. RL 3, § 24, p. 69

Du point de vue d'une « phénoménologie de la connaissance », la question de l'unité de l'objet est d'abord celle de l'identification possible d'un objet *visé signitivement* et *donné intuitivement*, donc l'identité d'un objet dont on attend qu'il réponde à deux modalités différentes de l'intentionnalité (la visée de signification d'un côté, l'intuition remplissante de l'autre). En effet, ainsi que l'affirme le paragraphe 8 de la 6^{ème} *Recherche*, c'est bel et bien « la même objectivité » qui est rendue présente dans la synthèse du remplissement intuitif « alors qu'elle était « simplement pensée » dans l'acte symbolique »¹ ; « l'objet de l'intuition est *le même* que l'objet de la pensée qui se remplit en elle » et il est « intuitionné exactement tel qu'il est pensé (ou, ce qui dans ce cas veut toujours dire la même chose : signifié) »². Le point important pour notre analyse est que la distinction cardinale de cette 6^{ème} *Recherche* n'est plus celle qui commande le dualisme kantien ; il ne s'agit plus d'une distinction verticale entre deux choses essentiellement transcendantes l'une à l'autre dans le dispositif théorique kantien, à savoir le concept dans l'entendement et l'intuition sensible qui porte sur l'extériorité. Au contraire, l'*Erfüllung* comme remplissement intuitif d'une visée signitive ne décrit que le rapport purement immanent d'une modalité de l'intentionnalité à une autre. Husserl parle ainsi au début de ce même paragraphe de l'« appartenance mutuelle de deux actes » : l'intention de signification et l'intuition qui lui correspond ; et il ajoute un peu plus loin : « c'est une donnée phénoménologique première que des actes de signification et d'intuition puissent entrer en cette relation originale »³. Il est donc absolument fondamental de comprendre que ce qui constitue l'identité phénoménologique de l'objet n'est ni la visée intentionnelle de signification, ni ce qui est donné dans l'intuition remplissante mais c'est le *rapport* intentionnel de l'une à l'autre. L'objet, redéfini dans cette 6^{ème} *Recherche* à la mesure de la théorie de la vérité-adéquation du paragraphe 39 comme « objet vrai », n'est rien en lui-même si ce n'est le point de coïncidence ou de recouvrement de ces deux modalités de l'*intentio*, et il n'a lieu que dans la mesure où

1. *RL* 6, § 8, p. 47-48.

2. *Ibid.*, p. 50.

3. *Ibid.*, p. 47-48.

il est donné exactement ainsi qu'il est visé. On n'a donc plus besoin d'une synthèse qui réunisse deux choses irréductibles l'une à l'autre et qui organise la transition du sensible à l'intelligible, dans la mesure où l'adoption du point de vue intentionnel exige que l'on n'oppose plus la connaissance d'un côté et son objet de l'autre.

L'ADÉQUATION DU DONNÉ AU VISÉ

S'il reprend ainsi au lexique kantien le terme de synthèse, Husserl n'en refuse pas moins le modèle de la synthèse au sens chimique du fusionnement de plusieurs molécules en une seule. Il faut ainsi prendre garde à distinguer de la façon la plus stricte ce qui relève de ce que Husserl appelle la « fusion » de contenus ou d'intentions partielles (*Verschmelzung*, terme qu'il hérite de Stumpf, et qui renvoie chez ce dernier à l'idée humienne de relations fondées dans la nature même des contenus¹), et ce qui relève du jeu des modalités intentionnelles que sont l'intuition et la signification entre elles (et ce sera à ce niveau qu'interviendra la problématique). C'est seulement au premier niveau, celui des liaisons matérielles, que l'on pourrait trouver une anticipation des synthèses passives (mais sans référence aucune à une dimension transcendante ou à une conscience), tandis que la problématique des synthèses d'actes catégoriales renvoie spécifiquement à la théorie du remplissement qui doit permettre d'éclaircir les rapports entre intuition et signification.

Il y a là une différence essentielle qui ne doit surtout pas être négligée si l'on veut saisir le sens spécifique des synthèses catégoriales par opposition aux « synthèses sensibles » de l'*a priori* matériel : la coïncidence entre signification et intuition dans laquelle se réalisent les vécus de connaissance ne doit en effet pas être entendue au sens d'une stricte adéquation, comme si l'intuition pouvait venir se fondre dans l'intention de signification. Il n'est en aucun cas question pour Husserl de penser quelque chose comme une interpénétration de l'une et de l'autre, et une des thèses sur laquelle fait fond cette 6^{ème}

1. Voir *RL* 3, § 9 et la *Tonpsychologie* de Carl Stumpf, II, § 17.

Recherche est précisément que seuls les actes d'expression peuvent conférer une signification, tandis que la perception, qui peut certes nous permettre de vérifier un énoncé, ne peut jamais *produire* du sens par elle-même¹. Le fait qu'il puisse y avoir des actes synthétiques de remplissement de la signification par l'intuition ne remet nullement en cause l'écart qui subsiste entre l'une et l'autre. Husserl donne un argument très fort à l'appui de cette thèse avec l'interprétation qu'il donne des situations conflictuelles lors desquelles la connaissance se heurte à l'impossibilité d'un recouvrement (*Deckung*) parfait de la signification par l'intuition ou d'une adéquation au sens strict². On comprend ainsi beaucoup plus clairement ce que Husserl entend par « synthèse de remplissement » si l'on se place dans le cas où une visée échoue à atteindre un objet : pensons par exemple au cas où je m'attends à avoir sous les yeux un A vert et où l'intuition sensible me donne un A rouge. Dans un tel cas, où l'on a affaire à un conflit (*Widerstreit*) entre signification et intuition, où l'une et l'autre ne peuvent en aucun cas fusionner puisqu'elles se contredisent ouvertement, Husserl maintient pourtant que l'on a bien encore affaire à une synthèse de connaissance. Non plus toutefois à une synthèse d'identification, mais à une « synthèse de distinction » : ce que nous expérimentons ici sous la forme du conflit ou de la déception, c'est l'inadéquation ou l'incompatibilité de certaines intentions par opposition à d'autres intentions partielles qui, elles, se remplissent. L'analyse de Husserl montre donc qu'il y a ici, aussi bien que dans l'identification pure et simple, place pour une synthèse donnant lieu à une connaissance :

L'intuition ne « concorde » pas avec l'intention de signification, elle est en conflit avec elle. Un conflit « sépare », mais le vécu du conflit met en relation et pose une unité, il est une forme de la

1. C'est la thèse exposée au § 4 de la 6^{ème} *Recherche* : « Nous ne pourrions admettre que la perception soit l'acte dans lequel se réalise le sens de l'énoncé de la perception, son intention expressive ». Il faut donc penser que la signification d'une perception ou plutôt d'un « jugement de perception » « ne peut résider dans la perception mais réside nécessairement dans des actes spécifiques d'expression » (RL 6, p. 28-30).

2. Voir le § 11 de la 6^{ème} *Recherche* intitulé « Déception et conflit. Synthèse de la distinction ».

synthèse. Si la synthèse précédente était du genre de l'identification, celle-ci est du genre de la distinction ¹.

On trouve dans ce texte deux choses extrêmement intéressantes. D'une part, l'idée selon laquelle la synthèse ne peut simplement être pensée comme fusion d'intentions partielles ou de contenus matériels : il y a synthèse partout où on a affaire à un vécu dans lequel de l'intuitif et du signitif sont mis en relation l'un avec l'autre ; ce qui compte aux yeux de Husserl n'est autre que cette mise en relation elle-même, qui peut éventuellement les opposer l'un à l'autre. Cette idée engage ainsi un deuxième point qui nous semble avoir une importance absolument décisive pour l'ensemble de la phénoménologie de la connaissance des *Recherches* : la synthèse ne rassemble pas nécessairement, mais, de façon beaucoup plus essentielle, elle *met face à face* deux choses, conformément à la grande division qui guide cette 6^{ème} Recherche : l'intuition et la signification, dont on ne présuppose à aucun moment qu'elles doivent pouvoir coïncider. La synthèse ne s'accomplit donc pas tant dans un vécu relationnel que dans un vécu de *mise en relation*. C'est un *acte* d'identification et non un simple vécu d'identité, acte ne donnant lieu à une connaissance que sur la base de la confrontation qu'il établit entre une visée et une donation. Il n'est donc plus simplement question d'une synthèse qui part du divers donné à la sensibilité pour le synthétiser dans les formes supérieures des concepts de l'entendement, mais du jeu de deux modalités intentionnelles (intuition et signification) qui se recoupent dans le processus du remplissement *bien qu'elles soient strictement irréductibles l'une à l'autre*, et c'est ce dernier point qui doit être souligné.

INTUITION SIMPLE ET INTUITION CATÉGORIALE

Il y a donc deux accès possibles à l'objectivité, correspondant à deux sens très différents de l'unité de l'objet. Husserl insiste sur ce point en caractérisant au § 47 de la 6^{ème} Recherche la perception sensible comme « simple » perception par opposi-

1. *RL* 6, § II, p. 58.

tion aux « actes d'une toute autre espèce par lesquels des états-de-choses [...] nous sont donnés comme objets de pensée complexes d'un ordre supérieur »¹. Ce qui donne son caractère propre à la perception sensible, c'est le fait qu'en elle « la chose extérieure nous apparaît d'un seul coup dès que notre regard tombe sur elle ». Cette présentation de la chose est simple au sens où elle s'opère sans médiation et ne nécessite pas l'appareil des actes fondateurs ou fondés. La simplicité qui la distingue radicalement de toute activité catégoriale est même une caractéristique descriptive phénoménologique essentielle de la perception selon Husserl :

L'acte de perception est toujours [...] une unité homogène qui présente l'objet d'une manière simple et immédiate. L'unité de la perception ne résulte donc pas d'*actes synthétiques propres* [...] L'unité de la perception se réalise en tant qu'unité *simple, fusion immédiate des intentions partielles et sans intervention d'intentions d'actes nouvelles*².

L'objet peut de cette façon nous être donné immédiatement dans son unité concrète sans pour autant qu'intervienne ici une forme, même primitive et passive, de synthèse. Lorsque nous percevons d'une manière continue un seul et même objet dans le flux des perceptions, la fusion des intentions partielles réalise l'unité simple de l'objet perçu. Ce qui est alors visé est bien quelque chose d'identique (l'objet simple) mais non l'identité elle-même de l'objet. Husserl va ainsi distinguer de l'unité de l'objet visé l'« unité d'un acte d'identification », laquelle porte sur cette identité elle-même et requiert un acte nouveau, de type catégorial : l'identification est alors « réalisée et non simplement *visée* » comme dans le cas de la simple perception. Il faut prendre la mesure de ce décrochage du catégorial par rapport au sensible pour comprendre la spécificité des actes synthétiques catégoriaux dans les *Recherches* : on a affaire non seulement à des *actes nouveaux* essentiellement distincts des actes sensibles sur lesquels ils se fondent, mais également à des *objets nouveaux* qui n'ont plus cette di-

1. RL 6, § 63, p. 180.

2. RL 6, § 47, p. 181-182.

mension phénoménologique de simplicité dans la façon qu'ils avaient de s'offrir à nous tout d'un coup ; « l'acte de l'identification est en fait une conscience nouvelle d'objectité, conscience qui fait apparaître pour nous un nouvel « objet », un objet qui *ne* peut être « lui-même » appréhendé ou donné *que* dans un acte fondé de ce genre » ¹.

Husserl va ainsi éviter la confusion qu'il dénonce chez Kant en soulignant le caractère fondamentalement différent, du point de vue de la description phénoménologique, des actes synthétiques de type catégoriaux par rapport à la passivité impliquée dans la fusion des contenus matériels en un tout perceptible de façon immédiate par l'intuition simple.

Considérer les relations entre les parties [d'un objet catégorialement structuré] comme existant réellement dans le tout équivaldrait à confondre des choses fondamentalement différentes : les formes de connexion sensibles ou réelles, avec les formes de connexion catégoriales et idéales. Les connexions sensibles sont des moments de l'objet réel, des moments effectifs de celui-ci qui existent en lui [...] Par contre, les formes de la connexion catégoriale sont des formes qui ressortissent au mode de la synthèse d'acte (Akt-Synthesis), donc qui se constituent objectivement dans les actes synthétiques édifiés sur la sensibilité » ².

Husserl marque ainsi de la façon la plus claire possible la césure entre des synthèses d'ordre sensible et des synthèses purement catégoriales : contrairement à ce qui se passe dans le cas du fusionnement de contenus matériels, « les formes catégoriales n'agglutinent, ne nouent, n'assemblent pas les parties entre elles de manière qu'il en résulte un tout réel, perceptible par les sens [...] Autrement, la pensée et la connaissance qui établissent relations et connexions ne seraient pas une pensée et une connaissance de ce qui est, mais une altération, une transformation en quelque chose d'autre » ³. Il faut rappeler que ce qui conduit Husserl vers l'« élargissement de l'intuition » à la sphère catégoriale n'est précisément pas une analyse de l'intuition, mais l'attention qu'il porte aux « formes catégoriales de

1. *Ibid.*, p. 184.

2. *RL* 6, § 48, p. 189-190.

3. *RL* 6, § 61, p. 224.

signification » qui structurent la visée signitive. Ces formes de signification doivent pouvoir obtenir un remplissement dans l'intuition en dépit du fait que les énoncés au moyen desquels s'effectue une visée signitive comportent des éléments qui n'ont absolument pas de correspondants réels dans la perception. La doctrine de l'intuition catégoriale a en effet pour but de permettre à Husserl de conjuguer deux thèses qui semblent pourtant difficiles à tenir ensemble :

A/ la thèse selon laquelle une visée propositionnelle complexe, autrement dit une visée exprimée dans un énoncé complet (non pas un simple nom propre visant un « objet simple » mais un énoncé articulé, possédant une complexité d'ordre syntaxique, et auquel correspond lorsqu'il est vrai un état-de-choses), doit pouvoir être portée à la plénitude dans le remplissement intuitif de sorte à produire l'évidence de la connaissance. Ce point suppose que tous les moments de signification puissent trouver vérification dans notre rapport intuitif au réel. Mais cette thèse bien connue ne vaut que mise en tension avec la thèse corrélatrice qui doit toujours lui être associée :

B/ dans le même temps, Husserl refuse de rabattre l'un sur l'autre le signitif et l'intuitif, et il rejette à cet effet l'idée d'un isomorphisme structural entre la proposition et le réel telle qu'on peut par exemple la trouver développée dans le *Tractatus* de Wittgenstein, ou dans toute théorie qui traiterait la proposition comme une « image » ou une réplique de la réalité perçue¹. Il faut ici rappeler l'insistance mise par Husserl sur l'idée selon laquelle les catégories ne sont rien *dans* l'objet, rien qui soit purement et simplement donné à nos sens (c'est le sens de la fameuse analyse de l'être de l'objet, qui « n'est lui-même rien dans l'objet, ni une de ses parties, ni un moment qui lui soit inhérent »². Pour reprendre le passage cité : les catégories sont des *formes* de la pensée et non pas des *moments* de l'objet.

1. Voir à ce propos les remarques du § 40 de la 6^{ème} *Recherche*.

2. *RL* 6, § 43, p. 169.

L'ÉLARGISSEMENT DE L'INTUITION

Husserl veut donc soutenir qu'un remplissement intégral de l'énoncé est possible bien que les formes ne soient rien de perceptible dans l'objet donné à l'intuition simple. Lorsque je dis « je vois du papier blanc », on n'a pas seulement affaire à une série de remplissements des intentions partielles – telles que la couleur blanche, le papier, etc. – qui fusionneraient en une seule perception, mais à un remplissement qui porte sur la proposition dans son ensemble et qui nous donne précisément ce qui est visé par celle-ci, et visé à travers certaines formes de signification. Ce qui est donné, l'« être-blanc du papier », n'est en aucune façon un moment réel de la chose perçue mais un état-de-choses portant à l'évidence la visée exprimée par la proposition « je vois que ce papier est blanc ». Cela n'est donné que dans une nouvelle forme d'intuition, l'intuition catégoriale, et dans la seule mesure où les formes mêmes de la signification présentes dans l'énoncé sont validées ou vérifiées par le rapport intuitif au réel. Pour reprendre l'exemple de Husserl, voir « que le papier est blanc » n'est pas du tout la même chose que voir l'objet sensible qu'est le papier. L'être-blanc du papier ne nous est donné qu'en tant qu'il remplit les « formes de signification » exprimées dans la subordonnée sur laquelle porte le « voir que » (qui est tout sauf un simple voir). On a donc ici affaire à deux modalités très différentes du voir, selon qu'il porte ou non sur la catégorialité elle-même de ce qui se présente à nous dans l'intuition, et ce pour la bonne raison que le voir simple et le voir catégorial ne relèvent pas du même type de visée (donc correspondent à deux modalités très différentes de l'intentionnalité) : l'intention que vient remplir l'intuition n'est tout simplement pas la même dans le cas de l'intuition simple et dans le cas de l'intuition catégoriale. Alors que la première se fonde sur la transitivité naturelle du « voir » qui nous présente sans médiations ce qui se tient là devant nous, la seconde ne porte pas sur le complément d'objet du verbe « voir » mais sur la proposition subordonnée dans son ensemble, dont elle ne saisit plus la « choséité » mais l'articulation catégoriale correspondant aux formes du jugement. L'intuition catégoriale ne peut ainsi intuitionner « le catégorisé en tant que tel » que parce qu'elle est en un sens conduite par la modalité signitive

de l'intentionnalité dont Husserl a démontré l'autonomie dans la 1^{re} *Recherche* et à partir de laquelle s'élabore la visée catégoriale de l'objectivité. Ce n'est pas sur la structure matérielle du donné que porte l'intuition catégoriale, mais bel et bien sur la structure syntaxique de la proposition à travers laquelle s'accomplit la visée de l'objet.

On voit donc que l'élargissement de l'intuition dans la 6^{ème} *Recherche* suppose un renversement des rapports entre signification et intuition accordant la priorité à la première par rapport à la seconde. Le point décisif avancé par Husserl dans la 6^{ème} *Recherche* à cet égard tiendra dans la thèse de l'*excédent* irréductible de la signification sur l'intuition qui accuse la dissymétrie radicale maintenant leur distinction : dans le remplissement de l'énoncé « je vois du papier blanc », « l'intention de l'adjectif *blanc* ne coïncide que partiellement avec le moment couleur de l'objet qui apparaît, *il reste un excédent de signification*, une forme qui ne trouve, dans le phénomène lui-même, rien qui l'y confirme [à savoir l'être-blanc du papier] » ¹. Il n'y a donc pas de correspondance terme à terme entre les formes de la signification dans la visée et les moments sensibles de l'objet perçu. Cet excédent de la signification se vérifie aussi bien du côté de l'objet, puisque les formes catégoriales ne sont pas « des moments réels » de l'objet : « je puis voir la couleur, non ce qu'est l'être-coloré... » ², analyse qui conduit Husserl à affirmer que « les formes catégoriales laissent les objets primaires intacts » ³. On doit comprendre par là que le réel n'a pas besoin d'être lui-même à la mesure de la proposition, articulé d'une façon comparable à la structure syntaxique de l'énoncé, pour pouvoir rendre vrai celui-ci dans son ensemble. Il ne faudrait donc pas croire, lorsque Husserl dit des actes catégoriaux qu'ils sont « édifiés sur la sensibilité », qu'il ramène en dernière analyse le catégorial au sensible par le jeu des synthèses d'actes fondées *dans* les matériaux donnés à l'intuition sensible et en s'élevant par degrés successifs du sensible au catégorial. Dire que les actes catégoriaux sont des actes *fondés* sur les actes sensibles ne veut absolument pas dire que le catégorial devrait

1. *RL* 6, § 40, p. 162 (nous soulignons).

2. *RL* 6, § 43, p. 169.

3. *RL* 6, § 61, p. 224.

être puisé dans le sensible ni qu'il serait simplement construit à partir de lui. Ce qui caractérise au contraire les actes fondés, c'est précisément le fait qu'il donnent accès à une nouvelle sphère d'objectivité que l'on ne pourra pas trouver dans le sensible : avec l'intuition catégoriale, « nous voyons apparaître de nouveaux objets [d'un ordre supérieur] ressortissant à la classe des états-de-choses »¹ (et Husserl précise un peu plus loin que « les objets nouveaux [créés par les formes catégoriales] ne sont pas des objets au sens premier et originaire »²). L'objet est en effet atteint non plus de façon directe par la perception mais à travers la proposition qui le vise dans certaines formes de signification n'ayant aucun correspondant du côté du sensible (d'où le nouvel objet). Cet étagement des actes catégoriaux sur les actes sensibles ne renvoie donc pas les synthèses catégoriales au fusionnement des contenus sensibles dans l'intuition simple : « jamais la simple sensibilité ne peut fournir un remplissement à des intentions catégoriales ; le remplissement réside au contraire toujours dans une sensibilité informée par des actes catégoriaux »³. Il ne peut donc pas y avoir de continuité entre l'organisation sensible de l'objet empirique donné à l'intuition et les synthèses catégoriales qui s'élaborent à partir d'elle, puisque celles-ci ne portent pas sur des contenus matériels donnés à l'intuition sensible mais sur les formes mêmes de signification dans lesquelles se construit la visée propositionnelle.

LES SYNTHÈSES DU SENS

En conséquence, l'idée d'intuition catégoriale nous oblige à concevoir la possibilité de synthèses dont la fonction ne consiste plus à rapporter un concept à du donné intuitif, mais qui définissent des formes objectives possibles pour le donné sans avoir à sortir du concept et à passer par l'intuition pour donner une légitimité à ces formes. En d'autres termes, la thèse de l'intuition catégoriale nous semble ainsi engager la possibilité de ce

1. *RL* 6, § 48 p. 190.

2. *RL* 6, § 61, p. 224.

3. *RL* 6, Introduction, p. 16.

que Jocelyn Benoist avait appelé des « synthèses purement conceptuelles »¹, c'est-à-dire des synthèses qui ne requièrent plus l'extériorité au concept pour se réaliser. On aurait donc ici affaire à une forme de synthèse qui ne porte que sur le sens et doit rendre compte du jeu strictement immanent des significations entre elles, entraînant avec elle une production autonome de sens.

Ce qui, dans l'architecture des *Recherches Logiques*, rend pensable ce type de synthèses, c'est la découverte d'une nouvelle forme d'apriorité à travers l'idée de grammaire pure logique. L'acquis fondamental de la 4^{ème} Recherche est d'avoir mis au jour l'*a priori* propre aux lois (pures) grammaticales qu'il faut situer, dans le dispositif théorique des *Recherches Logiques*, entre les lois analytiques pures de la logique et les lois synthétiques qui commandent la structuration matérielle *a priori* de l'objet. C'est en effet selon l'auteur « un des faits les plus fondamentaux du domaine de la signification [...] que les significations sont soumises à des lois *a priori* qui régissent leur combinaison en de nouvelles significations »². La thèse audacieuse défendue ici par Husserl soutient que les conditions de production du sens dépendent en premier lieu de la grammaire comme « armature logique de toute langue »³, ce qui l'amène à isoler le niveau du sens par rapport à celui de la référence. Il accorde de cette façon une autonomie très forte au domaine du sens linguistique, dans la mesure où on n'a plus besoin de passer par une extériorité au domaine des significations pour s'assurer de la validité formelle des formations grammaticales énoncées dans notre discours. C'est sur l'articulation « gram-

1. Voir le chapitre 5 de son livre *L'a priori conceptuel*. Bolzano, Husserl, Schlick, Vrin, 1999.

2. *RL* 4, § 10, p. 110.

