

Comment distinguer le rêve de la veille : la solution de F. H. Jacobi¹

Pierre-Alexandre Fradet, *Université de Montréal*

Penseur de la «non-philosophie²», Friedrich Heinrich Jacobi invite à «opérer le saut périlleux qui [...] met en contact avec les réalités suprêmes et notamment avec ce qu'il y a d'irrationnel par excellence, la liberté³». L'accent intuitionniste qu'il donne à son œuvre est indiscutable, tout à fait tangible, bien que l'auteur affirme lui-même s'appuyer «sur [d]es faits [et justifier sa] doctrine avec une rigueur scientifique⁴». Comment faire le partage entre l'état onirique et celui d'éveil ? De quelle façon procéder pour rendre compte de la distinction entre le rêve et la veille ? Telles sont les questions auxquelles tente de répondre Jacobi, et telles sont également celles sur lesquelles nous nous pencherons ici.

L'intérêt de ces questions, ou plus précisément l'intérêt des *réponses* qu'y apporte Jacobi, est au moins double : en plus de fournir une hypothèse sur la façon de distinguer deux états que Descartes a eu grand-peine à discerner, elles prennent appui sur la notion de «sentiment de l'être immédiat» et constituent en cela une voie d'accès privilégiée à une théorie intuitionniste et à une défense du réalisme. Dans le but d'examiner ces réponses, cette hypothèse et les arguments qui s'y intriquent, nous procéderons ici en quatre temps. Nous dégagerons d'abord les principaux traits qui permettent à Jacobi, tantôt explicitement, tantôt implicitement, de distinguer la veille du rêve. Nous éclairerons ensuite cette distinction en montrant dans quelle mesure la théorie de la connaissance jacobienne s'articule à celle-ci, puis nous rapporterons les arguments que formule l'auteur pour défendre le primat de l'immédiat, asseoir sa théorie de la connaissance et, par ricochet, appuyer l'idée selon laquelle la veille et le rêve peuvent être distingués. Enfin, nous soulèverons deux objections qu'il est possible d'évoquer contre la méthode intuitive : l'une est avancée par Jacobi lui-même, l'autre est due à Hegel et Bergson.

1. Le départage entre rêve et veille : quatre traits distinctifs

Dans *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, Jacobi pose sans détour la question de savoir ce qui distingue le rêve de la veille – il écrit : « Mais d'où nous vient donc, lorsque nous sommes éveillés, la certitude que nous ne rêvons point ? En quoi la veille se laisse-t-elle sûrement distinguer du rêve et le rêve de la veille⁵ ? » Pour répondre à cette question Jacobi laissera entrevoir au moins *quatre traits distinctifs*.

1) Le premier concerne précisément le sentiment qu'on éprouve dans l'état de veille : « Le réel peut aussi peu être figuré hors de sa perception immédiate, affirme l'auteur, que *la conscience hors de la conscience, la vie hors de la vie, la vérité hors de la vérité*. Perception du réel et sentiment de la vérité, conscience et vie sont une seule et même chose⁶. » Associant étroitement l'état de veille et le réel, d'une part, l'état de sommeil et la représentation, de l'autre, Jacobi suggère ici que la veille se distingue du rêve en cela qu'elle implique, au contraire de celui-ci, une « perception immédiate du réel » et un « sentiment de vérité ». Au moment où un sujet s'adonne à l'expérience de l'état de veille, il serait donc en mesure de reconnaître qu'il se trouve dans cet état pour peu qu'il en *éprouve* la certitude, la conviction.

Que la veille soit reconnaissable par un sentiment et suppose par là même un certain rapport au sujet, cela ne signifie pas que la distinction veille / rêve soit *arbitraire* et n'ait qu'un caractère *subjectif*. « Rien n'est plus éloigné de la philosophie si "personnelle" de Jacobi, souligne Leo Strauss, que de voir dans ce trait spécifique une limitation de son contenu de vérité objectif⁷. » Si Jacobi accorde une grande place à la subjectivité et au sentiment plutôt qu'à la démonstration rationnelle, c'est donc toujours en vue d'atteindre l'objectivité même : là où une perception immédiate met en contact avec la veille, il estime qu'on doit avoir bel et bien affaire à la veille ; là où un sentiment de vérité naît, c'est le réel lui-même et rien autre chose qui s'affirme⁸. Pour être plus exact, Jacobi est d'avis que le sentiment de vérité donne lieu à une certaine « croyance ». Il n'entend pas par là une « croyance aveugle », « qui ne s'appuie que sur l'apparence, sans fondement ni évidence propre⁹ » ; il comprend

davantage «l'assentiment qui ne naît pas de motifs rationnels¹⁰», c'est-à-dire une croyance qui trouve ancrage dans le réel et induit une certaine «force de conviction».

De quel droit Jacobi rapproche-t-il l'idée de croyance de celle d'objectivité? Tout simplement en fonction de sa compréhension du rôle de la croyance. Pour Jacobi, en effet, l'impression «plus forte, plus vivante, plus puissante¹¹» qui se prédique de la croyance vient directement garantir que, loin d'avoir un objet fictionnel et simplement subjectif, cette croyance est suscitée par une réalité objective car elle *s'impose au sujet*. En cela, et de son propre aveu, Jacobi récupère quelques développements de Hume¹². «[L]a différence entre les *fictions* et ce à quoi nous *croyons*, rapporte-t-il en citant Hume, réside dans une certaine sensation ou un certain sentiment qui s'attache à ceci, mais qui n'est pas lié à celles-là; un sentiment qui ne dépend pas de notre volonté et qui ne peut être provoqué à plaisir¹³.» S'il est patent ici que Jacobi se réclame de Hume en pensant la croyance comme un sentiment qui ne tient pas à la volonté¹⁴, il faut pourtant se garder d'exagérer le lien entre les deux auteurs, du moins en ce qui concerne l'objectivité propre à la croyance. Lucien Lévy-Bruhl l'a bien noté: «[Hume] est aussi exigeant en matière de preuves que Jacobi l'est peu. Il dit bien que la croyance est un sentiment, mais il se garde d'ajouter, comme Jacobi, que c'est un sentiment *objectif*: il montre au contraire que rien ne garantit cette objectivité¹⁵.»

