



HAL
open science

L'intuition intellectuelle dans les Fernere Darstellungen de Schelling

Mildred Galland-Szymkowiak

► **To cite this version:**

Mildred Galland-Szymkowiak. L'intuition intellectuelle dans les Fernere Darstellungen de Schelling.
Trans-paraître, 2007, 1, pp.99-124. halshs-01009833

HAL Id: halshs-01009833

<https://shs.hal.science/halshs-01009833>

Submitted on 18 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

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 ensemble¹. Bien loin, en effet, de se

Abbreviations :

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 transcendantale. (...) 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 transcendantale 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, Actas 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 transcendantsaux¹. 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, *Cœuvres 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 concept¹.

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 transcendantale 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 absolute 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 ontologique¹. 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'absolu². 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'absolu³.

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 anschaust, 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 connaît¹. 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 Schelling².

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 lui³. 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 connaissance¹. Schelling insère de manière significative, 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'absolu².

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 dernier³.

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 (*intreten*) 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.