3. *RL* 4, § 14, p. 134 : « La morphologie pure des significations se délimite comme une sphère qui, considérée en elle-même, est primordiale et fondamentale ; c'est la théorie des catégories de signification pures, et des lois de la combinaison et modification fondées *a priori* en elles. Elle met à nu l'armature idéale que toute langue existant effectivement, obéissant en partie à des motifs humains universels, en partie à des motifs empiriques variant accidentellement, remplit et revêt de matériaux empiriques, selon des modes différents, d'une manière qui lui est propre » (nous citons ici le texte de la 1^{ère} édition).

maticale » des catégories (en tant que « catégories de la signification »), c'est-à-dire sur le seul niveau de leur fonction syntaxique dans la structure de la proposition, que repose le sens de nos concepts et la possibilité la plus primitive de leur remplissement. Le sens de la visée est strictement dépendant du jeu des significations à l'intérieur de l'énoncé qui donne leur matière – nominale ou adjective – aux éléments de la proposition et qui va permettre d'engendrer de nouveaux concepts en restant sur le plan de la structure logique du langage : les seules lois qui entrent ici en ligne de compte sont ces « lois *a priori* selon lesquelles des significations, tout en conservant un noyau essentiel, doivent se transformer de diverses manières en de nouvelles significations »¹ (lois qui sont comparables aux transformations de formules arithmétiques). Les concepts et les formes (en tant que « formes de signification ») n'ont plus pour seul horizon de légitimation la sphère de l'intuitivité puisque leur agencement dans une visée propositionnelle relève de lois de validité purement formelles et indépendantes de tout rapport à une matière quelconque.

Si les conditions de production du sens (donc de la visée signitive) reposent sur les lois « grammaticales » immanentes à la structuration syntaxique de notre langue, on comprend alors que certains « éléments » de la pensée – à savoir les formes catégoriales – puissent participer activement au processus de connaissance alors même qu'ils ne sont rien de perceptible dans l'objet intuitionné. Husserl va développer ce point dans la seconde section de la 6^{ème} *Recherche* en assignant une fonction primordiale à ce qu'il appelle la « pensée au sens d'une simple signification » (ou encore « la pensée au sens impropre »)² : c'est l'idée du paragraphe 63 selon laquelle « toute signification peut être pensée comme réalisée sans intuition corrélatrice », à l'appui de laquelle l'auteur pose que « le domaine de la signification est beaucoup plus vaste que celui de l'intuition »². La thèse de l'intuition catégoriale prend donc très exactement la mesure du fait que les synthèses catégoriales n'ont plus besoin d'accorder le concept avec l'intuitivité : elle ne nous dit pas que les formes

1. RL 4, § 11, p. 118.

2. RL 6, § 63, p. 230.

catégoriales appartiennent d'ores et déjà à l'intuition sensible, mais bien au contraire que les catégories (dans la mesure où elles n'ont précisément pas besoin de s'accorder avec l'intuition sensible) font l'objet d'une intuition spécifique, portant sur le catégorisé en tant que tel.

LE CATÉGORIAL ET LA LIBERTÉ DE LA PENSÉE

Ce sur quoi il nous semble ainsi important d'insister, c'est sur l'idée que l'intuition catégoriale ne donne pas lieu à une connaissance dont les degrés préliminaires se trouveraient dans les liaisons purement matérielles intervenant entre les contenus. Husserl mettra l'accent sur ce point, en indiquant que ce n'est en aucune façon la particularité du « matériau » donné par l'intuition sensible qui va déterminer la structure catégoriale de la saisie de l'objet. La pensée, dans la mesure où elle se constitue d'abord dans des intentions signitives autonomes, est *libre* de faire varier jusqu'à un certain point les catégories à l'aide desquelles elle détermine l'« en tant que » de l'objectité, la façon particulière selon laquelle l'objet est visé. Les « relations externes » entre contenus perçus dont parlait le paragraphe 48 de la 6^{ème} Recherche¹ sont essentiellement modifiables par la pensée, comme c'est par exemple le cas dans l'acte établissant une collection ou une relation à partir de contenus divers donnés ensemble dans un tout sensible (et cela même si ces modifications ne concernent que la visée et n'altèrent aucunement l'objet intuitionné lui-même). Nous exerçons ainsi la liberté de notre pensée en combinant des significations sans avoir nécessairement besoin de quelque chose qui leur corresponde intuitivement *dans* l'objet, car « les formes catégoriales ne sont précisément pas fondées dans les contenus matériels »², mais dans les actes du signifier. Il s'agit ici seulement de faire jouer entre elles les catégories sans sortir du domaine de la pensée ni se demander si oui ou non une intuition serait susceptible de leur correspondre.

1. Voir note 22.

2. *RL* 6, § 62, p. 228 ; voir aussi p. 211.

Les lois de l'*a priori* synthétique-matériel de la 3^{ème} *Recherche* ne peuvent donc pas prétendre définir le type de légalité qui va limiter ces variations des formes catégoriales à l'aide desquelles nous pensons tel ou tel objet : le domaine de la « pensée au sens d'une simple signification » ne connaît pas d'autres restrictions que celles posées par les lois de la grammaire pure logique. C'est la raison pour laquelle Husserl affirme que ces lois de transformation des formes catégoriales de la saisie d'un objet en formes de plus en plus complexes (lois de la « morphologie pure des intuitions possibles ») ne sont que « la contrepartie intuitive des lois de la grammaire pure logique »¹. Les seules contraintes qui pèsent sur la pensabilité de certaines relations formelles ne pouvant trouver aucun correspondant matériel dans l'objet perçu sont celles qui départagent le sens du non-sens :

Dans la formation et la transformation catégoriales au sens impropre, nous sommes libres, pourvu que nous n'assemblions pas les significations d'une manière absurde².

Husserl établit ainsi la possibilité d'actes catégoriaux dont les lois aprioriques ne dépendent pas des matériaux intuitionnés ou de quelque référence que ce soit au domaine extralinguistique de l'intuitivité. Les lois qui vont alors limiter la possibilité pour de telles significations de trouver un remplissement (et de donner lieu à une connaissance) ne sont pas des lois matérielles ou synthétiques, dépendant du donné intuitif, mais des « lois analytiques de la pensée proprement dite » (et Husserl ne manque pas de souligner à cette occasion l'importance pour la connaissance du processus syntaxique de la « formalisation ») :

Les lois [catégoriales de la pensée proprement dite] ont le caractère de lois entièrement *pures* et *analytiques*, elles sont *pleinement indépendantes de la particularité des matériaux*. Aussi leur expression générale ne contient-elle pas trace d'espèces matérielles, elle n'utilise bien plutôt que des *symboles algébriques* comme supports de représentations générales indéterminées de certains matériaux

1. *RL* 6, § 59, p. 219.

2. *RL* 6, § 63, p. 232-233.

en général, du reste quelconques, avec la seule condition de demeurer identiques à eux-mêmes » ¹.

L'une des lignes de force de cette théorie devant permettre à la phénoménologie des *Recherches Logiques* d'échapper aux erreurs du kantisme consiste dans cette idée selon laquelle les synthèses d'actes catégoriales (les *Akt-Synthesis*) sont elles-mêmes soumises à des lois qui sont pour leur part *analytiques*.

Husserl présente donc comme constitutive de la perception au sens large la tension entre intuition et signification, tension qui oppose d'un côté une certaine liberté de la pensée qui peut dans certaines limites faire varier les formes de la visée signitive et de l'autre le matériau réel donné à l'intuition sensible qui exerce en retour un pouvoir de contrainte sur cette liberté. La pensée est dans son rapport à l'intuition gouvernée par des lois telles que « lorsque un matériau quelconque en général a adopté ou est susceptible d'adopter une certaine forme, une sphère nettement circonscrite d'autres formes se trouve à notre disposition pour ce même matériau » et Husserl reconnaît l'existence d'une « *sphère idéalement fermée de transformations possibles de chaque forme donnée en formes toujours nouvelles* » ². Le réel se donne à nous dans l'ouverture d'un champ de possibilités catégoriales régies par des « lois » aprioriques qui nous permettent de le prendre en vue non simplement comme un objet mais dans la limite de certaines variations catégoriales réalisables sur la base d'un matériau donné à l'intuition simple. La forme du réel qui nous est donnée dans l'intuition catégoriale est indissociable des lois qui nous laissent libres de la modifier. C'est donc seulement dans la mesure où la pensée catégoriale se perçoit elle-même en retrait par rapport au donné qu'elle le perçoit comme *déjà* structuré (elle ne le saisit dans l'élément de la catégorie que parce qu'elle l'anticipe déjà comme ce sur quoi elle a, à l'intérieur de certaines limites, un pouvoir). Sans cette reprise de l'intuition sensible au niveau supérieur de l'intuition catégoriale, des objets pourraient certes nous être donnés, mais toujours de façon simple, et sans pouvoir être identifiés en

1. *RL* 6, § 62, p. 227.

2. *RL* 6, § 62, p. 228-229 pour les deux dernières citations.

vérité *comme* tels ou tels, comme articulés de telle ou telle manière, ou catégorialement structurés.

CONCLUSIONS

L'intuition n'est donc pas en tant que telle le vecteur de la rationalité pour le Husserl des *Recherches Logiques*, au sens où elle n'est pas elle-même *porteuse* de la signification (qu'elle ne peut que remplir). La doctrine de l'intuition catégoriale reste ainsi fidèle à la thèse fondamentale de la 2^{ème} Recherche selon laquelle « intuitionner n'est pas penser »¹. Husserl maintient l'existence (idéalement possible) d'une intuition simple à côté de l'intuition catégoriale². L'intuition n'est donc certainement pas *par elle-même* catégoriale, thèse qui semble conduire Husserl à maintenir une place pour du non-conceptuel au sein du processus perceptif de connaissance. Mais il n'en reste pas moins vrai que c'est en elle que nous sont données les catégories : c'est à l'intuition que revient la tâche de nous ouvrir l'accès au catégorial, à une pensée qui nous permet de penser le réel sans y être purement et simplement adossée. De ce fait l'intuition constitue un moment essentiel de la connaissance, le moment fondateur sur la base duquel va s'élaborer la pensée catégoriale, mais sans pour autant indexer celle-ci sur le sensible (c'est la raison pour laquelle la distinction kantienne entre sensibilité et entendement est en définitive maintenue par la seconde section de la 6^{ème} Recherche). L'intuition catégoriale n'est donc pas une forme de synthèse au sens kantien puisque ce qui est connu n'est pas l'être intuitionné au moyen de concepts (point qui avait conduit Wilfrid Sellars à proposer une lecture de Kant consistant à débusquer derrière son dualisme le caractère secrètement conceptuel des représentations intuitives³), mais les concepts eux-mêmes dans une intuition

1. *RL* 2, § 24, p. 197.

2. Voir *RL* 6 § 48, p. 186 : « Nous pouvons appréhender un objet sensible [...] de manière simple. Cette possibilité qui, comme toutes les possibilités dont il s'agit ici, *doit être interprétée strictement comme idéale*, le caractérise justement en tant qu'objet sensible » (nous soulignons).

3. Voir *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967.

spécifique. Le statut des synthèses dans le processus de connaissance subit ainsi une révision radicale par rapport à Kant : il ne peut plus être question que de synthèses opérées dans l'immanence du rapport entre des modalités intentionnelles différentes du vécu, et faisant jouer un *a priori* non plus seulement intuitif mais grammatical. Il y a donc, contre Kant, une connaissance de formes qui n'appartiennent pas à l'intuition comme autant de parties du donné sensible et sont pourtant « susceptibles de se remplir dans une intuition portant cette connaissance à l'évidence ».

Contrairement à ce que l'on pouvait attendre, ce n'est pas leur perméabilité mais au contraire la différence radicale qui sépare la signification de l'intuition qui doit permettre d'étendre cette dernière au domaine catégorial : « Dans la pensée de Kant, les fonctions catégoriales (logiques) jouent sans doute un grand rôle, mais il ne parvient pas à une extension fondamentale des concepts d'intuition et de perception au domaine catégorial ; et s'il n'y parvient pas, c'est parce qu'il n'estime pas à sa valeur la grande différence entre intuition et signification [...] et que par suite il n'effectue pas l'analyse de la différence entre l'inadéquation et l'adéquation de la signification à l'intuition »¹. En conséquence, Kant ne conçoit le champ de l'analyticité que de façon très restrictive et sa théorie de la connaissance en paye le prix métaphysique en se focalisant sur la question de la synthèse. C'est au contraire en insistant sur l'écart et la tension entre intuition et signification que Husserl allait prétendre ouvrir un champ nouveau – celui de la phénoménologie – à l'intérieur duquel on pourrait retrouver une certaine liberté de la pensée catégoriale par rapport à l'intuition sur laquelle elle se fonde.

1. *RL* 6 § 66, p. 242.

L'INTUITION : DERNIER MOT DE L'ONTOLOGIE

RÉDUCTION, DESCRIPTION ET MÉTAPHYSIQUE
CHEZ HUSSERL, RUSSELL ET MEINONG

BASTIEN GALLET

Toute théorie de la connaissance mesure l'un à l'autre les deux pôles asymétriques du connaître : ce qui connaît, ce qui est connu. Elle se partage inégalement entre une gnoséologie (étude de la manière dont ce qui *est* est connu) et une ontologie (étude de ce qui est dit être, c'est-à-dire objet d'une connaissance possible), l'un des deux termes finissant toujours, pour des raisons structurelles, par l'emporter sur l'autre — avec des conséquences très différentes, nous le verrons. Notre champ d'investigation est le moment où, à l'orée du XX^e siècle, la philosophie a tenté de redéfinir le rapport entre gnoséologie et ontologie afin de fonder sur de nouvelles bases (exemptes de présupposés) la théorie de la connaissance et de démontrer, par ce fait même, que la connaissance demeurerait intégralement théorisable. L'intuition sera le nouveau nom de ce rapport et, étrangement, le dernier concept de l'ontologie.

Nous avons choisi de comparer deux de ces tentatives. La première est celle que Russell a mise en œuvre entre 1903 et 1911, des *Principes de la Mathématique* aux *Principia Mathematica*. Le moment nodal fut la publication en octobre 1905 dans

la revue *Mind* de l'article « *On Denoting* », où apparut pour la première fois la théorie de la paraphrase (ou réduction) logique des énoncés. La seconde est celle que Husserl a élaborée entre 1900 et 1913, des *Recherches logiques* au premier tome des *Ideen*. Le moment déterminant fut, comme l'a établi magistralement Jean-François Lavigne¹, le début de l'hiver 1906 (précisément le cours du semestre d'hiver 1906-1907 à Göttingen), date à laquelle se mit en place la réduction transcendantale en tant que conservation modifiée (neutralisée) de l'objet transcendant : l'*Ausschaltung*. Et parce qu'aucune comparaison ne saurait se passer d'un tiers terme et qu'il fallait que ce tiers terme partageât avec l'un et l'autre un certain nombre de traits communs, nous avons introduit dans ce pas de deux un intrus qui est à la fois un prisme et une altérité : Alexius Meinong. En dehors du fait qu'il a correspondu et débattu (voire polémique) tant avec Bertrand Russell qu'avec Edmund Husserl, il se trouve qu'il a mis en œuvre à partir de problèmes partagés une théorie de la connaissance radicalement différente de celles de ses deux illustres confrères.

Edmund Husserl et Alexius Meinong, qui furent l'un et l'autre les élèves de Franz Brentano à l'université de Vienne, ont commencé d'élaborer leur théorie de la connaissance sur la base d'un très significatif déficit ontologique. Pour l'un comme pour l'autre, la gnoséologie, qui prenait chez eux la forme de la psychologie empirique, l'emportait de beaucoup sur l'ontologie, la connaissance sur le connu. Il aura fallu attendre 1906 pour que Husserl détermine l'ontologie de sa gnoséologie, et donne ainsi un contenu et une méthode (la réduction transcendantale) à la phénoménologie. Ce ne fut qu'en 1904 que Meinong produisit la théorie de l'objet appropriée à sa très ambitieuse, et anti-brentanienne, théorie de l'assomption (et de la fonction synthétique du jugement). Seulement, ils ne résoudront pas ce déficit ontologique de la même manière. À dire vrai, ils le résoudront dans des sens opposés. Husserl identifia

1. Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005, voir en particulier les p. 549-621.

l'être au sens, fit de l'ontologie la servante de sa théorie phénoménologique du vécu. Meinong renversa l'asymétrie du côté de l'objet, étendu au champ indéfini qui se situe par-delà être et non-être. L'être, nous dit Husserl, est ce qui m'est donné par une intuition originaire. L'être, nous dit Meinong, est toujours plus vaste que ce que je peux en penser. Là où une inflation gnoséologique donne un idéalisme, un excès ontologique engage une métaphysique.

Bertrand Russell, au contraire, a commencé sa carrière philosophique sous les auspices d'un très net déficit gnoséologique. Dans les *Principes de la Mathématique* parus en 1903, la jungle russellienne de l'être est plus touffue que ne le sera, après 1904, celle de Meinong. C'est en 1905 qu'il résoudra ce déficit en faveur d'une gnoséologie moins étendue que profondément remaniée en vertu de laquelle il soumet l'être au critère de la syntaxe logique. Russell compensa son déficit gnoséologique par l'usage des langues formulaires qu'il hérita de Boole et de Frege.

Ce qui rapproche Bertrand Russell et Edmund Husserl est la manière similaire dont ils ont entrepris de refonder la connaissance scientifique en ce début de XX^e siècle : par la mise en œuvre d'une procédure gnoséologique commune, la réduction. Cette procédure vise, dans un même mouvement, à rabattre l'être sur le connaissable (qui a pour nom l'existant) et à faire de l'intuition (originaire chez Husserl, empirique chez Russell) la source de la connaissance. Pour ce faire, ils entreprirent l'un et l'autre une refonte radicale du concept de sens. La signification devint une opération — logique chez Russell, noétique chez Husserl. Une opération dans les deux cas gnoséo-ontologique dans la mesure où il s'agissait dans un cas de décrire la constitution de l'être dans et par la conscience, et dans l'autre de soumettre le langage ordinaire à l'épreuve de l'existence en tant que cette existence est ce que la grille logique a déterminé de l'être.

Afin de préciser ces assertions un peu abruptes, nous allons partir de deux échanges : entre Meinong et Husserl d'abord, entre Russell et Meinong ensuite.

Dans une lettre datée du 5 avril 1902 qui accuse réception, et lecture, du livre de Meinong *Über Annahmen* (*Sur les assomptions*), Husserl écrit :

Je n'ai jamais employé le terme de signification dans votre sens, jamais pour l'objet, l'objectif (*Objektiv*) (ou de quelque analogon à l'objet qu'il s'agisse), mais exclusivement pour le sens, le contenu de la représentation. Ce seul malentendu exclut totalement une compréhension réelle de nos travaux. De même qu'un malentendu parallèle : conformément à la distinction du contenu et de l'objet dans les représentations nominales, je fais la même distinction dans les énoncés propositionnels et dans les énoncés complets. « Proposition » veut dire contenu ou signification (dans ma façon de parler) et l'« objet » correspondant se nomme « état de choses » (*Sachverhalt*). Par conséquent *état de choses* = *objectif* (*Objektiv*) dans votre terminologie. « Assomption » (*Annahme*) = à peu près représentation propositionnelle. Dans cet « à peu près » pointe une différence essentielle. Une bonne partie de vos exemples pour illustrer les assomptions (*Annahmen*) manque chez moi, et pour de bonnes raisons. C'est tout à fait consciemment que je distingue les assomptions (*Assumptionen*), les véritables assomptions (*eigentlichen Annahmen*) (et par là même les actes de croyance qui tombent *sous* la catégorie de l'assomption) des simples représentations propositionnelles (qui ne sont pas des représentations de jugement), des cas de simples compréhensions de phrase — car il y a ici je crois une différence descriptive ¹.

Nous n'insisterons pas sur la première partie de cet extrait où Husserl s'érige contre l'objectivation du concept de sens qui est à l'œuvre dans *Über Annahmen*. Un des acquis des *Recherches logiques* étant, pour Husserl, la distinction entre la signification comme modalité des actes intentionnels et l'objet signifié qui, de toute façon, est exclu du champ de la description phénoménologique. C'est autour de la théorie de l'assomption que le rapprochement et, pour Husserl, la nécessité de différenciation entre sa philosophie et celle de Meinong est la plus grande. Husserl joint à sa lettre un texte inédit écrit en 1894 en réaction à l'opuscule de Kasimir Twardowski « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations » dans lequel il développe,

1. « Meinong-Husserl-Russell. Correspondance autour de la théorie de l'objet », *Philosophie*, n° 72 (décembre 2001), p. 17-18 (nous traduisons).

pour résoudre le problème des représentations sans objet, un usage original, et étendu, de l'assomption ¹. Meinong apportera au même problème, dans *Über Annahmen*, une solution qui convoque également le concept d'assomption ². L'extrait de la lettre que nous venons de citer montre à quel point Husserl tenait à distinguer son propre concept de celui de Meinong, allant jusqu'à proposer un autre terme d'usage peu courant (en allemand comme en français), celui d'*Assumption*. Ce concept est en effet d'une importance capitale dans l'économie de la gnoséologie husserlienne. Il est présent sous diverses formes de 1894 à 1913 et témoigne, sur ce point, de l'extraordinaire invariance de la démarche de Husserl. C'est lui qu'on retrouvera derrière l'*Ausschaltung* de 1906, et bien sûr dans les *Ideen* avec la modification de neutralité qu'est la réduction transcendantale. Ce qui est en jeu dans l'assomption, et cela dès 1894, c'est, comme l'a montré Jocelyn Benoist, l'idée d'une « plurimodalité de l'intentionnalité » ³ (perceptive, imaginaire, signitive) qui prendra dans les *Recherches logiques* le nom de modification intentionnelle. Ce qui va en revanche beaucoup changer entre 1894 et 1913, c'est l'ontologie. On peut distinguer trois grands moments du discours husserlien sur l'être ⁴ : un moment psychologique réel jusque et y compris aux *Recherches logiques* qui se spécifie par l'exclusion de l'objet intentionnel-réel du champ de la psychologie phénoménologique, l'ontologie husserlienne est alors clairement naturaliste, le vécu intentionnel étant conçu comme un fait psychique ; un moment immanentiste et éidétique entre 1903 et 1906 où la question de l'être du vécu est volontairement suspendue et où l'exclusion de l'objet intentionnel est maintenue, il s'agit du seul moment intégralement descriptif de la phénoménologie husserlienne ; le moment proprement idéaliste où le vécu compris comme phénomène est

1. « Objets intentionnels », dans Husserl, *Sur les objets intentionnels : 1893-1901*, trad. J. English, Paris, Vrin, 1993.