2) Outre que Jacobi s'inspire vaguement de Hume sur la notion de croyance et rattache à la veille un sentiment de vérité, il fait apparaître au moins trois autres traits pour distinguer la veille du rêve. L'un d'entre eux découle directement, ou peu s'en faut, de celui que nous venons de formuler :

[I]l doit y avoir dans la perception du réel quelque chose qui n'est pas dans les simples représentations, autrement, on ne pourrait les distinguer. Mais alors cette distinction concerne précisément le réel et rien d'autre. *Donc dans la simple représentation, le réel lui-même, l'objectivité, ne peut jamais être présenté.* [...] Je dis bien, les représentations ne peuvent jamais [présenter] le réel *comme tel*. Elles renferment seulement des aspects des *choses* réelles et non le *réel lui-même*¹⁶.

Ayant rapproché, nous le rappelons, la veille du réel et le rêve de la représentation, Jacobi affirme ici que la perception du réel est *plus riche ontologiquement* que la représentation, c'est-à-dire que quiconque perçoit le réel connaît une *expérience irréductible* au mode représentatif. Non pas qu'il estime alors que les représentations sont des « copies déformantes » ou des imitations qui échouent à traduire le réel : pour Hemsterhuis¹⁷ comme pour Jacobi, les représentations « contiennent bien “les modalités” [*Beschaffenheiten*] des choses réelles » ; mais en aucun cas elles ne renferment, d'après ce dernier, « le réel lui-même, en tant que tel, qui précisément se désigne [...] comme l'irreprésentable par excellence¹⁸ ». Le caractère « irreprésentable », tel est donc le second trait par lequel Jacobi qualifie le réel et la veille et les distingue de leurs contraires : alors que la veille se présente immédiatement et sans biais, le rêve est à relier au régime de la médiation et de l'idéal¹⁹. En quel sens devons-nous comprendre que l'irreprésentabilité de la veille découle du premier trait identifié ? En ceci : puisque c'est à la veille que Jacobi avait associé une perception immédiate et un sentiment de vérité, c'est de la veille, de la veille précisément qu'il s'était engagé à dire qu'elle contient plus que la représentation et qu'elle ne peut être représentée comme telle.

3) Mais ce n'est pas qu'en fonction de l'irreprésentabilité que Jacobi départage la veille du rêve : c'est aussi en indiquant que la veille a un caractère « primitif » et que c'est elle qui permet de former le rêve, et non l'inverse. « Qui n'aurait jamais été éveillé, signale Jacobi, ne pourrait jamais rêver et *il est impossible qu'il y ait un rêve primitif, une illusion primitive*²⁰. » Le caractère primitif de la veille se laisse conclure des deux traits qui précèdent. Étant donné que la veille et le réel, en effet, sont reconnaissables par un sentiment et ne peuvent être représentés comme tels, force est d'admettre qu'ils sont *antérieurs* à la représentation et qu'ils jouissent d'une certaine *priorité* par rapport à leurs contraires (rêve et fiction). Cela revient alors à dire que toute illusion ou chimère, du fait même qu'elles soient illusion et chimère, doivent posséder un *statut dérivé* par rapport au réel.

En consultant un extrait des *Méditations métaphysiques*, on aura tôt fait de constater que Jacobi et Descartes, sur la question de ce statut, sont à rapprocher. Le fait est bien connu : Descartes se

«ressouvien[t] d'avoir été souvent trompé, lorsqu'[il] dormai[t], par [diverses] illusions», et il conclut de là «qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil²¹». Or, Descartes en viendra à dire qu'*il est impossible que le rêve ne soit pas dérivé de quelque chose de persistant et de réel*²², et par conséquent aussi que certaines choses ou figures doivent avoir une valeur objective et se distinguer du rêve. Nous ne faisons donc pas fausse route en mentionnant que Jacobi et Descartes se rejoignent sur un point. Certes, à la différence insigne de Descartes, Jacobi ne recherche pas de fondement premier qui découle de la raison²³; mais il conçoit tout de même que la veille possède un caractère primitif et que le rêve est constitué d'éléments qui en sont issus. De sorte qu'il faut reconnaître que le rêve, à la différence de la veille, est considéré comme «dérivé», «secondaire», de «seconde main», autant chez Jacobi que chez Descartes.

4) Un dernier trait majeur permet de contraster la veille et le rêve. Ce trait est un corollaire du précédent et est dégagé dans ce passage : «Ce n'est pas la veille qui se laisse distinguer du rêve, mais bien le rêve de la veille²⁴.» Que signifie cette phrase de Jacobi, à la fois succincte et révélatrice ? Ni plus ni moins qu'une chose : c'est en connaissant d'abord l'expérience de la veille, et non pas l'expérience du rêve, qu'il devient possible de distinguer entre l'état onirique et l'état d'éveil ; sans avoir connu l'expérience originelle de la veille, on restera dépourvu de la *condition* qui permet de différencier les deux états²⁵. En fait, pour Jacobi, de même qu'on ne devient en mesure de repérer une illusion qu'en comparant ensemble fiction et réalité, de même il est nécessaire d'avoir été mis en contact avec la veille pour détenir un *point de référence*, comparer ensemble rêve et veille, et opérer par la suite un partage entre l'état onirique et l'état d'éveil.

Cette façon de procéder pour distinguer des états entre eux, certains travaux antérieurs au *David Hume* permettent de la caractériser plus finement. Dans la première section de ses *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, Jacobi lance : «La possibilité de l'existence de toutes les choses individuelles que nous connaissons s'appuie et se rapporte à la coexistence d'autres choses individuelles et *nous ne sommes pas en état de nous représenter un*

*être existant pour soi seul*²⁶. » Plus loin dans le texte, il réaffirme : «là où il y a des représentations, il faut qu'il y ait plusieurs choses individuelles *qui se rapportent les unes aux autres*, il faut que quelque chose d'extérieur se présente aussi avec quelque chose d'intérieur²⁷ ». À peu de nuances près, on repère ici la reformulation d'une thèse spinoziste bien connue, celle selon laquelle «*omnis determinatio est negatio*²⁸ ». Cette thèse signifie essentiellement que pour qu'un étant, un concept ou un terme soient en mesure d'acquérir un sens, ils doivent être arrachés à l'isolement, être placés dans un réseau conceptuel plus vaste et être détachés d'autres étants, concepts ou termes.

Une fois reliée au problème de la distinction veille / rêve, cette thèse devient éclairante. En effet, si Jacobi différencie la veille du rêve en affirmant que celle-ci a un caractère *originel* et que seule une expérience de la veille *rend possible* une distinction entre l'état onirique et l'état d'éveil, il semble juste de croire que *l'expérience de la veille ne suffit pas selon lui pour établir cette distinction*. Car il est impossible que le concept de veille acquière son sens dans l'*isolement* et l'*indépendance totale*, et c'est toujours en détachant ce concept de ce dont il se distingue (le concept de rêve, notamment) qu'on pourra faire naître ce sens. Bien que Jacobi soutienne que l'expérience de la veille ait un caractère primitif, il semble donc manifeste à ses yeux qu'il faille, d'une part faire l'expérience *et de la veille et du rêve*, d'autre part *mettre en parallèle ces deux expériences*, pour produire le sens de «veille» et de «rêve» et devenir en mesure de les distinguer.

2. La théorie de la connaissance jacobienne : un recours à l'intuition

Nombreux sont les philosophes qui ont défendu le recours à la méthode intuitive, et plus nombreux encore sont les types d'usages qui en ont été faits dans l'histoire. Pour donner quelques exemples, Guillaume d'Ockham a pensé l'intuition comme «ne dépend[ant] ni de la causalité que peut exercer à son égard la chose qu'elle appréhende, ni de la position objective de cette chose dans l'existence actuelle²⁹ » ; Emmanuel Kant a distingué entre l'«intuition pure» et l'«intuition empirique»³⁰, la première étant connaissable *a priori*

et la seconde à rattacher à la sensibilité; William James a introduit le concept d'intuition pour qualifier et développer son « empirisme radical³¹ »; enfin, et ce n'est là qu'un autre exemple, Alfred North Whitehead a compris l'intuition comme ce qui rend évidents le « procès » et le « renouvellement » à l'œuvre dans le monde³². Les contextes d'usages du terme « intuition » étant multiples et variés, il convient donc de clarifier avec minutie le sens qu'on lui accole lorsqu'on qualifie la doctrine jacobienne d'intuitionniste.

Jacobi en appelle à l'immédiat et se réclame de l'intuition, certes; mais quel usage précis fait-il de l'intuition, et en quoi exactement cet usage nous permet-il de porter à un plus haut degré de clarté la distinction veille / rêve? Ce sont les questions sur lesquelles nous nous pencherons à présent, ce qui nous permettra de montrer que l'intuitionnisme et le réalisme jacobiens recourent de point en point cette distinction. Au moins *deux raisons majeures* poussent Jacobi à privilégier l'intuition, qui rend possible un savoir immédiat et permet d'attester l'existence du *corps*, de *Dieu* et du *monde extérieur*³³. D'une part, assure Jacobi, sans sensibilité, sans « faculté de percevoir [immédiatement], entendement et raison [demeureraient] sans contenu ni fonction, simples entités, des êtres imaginaires³⁴ ». C'est qu'il est nécessaire d'après l'auteur d'ancrer tout savoir rationnel dans l'être immédiat, sans quoi on dépouillerait toute connaissance de contenu et la ferait tourner à vide. Jacobi va même jusqu'à dire que la sensibilité permet de former des « jugements [qui] ne perdent rien de leur universalité ni de leur nécessité »; mais au contraire gagnent « un bien plus haut degré d'universalité inconditionnée [du fait qu'ils] peuvent être dérivés de l'être et de la communauté des choses singulières en général³⁵ ».

D'autre part, ajoute Jacobi, « le plus grand mérite du chercheur est de dévoiler l'*existence* et de la révéler... L'explication est pour lui un moyen, une voie menant au but, la finalité la plus proche – jamais la fin ultime. Sa fin ultime est ce qui ne se laisse pas expliquer: l'indissoluble, l'immédiat, le simple³⁶ ». En ces termes se dévoile le versant « existentialiste » de la pensée jacobienne. Rappelant à certains égards la pensée kantienne, pour laquelle l'existence est extérieure au concept et doit être donnée dans l'expérience³⁷, l'idée

de Jacobi est que *l'essence présuppose l'existence*³⁸, c'est-à-dire que celle-ci ne se laisse pas *démontrer* mais toujours *constater, révéler*, et qu'il doit revenir au chercheur de porter au jour la réalité d'une chose avant de penser ses déterminations. À vrai dire, sans entrer d'emblée et immédiatement en contact avec le réel, *on demeure forcément rivé à la médiation et on s'empêche d'atteindre ce réel*³⁹ : d'où la nécessité d'enraciner tout savoir dans l'être sensible et de privilégier « l'intuition immédiate sur tous les raisonnements qui ne peuvent jamais découvrir l'existence⁴⁰ ». Plus exactement, il importe d'après Jacobi, pour connaître, d'éprouver un sentiment de l'être immédiat qui trouve son fondement dans la *sensibilité* et donne lieu à une *croyance*, c'est-à-dire à l'acte d'adhérer en toute certitude à ce qui se *révèle* comme vrai⁴¹. Il est donc juste de dire que Jacobi invite à opérer un *salto mortale* et à se laisser guider par une croyance, qui ne doit pas être confondue avec la « croyance rationnelle », empreinte de médiation, dont parlait Kant.

Dans quelle mesure précise Jacobi se distingue-t-il du philosophe de Königsberg ? À la différence de Kant, il considère qu'on est en mesure d'embrasser le réel lui-même, la chose telle qu'elle est en soi, par l'intermédiaire d'un « sens » ou la « faculté de percevoir en général⁴² ». Un des aspects de sa critique de Kant peut à ce titre être résumé ainsi :

Fichte could agree with Jacobi that neither of the two parts of the alternative offered by the *Critique of Pure Reason* can be accepted as satisfactory. With regard to the first branch of the dilemma, the thing in itself is a pure absurdity for Fichte and it deserves no more attention : an object that we are obliged to *think*, but that is simultaneously said to have no relation to the thinking subject is utter non-sense. Alternatively, the “empirical object” singled out by Jacobi as the other possible explanation of sensation cannot make the origin of the matter of experience intelligible either, simply because the empirical object, according to Kant's own explicit conception, is not given from the start, but construed according to necessary rules in the subject⁴³.

Il devient clair ici que Jacobi voit dans la « chose en soi » un pur non-sens dans la mesure où cet objet est défini comme à la fois *pensé* et *extérieur* à la pensée du sujet, tout comme il répudie l'idée que l'« objet empirique » soit à l'origine de l'expérience intelligible, car cet objet est analysé à travers le prisme des règles nécessaires qu'impose le sujet. Pour Jacobi, en fait, il est possible d'atteindre immédiatement la chose extérieure elle-même ; cette chose ne se dérobe pas au sujet ni n'est inaccessible, et quiconque manque de l'admettre retire à la connaissance une « signification véritablement objective⁴⁴ », s'éloigne du *réalisme* et s'encombre du lot de problèmes qu'implique l'*idéalisme*. C'est en tout cas ce qu'a tenté d'établir Jacobi en assimilant l'attitude de l'idéaliste à celle du « rêveur » :

Chaque fois que nous rêvons, nous sommes en quelque manière insensés. Le principe de toute connaissance, de tout sentiment du vrai, de tout enchaînement correct, *la perception du réel*, nous abandonne et au moment même où elle nous abandonne ou cesse de prévaloir, nous pouvons accorder ensemble, de la façon la plus extravagante, des choses, (c'est-à-dire des représentations, que nous prenons pour des choses, comme il arrive en rêve) [...] [et] c'est pourquoi dans les rêves, où l'existence réelle n'exclut pas la *coexistence* de ce qui n'est que représenté, nous croyons nécessairement les choses les plus incohérentes⁴⁵.