2. Meinong, *Über Annahmen, Gesamtausgabe*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, t. IV, 1977.

3. Jocelyn Benoist, *Représentations sans objet. Aux sources de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2001, p. 185.

4. Nous reprenons la périodisation très convaincante de Jean-François Lavigne dans *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, op. cit.

déterminé comme existant absolu et où le champ de la phénoménologie constituante s'étend jusqu'à l'objet transcendant. Il y a chez Husserl un idéalisme de fond, un idéalisme gnoséologique qui est à l'œuvre dès 1894 — que l'on peut résumer d'une phrase : les actes subjectifs sont les seuls donateurs de sens —, mais il faudra attendre 1906 pour qu'il trouve sa contrepartie ontologique.

Revenons à la question de l'assomption. Dans la lettre qu'il adresse à Meinong, Husserl identifie les assomptions meinongiennes — qui ne sont pas selon lui des « assomptions authentiques » — à des « représentations propositionnelles » et l'objectif (*Objektiv*) à un état de chose (*Sachverhalt*). L'objectif serait ainsi l'objet propre de la proposition, ce qui était déjà la thèse de Husserl dans le texte de 1894 où il généralisait le modèle de fonctionnement de la représentation à la proposition. La représentation représente un objet, la proposition représente un état de chose. L'assomption meinongienne serait une représentation propositionnelle et non, précise Husserl, une représentation de jugement. Il est en cela assez fidèle au concept développé par Meinong dans *Über Annahmen*. D'abord, l'*Annahme* y occupe une position intermédiaire entre la représentation et le jugement. Elle partage avec le jugement la caractéristique — qui la distingue de la représentation — d'être bipolaire : soit elle affirme, soit elle nie. Comme la représentation — et contrairement au jugement — elle n'entretient vis-à-vis de ce qu'elle appréhende aucun rapport de conviction. L'assomption est une position d'objet qui est indépendante de toute croyance à son endroit (notamment quant au fait de savoir si cet objet existe). Ensuite, l'assomption (affirmative ou négative) a bel et bien un objet propre qui n'est pas identique à l'objet de la représentation : l'objectif (affirmatif ou négatif). Enfin, tant qu'il n'a pas été jugé — autrement dit tant que sa valeur de vérité n'a pas été déterminée —, l'objectif est également l'objet du jugement (vrai, il devient un fait)¹. Nous y reviendrons.

1. Actualisant l'exemple que prit Meinong en 1902 (il concernait les Boers), nous pouvons *assumer* que Lionel Jospin a été élu président de la République le 5 mai 2002. L'*objectif* de cette *assomption* est « que Lionel Jospin est devenu le nouveau président de la République française ». L'assomption négative selon laquelle Jacques Chirac n'a pas été réélu président désigne

Husserl ne précise pas dans cette lettre ce qu'il entend par « assomption authentique », mais un détour par le texte de 1894 consacrés aux « Objets intentionnels » nous permet de combler cette lacune. L'assomption y est thématisée comme un régime particulier d'appréhension des objets, hypothétique ou conditionnel : le « *comme si* ». Je fais comme si l'objet assumé était réel, comme si « *Zeus était [véritablement] le plus haut des dieux de l'Olympe* »¹. L'objet est posé, qu'il existe ou qu'il n'existe pas. L'assomption est, comme chez Meinong, ce régime où la question de la position se distingue de celle de l'existence. Dans la mesure où elle suspend leur engagement existentiel, l'assomption modifie tous les jugements portant sur les objets assumés. De ce point de vue, elle est une sorte de méta-jugement. Dans les *Ideen*, Husserl distinguera la modification de neutralité qui est en jeu dans l'épochè phénoménologique de l'*Annahme*, qu'il identifiera aux propositions antécédente ou conséquente d'un raisonnement hypothétique². Il y a dans l'assomption un reste de croyance, un résidu de modalité doxique du jugement, qui ne permet pas de l'identifier à la neutralisation de l'*Ausschaltung* (qui, littéralement, coupe le courant). Seule la modification de neutralité suspend tout agir (et donc toute croyance) et, seule, elle permet, l'ayant mis « *entre parenthèses* », de « *se transporter-par-la-pensée-dans-l'agir* » et de se « *figurer simplement par la pensée ce qui est produit par l'agir, sans y coopérer* »³. Le fait qu'un peu plus loin dans le texte (§ 112), Husserl se réfère en note au livre de Meinong (afin d'expliquer pourquoi il ne s'y réfère pas !), n'est évidemment pas accidentel. Ce qui le sépare de Meinong est désormais tout à fait clair : l'épochè neutralise la croyance en l'objet afin de permettre à la conscience de refluer en direction de ses structures de constitution. Alors que, chez Meinong, la fonction de l'assomption (à partir de 1904) est de poser — et de penser — l'objet (à travers l'objectif) dans sa positivité extra-ontologique :

l'objectif négatif « que Jacques Chirac n'est pas demeuré à la tête de l'État français ».

1. « Objets intentionnels », *op. cit.*, p. 295.

2. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, et 110, p. 366-370.

3. *Ibid.*, § 109, p. 367.

c'est toujours l'objet qui est visé mais il l'est indépendamment de son existence ou de sa non-existence.

Revenons au concept meinongien d'assomption et à son objet propre, l'*Objektiv*. Dans *Über Annahmen* (1902), l'ontologie meinongienne est encore dominée par le concept d'existence. La consistance (*Bestand*) qu'il accorde aux objectifs n'est qu'un mode d'être idéal qui s'oppose à l'existence. Ce n'est qu'en 1904, dans sa *Théorie de l'objet*, qu'il renoncera à la distinction réalité/idéalité et qu'il pensera l'objectivité au-delà des limites de l'ontologie¹. En 1902, sa théorie de l'assomption n'a pas encore l'ontologie qu'elle mérite. La distinction qu'il propose dans *Über Annahmen*² entre fonction thétique — qui affirme ou nie une existence, jugement d'être — et synthétique — qui pose une relation entre plusieurs représentations, jugement catégorique — de la pensée³ n'aura de conséquences ontologiques que deux ans plus tard, quand lui sera associée la distinction entre être (*Sein*) et être-tel (*Sosein*). Une assomption (ou un jugement) synthétique saisit un être-tel qui n'a pas besoin d'être pour être appréhendé. Dans la deuxième édition d'*Über Annahmen* (1910), Meinong décrit assez précisément le chemin théorique qu'il lui a fallu emprunter entre 1902 et 1904 :

Si quelqu'un émet le jugement, « une machine à mouvement perpétuel n'existe pas », il ne fait aucun doute que l'objet dont l'existence est ici déniée doive posséder des propriétés, celles qui permettent de le caractériser, et que sans ces propriétés, la conviction de sa non-existence n'aurait aucun sens ni justification. Posséder des propriétés équivaut à « être tel et tel ». Mais une des conditions nécessaires de cet être-tel est de ne pas exister, dans la mesure où l'existence est précisément ce qui est déniée — et, de plus, justement déniée. (...) [Par conséquent], notre appréhension trouve dans le champ des objets quelque chose de pré-donné

1. Meinong, *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, trad. J.-Fr. Courtine et M. de Launay, Paris, Vrin, 1999.

2. *Über Annahmen* (première édition), chap. VI, § 34, « Fonction thétique et synthétique des jugements et des assomptions », *op. cit.*, p. 142-149.

3. Nous devons la découverte de ce passage au chapitre que Jocelyn Benoist a consacré à Meinong dans *Représentations sans objet*, « L'objectivation de l'inexistence : Meinong », *op. cit.*, p. 113-114.

(*etwas Vorgegeben*), sans qu'il apparaisse nécessaire de soulever à leur propos la question de l'être ou du non-être. En ce sens, il y a des objets qui ne sont pas. J'ai appelé ce fait le « hors-être de l'objet pur » (*das « Ausßersein des reinen Gegenstandes »*) — une expression quelque peu barbare, je le crains, mais qu'il est difficile d'améliorer.

Le terme est né de l'effort d'interprétation de cet étrange « il y a » (« *es gibt* ») qu'il semble impossible de détacher même des objets les plus éloignés de l'être. Je me suis efforcé de ne pas recourir à un nouveau et troisième type d'être en plus de l'existence et de la consistance. Depuis, cependant, j'ai eu plus d'une fois le sentiment très net que cet effort ne pouvait recouvrir la singulière positivité qui semble reposer dans la pré-donation (*Vorgegebenheit*) de tout ce qui peut être appréhendé, c'est-à-dire (en principe) de tout objet ¹.

Le principe de *l'indépendance de l'être-tel par rapport à l'être* (que Meinong doit à son élève Ernst Mally) a cette conséquence fascinante que les propriétés d'un objet sont constitutives par rapport à cet objet, fussent-elles contradictoires, et l'objet impossible. L'assomption catégorique « il n'existe pas de cercle carré » désigne l'objectif — qui est un fait négatif — « qu'il n'existe pas de cercle carré » ou « la non-existence du cercle carré », et indirectement l'objet impossible « cercle carré ». Un objectif consistant contient un objet qui, lui, ne peut ni exister ni consister. Tout se passe comme si l'assomption, un peu à la manière de l'imagination dans le jugement esthétique kantien, synthétisait librement (sans limites ontologiques) et que toutes les synthèses qu'elle opère produisaient de nouveaux objets. La thèse centrale de la *Théorie de l'objet*, le hors-être de l'objet pur, apparaît comme la contrepartie conséquente de sa théorie de l'assomption. Elle est aussi ce qui détache définitivement la pensée de Meinong de la problématique gnoséo-ontologique de ses correspondants. La « pureté » de l'objet exprime le fait que l'objet est toujours préalablement donné, pré-donné. Ce que veut dire ici Meinong, c'est que l'objet en tant que tel est pur de toute pensée, autrement dit qu'il précède toute appréhension que nous pourrions avoir de lui. Un passage d'un des tous

1. *Über Annahmen* (deuxième édition), chap. III, § 12, *op. cit.*, p. 79-80. Nous traduisons.

derniers textes de Meinong le dit clairement : « *Il n'est pas essentiel pour les objets qu'ils soient appréhendés, mais seulement qu'ils puissent l'être. C'est dans cette mesure que la théorie de l'appréhension complète en quelque sorte la théorie de l'objet. Naturellement, l'appréhension est une donnée ultime, indéfinissable. Ce qui doit être appréhendé, l'objet est, par contre, à chaque fois logiquement antérieur ; par ailleurs il n'est pas nécessaire que son être-prédonné (Vorgegebensein) implique l'existence ou la subsistance, puisqu'elle font défaut l'une comme l'autre, il peut être représenté par le simple hors-être (Außersein)*¹. » Il ne faut pas interpréter ce hors-être comme un non-être (ce serait déjà trop dire), et c'est la raison pour laquelle Meinong préfère à ce terme l'expression « par-delà être et non-être ». En effet, l'objet pur demeure, pour nous qui l'appréhendons, rigoureusement indéterminé. Nous ne pouvons qu'en saisir progressivement les aspects : l'existence, la consistance ou le hors-être, l'être tel ou tel, voire l'être ou non corrélat dans un jugement existentiel, hypothétique ou disjonctif, etc., et varier nos modes d'appréhension : représentation, assomption, jugement, désir, sentiment, appréciation, etc. L'objet pur n'est pas rien, mais il n'est pas mesuré par la pensée, il n'est pas déterminé comme pensable, *cogitable*. L'ontologie meinongienne verse dans la métaphysique.

On voit tout ce qui sépare les conceptions meinongienne et husserlienne de l'assomption. L'assomption n'est pas pour Husserl un type spécifique d'acte, mais une modification de l'acte judicatif lui-même qui vise à suspendre l'existence de l'objet sans pour autant l'admettre dans le champ de la description phénoménologique. L'assomption modifie tout en excluant. La modification ne porte que sur l'acte. La mise en œuvre de l'*Ausschaltung*, pendant l'hiver 1906, conduira à la constatation de l'être spécifique du vécu intentionnel qui s'avère n'être ni l'être réel du vécu psychique, ni l'être idéal de l'essence que permet de dégager l'abstraction eidétique, mais un être subjectif d'un nouveau genre, nécessaire et absolu, un être dans lequel toutes les autres sortes d'être se constituent. Dans ce dispositif, l'intuition originaire — « le *principe des*

1. *Théorie de l'objet et présentation personnelle, op. cit.*, p. 140-141.

principes » selon le § 24 des *Ideen* — est le nom donné à la nouvelle puissance ontologique de la *noësis* (de l'esprit connaissant), celle de donner l'être originellement, celle d'être « une source de droit pour la connaissance » ¹.

« Je dois avouer que je ne vois aucune différence entre exister et être existant. » Russell écrivit cette phrase deux fois et dans deux langues différentes, une première fois dans une lettre à Meinong datée du 5 novembre 1906 et une seconde fois dans un compte-rendu paru dans la revue *Mind* en octobre 1907. Dans les deux cas, Russell répondait à la réponse de Meinong aux critiques de « *On Denoting* », paru en octobre 1905.

Pour saisir la portée de ces critiques, il nous faut revenir un peu en arrière. Dans une lettre datée du 15 décembre 1904, antérieure à la rédaction de « *On Denoting* », Russell écrit à Meinong :

J'ai toujours cru jusqu'ici que chaque objet devait dans un sens ou dans l'autre exister, et il m'est difficile de reconnaître des objets non-existants. Dans un cas comme celui de la montagne d'or ou du cercle carré, on doit distinguer (pour parler avec Frege) entre le sens et la dénotation : le sens est un objet et a un être, mais la dénotation n'est pas un objet. On perçoit mieux la distinction entre sens et dénotation (*Sinn und Bedeutung*) dans les exemples Mathématiques : « La racine carrée de 4 » est un sens complexe, dont la dénotation est le nombre 2 ².

Russell reprend ici la terminologie des *Principes de la Mathématique* ³ (1903). Cette lettre rédigée en allemand reprend la distinction frégréenne du sens (*Sinn*) et de la dénotation (*Bedeutung*), mais en donnant à ces termes le sens de deux concepts de Russell, *meaning* et *denotation*. Rappelons que pour Frege, la dénotation est du côté de l'objet et le sens de la signification qu'on lui donne (ainsi deux noms propres comme Ricardo Reis

1. *Idées directrices...*, § 24, p. 78 : « Avec le principe des principes nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que toute intuition donatrice originelle est une source de droit pour la connaissance ».

2. « Meinong-Husserl-Russell », *op. cit.*, p. 27.

3. *Principes de la Mathématique*, dans Russell, *Écrits de logique philosophique*, trad. J.-M. Roy, Paris, PUF, « Épiméthée », 1989, p. 160.

et Alvaro de Campos peuvent renvoyer à une même personne — Fernando Pessoa —, mais ils le feront selon deux sens différents). Le problème est que le *meaning* des *Principes de la Mathématique* n'est pas du tout identifiable au *Sinn* de Frege. Comme il l'écrit dans cette lettre : « *le sens est un objet et a un être* », une assertion que Meinong n'aurait pas désavouée. Le *meaning* russellien est clairement du côté de la *Bedeutung*. Mais la *denotation* l'est aussi. Pour Russell, en effet, il n'y a pas de *Sinn* au sens de Frege. Le *meaning* est une relation directe et immédiate entre un terme — nominal ou autre — et une réalité effective de nature extra-linguistique : concept ou individu. Ainsi, dans une phrase, tout mot renvoie à un constituant réel de la proposition, la proposition se situant elle-même non du côté du langage mais du réel, du monde. Russell n'a donc ici aucun besoin de la *denotation*. Il n'y a recours qu'à propos des termes conceptuels. Le *meaning* d'un terme conceptuel est le concept lui-même en tant qu'entité extra-linguistique. Sa *denotation*, ce sont les individus qui tombent sous ce concept. Ainsi une expression dénotative ne l'est jamais en elle-même mais par l'intermédiaire du concept qu'elle signifie. Ce qui permet à Russell de répondre à Meinong en 1904 que l'expression dénotative « cercle carré » a bien un sens, le concept de « cercle carré », mais en aucun cas une dénotation, ce qui revient à dire que ce concept est un concept nul de classe selon la terminologie des *Principes de la Mathématique* (et non la classe nulle des cercles carrés, voir VI, § 73). Le problème de cette solution est qu'elle oblige Russell à admettre l'existence du concept « cercle carré » qui est, selon sa théorie du *meaning*, un objet plein et entier. C'est pour cette raison, parmi d'autres, qu'il va élaborer en 1905 une solution alternative.

La thèse principale de « *On Denoting* » est qu'aucune expression dénotative (ou « description définie ») n'a de sens en elle-même, et que seule a un sens la proposition dans l'expression verbale de laquelle elles figurent. L'expression dénotative n'a donc plus de *meaning*, mais elle peut dans certains cas avoir une *denotation*. Qu'elle ait ou non une dénotation, qu'elle soit ou non une des entités constituantes de la proposition, c'est tout l'objet de ce que Russell appelle la paraphrase logique, c'est-à-dire la quantification — la mise en fonction — de la phrase. Suivons le raisonnement de Russell.

L'une des premières difficultés auxquelles nous nous heurtons quand nous adoptons l'idée que les expressions dénotatives *expriment* un sens (*meaning*) et *dénotent* une dénotation (*denotation*) provient des cas où la dénotation semble être absente. Si nous disons « le roi d'Angleterre est chauve », il semble qu'il s'agisse là non pas d'un énoncé portant sur le *sens* complexe de « le roi d'Angleterre », mais sur l'homme réel dénoté par le sens. Mais considérons maintenant « le roi de France est chauve ». Étant donné la similarité de leur forme, cela aussi devrait porter sur la dénotation de l'expression « le roi de France ». Mais cette expression, quoique possédant un sens puisque « le roi d'Angleterre » en a un, n'a certainement aucune dénotation, du moins en aucun des sens évidents du terme. Aussi suppose-t-on que « le roi de France est chauve » doit être un *nonsense* ; mais cet énoncé n'est pas un *nonsense* puisqu'il est manifestement faux ¹.

L'argument de Russell met en œuvre, comme le montre bien Philippe de Rouilhan ², un *principe de parité*. Deux énoncés appartenant à la même catégorie, celle des descriptions définies, doivent pouvoir être analysés de la même façon. Par conséquent, si l'analyse nous dit que le premier énoncé porte sur sa dénotation, ce doit être également le cas du second. Que ce ne soit pas le cas tend à prouver que ces deux énoncés ne possèdent pas, en réalité, la même forme logique. Cette différence quant à la forme, la théorie de Frege est impuissante à la relever. Il faut par conséquent lui substituer une autre théorie, qui implique une tout autre conception de l'analyse logique des propositions. « Aussi, conclut Russell, *devons-nous ou bien fournir une dénotation dans les cas où elle est à première vue absente, ou bien abandonner l'idée que la dénotation est ce dont il est question dans les propositions contenant des expressions dénotatives* ³. » Le plus frappant, dans la nouvelle théorie de la dénotation que propose Russell, est qu'elle ne porte pas sur la dénotation des expressions, mais sur leur sens, leur *meaning*. Les propositions où figurent des descriptions définies (telles que « *l'actuel roi de France* » ou « *le centre de la masse du système solaire au début du*

1. « *On Denoting* », dans *Écrits de logique philosophique*, *op. cit.*, p. 208.

2. Philippe de Rouilhan, *Russell et le cercle des paradoxes*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1996, p. 91.

3. « *On Denoting* », *op. cit.*, p. 208.

XX^e siècle ») ont un sens, mais ces dernières n'en ont aucun. Elles ne sont donc en rien des constituants authentiques de ces propositions. Elles semblent seulement y figurer. Les expressions dénotatives n'ont jamais, en elles-mêmes, aucun sens (même s'il leur arrive d'avoir, quelquefois, une dénotation). Avec le *meaning* disparaît l'entité qui supportait la dénotation, le concept dénotatif. Il faut remarquer que l'article de Russell, contrairement à ce que la traduction française laisse entendre¹, ne s'intitule pas « *On Denotation* », mais bien « *On Denoting* », ce qui est tout à fait différent. En effet, l'objet de ce texte n'est pas la dénotation elle-même au sens de ce qui est ou non dénoté — de cela il n'est à vrai dire pas question —, mais l'opération ou l'acte de dénotation. Ce qui disparaît ici, comme chez Husserl, c'est bien la question de l'existence ou de la non-existence de l'objet dénoté. Comme Russell l'établira plus tard, l'existence est essentiellement une propriété des fonctions propositionnelles. Dans le cadre « réduit » de l'analyse logique des propositions, l'opération de dénotation, autrement dit la dénotativité des expressions dénotatives, revient aux fonctions propositionnelles. Dire qu'il existe une licorne, c'est affirmer qu'il y a au moins une valeur de x pour laquelle la fonction propositionnelle « x est une licorne » est vraie. Ce qui est équivalent à : « x est une licorne » est possible. Quand Russell écrit que les expressions dénotatives n'ont jamais aucun sens en elle-même, mais seulement parfois une dénotation, ce qu'il entend ici par le mot « dénotation » ne recouvre pas complètement le sens qu'avait ce terme dans l'ancienne théorie. Car ce qui supporte désormais l'opération de dénotation n'est plus le sens de l'expression dénotative, mais celui de la proposition dans laquelle elle figure, et de laquelle elle a disparu. Ce qui rapporte les expressions à leur objet, quand elles ont un objet, c'est la fonction propositionnelle. Et d'une telle fonction, il n'y a aucun sens à se demander si elle dénote ou non un objet. La seule question que l'on puisse poser, c'est celle de ses valeurs de vérité : pour quelles valeurs de la variable quantifiée x , la fonction propositionnelle $C(x)$ est-elle vraie ? Le problème de

1. « De la dénotation ». Le français ne permet guère d'autre traduction du titre de Russell.

la dénotativité devient celui des valeurs de vérité des fonctions propositionnelles. Il relève de la question, ce qui change tout, de la quantification des propositions. Ce qui appliqué à l'entité *carré rond*, que Russell qualifie presque de *meinongienne*, donne ceci : « “*Le carré rond est rond*” veut donc dire, une fois encore, “il y a une entité *x* et une seule qui est ronde et carré, et cette entité est ronde”, ce qui est une proposition fausse, et non pas vraie, comme le maintiennent les partisans de Meinong¹. » Le *meaning* de la proposition c'est d'être vraie ou fausse. Le sens tient tout entier dans cette bivalence, il est même l'opération qui permet d'en décider : la mise à l'épreuve de la dénotativité des descriptions définies.