En ces termes, Jacobi reproche au rêveur ce qu'il reproche à l'idéaliste, c'est-à-dire de s'en tenir à l'ordre des représentations et de manquer le réel lui-même, qui se révèle immédiatement. Il l'accuse par ailleurs de transporter la connaissance derrière un voile et de « percevoir ses représentations elles-mêmes et leurs rapports jusqu'à y voir des objets⁴⁶ ». Par « idéalisme », Jacobi entend bien sûr la doctrine qui accorde une préséance à l'ordre des représentations plutôt qu'au réel extra-mental ; mais il estime plus largement « que toute philosophie est idéaliste en ce sens qu'elle ne parvient jamais à saisir véritablement *l'existence*⁴⁷ ». On ne s'étonnera donc pas du fait qu'il attache l'étiquette d'« idéalistes » et de « nihilistes » aux penseurs rationalistes – lesquels ne partent pas de la réalité et ont

toutes les difficultés à l'atteindre ou à la retrouver⁴⁸. Que signifie en clair le terme de « nihilisme » dans la pensée de Jacobi ? « The term, remarque Frederick C. Beiser, is virtually synonymous with, although slightly broader than, another term of Jacobi's : "egoism" (*Egoismus*). According to the early Jacobi, the egoist is a radical idealist who denies the existence of all reality independent of his own sensations⁴⁹. »

Si Jacobi est intuitionniste et qu'il fustige les idéalistes au motif qu'ils n'en ont que pour leurs propres sensations, leur propre esprit, étant appelés du même coup à nier la réalité même, il ne faut pas perdre de vue que l'auteur accorde un certain rôle à la « raison ». Jacobi n'est pas le plus grand ami des définitions, sans doute, et l'analyse que fait Louis Guillermit des différents sens qu'il rattache à la raison est là pour le prouver⁵⁰. Or, précise ce dernier, « [a]u premier point de vue dans l'organisation d'ensemble des facultés de l'esprit, deux d'entre elles, la sensibilité et la raison, assument la fonction de *révéler* l'Être sous sa forme sensible et sous sa forme supra-sensible, tandis que le troisième, l'entendement, remplit celle de *l'explication* et de *la démonstration*⁵¹. » Ce passage démontre bien que l'activité de la raison n'est pas complètement battue en brèche par Jacobi. On pourrait même dire qu'il y a chez lui un souci aigu d'articuler ensemble la raison, l'entendement et la sensibilité : tandis que l'entendement s'acquitte de fonctions logiques, la sensibilité révèle l'être dans son aspect sensible, et la raison, l'être dans son aspect supra-sensible⁵².

Cette prise en compte de la raison est confirmée par l'extrait où Jacobi affirme que « de même qu'il y a une intuition sensible, une intuition que procurent les sens, de même il y a également une intuition rationnelle que procure la *raison*. Toutes deux se tiennent l'une en face de l'autre comme deux sources propres de connaissance⁵³ ». Mais nuancions quand même : si Jacobi accorde une place autant à la sensibilité qu'à la raison, à comprendre ici comme ce qui révèle l'être supra-sensible, il s'en prend malgré tout à *l'une des acceptions de la raison*. Cette acception n'est autre que celle sous laquelle la raison renvoie à l'acte de *conceptualiser* et d'*enchaîner des jugements*⁵⁴. « Certes, mentionne Jacobi, c'est un grand privilège de notre nature

que notre aptitude à recevoir des choses des impressions propres à nous représenter leur *multiplicité distinctement*, et ainsi à accueillir le mot intérieur, *le concept* [...] [;] [mais] de l'habileté accrue à abstraire et à substituer aux choses et à leurs relations des signes arbitraires, résulte une clarté *si éblouissante que les choses elles-mêmes s'en trouvent obscurcies*⁵⁵. » Ces remarques sont éloquentes : à trop conceptualiser, on en viendrait selon Jacobi à substituer à la chose même certaines attentes ou préférences subjectives ; de sorte qu'on fuirait la réalité et tomberait du même coup dans ce que l'auteur appelle le « rêve philosophique », dont il est plus difficile encore de s'éveiller que du « rêve vulgaire », moins chargé conceptuellement⁵⁶.

Quels enseignements précis est-il possible de tirer de ces considérations, ainsi que de celles qui précèdent, sur la question de la distinction veille / rêve ? Au moins deux grandes idées. Premièrement, l'intuitionnisme de Jacobi implique l'adhésion au réalisme et le rejet de l'idéalisme, et seul celui qui éprouve le sentiment de l'être immédiat peut parvenir à se mettre en contact avec le réel et la veille, *toute autre attitude devant être reconduite à l'ordre de la représentation, au « rêve idéaliste »*. Deuxièmement, si la distinction entre le rêve et la veille est rendue possible par un sentiment immédiat qui prend racine dans la sensibilité et donne lieu à une croyance, Jacobi ne renonce pas à accorder un certain rôle à la raison. C'est que la raison doit être pensée elle-même comme une source de connaissance qui révèle l'être supra-sensible, ou tout au moins comme l'acte de conceptualiser et d'enchaîner des jugements : en ce sens, elle est susceptible de s'articuler au sentiment de l'être immédiat qui a mené à la distinction veille / rêve, *sinon pour compléter la connaissance produite par ce sentiment par un savoir supra-sensible, du moins pour permettre une conceptualisation et la formulation langagière de toute connaissance – notamment celle de la distinction veille / rêve*.

3. *Le primat de l'immédiat : quelques arguments de Jacobi*

En plus d'avoir exposé la théorie de la connaissance jacobienne, nous avons précisé jusqu'ici comment Jacobi s'y prend pour distinguer le rêve de la veille. La question à poser devient maintenant

la suivante : comment Jacobi réussit-il à étayer son intuitionnisme ? Tant qu'aucune réponse n'aura été apportée à cette question, non seulement la théorie de la connaissance jacobienne demeurera infondée, mais la distinction veille / rêve, qui prend appui sur un sentiment de l'immédiat, restera injustifiée. Avant de tirer au clair les arguments qu'invoque Jacobi pour défendre l'intuition, nous ferons un bref détour par les pensées de Thomas Wizenmann et de Moses Mendelssohn. Ce détour nous permettra de faciliter notre exposition des arguments jacobiens en faisant voir, ici de quoi ils se rapprochent, là de quoi ils se distinguent.