Les deux principales critiques de Russell à l'encontre de la théorie de l'objet de Meinong selon laquelle « *il y a des objets dont il est vrai de dire qu'il n'y a pas de tels objets* »² sont de nature assez différentes. La première est que la théorie de Meinong a pour conséquence d'enfreindre les lois universelles de la logique : le principe de non-contradiction et celui du tiers exclu. La seconde porte sur les prédicats existentiels, elle est formulée dans son compte-rendu (*Mind*, octobre 1905) des *Recherches sur la théorie de l'objet et la psychologie*, l'ouvrage collectif dans lequel Meinong a publié sa *Théorie de l'objet* en 1904. Citons le passage en question :

La difficulté est que les objets impossibles souvent consistent (*subsist*), et même existent. Car si le carré rond est rond et carré, le carré rond existant est existant, rond et carré. Ainsi, il existe quelque chose de rond et carré, bien que tout ce qui est rond et carré soit impossible. Cet argument ontologique ne peut être évité par l'expédient kantien qui consiste à dire que l'existence n'est pas un prédicat, car Ameseder admet qu'« existant » ne s'applique que si et seulement si il y a un « existant effectif », et que le dernier est un *Sosein*. Ainsi on ne peut échapper à la conséquence que « le

1. « *On Denoting* », *op. cit.*, p. 216.

2. *Théorie de l'objet*, *op. cit.*, p. 29 et 73.

Dieu existant » à la fois existe et est Dieu. (...) Par conséquent, je préférerais dire qu'il n'y a pas d'objet tel que « le carré rond »¹.

L'argument de Russell met en jeu les deux sens du concept d'existence : l'existence est soit une pure et simple position d'être, une *Setzung* au sens de Kant, soit une détermination existentielle, donc un prédicat. Le problème que cet argument pose à Meinong est le suivant : soit le principe d'indépendance de l'être-tel par rapport à l'être est rompue et c'est toute la théorie de l'objet qui est remise en question, soit le concept d'existence est purement équivoque. Certes, Meinong pourrait, comme le suggère Russell, répondre que l'existence n'est pas un prédicat. Mais sa théorie de l'objet suppose le caractère objectif des modalités. Ce n'est pas le rapport au sujet qui détermine l'existence possible, nécessaire ou contingente de l'objet ; ces déterminations modales sont des propriétés de l'objet lui-même. Ce qu'a bien compris Russell et c'est pour cette raison que son argument porte.

La réponse de Meinong a lieu en deux temps. Une première fois dans un texte de 1906, *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. Une seconde fois dans un ouvrage paru en 1915, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* (*Sur la possibilité et la probabilité*).

Sa première réponse opte clairement pour la seconde alternative : plutôt que d'enfreindre le principe de l'indépendance de l'être-tel par rapport à l'être, Meinong préfère séparer nettement les deux sens du concept d'existence.

La difficulté réside bien plus dans la prédication existentielle. En formant le participe « existant » ou quoi que ce soit de semblable, on se retrouve dans la situation d'attribuer formellement une existence à un objet, de la même façon qu'on lui attribuerait un prédicat d'être-tel. Les déterminations d'être-tel vont, sans aucun doute, également de pair avec l'existence. De ce fait, il n'est pas tout à fait juste de prétendre que les « cent thalers effectifs » de Kant ne possèdent, en tant qu'objets, rien qui manquerait aux « cent thalers conçus ». Mais ce surplus de détermination qui

1. « Review of Meinong and others, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* », dans D. Lackey (dir.), *Essays in Analysis*, Londres, Allen & Unwin, p. 81. Nous traduisons.

s'attache à l'existence et que nous pouvons, au moins dans le but d'une compréhension immédiate, nommer déterminations existentielles, n'est pas plus l'existence même que l'être-là (*Dasein*) n'est l'être-tel (*Sein*). Pas plus que l'être-tel n'est un « tel », pas plus que l'objectif n'est un objet. On peut aussi, pour cette même raison, ajouter des déterminations existentielles aux autres déterminations, de même que l'on peut aussi bien parler d'une « montagne d'or existante » que d'une « montagne d'or élevée », et par conséquent attribuer à cette dernière aussi bien le prédicat « existant » que le prédicat « élevée ». Malgré cela, une montagne existe aussi peu que l'autre : « être existant » dans le sens de la détermination existentielle et « exister » dans le sens courant de l'« être-là » ne veulent pas dire la même chose ¹.

Ce texte est assez étrange. Ainsi le surplus de détermination qui va de pair avec l'existence n'aurait rien à voir avec l'existence au sens de l'être-là. On ne voit pas alors pourquoi elle irait de pair avec l'existence. De plus la solution proposée n'est pas très satisfaisante. Elle a cette conséquence très désagréable de rendre l'objet indifférent à ses propriétés modales en les mettant sur le même plan que ses autres propriétés alors qu'elles n'ont pas du tout le même statut.

La seconde réponse de Meinong corrige ces incohérences. Elle engage une nouvelle et complexe théorie des modalités. Dans *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* ², il distingue au sein de l'être-tel d'un objet deux dimensions : celle des propriétés constitutives (ou nucléaires) et celle des propriétés extra-constitutives (ou extra-nucléaires). Les premières constituent l'objet. Les propriétés nucléaires du cercle carré sont : la carréité et la rondéité. Les secondes sont catégorielles : elles portent sur l'ensemble des propriétés nucléaires de l'objet et relèvent donc de la modalité et de la complétude. Les propriétés extra-nucléaires du cercle carré sont : incomplétude et impossibilité. Cette distinction permet à Meinong de répondre précisément à la première des critiques de Russell. Les propriétés extra-nucléaires ne violent pas les lois logiques. Un objet ne saurait être à la fois possible et impossible, existant et non-existant. Seules les propriétés nucléaires violent ces principes, et

1. « Meinong-Husserl-Russell », *op. cit.*, p. 31.

2. Meinong, *Gesamtausgabe*, t. VI, 1972.

encore seulement quand elles n'appartiennent pas à des objets complets et déterminés. Les objets impossibles violent les deux principes et les objets incomplets ne violent que celui du tiers exclu (ainsi l'actuel roi de France n'est ni chauve ni non-chauve). Les principes logiques s'appliquent à une certaine catégorie d'objets seulement. Cet approfondissement de l'objectivité modale permet à Meinong de répondre également à la seconde critique de Russell. Il n'est plus possible de déclarer existant un objet qui n'existe pas. Un objet impossible possède la propriété extra-nucléaire de l'impossibilité et la propriété nucléaire dépotentialisée de la non-existence. Car, ajoute Meinong, à chaque propriété extra-nucléaire correspond une propriété nucléaire dépotentialisée, c'est-à-dire qui ne porte pas sur l'ensemble des propriétés nucléaires. Ce qui a pour conséquence de limiter les possibilités de prédication : un carré rond est nécessairement non-existant. La non-existence fait partie de ses propriétés constitutives ¹.

Revenons à l'aveu de Russell : « *Je dois avouer que je ne vois aucune différence entre exister et être existant.* » L'existence en tant que ce qui m'est irréductiblement donné est pour Russell ce dont je peux avoir une connaissance directe, ce avec quoi je peux être en *acquaintance*. Il est vrai que l'existence en tant que propriété modale a chez lui uniquement un sens logique. L'existence est une propriété d'une fonction propositionnelle : le fait pour une classe d'objets d'avoir au moins un élément. Mais ce sens, bien que logique, ne vas pas sans un certain engagement ontologique qu'il maintiendra jusque dans les *Principia Mathematica* et que confirmeront les conférences sur la philosophie de l'atomisme logique prononcées en 1918 ². L'analyse logique doit toujours pouvoir se prévaloir de l'*acquaintance*, fut-elle réduite à la portion congrue. C'est le prix à payer de la réduction logique du concept d'existence : n'être qu'une pure

1. Sur la question de la modalité dans la philosophie de Meinong, voir Frédéric Nef, « La théorie modale de Meinong », dans J.-P. Cometti et K. Mulligan (dir.), *La Philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et actualité*, Paris, Vrin, 2001, p. 81-99.

2. « La philosophie de l'atomisme logique », dans *Écrits de logique philosophique, op. cit.* Voir notamment la dernière conférence, « Ce qu'il y a » (« *What There Is* »).

et simple et minimale position dans l'être, un sens-data éphémère. Le constructivisme logique de Russell (selon lequel, par exemple, un objet de la perception n'est qu'une fiction logique) ne peut se passer de l'intuition en tant que critère minimal de ce qu'il y a. Mais elle n'est en même temps que ce que la gnoséologie formulaire laisse à l'ontologie : quasiment rien.

L'intuition chez Husserl comme d'une certaine manière chez Russell (au simple sens de qui m'est donné en tant que constituant ultime de la réalité) est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, le nom de ce qui reste dans leur philosophie du discours sur l'être. L'intuition est finalement le dernier concept de l'ontologie. Tout le reste appartient à la gnoséologie. Ce que manifeste la réduction, qu'elle soit logique ou phénoménologique, c'est la signification comme opération de dissolution de l'en soi, comme opérateur de la destruction de toute métaphysique. Mais si Husserl et Russell sont bien parvenus à théoriser la connaissance en tant qu'acte de connaître, ce fut au détriment de *ce* qu'il y a à connaître. La connaissance est fondée au prix de la dissolution du connu. La peau de chagrin qu'est leur ontologie n'est que ce qui reste d'une inflation gnoséologique et formulaire qui est la principale caractéristique de la manière dont leur philosophie s'est transformée ou affirmée entre 1905 et 1913. La question que posent éminemment ces deux tentatives est celle de la possibilité même d'une théorie de la connaissance en philosophie. De ce point de vue, le réalisme ne vaut guère mieux que l'idéalisme. Il se contente de faire peser le poids sur l'autre plateau de la balance. La solution, si solution il y a, pourrait être de considérer que les deux grandes entreprises de refondation de la connaissance que furent au XX^e siècle phénoménologie et philosophie analytique ont échoué. Car ces procès philosophiques de fondation ont dû pour aboutir réintroduire un certain nombre d'énoncés que leur entreprise récusait par principe. La métaphysique prohibée revient en contrebande. Il est vrai, cependant, qu'en tant qu'elle est une activité noétique et linguistique, elle peut être décrite. Edmund Husserl et Ludwig Wittgenstein, à certaines époques de leur vie philosophique, ont établi par le fait que cette description est

possible (pour le premier entre 1903 et 1906, période dite « immanentiste », celle des *Leçons sur le temps*¹ ; pour le second à partir des années 1930 et éminemment dans les *Recherches philosophiques*). Ils ont toutefois également établi qu'une description authentique se devait de renoncer absolument à tout engagement tant ontologique que gnoséologique et formulaire — la réduction que Husserl théorise dans ces années se contente de mettre à l'écart non seulement l'objet intentionnel qui demeure, comme c'était le cas dans les *Recherches logiques*, transcendant à l'acte, mais également, et c'est le plus important, la question de l'être du vécu qui était encore clairement d'étoffe psychique dans les *Recherches logiques* ; la description apparaît dans les *Recherches philosophiques* comme le moyen qui reste à une philosophie qui a abandonné toute velléité explicative ou fondatrice et qui a accepté que sa technique principale soit, elle aussi, un jeu de langage². Ce qui signifie que le seul résultat auquel puisse aboutir une description est la validation de son propre exercice. Aussi juste et fine soit elle, il lui faut indéfiniment poursuivre ce qui ne peut en droit avoir de fin. La description ne prouve qu'elle-même. Qui veut affirmer quelque thèse doit accepter qu'il assume de ce seul fait un certain nombre de décisions métaphysiques qu'il lui faudra bien mettre à jour et interroger. La métaphysique ne produit aucune proposition ontologique ou gnoséologique. Elle n'a aucun besoin d'une théorisation préalable de la connaissance pour s'exercer. La métaphysique est l'étude de l'être (au sens large) non en tant qu'il serait objectivement connaissable, c'est-à-dire soluble dans une phénoménalité linguistique ou noético-noématique, mais en tant qu'il transcende toute connaissance

1. Jean-François Lavigne montre de manière très convaincante que la phénoménologie qui est en jeu dans les *Leçons sur le temps* de février 1905 repose uniquement sur une analyse d'actes et qu'on ne peut donc la qualifier de transcendantale. Voir *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, op. cit., p. 379-398 et 504-523.

2. « Nous devons écarter toute *explication* et ne mettre à la place qu'une description » (§ 109) ; « La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage effectif du langage, elle ne peut donc en fin de compte, que le décrire. Car elle ne peut pas non plus le fonder » (§ 124) ; traduction collective des *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.

et toute objectivation possible — ou pour reprendre le terme de Meinong, en tant qu'il est « pré-donné ». L'être de la métaphysique n'est pas un donné sur la donation duquel il faudrait s'interroger (et en dernière instance fonder). C'est pour cette raison qu'on peut l'étudier et en proposer des théories. De ce point de vue, une grande part de la philosophie de Meinong relève, elle, de la métaphysique. Moins parce qu'il étendrait l'ontologie à tout objet ou à l'objectité en général, que parce que sa gnoséologie est un ensemble de moyens qui ne sont destinés qu'à l'exploration de l'en soi. Aux deux grandes écoles de la réduction que le XX^e siècle a connues, nous préférons le tiers métaphysique. Contre la mauvaise dialectique de la réduction et de la description, nous militons pour une métaphysique consciente d'elle-même.

« VOIR ET CEPENDANT NE PAS CROIRE »

INTUITION ET MÉTHODE CHEZ BERGSON

CAMILLE RIQUIER

*Voir, et cependant ne pas croire — telle est la
première vertu de l'homme de la connaissance.
L'évidence est sa plus grande tentation.
Nietzsche, Fragments posthumes, été 1883, 12
[1], § 127.*

Le terme d'intuition a souvent donné au bergsonisme sa formule ou son résumé succinct. Il serait pourtant plus juste d'y voir la somme des erreurs qu'on a fait dire à Bergson ou pu dire de lui, car un tel terme ne rassemblait si bien sa pensée que pour ceux qui par avance se trouvaient disposés à la rejeter. Car c'est autour de l'intuition que se cristallisèrent les accusations d'irrationalisme dont elle fut l'objet. Comment ses partisans pouvaient-ils défendre sa philosophie autrement qu'en la desservant puisque certaines thèses soutenues étaient retirées, dans leur formulation, de la bouche même de ses détracteurs ? Si bien que Bergson y revient à son tour et écrit à partir de 1919

une longue introduction qui deviendra en 1934 celle de *La Pensée et le mouvant*. Son propos est d'un côté « de faire comprendre en quoi consiste cette "intuition" sur laquelle on a écrit tant de sottises » et de l'autre de prendre « la défense de l'intelligence vraie, de la vraie science, contre les faux intellectuels et les faux savants »¹. Ces deux intentions n'en font en réalité qu'une, celle pour lui de montrer que l'intuition telle qu'il la comprenait ne rabaissait aucunement l'intelligence mais devait servir au contraire à l'élever au-dessus des faux-semblants dont la philosophie l'avait affublée. Les « ismes » n'ont d'intérêt en philosophie qu'à être dévoyés, et à la façon dont Jean Laporte pouvait contester qu'il y eût un *rationalisme de Descartes*, Léon Husson intitulait *L'Intellectualisme de Bergson* une étude qui portait sur *la genèse et le développement de la notion bergsonienne d'intuition*². Quel précieux guide cette étude est-elle pour nous, et pour celui qui veut suivre le mouvement sinueux de l'intuition sans s'aider des grossières balises que l'« intuitionnisme » avait jalonnées pour notre commodité !

On se demandera néanmoins s'il n'y avait pas alors meilleur procédé pour défendre l'intelligence vraie que de prendre paradoxalement l'intuition pour bannière. Les hésitations que Bergson éprouva face au mot lui-même ne nous suggère-t-il pas qu'il fut peut-être sous sa plume un mot malheureux, quoique inévitable, qui échoue à cerner l'originalité de l'entreprise bergsonienne ? Voici ce que Bergson écrit d'elle, revenant sur son propre parcours :

Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. « Intuition » est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié ; et pourtant il prête à la confusion³.

1. Henri Bergson, Lettre du 21 décembre 1919 à la Comtesse Murat, dans *Correspondances* (citées C), éd. A. Robinet, Paris, PUF, 2002, p. 889.

2. Léon Husson, *L'Intellectualisme, la genèse et le développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.

3. Bergson, *La Pensée et le mouvant* (cité PM), Introduction (II), Paris, PUF, « Quadrige », 2003, p. 25.

Que signifie cette réticence avouée devant son usage sinon que le terme d'intuition lui-même n'est pas étranger aux malentendus qu'il a suscités et jetés dans sa propre pensée ? C'est qu'il traîne derrière lui les nombreux sens qu'il a revêtus tour à tour et dont l'emprunt ne peut l'acquitter tout à fait — *noûs*, *intuitus*, *Anschauung*. Bergson en impute bien la faute au mot, lourd de toute une tradition, plutôt qu'à ses lecteurs. C'est parce que le mot « prête à la confusion » qu'il a longtemps hésité avant de l'employer, qu'il a hésité plus longtemps encore avant de l'ériger en méthode qui lui donne son sens exclusivement sien. L'intuition a en effet toujours été comprise comme le savoir immédiat des principes, alors qu'il voudrait la définir comme une méthode qui permet de « penser en durée »¹. Tout se passe comme si, l'erreur commise d'avoir entériné une fois le mot d'intuition, Bergson n'a eu de cesse d'en corriger le sens, ajoutant à la confusion par ses tergiversations.

À moins que ce ne soit l'inverse. Puisque Bergson a trouvé important de nous dire ses hésitations, de les répéter même à l'envi, peut-être faut-il leur conférer une portée proprement philosophique. S'il hésita, c'est qu'il oscilla entre au moins deux directions différentes qu'il aura voulu nous indiquer dans le même temps. Pourquoi ne pas alors se proposer, en les distinguant, de les emprunter tour à tour ? En effet, soit Bergson se décide à user du terme d'intuition, mais il faut qu'il accepte d'aller l'y puiser dans la tradition métaphysique et qu'il en partage le sens minimal de vision, voire de contact avec l'absolu. Soit il recule devant ce mot par trop équivoque pour l'emploi qu'il en veut faire, mais alors la méthode qu'il préconise doit renoncer à prendre appui sur une quelconque vision dont il, ou d'autres heureux bergsoniens, garderait le bénéfice par devers soi — en l'occurrence une prétendue donation évidente, claire comme le jour, de la durée pure. Revenons sur chacune de ces directions :

(i) Ce n'est que de degré en degré, tardivement par rapport à l'usage qu'il commençait d'en faire, qu'il accorda à l'intuition son sens sien de méthode ; autant dire que ce dernier sens n'an-

1. *Ibid.*, p. 30.

nule pas les précédents et même les présuppose. Si la méthode bergsonienne est un effort de l'esprit pour atteindre la réalité immédiate au-delà des concepts qui l'expriment, elle n'est donc pas à proprement parler l'intuition, mais cela qui nous y conduit comme à son terme. Certes, penché non pas tant vers le résultat que sur lui, ce n'est qu'après coup et progressivement que Bergson prit la mesure des forces et des moyens qu'il lui avait fallu déployer pour y parvenir et dont l'intuition clairement offerte devait donner le *terminus ad quem*. Il n'empêche que la méthode est un chemin, l'intuition, ce vers quoi il mène. Aussi ériger l'intuition en méthode n'est pas la proposer « comme méthode »¹ et c'est par extension et abus que Deleuze télescope les deux termes, prélevant de l'intuition cinq règles qui nous garantissent sa juste application et lui enlèvent tout autre sens. En 1916, dans un « discours aux étudiants de Madrid », Bergson s'en explique très clairement :

La méthode philosophique, telle que je me la représente, comprend deux démarches successives de l'esprit. Le second de ces deux moments, la démarche finale, c'est ce que j'appelle *intuition* — un effort très difficile et très pénible par lequel on rompt avec les idées préconçues et les habitudes intellectuelles toutes faites, pour se replacer sympathiquement à l'intérieur de la réalité².

Ou encore cette note de Bergson adressée le 16 mai 1912 à Joseph Desaymard :

L'*intuition* dont je parle ne peut le plus souvent entrer en jeu qu'après qu'on a étudié, approfondi, critiqué, souvent même *accru* tout ce que la science positive a réuni de faits sur un certain point³.

1. Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, chap. premier, « L'intuition comme méthode ».

2. Bergson, « Discours aux étudiants de Madrid », 1^{er} mai 1916, dans *Mélanges* (cité *M*), éd. A. Robinet, Paris, PUF, p. 1197.

3. Note à propos du livre de Joseph Desaymard « La pensée d'Henri Bergson » paru en novembre 1912 — la note se rapporte aux pages 24 et suivantes (Fonds Doucet, BGN 2966 – daté du 10 / 4 / 59).

N'est-ce pas affirmer en droit qu'intuition et méthode sont dissociables ? Et si Bergson s'attache à les penser ensemble, n'est-ce pas précisément parce qu'avant lui l'intuition fut toujours donnée à l'état séparé, comme le fruit, dont on jouit naturellement, nous fait oublier le labeur de qui le cultive et seul s'en sait privé. Autrement dit, il n'y aurait pas de méthode qui nous conduisît péniblement à ressaisir la réalité intuitive si Bergson n'avait d'abord constaté l'intuition à l'œuvre ici ou là, en science, en art, en philosophie, mais au hasard et sans méthode. Attentifs aux premières occurrences du terme chez Bergson, nous réservons une première partie à l'idée d'une intuition qui serait dénuée de méthode et que cette dernière plus tard comprendra toujours implicitement comme cela qu'elle cherche à atteindre.

(ii) Quant à la seconde possibilité évoquée, une méthode dénuée d'intuition, elle doit annoncer la seconde partie où devra reposer en négatif le sens proprement bergsonien du terme d'intuition. Dans une lettre du 16 août 1935 au Père Gorce où il évoque à nouveau ses hésitations, avec le recul que lui donne l'œuvre accomplie, Bergson ajoutait cette phrase étonnante quand on sait l'importance que l'intuition a fini par endosser : « J'aurais pu, à la rigueur, m'en passer ; mais c'eût été aux dépens de la clarté et de la commodité, en attribuant au mot "intelligence" ou au mot "pensée" deux sens entre lesquels le lecteur aurait eu à chaque fois à choisir »¹. On se met alors à rêver d'une philosophie bergsonienne qui se serait passée du terme d'intuition et qui, dit-il étonnamment, eût pourtant été la même — la commodité en moins. À bien entendre la chose derrière le mot consacré, l'intuition ne désignerait qu'un des sens ou directions possibles de l'intelligence humaine, en sorte qu'elle ne dote nullement l'homme d'une faculté capable de le transporter dans l'absolu, faculté surrogatoire et mystérieuse, faculté mystérieuse par le supplément même qu'elle dispense, faculté nouvelle dont le plus grand nombre pourra toujours se dire privé. S'il est possible d'aller à l'intuition par méthode, et non pas seulement par génie, c'est qu'elle doit pouvoir compo-

1. Bergson, Lettre du 16 août 1935 au P. Gorce, *M*, p. 1520.

ser avec nos seules facultés humaines : « il n'est pas nécessaire, pour aller à l'intuition, de se transporter hors du domaine des sens et de la conscience. L'erreur de Kant fut de le croire »¹. L'erreur est justement d'avoir séparé l'intuition sensible, marque de notre finitude, de l'intuition intellectuelle, apanage de la divinité. Telle est l'exigence singulière qui imprègne l'entreprise entière et à laquelle Bergson s'est toujours tenu : atteindre l'absolu dans le creux d'une intuition qui n'aura pourtant pas quitter notre finitude. L'hésitation de Bergson ne doit pas avoir d'autre motif. S'il définit la philosophie comme un effort pour dépasser notre condition humaine, il faut ajouter, ce qu'indique l'effort même qui nous y porte et exhausse, qu'elle n'est possible qu'en assumant pleinement la condition qui nous a été donnée. Au lieu de chercher l'intuition là où on aimerait voir l'éclat d'une excellence, celui qui s'immerge dans la durée plonge nécessairement dans sa finitude, qu'il ne dépassera qu'à s'y enfoncer pleinement. Or, qu'y a-t-il de plus fini en nous, quelles idées portent comme au fer rouge la marque de notre finitude sinon nos idées obscures et confuses — idées autour desquelles la méthode bergsonienne va justement rassembler son effort, se concentrer, les précisant peu à peu afin de les amener à l'intuition claire ? À suivre ainsi le jeu complexe qu'intuition et méthode entretiennent entre elles chez Bergson, nous pourrions alors assigner à la théorie de l'intuition la juste place, réduite à la portion congrue, qui lui revient dans l'économie de l'œuvre, seconde et dérivée par rapport à celle de la durée.

I. QUAND L'INTUITION MANQUE DE MÉTHODE

Les motifs qui ont amené Bergson à parler d'intuition paraissent assez fortuits. Et il faut attendre son *Introduction à la métaphysique* pour qu'il se décide à le thématiser. Avant l'article de 1902, l'usage qu'il en fait demeure courant, partant flottant quant à l'application qu'on en doit faire à la durée.

S'agit-il de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ? Quand il lui fallait appréhender la durée pure, Bergson n'em-

1. Bergson, « L'intuition philosophique », *PM*, p. 141.

ployait pas le terme, lui préférant ceux de conscience réfléchie, pure, immédiate, attentive. Mieux : si l'intuition s'y rencontre en quinze occurrences, elle porte alors, à une exception près, sur son strict contraire, à savoir le nombre, plus précisément l'espace, plus précisément encore le « milieu homogène » qui nous donne, par un acte simple de l'esprit, de concevoir quelque chose sur sa surface étale. En cela, Bergson reste tributaire de l'étymologie, *in-tueri*, qui lui confère le sens initial d'un « voir ». Car si la durée pure ne s'expérimente qu'à se retirer de l'espace de notre représentation, où elle trouvait un objet qui l'absorbait en l'explicitant, on ne peut *voir* (présent), *savoir* (passé), *prévoir* (futur) qu'une fois représenté dans l'espace, annulant de chacun de nos actes leur dimension temporelle. L'intuition immédiate de l'espace est toujours impliquée dans notre connaissance médiate de l'objet, l'objet n'apparaissant clairement et distinctement qu'une fois qu'a été fixé l'objectif qui le vise et que notre durée intérieure ne pouvait que troubler.

S'agit-il de *Matière et Mémoire* ? L'intuition revenait sous sa plume dans son dernier chapitre pour désigner naturellement la connaissance immédiate de la matière par un esprit qui aura su la délester du travail utilitaire qu'il lui fait subir ordinairement. Mais loin d'y trouver encore son sens technique, elle sert alors à désigner cette connaissance immédiate entre autres des emplois parfois très banals qu'il en fait et parmi une multitude d'autres qui l'équivalent, voire le prévalent — connaissance immédiate, conscience immédiate, vision immédiate, etc. Empruntée au langage courant, elle n'a encore, jusqu'en 1902, aucun privilège, ni aucun sens particulier qui puisse l'épingler comme proprement bergsonien. En 1901, dans sa discussion avec Louis Couturat et Gustave Belot, Bergson ne relève pas le terme d'intuition et parle encore de sa métaphysique comme d'une « théorie »¹, mais qui serait « toute saturée d'expérience »¹.

Comment Bergson en est-il donc venu à prendre l'intuition pour centre thématique de son *Introduction à la métaphysique* puisque rien ne l'annonçait véritablement ? C'est qu'avant de devenir un maître, Bergson avait déjà des disciples et bien

1. Bergson, *Le parallélisme psycho-physique*, 1901, *M*, p. 501.

malgré soi se trouvait avec *Matière et Mémoire* promu chef d'école d'une philosophie nouvelle. Et ce sont les disciples, Édouard Le Roy en tête, toujours plus dogmatiques que les maîtres, qui brandirent la notion d'intuition en étendard quand Bergson, lui, hésitait encore¹. Toute une histoire de la philosophie est encore à faire où, au lieu de mesurer l'influence du maître sur ses disciples, on mesurerait l'influence, parfois nuisible, que les disciples ont eue sur le maître dont la recherche plus authentique, plus hésitante, devient par là même plus perméable à la compréhension dogmatique et figée qu'en ont les disciples. La pensée bergsonienne n'eût probablement pas suivi le même cours sans eux, ni rencontré de façon aussi frontale la notion d'intuition dont on comprend mieux pourquoi il ne l'accepta qu'avec réserve. Dès 1899, Édouard Le Roy publiait *Science et Philosophie* et y érigeait l'intuition en méthode philosophique, et, beaucoup plus critique à l'égard des sciences que Bergson ne le sera jamais, la définissait comme un acte de sympathie qui transcende la connaissance scientifique pour aller droit vers la chose en soi.

C'est dans cette conjoncture que l'*Introduction à la métaphysique* s'explique, intervenant comme un véritable manifeste où, acceptant d'être un maître, il devient, en entérinant l'usage qu'ils en faisaient avant lui, le disciple de ses disciples. Bergson jusque-là avait sauté dans l'eau sans savoir si et comment il savait nager, avait avancé ses résultats en métaphysique sans s'être demandé si la métaphysique était possible ou même à restaurer. L'article n'apporte à ce titre aucun résultat nouveau mais assoit ses positions en les formulant dans un langage qui n'est pas le sien mais celui des doctrines du passé. Pour la première fois il parle le langage technique de la métaphysique auquel il emprunte des termes qu'il n'avait jusqu'alors parfois jamais utilisés — à commencer par le couple relatif / absolu. On a souvent dit de Bergson qu'il avait Kant pour adversaire. Mais c'est déjà trop dire si l'on entend par là que sa philosophie s'est constituée contre lui. Une chose est la pensée d'un auteur, une

1. Bergson, *Cours au collège de France*, 1903, dans *Annales Bergsoniennes*, t. II, p. 88 : « Ce sont [l]es disciples, qui allant jusqu'au bout, comme font généralement des disciples, exagèr[e]nt la pensée du maître ». Voir sur ce point L. Husson, *L'Intellectualisme...*, p. 54-62.

autre la tradition de pensée dans laquelle elle doit s'inscrire pour s'exposer et être comprise de ses contemporains. Tel est le statut à accorder à son *Introduction à la métaphysique* qui signe aussi bien une entrée possible dans la métaphysique bergsonnienne que l'entrée de Bergson lui-même en métaphysique, entendue en son sens historique.

L'article commence par une définition liminaire sur laquelle tous doivent pouvoir s'accorder, récapitulant en elle deux manières de connaître, l'une relative, l'autre absolue : « la première implique qu'on tourne autour de cette chose ; la seconde, qu'on entre en elle »¹. Bergson, pour en préciser l'usage, emprunte, sans le dire, l'exemple à l'opposition entre Descartes (*Principes de la philosophie*, II, 29) et Henry More (*Scripta philosophica*, 1679, t. II, p. 248) sur le caractère mathématique ou psychologique du mouvement. Il l'explicite ailleurs :

Quand Descartes parlait de la réciprocité du mouvement, ce n'est pas sans raison que Morus lui répondait : « Si je suis assis tranquille, et qu'un autre, s'éloignant de mille pas, soit rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut et c'est moi qui me repose ». Tout ce que la science pourra nous dire de la relativité du mouvement perçu par nos yeux, mesuré par nos règles et nos horloges, laissera intact le sentiment profond que nous avons d'accomplir des mouvements et de fournir des efforts dont nous sommes les dispensateurs².

Descartes le percevait différemment selon le point de vue où il se plaçait et l'appelait relatif pour cette raison ; More l'éprouvait de l'intérieur en tenant compte de la sensation intérieure de travail musculaire et l'appelait absolu pour cette autre raison. Bergson nous dit alors qu'à supposer que je puisse m'insérer dans un mouvement quel qu'il soit, comme se révèlent ceux que j'accomplis, je le saisis du dedans, « en soi », comme un absolu. Et cet absolu lui-même « ne saurait être donné que dans une *intuition* »³, laquelle pénétrerait son objet tandis que

1. Bergson, *PM*, p. 177.

2. Bergson, *Durée et Simultanéité* (cité *DS*), Paris, PUF, « Quadrige », p. 37-38 : « Nous avons insisté sur ce point dans un travail que nous intituliions *Introduction à la métaphysique* ».

3. Bergson, *PM*, p. 181.

l'analyse à quoi il l'oppose se contenterait de prendre des vues multiples en tournant tout autour.

Mais Bergson définit ici la fonction du métaphysicien sans dire encore ni si elle peut s'assumer, ni même s'il l'accepte. Intuition il y a, « là où elle est possible », « si elle est possible ». Bref, seulement « s'il existe un [tel] moyen... la métaphysique est cela même »¹. Bergson ne parle pour l'instant que sur le mode hypothétique — jusqu'à la définition de la métaphysique dont il n'affiche que la prétention : « la métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles »². En d'autres termes, Bergson se contente de rappeler les réquisits réclamés par la métaphysique pour qu'elle obtienne son titre et qui, depuis qu'elle est la métaphysique, ne peuvent avoir pour réponse que la seule intuition :

On appelle [qu'il changera par « nous appelons ici » dans la version finale, s'appropriant le titre trente ans plus tard, fort de l'œuvre accomplie] intuition cette espèce de *sympathie intellectuelle* [supprimée dans la version finale] par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable³.

Une telle définition de l'intuition, que la première version disait « intellectuelle », n'est pas d'abord ni surtout à mettre au seul crédit de Bergson, puisqu'elle est selon lui, sinon une faculté, du moins un moyen, que toute métaphysique doit reconnaître — fût-ce avec Kant pour la déclarer impossible. Mieux encore, loin de l'opposer à Kant, c'est la définition que celui-ci en propose qu'il reprend ici et dont il se réclame ailleurs :

Une des idées les plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la raison pure* est celle-ci : que, si la métaphysique est possible, c'est par une vision, et non par une dialectique. (...) Il a

1. *Ibid.*, respectivement p. 178, 181 et 181-182.

2. *Ibid.*, p. 182.

3. « Introduction à la métaphysique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902 ; *PM*, p. 181.

définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition¹.

La métaphysique bergsonienne n'est pas un retour rétrograde à l'âge précritique, car Kant a dû de la même façon déduire les conditions de possibilité pour toute métaphysique future, s'il voulait par la suite en déclarer le discours impossible. Autrement dit, il ne peut poser l'absolu comme séparé (chose en soi) qu'à postuler une intuition archétypale qui le saisirait, et qu'il doit retenir à titre de possibilité (noumène). Autre chose ensuite est de la déclarer hors d'atteinte.

C'est pourtant à l'appui de ce passage que certains ont voulu y voir la méthode que Bergson préconisait lui-même. Dans un geste de dénégation à l'égard de la philosophie critique, il se serait agi pour lui de se transporter par un effort d'imagination dans l'objet à étudier au lieu de l'envisager du dehors, et de faire que l'impossible ne fut rien que du possible. La critique de Félix Le Dantec, parue dans la *Revue du Mois*, est à maints égards représentative d'un tel contresens. Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson « se met, écrit-il, dans la peau de l'observé », parle « des corps vivants comme s'il était dedans », se place « par la pensée dans un mobile inerte pour saisir le vement en soi », ajoutant au langage objectif de la science qui observe les phénomènes de l'extérieur un langage subjectif somme toute parfaitement inutile. Bergson revient sur l'objection et répond à Le Dantec dans le numéro suivant de la *Revue du Mois*. Nous citons les éléments principaux de sa réponse à l'impossibilité d'observer autre chose que des mouvements relatifs :

Mais qui donc l'a jamais contesté ? Je me suis borné à dire que *lorsqu'on parle* communément d'un mouvement absolu, c'est qu'on suppose au mobile un intérieur, et qu'on se reporte à la conscience des mouvements qu'on exécute volontairement soi-même. (...) Non pas, certes, que je vois un avantage quelconque, pour « se rendre compte d'un mouvement », à se figurer « qu'on est le mobile lui-même ». Qui donc, avant M. Le Dantec, a jamais eu l'idée de cette méthode extraordinaire. (...) Mais M. Le Dantec veut que je m'amuse, toutes les fois que je vois un

1. « La perception du changement », *PM*, p. 154-155.

mobile courir, à m'installer dans ce mobile par la pensée et à courir avec lui. Partant de là, il a reconstruit mon livre ¹.

Bergson reviendra sur son article, dans la version finale qu'on lui connaît, et précisera en note qu'il n'avait fait que dire « simplement *ce qu'on a dans l'esprit* quand on parle d'un mouvement absolu, au sens métaphysique du mot » ², qu'il n'avait voulu dire autre chose que ce que Kant lui-même en pouvait accepter quand on parle d'intuition.

Toutefois, Bergson ne parle pas le langage de la métaphysique sans se l'approprier en rapprochant les termes d'absolu et de relatif que Kant avait séparés tout à fait et qui le dispense de reprendre le vocabulaire du phénomène et de la chose en soi. Les vues multiples qu'on prend du dehors ne remplaceront certes pas la vision du dedans, mais du moins elles sont, aussi symboliques soient-elles, prises *sur* la chose. Le relatif est toujours relatif d'un absolu. Et de l'intuition à l'analyse, le fil de l'expérience n'est pas rompu et la dimension intuitive de la chose reste présupposée comme le fonds même de toute analyse.

Ainsi Bergson oppose moins deux points de vue antagonistes sur la chose, celui de l'intuition et celui de l'analyse, qu'il ne rétablit la possibilité de passer de l'un à l'autre, avant de définir la métaphysique comme la science qui inverse notre mouvement naturel de pensée : « si la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée, pour se placer tout de suite, par une dilatation de l'esprit, dans la chose qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non plus des concepts à la réalité » ³. Si la métaphysique est possible, la connaissance qu'elle accomplit doit aller du dedans au dehors et par là transcender les concepts qu'on a constitués pour agir sur les choses plutôt que pour les connaître.

1. Bergson à (É. Borel), *Revue du Mois*, 10 septembre 1907, p. 351-354, *M*, p. 731-733.

2. « Introduction à la métaphysique », *PM*, p. 178, n. 1, (Bergson souligne) : « Est-il besoin de dire que nous ne proposons nullement ici un moyen de reconnaître si un mouvement est absolu ou s'il ne l'est pas ? »

3. *Ibid.*, p. 206.

Qu'advient-il seulement d'une telle possibilité ? C'est qu'une fois cette définition donnée de la métaphysique, il ne s'agit pas pour Bergson de se demander d'abord comment il parvient à saisir intuitivement l'absolu, mais de fait s'il y parvient, voire si d'autres y parviennent. Quelle meilleure réfutation y a-t-il en effet contre l'impossibilité prétendue de la métaphysique que sa réalité constatée ? C'est un geste constant chez Bergson que de prouver la possibilité de l'acte intuitif par l'expérience même. Et il faudra « une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans »¹ pour que la métaphysique, sans s'y achever d'emblée, trouve où s'accomplir. Mais avant d'en venir à son propre travail et à la saisie immédiate de notre personne, Bergson la voit et cherche à la voir ailleurs qu'en lui-même, intéressé d'abord à sa banale mise en circulation. Avant de l'attacher à l'écoulement de notre durée, et de lui conférer un sens proprement sien, Bergson voit l'intuition partout à l'œuvre, dans les sciences (*Introduction à la métaphysique*), dans l'art (*La perception du changement*) et même dans l'histoire de la philosophie (*L'intuition philosophique*). Qu'il se réfère à la philosophie, à l'art ou aux sciences, c'est toujours par l'exemple qu'il réfute son impossibilité supposée. Ainsi de l'art venant au secours d'une philosophie qui prône l'élargissement de notre perception :

On dira que cet élargissement est impossible. Comment demander aux yeux du corps ou à ceux de l'esprit, de voir plus qu'ils ne voient ? L'attention peut préciser, éclairer, intensifier : elle ne fait surgir, dans le champ de la perception, ce qui ne s'y trouvait pas d'abord. Voilà l'objection. — Elle est réfutée, croyons-nous, par l'expérience. Il y a en effet, depuis des siècles, des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous faire voir ce que nous n'apercevons pas naturellement. Ce sont les artistes².

On comprend pourquoi il n'était pas possible de réduire l'emploi du mot d'intuition à son sens bergsonien de méthode. C'est que sa réalité se constate en premier lieu chez certaines personnes que la nature aura privilégiées, ici ou là, « par un accident heureux »³, les dispensant d'aucune méthode pour y

1. *Ibid.*, p. 182.

2. « La perception du changement, *PM*, p. 149.

3. *Ibid.*, p. 152.

parvenir : Turner, Newton, Spinoza, Plotin, Saint Jean de la Croix, etc. — et quel que soit le domaine, artistique, scientifique, philosophique, mystique, où l'intuition se déploie. L'intuition ne pouvait se réduire à son seul sens de méthode puisque c'est toute nue qu'il la découvre d'abord et la suppose chez les autres — vision, contact immédiat qui atteint l'absolu. La métaphysique est possible, puisqu'elle est réelle, quoique s'exerçant le plus souvent ailleurs que dans le champ dans lequel on la cantonne. Sans qu'elle se confondît avec l'art, « l'art suffirait (...) à nous montrer qu'une extension des facultés de percevoir est possible »¹. L'intuition bergsonienne, bien qu'elle ait besoin d'être précisée, ne peut rompre tout à fait avec son sens traditionnel puisqu'elle lui doit, à défaut de son objet le plus haut, sa pleine et entière effectuation. Ici, là, l'intuition a déjà eu lieu. Elle aura beau ensuite réformer son sens au contact de la durée, elle s'inscrit dans un genre qui la contient et donne à Bergson de s'inscrire lui-même dans l'histoire de la métaphysique. Comment pourrait-elle d'ailleurs servir à définir en propre la métaphysique bergsonienne, elle qui est le propre de la métaphysique ? Bergson ne s'appuie pas sur l'intuition qu'il porte par devers lui et ne parle de l'intuition de la durée le plus souvent qu'au conditionnel. En revanche, il parle de celle des autres comme d'un fait établi. En d'autres termes, sa méthode ne peut se confondre avec l'intuition puisqu'il va s'agir d'obtenir avec méthode ce que d'autres, avant lui, ont réussi à obtenir sans méthode. En érigeant l'intuition en méthode, Bergson affirme dans le même temps ce qu'il a de singulier (la méthode — « Introduction à... ») et ce qu'il a en partage (l'intuition — « ... la métaphysique »).

Saisie immédiate dans tous les cas, ce ne sera pourtant qu'en laissant l'intuition se réformer au contact de sa découverte initiale qu'est la durée que Bergson pourra justifier l'emploi qu'il en fait par-delà ses hésitations, nécessairement partagé entre le sens que la tradition lui assigne et que Bergson garde comme idéal (vision claire) et le sens propre qu'il lui confère, rigoureusement inverse du précédent, quoique complémentaire (expérience confuse). S'inscrivant après coup au sein d'une métaphy-

1. *Ibid.*, p. 150.

sique dont le bien est l'intuition, Bergson n'a pu l'endosser en son nom qu'une fois la durée révélée, fort d'un parcours qui élevait déjà l'intuition jusqu'à un certain point de clarté. C'est la raison pour laquelle « la théorie de l'intuition, sur laquelle » Bergson reproche à Harald Höffding d'insister « beaucoup plus que sur celle de la durée, ne s'est dégagée à [s]es yeux qu'assez longtemps après celle-ci : elle en dérive et ne peut se comprendre que par elle »¹. Car il fallut que l'expérience confuse se rendît vision claire pour que la durée pût devenir l'objet d'une intuition — et que progressivement Bergson déplaçât son point d'application de l'espace vers le temps. Réclamer d'emblée de l'intuition la précision d'une définition serait continuer implicitement, ainsi que Höffding l'assumait explicitement, de la penser comme première par rapport à la durée dont elle ménagerait en la devançant, tel l'ostensoir exposé d'avance, la venue dans la claire présence. C'eût contradictoirement amené à penser la durée par le biais d'une intuition traditionnellement entée sur l'éternité des essences.

2. QUAND LA MÉTHODE MANQUE D'INTUITION

De cette intuition à l'œuvre dont Bergson fait le constat, sa limite est de laisser ceux-là dont le génie fait défaut, et dont nous sommes, n'en connaître que le symbole et les applications qu'on en peut faire. L'ultime tentative, et l'objection classique portée contre l'intuition, n'est-elle pas de railler toujours cette intuition qui nous fait défaut, et de ne pas croire ce que nous-même n'avons pu voir ? À moins justement qu'une méthode pallie au manque et fasse que l'intuition devienne, au besoin par l'effort et le labeur, l'apanage de tous, et non plus seulement de quelques-uns, par le don naturel qu'offrent les sciences et les arts. Telle est l'ambition première de la philosophie selon Bergson :

Eh bien, ce que la nature fait de loin en loin, par distraction, pour quelques privilégiés, la philosophie, en pareille matière, ne pour-

1. Lettre autographe de Bergson à H. Höffding, 15 mars 1915, *M*, p. 1148-1149.

rait-elle pas le tenter, dans un autre sens et d'une autre manière, pour tout le monde ¹ ?

Les satisfactions que l'art ne fournira jamais qu'aux bénéficiaires du sort et de la nature, avec parcimonie et arbitraire, la philosophie ainsi entendue les offrirait à tous ².

De même, c'est parce qu'en métaphysique comme ailleurs en science ou en art « cette inversion n'a jamais été pratiquée d'une manière méthodique » ³, qu'il est précisément besoin d'une méthode afin que l'inversion du travail de la pensée ne soit plus le fruit de génies isolés, mais l'effort de tous. Quand doit apparaître la méthode sinon précisément quand l'intuition est prise en défaut ?

Ériger l'intuition en méthode ne doit pas se prendre à la lettre comme leur mise en équation. Car en toute rigueur, soit on a une intuition, et on n'a pas besoin de méthode ; soit on suit une méthode, mais c'est faute d'avoir l'intuition qui nous eût dispensé de son labeur. Bergson pourra ainsi dire, à Madrid, à propos de l'intuition mystique, celle qui jette le coup de sonde le plus profond dans la durée pure :

Le mystique, direz-vous, c'est un homme privilégié. Certes, les grands mystiques sont des génies ; mais ce que nous appelons méthode, c'est précisément la manière de remplacer partiellement le génie, et une méthode appropriée sera justement celle qui nous permettra, à nous tous, de contempler sans voiles, dans une vision directe, les choses de la vie intérieure ⁴.