Personne n'en doute vraiment : les thèses de Jacobi rejoignent volontiers celles de Wizenmann et s'écartent de celles de Mendelssohn. Wizenmann distingue entre les connaissances *a priori* et les connaissances *a posteriori* : tandis que les premières trouvent leur validité en elles-mêmes et « dans le rapport de [leurs] parties entre elles », les secondes la tirent de « l'accord avec une chose existante quelconque⁵⁷ ». Ni les connaissances *a priori* ni les connaissances *a posteriori* ne permettent toutefois, d'après Wizenmann, d'aboutir à une preuve de l'existence de Dieu. C'est que « [l]e caractère de la connaissance idéelle ou de la connaissance *a priori* est [...] qu'elle est absolument indépendante des relations à l'existence des choses⁵⁸ », ce qui rend impossible toute connaissance de Dieu *a priori*. Parallèlement, parce que l'existence de Dieu n'est pas un concept de relation et que « [p]rouver à partir de l'expérience signifie [...] conclure par enchaînement de relations à relations⁵⁹ », on comprend bien qu'il n'est pas plus possible de démontrer cette existence par un recours à l'expérience.

Que l'existence de Dieu et des choses ne puisse être assurée par des preuves rationnelles, cela conduira Wizenmann à dire que « toute connaissance de l'existence, par conséquent aussi l'existence de Dieu, doit nécessairement provenir d'une Révélation et d'une croyance et reposer sur elles⁶⁰ ». Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Wizenmann sympathise avec la théorie de la connaissance jacobienne – ce qui n'exclut pas que sa pensée conserve sa propre particularité. En effet, alors que Jacobi pourfend le rationalisme et adhère à une théorie qui fait appel à la révélation, Wizenmann reprend l'idée de

révélation mais insiste aussi sur le rôle que jouent la *tradition* et *l'histoire* dans la croyance en Dieu. «[C]e qui enrachine et entretient la croyance en une divinité et en une religion, suggère-t-il, ce n'est pas la raison, ce n'est pas une conviction issue de concepts dérivés, mais la croyance dans une tradition, dans une doctrine positive, dans les dires des ancêtres⁶¹» – qui reposent eux-mêmes en définitive sur une révélation historique⁶².

Tout autre est cependant la théorie de la connaissance de Mendelssohn. Avec Jacobi, ce dernier forme le couple qui résume le mieux l'opposition caractéristique de la « Querelle du panthéisme » : d'une part, le *fidéisme*, dont la figure emblématique est Jacobi ; d'autre part, le *rationalisme*, dont l'égérie est l'œuvre de Mendelssohn. Le nom de son camp l'indique déjà : ce dernier procède d'abord et avant tout par « démonstration rationnelle » pour former des connaissances. Concernant l'existence de Dieu, par exemple, il discutera de trois arguments distincts : un argument « physico-théologique », un argument « cosmologique » et un argument « ontologique⁶³ ». Le premier argument consiste à partir du constat selon lequel la nature présente un ordonnancement, une harmonie, un plan, et à inférer l'existence d'un être à l'origine de cette organisation : Dieu⁶⁴. Le second argument pose quant à lui l'existence de la contingence et en fait découler la réalité d'un être *causa sui* : « [l]'être nécessaire se pense lui-même comme absolument nécessaire ; il pense les êtres contingents comme décomposables dans des séries infinies, comme des êtres qui, par leur nature, présupposent en amont pour exister une série sans commencement et projettent en aval une série sans fin vers la réalité⁶⁵ ». Enfin, le troisième argument discuté par Mendelssohn ressemble à celui de saint Anselme mais s'en distingue par un aspect : il conduit à affirmer *l'infinité*, *la nécessité* et *l'existence* de l'être divin⁶⁶.

Mais il n'y a pas que l'existence de Dieu que Mendelssohn aborde d'un point de vue déductif. On se rappelle que Jacobi prétend pouvoir distinguer le rêve de la veille, en d'autres mots la représentation du réel, en se rapportant à un certain sentiment et à une certaine conviction. Or, pour Mendelssohn, il doit en être autrement : « [i]l me semble qu'il y a des *critères infaillibles*, soutient-il, qui permettent de

distinguer de manière absolument infaillible le moi en tant qu'objet du moi en tant que représentation de Dieu, le moi comme prototype du moi comme image dans l'entendement divin⁶⁷». Si Mendelssohn se lance à la quête de critères infaillibles pour distinguer le réel du régime représentatif, il suppose aussi, à vrai dire, que cette infaillibilité ne peut tenir à la seule existence d'un sentiment qu'on éprouve. Pour le formuler autrement : afin d'établir un partage entre fiction et réalité, c'est précisément la raison qu'il faut consulter de l'avis de Mendelssohn, et non pas le sentiment intérieur.

Sur quelle base au juste Jacobi désavoue-t-il cette thèse mendelssohnienne et se fait-il le défenseur de l'intuitionnisme ? On pourrait incliner à croire qu'une pensée de la non-philosophie comme celle de Jacobi répugne à toute démonstration, et par conséquent qu'on s'égare dès lors qu'on recherche des arguments chez Jacobi. Il n'en est pourtant rien⁶⁸. En réalité, comme l'a fait comprendre Aristote, «s'il est vrai qu'il ne faut pas philosopher, alors il faut encore philosopher, car il faut démontrer qu'il y a de l'indémontrable et qu'on s'égare à vouloir le démontrer⁶⁹». Pour honorer cette exigence et démontrer le primat de l'immédiat, Jacobi fera apparaître au moins *cinq arguments centraux*. Nous avons déjà rapporté deux d'entre eux en touchant un mot de l'intuition chez Jacobi⁷⁰ : 1) d'une part, disions-nous, sans intuition sensible, la raison ne s'ancre pas dans le réel mais *tourne à vide* et se dispose à produire des chimères ; 2) d'autre part, sans avoir recours à l'intuition, on ne peut parvenir à *rejoindre et attester l'existence de quoi que ce soit* – toute existence devant se laisser constater et non pas démontrer.