Entre ces pauvres en esprit que nous sommes et ces génies qui eurent une vision claire et directe de l'absolu, de quel bord se trouvait Bergson lui-même ? De quel bord supposa-t-il que ses lecteurs se trouvaient pour l'entendre ? Nous n'irions pas jusqu'à dire que Bergson manqua cruellement de ce dont il parlait, comme Fénelon, qui s'entretenait du pur amour pour ne plus souffrir de la sécheresse de son cœur. Mais tout porte à croire qu'il partageait le lot commun et s'il finit par obtenir

1. « La perception du changement », *PM*, p. 153.

2. « L'intuition philosophique », *PM*, p. 142.

3. « Introduction à la métaphysique », *PM*, p. 214.

4. Conférence de Madrid sur « l'âme humaine », 1916, *M*, p. 1201.

l'intuition claire de la durée, ce n'est qu'au terme d'une longue étude qu'il l'obtint. On s'imagine trop Bergson, fort de son intuition de la durée, avec pour seule difficulté de la communiquer à ses lecteurs. Mais s'il l'avait eu au point de la posséder et maîtriser, confesse-t-il pourtant en revenant sur *Matière et Mémoire*, elle l'eut dispensé de dépouiller pendant des années les travaux sur l'aphasie au lieu d'aller droit aux conclusions :

Ainsi nous aurions pu, à la rigueur, faire l'économie de plusieurs années de recherche. Mais comme notre intelligence n'était pas différente de celle des autres hommes, la force de conviction qui accompagnait notre intuition de la durée quand nous nous en tenions à la vie intérieure ne s'étendait pas beaucoup plus loin ¹.

S'agissant de la durée, il n'avait pas eu ce regard qui perce le cœur même des choses et dont ici ou là les témoignages que certains avaient déjà rendus montraient possible, faisant l'espoir de la métaphysique à venir. Sitôt qu'il s'agit d'évoquer l'intuition pour elle-même, sans plus invoquer celle des génies, la description qu'en propose Bergson investit étonnamment le vocabulaire de l'impuissance ou de la faiblesse : sans « force de conviction », elle est « indistincte et floue », « vague », « vague et surtout discontinue », une « nébulosité vague » sentie « confusément », « représentation confuse » qui dessine autour de la « représentation intellectuelle » une « frange inutile », « frange indécise qui va se perdre dans la nuit » ². *L'Évolution créatrice* en fournira l'explication définitive : « dans l'humanité dont nous faisons partie, l'intuition est à peu près complètement sacrifiée à l'intelligence ». N'étant « d'aucun secours pour diriger notre action sur les choses », elle n'apporte avec elle que de « vagues suggestions » ³. Elle est la zone nocturne d'où émerge l'idée claire et distincte par voie de condensation, la bouche d'ombre qui entoure le noyau lumineux qu'embral(s)se notre intelligence — rien donc de la donation évidente qu'on dit l'intuition pouvoir nous donner. Et quand on dit qu'elle éclaire, c'est encore à

1. Introduction à *PM*, p. 80.

2. *EC*, respectivement, p. 46, 47, 268, 179, 273, 49 et 46.

3. *Ibid.*, respectivement, p. 267-268 et 47 ; *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (cité *DS*), p. 282.

sa façon, ne supportant de la lumière que son degré le plus faible. « La lampe », qu'elle allume du fond de l'obscurité où elle est tapie, est « presque éteinte » et ne projette sur nous-même et sur les choses qu'une « lumière vacillante et faible ». Exténuée, elle se fragmente en « intuitions évanouissantes » qui « n'éclairaient leur objet que de distance en distance »¹.

C'est que l'intuition, si elle est appelée à voir, ne voit rien par elle-même quand elle ne s'adosse pas à l'intelligence, et ceux qui de Descartes à Husserl en ont fait un pur voir ont occulté l'origine de la lumière qui lui fournit l'évidence de ses données. Régler naturellement l'intuition sur l'évidence pure, c'est hériter, parfois malgré soi, d'un *lumen naturale* que Descartes a lui-même laissé ininterrogée. Car l'intuition, avant de prendre la figure circonscrite de la clarté et de la distinction, plonge inévitablement ses racines dans les profondeurs obscures de la conscience. Elle ne saurait donc être originairement donatrice, ne pouvant se donner ce qu'elle n'a pas mais qu'elle reçoit et dont elle se reçoit. Encore une fois, il ne s'agit pas d'ajouter avec l'intuition une faculté mystérieuse, n'étant pas même une faculté. Nos sens et notre conscience suffisent pour l'expliquer. Et l'intuition, quand elle plonge dans la durée, est tout près de coïncider avec sa négation, esquissant seulement dans le brouillard d'un sentiment obscur et confus le lieu d'où elle surgira.

À deux endroits, Bergson procède à la genèse de nos idées claires et distinctes, les reconduisant à deux sources possibles, soit intuitive, soit intellectuelle :

Le concept qui est d'origine intellectuelle est tout de suite clair, au moins pour un esprit qui pourrait donner l'effort suffisant, tandis que l'idée issue d'une intuition commence d'ordinaire par être obscure, quelle que soit notre force de pensée. C'est qu'il y a deux espèces de clarté².

(i) Quand les idées ont d'abord capté une intuition, elles commencent nécessairement par être obscures et confuses. L'intelligibilité d'une idée, d'un concept, d'une notion, n'est pas toujours, ni le plus souvent, discernable au premier coup

1. *EC*, p. 268.

2. « Introduction », *PM*, p. 31.

d'œil, d'une simple *inspectio mentis*, mais leur vient peu à peu de l'application qu'on en fait. Elles « doivent [alors] la meilleure part de leur luminosité à la lumière que leur ont renvoyée, par réflexion, les faits et les applications où elles ont conduit, la clarté d'un concept n'étant guère autre chose, alors que l'assurance une fois contractée de le manipuler avec profit »¹. Si l'idée claire est une idée qu'on manipule, c'est que l'intuition illumine et ne brille pas. Et les idées qui en proviennent bénéficient de la clarté lunaire des faits auxquels elles s'appliquent, et ne deviennent elles-mêmes claires qu'à oublier l'habitude qu'on a prise de leur usage. « L'intelligibilité d'une idée ne peut se mesurer qu'à la richesse de ce qu'elle suggère, à l'étendue, à la fécondité et à la sûreté de son application, au nombre croissant d'articulations qu'elle nous permet de mettre à nu, pour ainsi dire, dans le réel, enfin à son énergie intérieure »². Si Bergson apportera, avec la durée, la multiplicité qualitative ou hétérogène, la mémoire, l'élan vital, de tels concepts ou idées, il en trouve des exemples ailleurs, variant les domaines où elles ont éclos. La notion de différentielle, après avoir été très obscure, devint « la notion claire par excellence, celle qui illumine toutes les mathématiques ». De même, Bergson garde « sur la conscience d' (...) avoir enseigné longtemps » qu'un état psychologique est par définition un état conscient. Car frôlant d'abord la contradiction, l'idée d'Inconscient, à mesure qu'on la manipulât, bénéficiant des progrès de la psychologie et des disciples de Freud, tendait à « devenir une idée claire, notre esprit se dilatant, se forçant, et finissant par embrasser cette représentation d'abord réfractaire ». Il n'y a pas jusqu'à l'idée d'étendue dont la clarté et la distinction ne furent acquises par les découvertes astronomiques et physiques des XVI^e et XVII^e siècles, et « par-dessus tout » par « les découvertes de Descartes »³. Mais toutes coupées de leurs origines obscures, elles devinrent des idées toutes faites, masquant la nature empirique du critérium qui avait servi à les préciser.

1. « Introduction à la métaphysique », *PM*, p. 223-224.

2. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », discussion de la Société de Philosophie en date du 2 mai 1901, *M*, p. 473.

3. *Ibid.*, p. 474-475.

(ii) L'Introduction à *La Pensée et le mouvant* ajoutait un deuxième type de clarté qui se distingue du premier par son origine toute intellectuelle. Les idées y sont d'emblée claires pour être nativement destinées à l'action. Elles ne deviennent pas toutes faites, mais sont des « idées toutes faites *pendant qu'on les fait*, avant qu'on les fasse, comme des pardessus tout faits sont tout faits *pendant qu'on les fait* »¹. Prêtes à penser, comme on parle de prêt-à-porter, ce sont les idées dans lesquelles l'intelligence « se sent » parfaitement chez elle, « en pays de connaissance »², puisque la clarté que l'idée renvoie ne l'est qu'à s'être parfaitement réglée sur notre pouvoir de connaissance, atome de clarté qui n'adhère plus à son fond obscur. Il en est ainsi chez Descartes des natures simples, « idées que l'esprit tire de son propre fonds, qu'il construit lui-même, dont il peut faire le tour, dont rien ne lui échappe, pour la raison qu'il les a faite. Alors la méthode cartésienne consistera essentiellement dans un double travail de décomposition et de recomposition »³. Idée toute faite pendant qu'on la fait, serait-elle neuve et complexe, elle renferme en elle la clarté que l'analyse y découvrira, n'étant qu'un arrangement « dans un nouvel ordre, des idées élémentaires que nous possédions déjà »⁴.

1. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, dans *Œuvres en prose complètes*, éd. R. Burac, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1992, p. 1256.

2. Bergson, « Introduction », *PM*, p. 31.

3. *Cours sur Descartes*, 1896-97, notes de cours prises par Jules Isaac, Fonds Doucet (BGN 3155 – IX / BGN – IV – 1 [17]). Nous remercions la bibliothèque du Fonds Doucet pour leur aimable autorisation à reproduire cet extrait. Inutile de préciser qu'en parlant d'une production des natures simples, Bergson tire la méthode cartésienne dans le sens d'une subjectivation du savoir. Si le *noûs* aristotélicien portait sur les premiers principes, l'*intuitus* cartésien porte sur des objets dont la saisie immédiate résulte d'une simplification qui les soumet à l'*ego* connaissant (voir Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975, § 7, p. 47 *sq.*). N'y aura-t-il pas alors place pour l'intuition bergsonienne dont l'immédiateté précède sa mise en condition intelligible (ordre et mesure), plongeant ses racines dans les profondeurs de la conscience ? Intuition non plus cartésienne, mais encore au sens où « Descartes a parlé, sans lui donner un nom », de « notre connaissance de l'union de l'âme au corps » (Bergson, *Congrès Descartes*, *M*, p. 1577).

4. *PM*, p. 31.

Bergson réinvestit, tout en le subvertissant, le vocabulaire cartésien. Il use et abuse en effet des deux paires du clair / obscur et du distinct / confus, à ceci près qu'il nous propose une promotion inattendue des idées obscures et confuses dont l'origine est extra-intellectuelle et leur signe caractéristique, d'être inutile à l'action. Qu'on ne s'y trompe pas, Bergson continue à se dire cartésien. C'est que la méthode résolutive proposée dans les *Regulae ad directionem ingenii* ne prétendait déjà plus reconduire aux éléments primitifs irréductibles (*arkhai*) mais bien aux éléments simples pour l'intelligence et dont la facile appréhension est fonction de ce qui lui était déjà connu. Conditionner réciproquement la clarté de l'idée et sa puissance explicative, la théorie et ses applications, est apparemment aux antipodes de Descartes, réellement dans son prolongement, notre modernité s'enracinant grâce à lui, « d'un certain point de vue et dans une certaine mesure », dans « un pragmatisme métaphysique » :

Il [*sc.* Descartes] a fait table rase de l'aristotélisme, et, par conséquent, de la méthode qui procède par maniement de concepts préexistants : les éléments nouveaux sur lesquels il opérera devront être des « idées claires et distinctes ». Mais à quoi se reconnaîtra la clarté qui n'est pas artificielle ou accidentelle, et la distinction qui ne tient pas à un découpage arbitraire de l'expérience ? Nécessairement à l'efficacité, ou plutôt, en prenant le mot français dans son sens anglais, à l'« efficience »¹.

Et précisément parce que la clarté de l'intellect est annexée à son efficacité pratique, et qu'elle n'éclôt qu'en se frottant aux faits, il y aura des fausses et des vraies clartés, celles que l'on désire et celles que l'on subit, celles que devance notre lumière naturelle et qu'on adopte sans preuves et celles qui « s'imposent à la longue ». Certaines idées sont trop polies pour être honnêtes, d'un lustre tel qu'on en suspecterait le polissage. Par exemple, l'idée que le corps vivant puisse entièrement être soumis à un mécanisme implacable est bien une idée déjà faite avant qu'on la fasse, adoptée sans faits ni preuves en vertu de

1. Congrès Descartes, *M*, p. 1578 ; voir aussi, p. 1577 : « cette doctrine, citée parfois comme le type même de la philosophie déductive, est intuitive essentiellement ».

son évidence naturelle. Seuls les faux savants peuvent la défendre, fort d'une métaphysique inconsciente plutôt que du réel auquel la confronter. « Sa clarté apparente, notre impatient désir de la trouver vraie, l'empressement avec lequel tant d'excellents esprits l'acceptent sans preuve, toutes les séductions enfin qu'elle exerce sur notre pensée devraient nous mettre en garde contre elle. L'attrait qu'elle a pour nous prouve assez qu'elle donne satisfaction à une inclination innée »¹. L'évidence n'est plus l'ultime pierre de touche sur laquelle doit basculer la totalité de notre savoir et devient la secrète tentation à laquelle le philosophe se doit de ne pas céder d'abord, notre lumière naturelle laissant dans la pénombre l'inclination innée qui nous a toujours déjà dessillé les yeux.

3. « NOTRE INTUITION »

L'intuition, parce qu'elle ne voit (presque) rien, immergée dans la durée, n'a donc pour elle aucune évidence immédiate ; elle va même devoir s'exercer contre elle au point de ne plus croire ce qu'elle voyait d'ordinaire. Loin de fixer un point archimédique qui lui servirait à déplacer le globe terrestre, elle devient plutôt le bossoir qui aide à lever l'ancre de nos certitudes et à nous rejeter volontairement en pleine mer. Usant de sa faiblesse comme d'une force, Bergson peut réexaminer les idées obscures et confuses que l'intelligence, et la philosophie le plus souvent, ont toujours délaissées. Tel est le sens qu'il faut accorder à *L'intuition philosophique*, comparant ce qu'elle est pour la spéculation à ce que le *daïmon* socratique est pour la pratique : une puissance de négation. Faute de croire ce qu'elle ne voit pas, elle doit se décider à ne plus croire ce qu'elle voit quand pourtant tout, l'évidence d'abord, nous y invite :

Devant des idées couramment acceptées, des thèses qui paraissent évidentes, des affirmations qui avaient passé jusque-là pour scientifiques, elle souffle à l'oreille du philosophe le mot : *Impossible* : Impossible, quand bien même les faits et les raisons sembleraient t'inviter à croire que cela est possible et réel et certain. Impossible, parce qu'une certaine expérience, confuse peut-être

1. *EC*, p. 20-21.

mais décisive, te parle par ma voix, qu'elle est incompatible avec les faits qu'on allègue et les raisons qu'on donne, et que dès lors ces faits doivent être mal observés, ces raisonnements faux. Singulière force que cette puissance intuitive de négation ¹ !

Singulière, l'intuition l'est en effet puisqu'elle a contre elle rien moins que le possible, le réel et le certain. La singularité de l'intuition bergsonienne tient qu'au lieu de rechercher une surenchère dans le voir jusqu'à obtenir d'elle l'évidence apodictique, elle y renonce tout à fait. Descartes cherchait la certitude qui résistât à tout doute, Bergson trouve « une expérience confuse » qui résiste à la certitude même, expérience confuse parfaitement négligeable, voire éliminable en droit par la science mais que le philosophe peut prendre sur lui — ou non — d'écouter. On comprend qu'« en assignant à l'intuition la connaissance de l'esprit, nous ne retirons rien à l'intelligence » puisque « nous ne la chassons d'aucun des terrains qu'elle occupait jusqu'à présent »², puisque nous décidons de porter méthodiquement son attention sur des expériences, des idées, qu'elle a toujours comptées pour rien et jeté au panier : ce qui de l'esprit relève de l'obscur et du confus. Bergson récupère ainsi le panier de pommes jeté par Descartes, et contrebalance son excès par l'excès inverse. L'un doutait que les idées fussent vraies, l'autre doute qu'elles soient toutes fausses. Tel est le point de départ intuitif de la méthode bergsonienne, à tout le moins son parti pris : choisir systématiquement le camp qui paraît le plus faible ; prendre fait et cause pour celui qui a contre lui l'évidence des faits et des raisons ; se ranger toujours en philosophie du côté de David contre Goliath.

Deleuze rappelle que Bergson disait de l'intuition, dans l'Introduction à *La Pensée et le mouvant*, qu'elle était « un état semi-divin »³. C'est exact, puisque l'intelligence est ce qui de nous ne l'est pas, à défaut d'être notre bien propre. Mais ainsi sorti de son contexte, il lui fait dire le contraire de ce que Bergson écrit et y projette un désir de toute puissance, sinon un pouvoir de divination, qui ne s'y trouve pas. Bergson re-

1. « L'intuition philosophique », *PM*, p. 120.

2. « Introduction », *PM*, p. 85.

3. *Ibid.*, p. 65.

nonçait au terme de raison, « incurablement présomptueuse »¹, et choisit celui d'intelligence pour faire taire l'orgueil humain et rappeler la part de finitude qui vient se mêler à toute grandeur. Conférer à l'homme, avec l'intuition (extra)intellectuelle, un pouvoir divin n'eut été ici qu'ajouter la vanité à l'orgueil. Et Bergson prenait soin d'ajouter, à propos de cet état semi-divin : « si humble soit-il ». La nuance est décisive, ne sachant « tout ce qui se mêle encore d'humain à notre conscience, même épurée et spiritualisée »². Si la philosophie est un effort pour dépasser la condition humaine, alors nécessairement elle doit d'abord l'assumer pleinement en espérant que ce qu'il y a de plus obscur pour nous (et de plus bas) finira, à force de réflexion, par devenir ce qu'il y a de plus clair en soi (et de plus haut). Nous retrouverions ici doublant la référence cartésienne la référence aristotélicienne, renversée à son tour, des premières lignes de la *Physique* (I, 1, 184 a) : l'intuition confuse et obscure indiquerait seulement un sens, une direction, celle qui, en suivant le long trajet de l'étude et de la réflexion, nous mènerait vers le clair en soi. Puisque ce qui apparaît clairement et distinctement est tel en fonction des exigences de la pratique, la chose même, loin de demeurer inaccessible, est simplement reléguée dans les marges nocturnes du phénomène lumineux qui émerge en son centre. Peut-être avons-nous d'autant plus de chance d'avoir affaire aux choses mêmes que celles-ci ne se prêtent pas d'emblée à nos prises, ne ploient pas sous la puissance de nos facultés qui naturellement les éclairaient et les manipulent.

Loin de l'intuition triomphante, il faut donc insister sur l'infériorité et la faiblesse patentes de l'intuition telle que la décrit Bergson et qu'il nous demande paradoxalement d'assumer comme risque et de préférer à l'assurance de facile intelligibilité à laquelle a jusqu'ici aspiré la philosophie. Qu'on me pardonne de fouiller dans le courrier de Bergson pour y sortir des bêtises qu'il se retient d'écrire dans ses livres. Mais dans une lettre, il écrivait que l'intuition devait être féminine et l'intelligence, masculine. Ne voulait-il pas signifier, maladroitement il

1. *EC*, p. 48.

2. « Introduction », *PM*, p. 29.

est vrai, la faiblesse de l'intuition ? L'idée même n'est pas isolée puisqu'on la retrouve, malgré tout, au moins une fois dans *L'énergie spirituelle*. Dans « Fantômes de vivants », Bergson met en scène un de ses arguments et se souvient ou feint de se souvenir de la conférence d'un grand médecin à laquelle assistait une jeune fille. Tous partirent ensuite déjeuner, chacun remâchant la parole entendue :

En sortant de table, une très jeune fille, qui avait bien écouté, vint me dire : « Il me semble que le docteur raisonnait mal tout à l'heure. Je ne vois pas où est le vice de son raisonnement ; mais il doit y avoir un vice. » Eh oui, il y avait un vice ! C'est la petite jeune fille qui avait raison, et c'est le grand savant qui avait tort ¹.

L'intuition philosophique, le *daïmon* socratique, se retrouve sous les traits personnifiés d'une petite jeune fille. Elle entend la voix du grand savant, mais souffle dans l'oreille du philosophe le mot : « impossible ! » Tel le point de départ de la philosophie bergsonienne, qui distinguera toujours son savoir scientifique de tout scientisme auquel certains l'assimilent à tort : prendre le parti de David contre Goliath, de la petite jeune fille contre le grand savant. La force de celui-ci, qui est aussi sa faiblesse, lui vient d'être le complice du mécanisme de la science moderne, la faiblesse de celle-là, qui est aussi sa force, lui vient de l'ignorer. N'est-ce pas dans cet inégal rapport de forces que Bergson s'engageait quand il choisissait de résoudre le problème de la liberté ? Le point de vue intuitif finira certes par résorber les conflits de la raison, mais il n'en reste pas moins qu'au départ il se ralliera à un des deux camps qui la partagent. Contre les prétendues antinomies kantienne de la raison, il n'est pas vrai qu'une thèse se défende aussi bien que son contraire. Et l'*Essai* commençait par rappeler que tous les arguments et faits s'élevaient contre l'idée de liberté humaine. Il y a toujours un parti plus difficile à prendre que l'autre, et que le philosophe doit systématiquement choisir, si tant est qu'il prenne le temps et en accepte le risque :

1. « Fantômes de vivants », *L'Énergie spirituelle*, p. 68.

Par là s'explique l'infériorité frappante du point de vue intuitif dans la controverse philosophique. Écoutez discuter ensemble deux philosophes dont l'un tient pour le déterminisme et l'autre pour la liberté : c'est toujours le déterminisme qui paraît avoir raison. Il peut être novice, et son adversaire expérimenté. Il peut plaider nonchalamment sa cause, tandis que l'autre sue sang et eau pour la sienne. On dira toujours de lui qu'il est simple, qu'il est clair, qu'il est vrai ¹.