3) Ces arguments mis à part, Jacobi fera valoir l'intuition en affirmant que «[n]ous ne pouvons démontrer, en progressant par propositions identiques, que des similitudes (des accords, des vérités conditionnellement nécessaires). Toute démonstration présuppose quelque chose de déjà démontré dont le principe est *une révélation*⁷¹. » L'auteur laisse donc entendre que la raison est *secondaire par rapport à l'intuition*, dans la mesure où elle se contente d'inférer des conclusions et reste en elle-même incapable d'assurer la valeur des prémisses qu'elle endosse. Autrement dit, il remarque que la raison ne fait que «présupposer le vrai⁷²» et doit être *précédée*, pour

qu'une connaissance advienne, d'une expérience intuitive capable de susciter la conviction, l'adhésion, la croyance en la vérité de certaines prémisses⁷³.

4) À cet argument, s'en ajoutera un quatrième : « [i]l arrive trop souvent, mentionne Jacobi, que nous opposions aux expériences les plus intimes, des conclusions tirées *d'expériences lointaines très imparfaites* et que nous bâtissions *inexplicablement* sur de telles conclusions⁷⁴ ». Ce sur quoi l'accent est mis ici, c'est le fait que la méthode déductive, au contraire de l'intuition, implique une forme de médiation et donc *davantage de risques d'erreurs que la méthode intuitive*. En procédant par démonstration, on endosse en effet une multitude de propositions et on est appelé à *multiplier les étapes conduisant à la vérité* ; de sorte qu'on s'expose plus à l'erreur que si l'on ne reconnaît vrai que ce qui s'atteste dans « l'expérience intime », le sentiment immédiat menant à la croyance⁷⁵.

5) Le cinquième et dernier argument sur la base duquel Jacobi défend son intuitionnisme a trait aux conséquences du rationalisme. « Toute voie qu'emprunte la démonstration mène au *fatalisme*⁷⁶ », écrit-il, c'est-à-dire que toute philosophie qui « prétend *expliquer* [l'ensemble du] réel⁷⁷ » doit chercher à isoler des lois, à rendre intelligible chaque chose à partir de ces lois et, comme l'a fait Spinoza, à effacer le libre arbitre. Jacobi étant pour sa part d'avis que la liberté s'atteste et se confirme dans un sentiment, il ne peut donc voir dans cette conséquence du rationalisme qu'une autre raison de favoriser l'intuition et d'avoir recours au sentiment immédiat – ce qui lui permet du même coup, on le comprend, de conforter la distinction veille / rêve qui repose sur ce sentiment.

4. Réplique à Jacobi : deux objections contre le primat de l'immédiat

Si Jacobi répudie la priorité de la raison, ce n'est pas sans raison, et nous savons maintenant pourquoi. Aussi profonds et convaincants que soient les arguments qu'il invoque, il est tout de même moyen de lui adresser quelques objections. Nous en relèverons ici deux. 1) Comme le mentionne Claude Piché dans *Kant et ses épigones : le jugement critique en appel* :

Que l'évidence intuitive ne soit pas à elle seule en mesure de fonder la vérité d'une connaissance, c'est là un thème que l'on retrouve [...] chez Kant. En effet, la vérité comporte chez lui plus qu'une simple dimension d'évidence, elle implique de surcroît une référence à la réalité; pour autant du moins que soit maintenue ici, comme le veut Kant, la définition traditionnelle de la vérité comme adéquation. Il n'y a pas de vérité sans confrontation à un objet, à défaut de quoi la connaissance est dépourvue de « validité objective » [...] [Certaines] disciplines ont beau prétendre au statut de sciences *a priori* dont l'évidence est du plus haut niveau qu'il soit possible d'atteindre, à savoir à l'évidence intuitive, il n'en reste pas moins que la démonstration [de leurs] théorème[s] [...] peut fort bien n'être qu'une simple activité ludique de l'esprit⁷⁸.

La critique formulée ici affecte directement les sciences qui construisent elles-mêmes leur objet, sans doute; mais il est possible de s'en inspirer, de la reformuler et de l'adresser à tout tenant de l'intuitionnisme. En effet, de même que M. Piché soulève la question de savoir ce qui permet aux sciences *a priori*, qui se réclament de l'évidence intuitive, d'assurer leur validité objective, de même nous pouvons demander à Jacobi *ce qui le rend certain, lorsqu'il fait appel à l'intuition, que le sentiment de l'être qu'il éprouve s'ancre lui-même dans le réel*. L'existence d'un sentiment de conviction permet-il bel et bien de conclure à l'objectivité et donc à l'absence de relativité? Ce qu'une personne éprouve comme vrai n'est-il pas susceptible de conduire à l'illusion, ou à tout le moins d'être contredit par ce qu'éprouve une autre personne? Telles sont les questions qu'on pourrait poser à Jacobi.

S'il faut en croire Louis Guillermit, il ne fait pas de doute que Jacobi s'est posé lui-même ces questions: « L'identification de la croyance et de la certitude s'expose à l'objection maintes fois opposée à la prétention de faire de l'évidence le critère de la vérité: "comment concilier la ferme certitude avec la conviction que la proposition la plus fausse peut nous paraître [*scheinen*] tout aussi certaine que la plus vraie?"⁷⁹ ». À cette objection, expressément

anticipée, Jacobi fournit la réponse suivante: « Cette vérité immédiate, positive, se dévoile à nous dans et avec le *sentiment d'un instinct*, qui *surpasse tout intérêt sensible, inconstant et fortuit*, qui se manifeste irrésistiblement comme *l'instinct fondamental de la nature humaine*⁸⁰. » La réplique de Jacobi est donc claire: si l'on a tendance à croire que les sentiments ne sont pas gages d'objectivité parce qu'ils peuvent être de nature variable, le sentiment immédiat associé à l'intuition possède cette particularité de n'être pas fortuit mais *constant, expérimentable à répétition*, et ainsi de jouir d'un statut *véritablement objectif*.

2) La seconde objection qu'on peut formuler contre Jacobi prend origine dans les textes de Hegel et Bergson. Autant l'un que l'autre, en effet, a déployé une pensée qui rejette ou tout au moins limite l'idée d'accès à l'immédiat pur. Dans le chapitre sur la « certitude sensible » de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel se pose une question: « qu'est-ce que le ceci⁸¹? », « qu'est-ce que l'immédiat pur? » Pour répondre à cette question Hegel envisagera tour à tour trois hypothèses: celle du *maintenant* et de l'*ici*, celle relative au *sujet* et celle de la *désignation*. Il constatera alors que le « ceci » ne se livre *en aucun cas* de façon simple et directe, mais qu'il implique toujours un détour langagier et que *là où l'on veut viser le singulier, on dit en fait toujours l'universel*⁸². Or, de ce constat, Hegel pourra inférer que l'immédiat pur est à penser comme intraduisible, inaccessible, et par conséquent qu'on n'est pas en droit de se réclamer – comme le fait Jacobi – de l'expérience immédiate pour forger quelque connaissance.