Intuition sans méthode ; méthode sans intuition. Il faut distinguer entre l'intuition claire et précise que le génie accorde parfois à certains, et l'intuition confuse, qui par son obscurité même fait signe vers ce dont elle est le manque — et qui est devenue l'intuition proprement dite, « notre intuition ». On comprend que Bergson ait hésité à employer le terme d'intuition tant il dessine dans le creux de notre intelligence, dans ses marges, son déficit plutôt que sa pleine et entière possession. Qu'elle porte sur la durée mouvante explique d'ailleurs pour une grande part l'obscurité et la confusion dans laquelle l'intuition plonge, loin de la vision claire dont elle est l'exigence. Le plus souvent, Bergson ne parle pas d'intuition, mais « d'effort d'intuition » — promesse d'intuition qui indique en même temps tout ce qui nous en sépare et est exigé de nous pour la rejoindre. Il s'agit de se placer à une certaine hauteur, où d'abord dépossédés de notre pouvoir de connaître, nous sommes attentifs aux lumières que l'on pourra recevoir de la chose même. Car l'intuition qui se détourne de l'évidence ne se rend pas complètement aveugle. L'esprit sort seulement affaibli par l'éblouissement prolongé de ses propres lumières. Plongé à nouveau *in media res*, privé des symboles qui l'éclairaient jusqu'alors, il s'oblige, une fois accoutumé au noir, à s'orienter sur les faibles lueurs qu'il parviendra à y discerner.

Entre l'intuition confuse et l'intuition claire dont pour elle seule on peut dire qu'elle est une vision qui coïncide avec l'objet vu, il y a, dans l'intervalle qui les sépare, place justement pour la méthode, complexe, fine et articulée, que préconise Bergson et qui nous sert à passer de l'une à l'autre. Et de l'une à l'autre, d'un livre à l'autre, il y a le plus souvent dix ans qui les sépare

1. « Introduction », *PM*, p. 33.

et qui l'oblige à tâtonner, à reprendre l'étude fouillée des faits qui viendront littéralement éclairer son sujet. L'intuition a sa source propre. Mais Jacques Maritain a tort de croire que Bergson coupe en deux notre faculté de connaître et, tordant le bâton dans l'autre sens, lui sacrifie l'intelligence que la vie avait en l'homme rendu presque exclusive¹. Le savant peut certes s'enfermer en lui-même. D'emblée tourné vers la matière, il s'établit spontanément en elle et ses calculs rejoindront toujours le réel pour s'y accorder par avance. En revanche, le philosophe ne peut entretenir son intuition dans le confinement éthéré de ses pensées. Parce que l'intelligence l'accorde naturellement au monde et le lui rend familier, l'homme de pensée, surtout l'homme de pensée, peut-être l'homme de pensée uniquement, doit « penser en homme d'action »² et se retrouver hors de lui-même. Ce n'est pas seulement en s'enfermant dans un « poêle » en Allemagne qu'il s'étudiera le mieux mais confronté au monde comme à ses œuvres. Toutefois, au lieu de suivre les pentes de moindre résistance, il visera les points de complication afin d'y concentrer ses facultés et remonter vers l'esprit qui s'y applique. Parce que l'intuition n'est pas pratique, elle est l'affaire du philosophe. Et parce que l'intuition n'est toujours pas pratique, celui-ci doit penser « en homme d'action » et doit, plus qu'aucun autre, éprouver ses idées au contact des faits qui lui conféreront une clarté de second rang, par réfraction. Alors, l'intuition, s'annexant l'intelligence, devient nôtre. Et « notre intuition est réflexion »³.

De cette méthode, nous n'avons dit ici que l'amorce, idées confuses et obscures (au pluriel) que Bergson propose comme autant de points de départ pour la philosophie. Attentif aux

1. Voir Jacques Maritain, *La Philosophie bergsonienne* [1914], dans *Œuvres Complètes*, Fribourg / Paris, Éditions universitaires / Éditions Saint-Paul, Suisse, vol. I, ch. VII, p. 211 sq.

2. *M*, p. 1579 : « La devise que je proposerais au philosophe, et même au commun des hommes, est la plus simple de toutes et, je crois, la plus cartésienne. Je dirais qu'il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action ».

3. *PM*, p. 95.

fissures qui lézardent le mécanisme universel, il recherche les points de résistance où s'engouffrer et s'approfondir soi-même. Mais il s'en faut de beaucoup que chaque idée obscure renferme l'intuition comme son trésor enfoui. Nombreux seront les fausses pistes et les points de rebroussements, les impasses et retours en arrière. Bergson reste cartésien tant il inverse scrupuleusement les signes de sa méthode. Nul témoignage ne saurait mieux l'illustrer que cet entretien peu connu où Bergson raconte à Lydie Adolphe comment il s'y prend pour qu'un livre se fasse :

On m'a toujours demandé ce que j'étais en train de faire. Quand je commence un travail nouveau, c'est que j'ai rencontré dans le travail précédent une difficulté. Je sais que je suis dans le vrai pour telle chose, mais... *je voudrais bien savoir ce qui se passe ici* (le philosophe montre un point précis, de sa main malade). Je le laisse de côté provisoirement : *quand ce sera fini, je reviendrai, je tâcherai d'élucider ce point* (il hoche la tête d'un air décidé). Je n'arrive pas à formuler la difficulté : *c'est un trou noir. Il devient pour moi un centre* : il y a là quelque chose de noir qu'il faut éclairer ! *Je fais le tour de ce point de noir. Je décris autour de lui une circonférence*, en visant le trou qui est au centre, des différents points de la circonférence. Ces points sont des points de départ pour des études ¹.

Travail de tâtonnement qui s'éloigne de l'assurance qu'on dit l'intuition nous donner usuellement, l'intuition bergsonienne, quoique polarisée par la vision claire, est toute prête de rejoindre le « sens où certains prennent le mot aujourd'hui » ² — ces intuitions parfois vagues qu'on a et auxquels on peut, ou non, se fier. Alors ce n'était pas du grec, du latin ou de l'allemand dont devait se réclamer prioritairement l'intuition de Bergson, mais de l'anglais, et c'est le terme de « *feeling* » qui lui vint d'abord à l'esprit pour désigner « l'immédiatement donné », reconnaissant en 1901 n'avoir pas encore trouvé d'équivalent français ³.

1. Lydie Adolphe, *Dialectique des images*, Paris, PUF, 1951, p. 3.

2. Bergson, *M*, p. 1577.

3. « Discussion à la société française de philosophie », 23 mai 1901, *M*, p. 506 : « En psychologie, il y a des choses pour lesquelles nous n'avons pas encore de mots, et qu'il serait utile de dénommer. M. Ianovsky citait tout à

Son intuition échappe ainsi aux critiques qu'on a adressées à toute intuition, et qu'on a crues, ô comble d'inconséquence, qu'elle condensait exemplairement en elle — savoir exact, évident, dispensé de toute vérification expérimentale¹. C'est le contraire qui est vrai. Et c'est faute de se l'être donné une fois pour toutes, dans l'évidence d'un principe, que Bergson dût prendre son temps, qui est le temps de l'écriture. Sa pensée ne va pas plus vite que ses livres. Et si des années séparent chacun d'entre eux, explosant de loin en loin, c'est que l'intuition de la durée impose à la chronologie de l'œuvre son rythme. C'est que l'intuition de la durée administre à l'œuvre qui se fait un rythme plus secret, plein de lenteurs et de retardements, qui est, ou devrait être, le rythme propre de la recherche philosophique. Péguy comparait la courbe de progression des œuvres de Racine et de Corneille, l'une régulière dans l'écriture, au rythme numérique, l'autre, prolix à la fin de sa vie, au rythme organique². Mais il se serait probablement émerveillé de celle qui travaillait l'œuvre de Bergson, qu'il n'a pas vu achevé mais qu'il avait par le débordement de son être anticipé et même prolongé, dépassé. Il s'agit d'un rythme organique bien singulier qui s'étend, s'étire, s'espace, qu'aucune contrainte extérieure n'a su accélérer, ni même tenir régulier, décélérant plutôt son cours à mesure qu'il s'approfondissait : quatre ans pour *l'Essai*³, sept ans pour *Matière et Mémoire*, onze ans pour *L'Évolution créatrice*, vingt-cinq ans enfin pour *Les Deux Sources de la morale et de la religion* — ralentissement naturel qui traduirait une intensification intérieure scandant la recher-

l'heure le mot anglais « feeling » qui désigne dans bien des cas « l'immédiatement donné », ce qui est présenté à la conscience dans une intuition simple. Nous n'avons pas de terme équivalent ; il nous en faudrait un ». Curieux passage où le mot recherché n'est pas encore trouvé et pourtant déjà présent dans le texte.

1. Pour la critique que le Cercle de Vienne adresse à l'intuition bergsonienne, voir l'article de Claude Romano, « L'avenir d'une intuition », *supra*, p. 6 sq.

2. Péguy, Victor-Marie, comte Hugo, *Ceuvres en prose complètes*, t. III, p. 306-307.

3. Lettre de Bergson à Th. Ribot, 10 juillet 1905, *M*, p. 657 : « Mon *Essai sur les données immédiates* a été élaboré et écrit de 1883 à 1887 » ; voir Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson*, Paris, Flammarion, 2002, p. 68.

che philosophique elle-même. On pressent les hésitations et les doutes qui ont alors traversé son parcours et qui doivent sortir l'intuition bergsonienne des rangs du savoir certain de lui-même. « Hélas ! écrivait-il à Sertillanges, bien loin de me sentir le moindre génie, je ne sais que trop dans combien d'impasses je me suis engagé, à quels insurmontables obstacles je me suis heurté dans mes recherches »¹. L'intuition, de la méthode au génie, des points de résistance à la vision claire, oscille entre ces deux pôles. Et le génie de Bergson est d'avoir cru n'en avoir pas, d'avoir livré pour nous, pauvres en esprit, à l'intuition défaillante, une méthode philosophique dont l'ambition est de mettre l'intuition à la portée de tous, si tant est qu'on acceptât en philosophie le labeur et l'effort, et par-dessus tout le risque de se tromper.

1. Bergson à A.-D. Sertillanges, 19 janvier 1937, *M*, p. 1574.

DELEUZE ET SPINOZA

CONNAISSANCE INTUITIVE ET COMMUNICATION DES INCONSCIENTS

JEAN-CHRISTOPHE GODDARD

Mon point de départ sera une note qui se trouve dans *L'Anti-Cédipe*, au tout début de l'« Introduction à la schizoanalyse » ; il s'agit d'une note en laquelle Spinoza est convoqué d'une manière qui peut paraître secondaire, mais qui concerne peut-être intimement son entreprise philosophique même, et qui, en tout cas, éclaire d'une manière saisissante la critique du « familialisme » psychanalytique à l'œuvre dans *L'Anti-Cédipe*. La note vient étayer l'affirmation selon laquelle la communication des inconscients, rencontrée par Freud de façon marginale dans ses remarques sur l'occultisme, « constitue en fait la norme, et rejette au second plan les problèmes de transmission héréditaire qui agitaient la polémique Freud-Jung »¹. En voici le texte : « c'est aussi dans la perspective des phénomènes marginaux de l'occultisme que le problème pourtant fondamental de la communication des inconscients fut posé d'abord par Spinoza dans la lettre 17 à Balling puis par Myers, James, Bergson, etc. »

1. Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie*, t. 2 : *L'Anti-Cédipe*, Minuit, 1972, p. 328. Toutes les références sans mention dans le texte entre parenthèses renvoient à ce texte.

La lettre à Balling du 20 juillet 1664 tente, comme chacun sait, d'expliquer le présage qu'a eu un père de la mort de son fils — pour être plus précis, et pour parler le langage de Bergson : l'« hallucination véridique » d'un père ayant entendu, alors que son fils était en bonne santé, les mêmes gémissements que celui-ci poussera au moment de sa maladie et peu avant sa mort. Spinoza interprète ce fait comme signifiant la possibilité pour un père aimant d'imaginer avec vivacité ce qui découle de l'essence de son fils, dans la mesure où, par cet amour, il ne forme plus avec son fils qu'un seul et même être.

Dans l'important chapitre qu'il consacre à la vie éternelle interhumaine, à la fin d'*Individu et communauté chez Spinoza*, Alexandre Matheron se demande si Spinoza a vraiment pensé que la connaissance du troisième genre était susceptible de fonder une communication entre deux individus X et Y telle que la connaissance de l'ensemble XY par X (l'amour intellectuel que X éprouve pour lui-même et pour Y) et la connaissance de l'ensemble XY par Y (l'amour intellectuel que Y éprouve pour lui-même et pour X) ont tous deux pour corrélat l'ensemble formé par ces deux essences en tant qu'elles communiquent l'une avec l'autre — de telle sorte que, « ayant même objet, ces deux idées forment une seule et même âme »¹. Ne sachant répondre à cette question, Matheron notait qu'« en tous cas » le problème de l'identification à autrui dans l'amour préoccupait Spinoza très certainement, comme « la Lettre 17 en témoigne ». Certes Matheron en trouvait le texte « assez énigmatique » : la participation de l'âme du père à l'essence du fils ne pouvait consister dans une connaissance de l'essence du fils par la connaissance du troisième genre, l'amour paternel étant passionnel, tout au plus rationnel. Toutefois Spinoza parlait bien d'une identification telle qu'elle ne pouvait être ramenée à la simple identification affective qu'entraîne l'amour-sentiment, dont il est question dans les propositions 19 à 26 du Livre III de l'*Éthique* — l'identification affective laissant en effet subsister une séparation.

1. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, 1969, p. 599.

Amené à penser que l'identification du père au fils dans la Lettre 17 pouvait être quelque chose d'intermédiaire entre l'identification à autrui dans la connaissance intuitive du troisième genre et l'identification affective, Matheron finissait par avancer une hypothèse très proche de ce que Deleuze et Guattari avanceront un an plus tard, en 1972, dans *L'Anti-Édipe* : nos joies passionnelles ayant pour condition de possibilité éternelle une béatitude inconsciente, « pourquoi notre identification passionnelle à autrui n'aurait-elle pas aussi pour condition de possibilité éternelle une communion intellectuelle encore presque inconsciente entre les parties éternelles de nos esprits ? »¹. « Dans ce cas, poursuivait Matheron, la communion intellectuelle explicite qu'instaure le troisième genre de connaissance ne serait que la mise en lumière de l'éternel fondement de tout amour interhumain ». Incontestablement, Matheron ouvrait là une brèche dans l'interprétation du spinozisme, en posant comme une question spinoziste, bien que Spinoza ne l'ait pas « élaborée », la question de savoir « jusqu'à quel point les essences singulières communiquent les unes avec les autres ». Il est indéniable que *L'Anti-Édipe*, et notamment par sa théorie de l'organisation machinique du désir, fut une tentative pour répondre à cette question.

En 1974, dans un Appendice du second volume de son *Spinoza*, Martial Gueroult reviendra sur la Lettre 17 pour dire à quel point il trouvait « obscure »² cette conception de la participation, par l'amour, de l'âme du père à l'essence du fils. Très réservé à l'égard de ce texte écrit selon lui à « une époque où la doctrine de l'*Éthique* n'était pas encore mûre »³, il lui reprochait essentiellement d'utiliser la thèse, selon lui plus cartésienne que spinoziste, d'une dépendance possible de l'imagination à l'égard de la seule « disposition » de l'Âme.

Il est alors remarquable qu'Antonio Negri, jugeant « inacceptable » la suggestion avancée par Gueroult selon laquelle la Lettre à Balling serait le résidu d'un « projet de système mal dégrossi » ait jugé bon, à l'inverse, d'introduire le chapitre de

1. *Ibid.*, p. 600.

2. Martial Gueroult, *Spinoza*, t. II : « L'âme », Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 577.

3. *Ibid.*, p. 572 sq.

l'Anomalie sauvage qu'il consacrait précisément à la « césure du système » par un commentaire de la lettre 17¹. On sera seulement attentif à la manière dont Negri prolonge la proposition incriminée par Gueroult au point d'y voir le point de départ d'une véritable révolution métaphysique. Reconnaître que les effets de l'imagination procèdent autant de la constitution du corps que de l'âme revient en effet pour lui à admettre que « l'imagination court donc à travers tout le réel ». Usant d'une « possible métaphore spinoziste »², il écrit : « je baigne dans cette mer de l'imagination : c'est la mer de l'existence même ». Une mer qui n'est pas la mer où le sujet cartésien, inquiet d'un point fixe, se trouve plongé par le doute ; une mer qui n'implique « aucune référence à l'autre, au supérieur, au transcendant », mais dont les « ondes » ont pour seul horizon « le monde des modes ». Là est la ligne de fracture : reconnaître à l'activité imaginaire une authentique puissance positive de construction, lui accorder la densité ontologique d'une force de renouvellement de l'être, c'est, pour Negri, rompre avec les interprétations de Spinoza qui « nient par principe l'idée d'une surdétermination de l'être par l'activité du niveau modal »³ — c'est affirmer « le point de vue de la force productive »⁴ propre à l'ordre modal, rabattre sur lui la puissance de la substance, et n'admettre plus aucun « rapports de production » que ceux qui s'engendrent de manière immanente en vertu de l'activité propre à cet ordre.

C'est également, pour *L'Anti-Œdipe*, le statut de l'ordre modal, la question de sa teneur ontologique propre, qui sont en jeu dans la Lettre 17 à Balling. Le chapitre XI de *Spinoza et le problème de l'expression* consacré par Deleuze à l'émergence de l'idée d'une immanence expressive dans la tradition néoplatonicienne résume ainsi la doctrine spinoziste du mode fini : « si nous considérons les essences de modes finis, nous voyons qu'elles ne forment pas un système hiérarchique où les moins puissantes dépendraient des plus puissantes, mais une collec-

1. Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. Matheron, PUF, 1982, p. 155 sq.

2. *Ibid.*, p. 156.

3. *Ibid.*, p. 179.

4. *Ibid.*, p. 228.

tion actuellement infinie, un système d'implications mutuelles où chaque essence convient avec toutes les autres, et où toutes les essences sont comprises dans la production de chacune »¹. Abordant au chapitre XIX la doctrine de la béatitude, c'est-à-dire de la connaissance intuitive du troisième genre, Deleuze précise : « les essences ont plusieurs caractères. D'abord, elles sont particulières, donc irréductibles les unes aux autres : chacune est un être réel, une *res physica*, un degré de puissance ou d'intensité. (...) Pourtant d'autre part, chaque essence convient avec toutes les autres », de sorte qu'« il ne s'agit [pas ici] de convenances relatives, plus ou moins générales (...), mais d'une convenance à la fois singulière et absolue de chaque essence avec toutes les autres »². C'est cette convenance singulière et absolue — cette interaction, non par action directe, mais par compréhension mutuelle des essences, — que, pour *L'Anti-Edipe*, présuppose et expérimente Balling à travers son présage hallucinatoire.

Car la « donnée hallucinatoire (je vois, j'entends) et la donnée délirante (je pense...) » présupposent « une expérience schizophrénique (...) presque insupportable » : l'expérience des quantités intensives, des degrés d'intensité à l'état pur (p. 25) Délires et hallucinations sont en effet des phénomènes secondaires par rapport à une « émotion primaire qui n'éprouve d'abord que des intensités, des devenirs, des passages » et qui fournit aux hallucinations leur objet et au délire son contenu. Cette émotion primaire, qui défait toute hiérarchie, toute structure ou tout axe génétique, à travers des étirements, des migrations, des passages et des mélanges — à l'instar de l'écriture « transcurtive » (p. 47) prônée par Deleuze et Guattari qui veut être l'écriture philosophique de cette émotion —, est un « Je sens » : un « je sens que je deviens femme » (Schreber), un « je sens que je deviens Dieu » (Nijinski), que « j'étais Jeanne d'Arc et [que] je suis Héliogabale [(Artaud)], et le Grand Mongol, un Chinois, un peau-rouge [(Nijinski)], un Templier, j'ai été mon père et j'ai été mon fils. Et tous les criminels, toute la liste des criminels, les criminels honnêtes et les malhon-

1. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 167.

2. *Ibid.*, p. 282.

nêtes » (p. 101) — « tous les noms de l'histoire » (Nietzsche) identifiés à une série d'états intensifs (p. 28). Telle est la « promenade du schizophrène » (p. 28) le voyage initiatique, « l'expérience transcendante » (p. 100), que fait un « sujet » nomade sans *Ego* qui, cédant à l'émotion primaire, a quitté toute extension. Car, précisent Deleuze et Guattari, « si tout se mélange ainsi, c'est en intensité », et « il n'y a pas [dans la promenade du schizo] de confusion des espaces et des formes puisque ceux-ci sont précisément défaits, au profit d'un nouvel ordre, l'ordre intense, intensif » (p. 101).

C'est bien là ce que dit la lettre de Spinoza à Balling : l'hallucination du père n'est possible que parce que le père *est* le fils, non pas certes dans l'ordre extensif où cette confusion ne saurait avoir lieu, mais dans *l'ordre intensif* — l'ordre modal, celui des essences de modes finis — où il y a de tels mélanges, de telles participations réciproques, de tels devenir, et qui, à vrai dire, consiste lui-même dans de tels mélanges et de tels glissements. L'hallucination s'explique bien par l'amour du père pour le fils, si l'on entend par « amour » cette émotion primaire qui ouvre sur une authentique expérience transcendante — sur cette expérience que la connaissance intuitive du troisième genre ne fera qu'actualiser et rendre explicite : sur l'expérience de la convenance singulière et absolue des êtres particuliers au point de vue de leur *production* comme tels. Car ce que le schizophrène vit spécifiquement à travers sa migration intense, c'est, pour Deleuze et Guattari, « la nature comme processus de production » (p. 9). De sorte que le point de vue de la « communication des inconscients » adopté par Spinoza dans la lettre à Balling est aussi le point de vue de la production — c'est-à-dire le point de vue même du spinozisme.

Le plus important n'est pas ici l'hallucination ou le délire, mais ce qu'ils présupposent et qui *n'est pas délirant ou hallucinatoire* : l'ordre de la production des essences de modes finis en Dieu (Spinoza), l'ordre de l'activité vitale productrice (Marx), de la dépense pure (Bataille ; voir p. 10, n. 3) — l'ordre d'une production en laquelle le producteur et le produit, le produit et le produire, forment une seule et même réalité. La caractéristique principale de cet ordre est qu'il échappe totalement au *manque*, ignore la « peur abjecte de manquer » (p. 34). Seul manque à cet ordre le sujet fixe, seul cet ordre manque de sujet.

Le spinozisme de *L'Anti-Cédipe* est celui de Moses Hess, pour qui « c'est justement la *soif d'être*, la soif de subsister comme individualité déterminée, comme moi limité, comme essence finie, qui mène à la *soif d'avoir* »¹ contraire à la proposition libératrice de l'*Éthique* : « agir par désir »². C'est précisément dans la mesure où aucun manque n'est ménagé ou déposé dans l'ordre objectif de la production, dans la mesure où aucune subjectivité séparée, aucune intériorité ne vient à s'excepter de l'ordre modal, que toutes les essences finies conviennent entre elles comme divers degrés d'intensité et communiquent les unes avec les autres.

À l'ordre répressif, instituteur de la propriété privée, en lequel un sujet déterminé comme moi fixe « vit nécessairement comme un manque sa subordination à l'objet complet tyrannique » (p. 71), s'oppose donc l'ordre anarchique sans sujet de l'inorganisation réelle des parties modales, des éléments moléculaires ou objets *partiels* — Dieu, femme, père, fils, Grand Mongol, peau-rouge, Jeanne d'Arc, etc. —, qui ne sont pas *partiels* au sens où le seraient les parties extensives ou extrinsèques d'une totalité, mais doivent plutôt être dits *partiaux* (p. 368), étant les modes ou parties intrinsèques d'un infini intensif (pour parler le langage de *Spinoza et le problème de l'expression*³, dont les analyses sont sous-jacentes à l'usage que *L'Anti-Cédipe* fait du concept d'objet partiel emprunté par ailleurs à Mélanie Klein).

Or, les pures multiplicités positives que forment ces parties ou quantités intensives ne peuvent être expérimentées, c'est-à-dire *vécues*, comme telles — par le schizophrène ou dans la communication des inconscients — qu'à condition que soit préservé en sa totalité et sa spécificité un « processus » inconscient intégrant trois types de « synthèses passives » — c'est-à-dire naturelles et immanentes à l'ordre même de la production

1. Moses Hess, *Philosophie de l'action*, trad. G. Bensussan dans Gérard Bensussan, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme (1836-1845)*, Hildesheim, Olms, 2004, p. 196. Voir Karl Marx, *Manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, trad. É. Bottigelli, Éditions Sociales, 1972, p. 91. Marx y renvoie à Moses Hess s'agissant de la catégorie de l'Avoir.

2. Moses Hess, *Philosophie de l'action*, p. 188.

3. Voir Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 174 sq.

— que Deleuze et Guattari exposent dès les premières pages de *L'Anti-Œdipe* : les synthèses connectives de production, disjonctives d'enregistrement, conjonctives de consommation.

Ce sont ces synthèses inconscientes, qu'expliciterait donc la connaissance intuitive du troisième genre, qu'il nous faut maintenant décrire. Tout d'abord les synthèses *connectives* (« et... et puis ») par lesquelles des flux continus d'énergie sont greffés sur des objets fragmentés et fragmentaires, qui viennent donc couper ou prélever ce flux continu non personnel (sur le modèle sein-bouche), mais qui sont aussi eux-mêmes producteurs d'autres flux, que coupent à nouveau d'autres objets fragmentaires. De telle sorte que le couplage continu des flux et des coupures, par lesquels les objets *partiels* sont ainsi produits, fait que ceux-ci entrent originairement en communication *transversale* les uns avec les autres. Décrivant « ce qui se passe dans la *Recherche* » (p. 81), Deleuze et Guattari insistent sur cet aspect : « tout se brouille à nouveau, se défait, mais cette fois dans une multiplicité pure et *moléculaire*, où les objets partiels (...) ont tous également leurs déterminations positives, et entrent en communication aberrante suivant une transversale qui parcourt toute l'œuvre, immense flux que chaque objet partiel produit et recoupe, reproduit et coupe à la fois. Plus que le vice, dit Proust, inquiètent la folie et son innocence. Si la schizophrénie, c'est l'universel, le grand artiste est bien celui qui franchit le mur schizophrénique et atteint la patrie inconnue, là où il n'est plus d'aucun temps, d'aucun milieu, d'aucune école ». Le *transversal* est la vraie forme du communisme de la production, et non l'*inter-personnel* qui, en comprenant la communication comme rapport entre des *personnes*, repose précisément sur un usage transcendant (au sens kantien du terme) de la synthèse connective : celui qui assigne au désir un « sujet fixe » et « des objets complets déterminés comme personnes globales » (p. 83). Communication des inconscients plutôt que communication des personnes — *trans-* plutôt qu'*entre*.

Les synthèses connectives transversales ne suffisent toutefois pas à réaliser la communication des inconscients. À vrai dire, laissées à elles-mêmes, elles la compromettraient même plutôt. Il y a en effet une frénésie connective qui tend à désorganiser toujours plus les objets partiels, à fragmenter de telle sorte que, pour utiliser une métaphore bergsonienne, chaque fragment

aura toujours déjà explosé en une multitude de fragments au point de finir par laisser presque immédiatement passer le flux qu'il ne coupe presque plus — une tendance à réduire toujours plus la part de la coupure ou du prélèvement au profit de celle du flux d'énergie pour finir par affirmer un « pur fluide à l'état libre et sans coupure, en train de glisser sur un corps plein » (p. 14), sur « un énorme objet indifférencié » (p. 13). Cet énorme objet que la synthèse connective produit comme son troisième terme dès lors que le flux continu l'emporte sur l'organisation machinique du désir (le couplage flux / coupure), cette « masse inorganisée » où sombrent à présent les différences, c'est « le corps plein sans organes (...), l'improductif, le stérile, l'ingendré, l'inconsommable », qui, pour Deleuze et Guattari, a nom « instinct de mort » (p. 14)¹ — du moins dans une traduction schopenhauerienne du *Todestrieb* freudien qui évite ainsi sciemment de parler de « *pulsion* de mort ».

Car, cet instinct — qui reconduit, ici comme chez Freud, l'organisation à la stabilité inorganique — ne relève pas du *pulsionnel*, qui réside uniquement dans la production désirante des synthèses connectives. À proprement parler, l'instinct de mort ne stimule pas, n'est pas une *poussée* (laquelle ne va pas sans le mouvement de ce qui meut), mais marque un *arrêt*, une interruption du mouvement vital. Deleuze et Guattari insistent sur cet aspect : le corps sans organes, ou l'instinct de mort, est un « moteur *immobile* » (nous soulignons) — c'est-à-dire *arrêté*, qui ne se meut pas ou plus — en lequel la production est arrêtée, les machines désirantes « détraquées ». Un moteur *improductif*. C'est pourquoi, dans le *Pèse-Nerf*, Antonin Artaud « l'a découvert là où il était, sans forme et sans figure » comme « une station incompréhensible et toute droite » au milieu du processus inconscient. Une *station* qui n'est possible que par la liquidation des orifices et des béances par où s'opèrent les synthèses connectives : pas de bouche, pas d'anus, et donc pas de ce « rayon du ciel dans le cul » (p. 7) du président Schreber

1. Sur l'usage que fait Derrida de l'affirmation par Antonin Artaud du « corps sans organes », voir Jean-Christophe Goddard, « Œuvre et destruction : Jacques Derrida et Antonin Artaud », dans Charles Ramond (dir.), *Derrida : la déconstruction*, Paris, PUF, 2005.

sur quoi s'ouvre *L'Anti-Edipe* afin d'introduire sa théorie des machines désirantes.

Cette station, c'est Artaud qui la découvre, mais c'est, dans *L'Anti-Edipe*, Spinoza qui permet de la penser jusqu'au bout. Il est remarquable que, dans une note du chapitre IV, Deleuze et Guattari tentent un rapprochement entre le corps sans organes et la *substance* spinoziste. Ils renvoient à Serge Leclaire, qui comprend la réalité du désir comme « multiplicité de singularités pré-personnelles, ou d'éléments quelconques [définis] précisément par l'absence de lien » (p. 369) et de sens. Une absence de lien et de sens que Leclaire interprète comme positive, c'est-à-dire comme constituant la force spécifique de cohérence de cette multiplicité. Or, remarquent Deleuze et Guattari, pour comprendre l'absence de lien — d'interaction directe — comme garantie d'une communauté d'appartenance — de cette convenance présupposée par la communication des inconscients — Leclaire utilise « le critère exact de la distinction réelle chez Spinoza » : « les éléments ultimes (attributs infinis) sont attribuables à Dieu, parce qu'ils ne dépendent pas les uns des autres et ne supportent entre eux aucun rapport d'opposition ni de contradiction. C'est l'absence de tout lien direct qui garantit la communauté de leur appartenance à la substance divine ». « De même, ajoutent Deleuze et Guattari, les objets partiels et le corps sans organes : le corps sans organes est la substance même, et les objets partiels, ses attributs ou éléments ultimes ». La formule est reprise un peu plus loin, dans le même chapitre : « Le corps sans organes est la matière qui remplit toujours l'espace à tel ou tel degré d'intensité, et les objets partiels sont ces degrés, ces parties intensives qui produisent le réel dans l'espace à partir de la matière comme intensité = 0. Le corps sans organes est la substance immanente, au sens le plus spinoziste du mot ; et les objets partiels sont comme ses attributs ultimes, qui lui appartiennent précisément en tant qu'ils sont réellement distincts et ne peuvent à ce titre s'exclure ou s'opposer ».

On relèvera bien sûr, dans ce dernier passage, la double identification des objets partiels d'une part aux parties intensives, que sont pour *Spinoza et le problème de l'expression* les essences de modes finis, d'autre part aux attributs infinis. Il n'y a là toutefois aucune contradiction. Ce que veut dire Deleuze

c'est que les objets partiels sont les attributs pour autant que « l'attribut contient, c'est-à-dire complique toutes les essences de modes, [pour autant qu'il] les contient comme la série infinie des degrés qui correspondent à sa quantité intensive »¹. L'attribut étant la forme d'être ultime commune à la substance et au mode², c'est parce que l'essence des modes est un degré de l'attribut qu'il « est une partie de la puissance de Dieu, c'est-à-dire un degré de puissance ou partie intensive »³. Le corps sans organes est ainsi la substance, *au sens le plus spinoziste du mot*, pour autant que celle-ci s'exprime dans les attributs infinis qui contiennent toutes les essences de modes comme des degrés de sa puissance. En d'autres termes : pour autant, donc, que les objets partiels produits par les synthèses connectives sont des degrés d'intensité du corps sans organes. Ajoutons que c'est précisément dans la mesure où les essences de modes sont ainsi contenues dans l'attribut comme ses parties intrinsèquement distinctes qu'elles « se définissent par leur convenance totale »⁴.

On retiendra que la communication des inconscients n'est donc possible qu'à condition d'un certain rapport du corps sans organes aux objets partiels en lequel il est la substance, au sens le plus spinoziste du mot. Or, précisément, le corps sans organes tel que le découvre d'abord Artaud dans sa station figée et incompréhensible comme support indifférencié des synthèses connectives n'est pas la substance au sens le plus spinoziste du mot. En cette station, le rapport des quantités intensives au corps sans organes est en effet conflictuel, répulsif — une machine *paranoïaque* s'est mise en place : « chaque connexion de machines (...) est devenue insupportable au corps sans organes. Sous les organes [celui-ci] sent (...) l'action d'un Dieu qui le salope ou l'étrangle en l'organisant [(Artaud)]. (...) Aux machines-organes, le corps sans organes oppose sa surface glissante, opaque et tendue. Aux flux liés, connectés et recoupés, il oppose son fluide amorphe indifférencié. Aux mots phonétiques, il oppose des souffles et des cris qui sont autant de blocs inarticulés [(le théâtre de la cruauté)] » (p. 15). Cette paranoïa de la

1. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 180.

2. Voir *ibid.*, p. 40.

3. *Ibid.*, p. 181-182.

4. *Ibid.*, p. 180.

substance, de l'unité indifférenciée, à l'égard de la diversité modale, « cette *répulsion* des machines désirantes par le corps sans organes » — par l'instinct de mort plus *ré*-pulsif que pulsionnel —, voilà ce qui empêche le corps sans organes d'être la substance, au sens le plus spinoziste du mot — et la promenade du schizophrène d'avoir lieu.

Pour devenir la substance de Spinoza, il faut que le corps sans organes commence par renoncer à sa station paranoïaque et qu'au lieu de repousser l'ensemble de la production désirante (les synthèses connectives), il « se rabat[te] » sur celle-ci, « l'attire, se l'approprie » — que la *répulsion* se renverse en *attraction*. Il faut que le corps sans organes ne soit plus une base indifférente mais devienne une surface « enchantée » (p. 18) d'*enregistrement* ou d'*inscription* des différences ; il faut que les objets partiels s'accrochent à lui « comme des médailles sur le maillot d'un lutteur qui s'avance en les faisant tressauter » (p. 17) — c'est-à-dire à la fois de telle sorte qu'ils soient conservés, épinglés à même la station de la substance et que celle-ci leur communique un mouvement apparent tel qu'ils puissent sembler en émaner. Ainsi attirés par le corps sans organes les objets partiels entrent alors sous une autre loi que celle de la synthèse connective, une loi qui exprime à présent une *distribution* par rapport à l'élément improductif : les objets partiels se transforment en autant de « points de disjonction entre lesquels se tisse tout un réseau de synthèses nouvelles, et qui quadrillent la surface » du corps plein. Aux synthèses connectives schizophréniques de production et à la station paranoïaque de l'Anti-production, succèdent les *synthèses disjonctives schizophréniques d'enregistrement* (le « soit... soit ») qui, comme telles (c'est-à-dire dans leur usage légitime immanent), sont *incluses* — c'est-à-dire ne marquent pas de choix décisifs entre des termes impermutables mais « un système de permutations possibles entre des différences qui reviennent toujours au même en se déplaçant sur la surface d'enregistrement du corps sans organes » (p. 18).

Ces permutations possibles des objets partiels, comme leur communication transversale — que fondaient les synthèses connectives —, sont des éléments essentiels de la communication des inconscients que présuppose l'hallucination véridique de Balling. On peut ainsi comprendre en quelle mesure Deleuze et Guattari peuvent soutenir que la communication des

inconscients « constitue en fait la norme » : le procès même de l'inconscient passe nécessairement par une telle transversalité et une telle permutableté — comme il passe d'ailleurs nécessairement par la station paranoïaque du corps plein. Le schizophrénique (les connexions transversales et les disjonctions incluses) et le paranoïaque (la station improductive répulsive) ne sont pas des positions alternatives du psychisme ou des thèses philosophiques possibles (l'acosmisme de la station répulsive de la substance ; l'*Omnitudo realitatis* [p. 19] de la station attractive de la substance...). Intimement liés l'un à l'autre, en réalité proprement indissociables, le schizophrénique et le paranoïaque relèvent d'un même processus qui intègre l'affairement connectif du désir et la production d'enregistrement en réseaux — qui ne va pas sans la station répulsive de l'Improductif qu'elle inverse. L'un des apports considérables de *L'Anti-Édipe* est d'avoir montré cette solidarité du schizophrénique et du paranoïaque dans l'unité du processus même de production inconsciente du réel — c'est-à-dire, d'avoir donné à leur articulation une valeur proprement *transcendantale*.

Expérimenter, c'est-à-dire *vivre* le transcendantal — qui ne peut qu'être expérimenté ou vécu — tel qu'il l'est effectivement dans l'expérience schizophrénique de la communication des inconscients, revient donc à faire l'expérience de cette collaboration du schizophrénique et du paranoïaque dans le procès même de la production du réel. Mais pour cela, il faut encore aller au-delà des synthèses disjonctives, au-delà de la simple position du corps sans organes comme surface d'enregistrement : en tant qu'il est une telle surface le corps sans organes n'est en effet toujours pas la substance, au sens le plus spinoziste du mot. Nous l'avons vu, il ne l'est que dans la mesure où il est lui-même « la matière qui remplit toujours l'espace à tel ou tel degré d'intensité », et dans la mesure où les objets partiels « sont ces parties intensives qui produisent le réel dans l'espace à partir de la matière comme intensité = 0 » (p. 390). C'est dans cette émotion primaire du « je sens que je deviens femme », que « je deviens dieu », par laquelle s'éprouvent les passages, les devenir à travers la série illimitée des états intensifs, que consiste proprement l'expérience schizophrénique en sa dimension d'expérience transcendantale. Or, ni les objets partiels produits par les couplages flux / coupure des

synthèses connectives (les machines-organes), ni les objets partiels distribués en réseaux par les synthèses disjonctives (les objets partiels comme points de disjonction), ne sont des parties intensives, des degrés d'intensité expérimentables comme tels. La question est alors : « d'où viennent ces intensités pures ? » (p. 25). La réponse : « elles viennent des deux forces précédentes [du corps sans organes], répulsion et attraction, et de l'opposition de ces deux forces. (...) [Les intensités formant] des chutes ou des hausses relatives [d'intensité] d'après leur rapport complexe et la proportion d'attraction et de répulsion qui entre dans leur cause. Bref, l'opposition des forces d'attraction et de répulsion produit une série ouverte d'éléments intensifs, tous positifs, qui n'expriment jamais l'équilibre final d'un système, mais un nombre illimité d'états stationnaires métastables par lesquels un sujet passe » (p. 25-26). La station paranoïaque répulsive du corps sans organes doit être maintenue en même temps que et au cœur même de sa station attractive d'enregistrement schizoïde, dans *une seule et même station attractive-répulsive*, afin que par le jeu mutuel de la répulsion et de l'attraction s'engendrent les degrés d'intensité, et que le corps sans organes soit effectivement la substance, au sens le plus spinoziste du mot.

La substance de Spinoza n'est ainsi ni l'indifférence absolue de la doctrine hégélienne de la mesure, ni la surface enchantée d'enregistrement de l'*Omnitudo realitatis* : elle est *les deux*. Elle n'a pas les différences comme ses *accidents* — qui lui répugnent — ou comme ses *quasi-effets* — qu'elle engendre comme ses propres divisions en attirant à elle les objets partiels : elle les a comme ses *quantités intensives*, qui naissent de ce que *simultanément* elle repousse de soi et attire à soi les différences. C'est que le conflit entre les objets partiels et le corps sans organes n'est qu'« apparent » (p. 15) : « le corps sans organes n'est nullement le contraire des organes-objets partiels » (p. 389) comme le laissait supposer sa station paranoïaque. Il peut être à leur égard aussi bien répulsif qu'attractif, mais « dans la répulsion non moins que dans l'attraction, il ne s'oppose pas à eux, il assure seulement sa propre opposition, et leur opposition, avec un organisme ». Car c'est au corps comme organisme que s'oppose la totalité du processus inconscient de production du réel, et donc que s'opposent le corps sans organes et les objets

partiels : en repoussant les objets partiels hors de soi, en s'opposant une multiplicité vivante qu'il n'est pas, en s'appropriant cette multiplicité, et surtout *en faisant les deux à la fois*, le corps sans organes en réalité maintient les objets partiels dans l'ordre intensif, les préserve de l'organisme comme il s'en préserve lui-même. Dans les deux cas, il fait que la multiplicité reste intotalisable : d'abord en l'excluant de sa plénitude propre, ensuite en l'accrochant à celle-ci comme une multiplicité infinie de disjonctions qui continuent de répugner à toute organisation.

La communication des inconscients n'est ainsi possible qu'à condition que le corps sans organes soit la substance de Spinoza, c'est-à-dire se tienne dans cette station singulière, « athlétique », parano-schizoïde, à la fois répulsive et attractive à l'égard des objets partiels. Or, cette station Deleuze l'a remarquablement décrite, dans son *Francis Bacon. Logique de la sensation*, comme « *station hystérique* »¹.

Reprenant les pages de *L'Anti-Cédipe* que nous avons citées, le chapitre de la *Logique de la sensation* consacré à l'hystérie rappelle en effet que le corps sans organes s'oppose moins aux organes (aux objets partiels) qu'à leur organisation et qu'il est un corps « intensif »² — c'est-à-dire parcouru d'une onde (une énergie divine) qui trace en lui des niveaux ou des seuils d'intensité selon la variation de son amplitude. Or, la « réalité vivante »³ de ce corps peut précisément être nommée « hystérie ». À tel ou tel niveau de l'onde qui parcourt le corps sans organes se détermine en effet un organe qui change lui-même selon les changements de niveau de cette onde, de sorte que des organes naissent partout, comme des degrés différents d'une même émotion vitale. Le corps sans organes se définissant alors par le caractère « temporaire et provisoire »⁴ des organes qui, surgissant hors de toute organisation le long de cette onde énergétique, perdent ainsi toute constance, qu'il s'agisse de leur emplacement ou de leur fonction. « Cette série complète [des organes transitoires], écrit Deleuze, c'est la réalité hystérique du

1. Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, t. I, p. 36.

2. *Ibid.*, p. 33.

3. *Ibid.*, p. 34.

4. *Ibid.*, p. 35.

corps ». Et il renvoie au « tableau » de l'hystérie tel qu'il s'est formé au XIX^e siècle dans la psychiatrie : « les contractures et paralysies, les hyperesthésies ou les anesthésies, associées ou alternantes, tantôt fixes et tantôt migrantes, suivant le passage de l'onde nerveuse », « ensuite les phénomènes de précipitation et de devancement, et au contraire de retard (hystérésis), *d'après-coup*, suivant les oscillations de l'onde ».

Mais l'hystérie, c'est aussi et peut-être surtout *une présence*. Non seulement une présence qui s'impose, mais aussi une présence hystérisante pour laquelle les choses et les êtres sont présents, « trop présents »¹, et qui « donne à toute chose et communique à tout être cet excès de présence ». Car le corps sans organes en sa station hystérique n'est pas seulement cette profusion anarchique d'organes, d'objets partiels transitoires, naissant comme autant de degrés d'intensité d'une même énergie divine, il est encore, comme station, une certaine *stance* : l'« insistance d'un corps qui subsiste à l'organisme », l'« insistance des organes transitoires qui subsistent aux organes qualifiés ». Cette insistance de la présence est, en termes bergsoniens — qui viennent fréquemment chez Deleuze à l'appui des analyses spinozistes —, coexistence de la totalité du passé, du passé comme totalité, avec le présent, identité d'un déjà-là et d'un toujours en retard, d'une contraction et d'une dilatation².

Cette présence excessive du corps sans organes et des objets partiels, de la substance et des essences de modes, pour être sans sujet, n'est toutefois pas sans produire quelque chose « qui est de l'ordre d'un sujet » (p. 23). Ce sujet — le sujet même de l'expérience transcendantale schizophrénique de la communication des inconscients — c'est le sujet « résiduel » et « euphorique » (p. 28) de la troisième synthèse passive par laquelle est accompli, dans *L'Anti-Édipe*, la totalité du processus inconscient de production : la *synthèse conjonctive* du « c'est donc moi, c'est donc à moi, c'était donc ça... », qui, parce qu'elle ne découvre le sujet que comme un reste, identique à la restance

1. *Ibid.*, p. 36.

2. Sur le double mouvement de contraction et de dilatation propre, selon Deleuze, au corps sans organes et à la Figure dans la peinture de Bacon, voir Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et Folie. Essai sur la simplicité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, « Peinture et psychose », p. 115 sq.

hystérique des objets partiels, est *polyvoque*. « Un étrange sujet », écrivent Deleuze et Guattari, « sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, (...) recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état » (p. 23), le sujet-nietzschéen qui identifie tous les noms de l'histoire à tous les états par lesquels il passe.

En posant ainsi la question de la communication des inconscients, Spinoza invitait donc à penser une forme de « subjectivité » — une manière d'être sujet — qui, bien que marginale, définit sans doute la vraie forme émergente de la subjectivité moderne —, c'est-à-dire ici *capitaliste*, pour autant que le corps sans organes est « à la limite du capitalisme » (p. 163) : celle d'un sujet très nerveux, consommateur, consommateur d'énergie, susceptible de vivre tous les états d'intensité, jamais neutre, excessivement présent à tous et auquel tous sont excessivement présents. Le sujet de la station hystérique, parano-schizoïde, dont la psychiatrie a, en naissant, commencé de tracer le portrait, avant qu'il ne devienne le sujet même de la littérature (Proust, Artaud, Beckett) et de la peinture (la Figure de Bacon).