À lire les travaux de Bergson, on verra se déployer obliquement une objection similaire. Bergson est bien plus volontiers le penseur de l'immédiat que celui de la médiation, sans doute; il adopte lui-même la méthode intuitive, atténue le rôle du concept et invite à coller le plus possible au réel⁸³, sans doute aussi; *mais certains éléments de sa pensée invitent à croire qu'on ne peut expérimenter le réel immédiat*. Ainsi, Bergson a beau affirmer qu'« [i]l y a une réalité au moins que nous connaissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse [...] [c]'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps[,] [c]'est notre moi qui dure⁸⁴ »; il soutient également

que «[n]ous pouvons ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose⁸⁵.» C'est que Bergson considère que certaines «exigences pratiques» pèsent constamment sur l'homme : celle d'avoir recours aux concepts pour entrer en communication, celle de faire usage de la raison pour induire et maîtriser le devenir, etc. Comme Bergson laisse entendre que ces exigences ne peuvent être contournées entièrement dans un monde où l'homme doit survivre et agir⁸⁶, il s'engage forcément à dire que l'accès au réel immédiat reste toujours compromis. Du même coup, dans le sillage de Hegel, il laisse entrevoir une critique à adresser à tous ceux qui ne tiennent pas compte des «exigences pratiques» mais prétendent avoir un accès à l'immédiat pur. Et Jacobi prête alors flanc.

Conclusion

Nous nous étions assigné quatre tâches, nous les avons maintenant accomplies. Les résultats en sont clairs. Au moins quatre traits distinctifs permettent de départager la veille du rêve : 1) le sentiment de vérité dont s'accompagne l'expérience de la veille ; le caractère 2) irréprésentable et 3) originel du réel et de la veille ; enfin 4) le fait que l'expérience de la veille représente une condition préalable à la distinction entre l'état onirique et l'état d'éveil. Faisant appel à l'intuition dans sa théorie de la connaissance, Jacobi adhère à une pensée réaliste et combat avec force ce qu'il appelle le «rêve idéaliste», c'est-à-dire l'acte de prendre ses idées pour le réel lui-même. Cette théorie de la connaissance prend appui sur plus d'un argument, notamment celui selon lequel la raison est secondaire par rapport à la révélation car elle se contente de «présupposer le vrai». Si nous avons évoqué deux objections contre cette théorie en mentionnant que Jacobi peut répondre à la première, il est loin d'être exclu que l'auteur puisse répliquer aussi à la seconde.

En effet, à quiconque prétendrait que l'immédiat pur est intraduisible et inaccessible, Jacobi pourrait sans doute répondre qu'il suffit *de faire l'effort d'embrasser le réel, de se détacher des concepts et de s'ouvrir à l'immédiat pour vérifier que la méthode intuitive, loin d'être une simple lubie, est bel et bien praticable*. C'est en tout cas à un effort de vérification comparable que l'auteur

a convié quand il a expliqué, dans son *David Hume*, comment atteindre la raison pure : « Suivez seulement mes instructions. Videz votre conscience en l'épurant de tout contenu matériel ; il ne doit rien demeurer qui provienne ou relève seulement de l'expérience ; restituez tout cela complètement et en bloc à la sensibilité [...] Si vous avez bien éliminé tout contenu matériel de votre conscience, il est impossible qu'à l'instant même une force naissant d'elle-même et se suffisant à elle-même, qu'une raison *pure* ne se manifeste pas à vous irrésistiblement⁸⁷. »

-
1. L'auteur, qui peut être rejoint à l'adresse suivante : pierreafraadet@gmail.com, tient à exprimer toute sa gratitude à Claude Piché, dont les commentaires ont alimenté cet article.
 2. Sur l'expression, voir notamment Friedrich Heinrich Jacobi, « Lettre à Fichte », dans *Œuvres philosophiques*, traduction de J.-J. Anstett, Paris, Aubier, 1946, p. 307. Pour une brève caractérisation de l'épithète de « non-philosophe », voir entre autres Patrick Cerutti, « Présentation », dans Friedrich Heinrich Jacobi, *Des choses divines et de leur révélation*, Paris, Vrin, 2008, p. 8.
 3. Patrick Cerutti, « Présentation », dans Friedrich Heinrich Jacobi, *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation*, Paris, Vrin, 2009, p. 27.
 4. Friedrich Heinrich Jacobi, *Choses divines*, W. II, p. 106 : tel que rapporté par Louis Guillermit, « Introduction : le réalisme de Jacobi » dans Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, traduction de L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 79.
 5. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 216.
 6. *Ibid.*, p. 217.
 7. Leo Strauss, « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi » dans *Revue de métaphysique et de morale*, traduction de H. Hartje et P. Guglielmina, numéro 3, 1994.
 8. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, notamment p. 217.
 9. *Ibid.*, p. 180.
 10. *Ibid.*, p. 183.
 11. David Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. V, cité dans *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 190.
 12. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 185.

13. *Ibid.*, p. 189.
14. Voir notamment *ibid.*, p. 194.
15. Lucien Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, Paris, F. Alcan, 1894, p. 108-109, tiré de *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, note de L. Guillermit, p. 294.
16. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 217.
17. *Ibid.*, p. 193-194.
18. Louis Guillermit, « Introduction : le réalisme de Jacobi » dans *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 56.
19. Sur ce trait, voir *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, entre autres p. 216.
20. *Ibid.*, p. 217.
21. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 61.
22. *Ibid.*, p. 61-63.
23. D'après David Janssens, un autre des aspects qui séparent Descartes de Jacobi tient à ce que Descartes n'aurait pas admis l'existence de « natural certainties » (*natürliche Gewissheiten*) saisissables antérieurement au travail rationnel. Voir David Janssens, « The Problem of the Enlightenment : Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy » dans *The Review of Metaphysics*, volume 56, numéro 3, 2003, p. 609.
24. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 216.
25. Voir aussi *ibid.*, p. 217.
26. Friedrich Heinrich Jacobi, « Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza » tiré de Pierre-Henri Tavoillot, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995, p. 43. Nous soulignons.
27. *Ibid.*, p. 107. Nous soulignons.
28. Notons que Spinoza utilise l'expression pour la première fois, non pas dans un ouvrage, mais dans une lettre qu'il adresse à Jarig Jelles. Voir sur ce fait Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000, p. 155, note 1. Voir également Jean-Luc Gouin, *Hegel ou la raison intégrale*, Montréal, Bellarmin, 1999, p. 69, note 29.
29. David Piché, « Introduction » dans Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, Paris, Vrin, 2005, p. 21.
30. Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction d'A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006, entre autres p. 134.
31. William James, *Essais d'empirisme radical*, traduction et préface de G. Garreta et M. Girel, Marseille, Agone, 2005, notamment p. 93.

32. Alfred North Whitehead, *Modes de pensée*, introduction de G. Durand et traduction de H. Vaillant, Paris, Vrin, 2004, notamment p. 67, 68 et 71.
33. «Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza», p. 113.
34. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 237. Voir aussi, sur le sujet, George Di Giovanni, «Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant» dans *Kant-Studien*, volume 89, numéro 1, 1998, p. 49.
35. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 209-210.
36. «Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza», p. 66.
37. *Critique de la raison pure*, p. 281.
38. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 200.
39. Voir «Appendice sur l'idéalisme transcendantal» dans Jacobi, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 239-248.
40. *Ibid.*, p. 236.
41. Sur la distinction à faire entre «vérité éternelle», qu'on peut associer à la «croyance naturelle», et «vérité naturelle», à rattacher à la «foi religieuse», voir «Introduction : le réalisme de Jacobi», p. 43-44.
42. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 231.
43. Claude Piché, «The Role of Feeling in Fichte's Rejection of the Thing in Itself» dans *Idealistic Studies*, volume 28, numéro 1/2, 1998, p. 75.
44. «Appendice sur l'idéalisme transcendantal» dans *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 247.
45. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 215-216.
46. «Introduction : le réalisme de Jacobi», p. 30. Voir aussi, «Appendice sur l'idéalisme transcendantal», dans *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, entre autres p. 244.
47. Luc Ferry, *Une lecture des trois «critiques»*, Paris, Grasset, 2006, p. 196.
48. Voir Jean-Pierre Faye et Michèle Cohen-Halimi, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 31. Voir par ailleurs Friedrich Heinrich Jacobi, *Lettre sur le nihilisme*, présentation de I. Radrizzani, Paris, GF Flammarion, 2009.
49. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 82. Voir aussi «Appendice sur l'idéalisme transcendantal», p. 248.
50. «Introduction : le réalisme de Jacobi», p. 73-122.
51. *Ibid.*, p. 101.
52. Sur le rôle essentiel que joue la raison d'après Jacobi, voir Alexis Philonenko, «Introduction» dans Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Foi et savoir. Kant – Jacobi – Fichte*, Paris, Vrin, 1988, p. 51.

53. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 148.
54. Voir, sur la dépréciation de ce sens de la raison et l'appréciation de l'idée d'intuition intellectuelle, Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 135. Voir également, sur l'opposition chez Jacobi entre intuition et concept, Ives Radrizzani, «La confrontation entre Jacobi et Fichte à la lumière des *Denkbücher*» dans *Archives de philosophie*, vol 62, no 3, 1999, p. 479. Voir enfin, sur la subordination de l'explication à la révélation, «Introduction : le réalisme de Jacobi», p. 79 et 103.
55. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 218. Nous soulignons en partie.
56. *Ibid.*, p. 218.
57. Thomas Wizenmann, «Les résultats des philosophies de Jacobi et de Mendelssohn examinés de manière critique par un volontaire», tiré de TAVOILLOT, Pierre-Henri, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995, p. 247.
58. *Ibid.*, p. 247.
59. *Ibid.*, p. 248.
60. *Ibid.*, p. 249.
61. *Ibid.*, p. 260.
62. *Ibid.*, p. 260.
63. Ces dénominations n'apparaissent pas dans le texte lui-même, mais traduisent bien la nature des preuves développées par Mendelssohn.
64. Moses Mendelssohn, «Heures matinales ou leçons sur l'existence de Dieu», tiré de TAVOILLOT, Pierre-Henri, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995, p. 148-149.
65. *Ibid.*, p. 146.
66. *Ibid.*, notamment p. 147.
67. *Ibid.*, p. 157. Nous soulignons.
68. Par «arguments qui militent en faveur de l'intuitionnisme», nous entendons précisément des «arguments rationnels», à ne pas confondre avec des «arguments d'autorité» – auxquels Jacobi recourt également à l'occasion. Voir, où Jacobi en appelle à Kant et à Hemsterhuis du fait de leur autorité, «Réponses aux accusations de Mendelssohn dans sa "Lettre aux amis de Lessing"», tiré de TAVOILLOT, Pierre-Henri, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995, p. 231-232.
69. Le propos est d'Aristote et se trouve cité par Louis Guillermit : «Introduction : le réalisme de Jacobi», p. 83.

70. Voir p. 9-10.
71. «Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza», p. 119.
72. Voir «Préface» dans *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 128.
73. Sur l'idée de conviction, voir *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 183.
74. *Ibid.*, p. 192. Nous soulignons.
75. Une anecdote que rapporte Jacobi l'amène à se définir comme «aveugle et fermé» à toute démonstration qui ne se laisse pas saisir intuitivement et qui expose à des «erreurs»: elle lui permet donc implicitement d'illustrer, sinon de renforcer, sa critique de la méthode démonstrative. *Ibid.*, p. 196-197.
76. «Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza», p. 119. Nous soulignons.
77. Lucien Lévy-Bruhl, «F. H. Jacobi et le spinozisme» dans *Revue philosophique*, 1894, p. 50. Sur le fatalisme et plus encore sur l'athéisme, voir «Introduction: le réalisme de Jacobi», p. 41.
78. Claude Piché, *Kant et ses épigones: le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995, p. 145.
79. «Introduction: le réalisme de Jacobi», p. 68.
80. *Choses divines*, p. 316-317: tel que rapporté dans «Introduction: le réalisme de Jacobi», p. 68. Nous soulignons en partie.
81. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de G. Jarczyk et P. -J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 109.
82. Que le langage soit une forme de médiation, voire «l'expression type de la médiation» chez Hegel, c'est ce qu'indiquent entre autres Jarczyk et Labarrière en *ibid.*, p. 676, note 12. Voir aussi, de Hegel lui-même, *ibid.*, p. 111.
83. Voir Henri Bergson, «Introduction à la métaphysique» dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008. Voir aussi, sur la méthode bergsonienne, Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004, p. 1-28.
84. «Introduction à la métaphysique» dans *La pensée et le mouvant*, p. 182.
85. *Ibid.*, p. 182.
86. C'est ce que donne à comprendre entre autres cet extrait, où il est dit que la «perception pure», associée à une «vision à la fois immédiate et instantanée», «existe en droit plutôt qu'en fait»: Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004, p. 31.
87. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 211.