



LA SCIENCE DU PARTICULIER: DE KANT A SCHELLING

Author(s): Miklos Vetö

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 2 (AVRIL-JUIN 1981), pp. 163-188

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20847801>

Accessed: 09/11/2011 06:49

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Les Études philosophiques*.

<http://www.jstor.org>

LA SCIENCE DU PARTICULIER : DE KANT A SCHELLING

RESUME. — Le projet essentiel de l'idéalisme allemand est de présenter un savoir *a priori* de l'être particulier, concret, Avec la découverte kantienne de l'autodétermination transcendantale du temps dans le schématisme, la voie est ouverte devant l'élaboration d'une métaphysique des images. Le jeune Schelling développe les intuitions de Kant en « construisant » les moments essentiels de la nature et, par la suite, en déduisant l'œuvre d'art comme l'objet connaissable par excellence. Toutefois dans sa philosophie de l'identité Schelling scindera la production du temps par le sujet de sa faculté pratique, et interdira par ce fait à sa réflexion d'accéder à une philosophie de l'histoire qui seule saurait prétendre à une connaissance métaphysique de la réalité individuelle.

SUMMARY. — *The central project of German Idealism is the a priori knowledge of the particular. The Kantian discovery of the transcendental self-determination of time in the schemata paves the way before the advent of a metaphysics of images. The young Schelling develops further the insights of Kant : first by the « construction » of the principal moments of nature and later on by the deduction of the work of art as the absolutely knowable object. However in his system of identity Schelling separates the subject's production of time from his practical faculty and by this fact he prevents his thought from becoming a philosophy of history, i.e. a genuine metaphysics of the individual.*

Depuis ses commencements aristotéliens la métaphysique a récusé toute compétence concernant l'individu. Elle énonce : « Du particulier il ne peut pas y avoir de science », et ce dictum a tenu bon jusqu'aux idéalistes allemands. La métaphysique est un savoir pur qui ne porte que sur des réalités pures et le singulier n'en étant pas une, il ne peut être objet que d'une connaissance imparfaite¹. Sans doute, la philosophie occi-

1. S'agissant d'une problématique que les idéalistes n'ont pas thématisée explicitement ni uniformément, nous nous servirons, selon les exigences du contexte et comme des synonymes philosophiques, des termes du particulier, singulier, individuel, figure, image et contenu. KANT, lui, dira en attribuant l'adage à Platon : « Sensibilium non datur scientia », *Die philosophischen Hauptvorlesungen Kants*, éd. KOWALEWSKI, 1924, p. 526.

dentale a eu ses moments nominalistes où elle se penchait avec attention sur le particulier mais cette attention n'avait guère abouti à un véritable projet métaphysique du réel particulier. Or cette situation va changer de fond en comble avec l'idéalisme allemand. L'idéalisme post-kantien se vante avec Schelling d'avoir découvert « la divinité de l'individu »² et quand il se constituera en système complet chez Hegel, c'est en tant que métaphysique pure qu'il se voudra savoir du singulier. Autrement dit : il y a de la science du particulier et, qui plus est, c'est une science absolue. Or si cette science absolue, après avoir tâtonné dans les premiers systèmes de Schelling, ne s'épanouira que dans les riches développements de la philosophie hégélienne, elle a ses origines primitives dans la doctrine kantienne du schématisme transcendantal.

Dans son aurore platonicienne la philosophie a aperçu l'essence au sein de l'image et elle a conçu la vision des idées-formes qui correspondent, chacune, à une espèce particulière du réel, à une série particulière de figures. Idée du chien ou idée de l'homme, idée de la maison ou idée du lit, l'idée est essentiellement un condensé de figures ou d'images. Et l'idée au second degré, celle du beau ou du juste, n'est qu'un cas limite obscurément entrevu et à peine énoncé. Le royaume des idées chez Platon est un royaume de figures, un ensemble d'images qui aurait pu laisser espérer l'avènement d'une métaphysique d'images, partant des réalités concrètes. Toutefois la condamnation du sensible qui préside à la genèse de la théorie des idées fera se saborder cette science des images au moment même de sa constitution. Déjà chez Platon lui-même la réflexion sur les formes s'orientera vers l'analyse des formes pures ou formes au second degré et elle abandonnera la problématique des formes-images, plus particulièrement celle de l'existence de la forme dans la figure concrète, à la notion difficile de la participation. Nous voudrions présenter en ce qui suit la genèse de cette problématique chez Kant et son évolution, de même les obstacles que celui-ci rencontre chez Schelling, tout en indiquant la direction qu'elle prendra pour s'épanouir dans l'œuvre de Hegel.

Le vieux Platon semble avoir cherché à résoudre la question d'une systématisation de la notion par une mathématisation progressive des idées, et dans l'œuvre d'Aristote le concept de la forme subira une certaine dévalorisation. Sans doute, la notion même de la forme, décantée et consolidée, survit dans celle de l'essence et depuis les scolastiques les philosophes considèrent l'essence ou la quiddité comme un noyau d'intelligibilité au sein des choses particulières. En fait cependant il ne s'agit que d'un rite de courtoisie rendu à des réminiscences platoniciennes car le dictum sur l'impossibilité de la science du particulier semble se répercuter jusqu'à la sphère des essences individuelles. L'essence, certes, demeure le noyau intelligible de la chose mais la théorie philosophique insiste sur d'autres éléments d'intelligibilité, à savoir sur les relations générales selon l'ordre des catégories. Au lieu d'accomplir sa vocation de science des formes particulières, de métaphysique des essences concrètes, la philoso-

2. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre 1804, Werke X*, éd. H. I. FICHTE, Bonn, 1834 f, 103 f.

phie devient une analytique des rapports qui relient les essences entre elles. L'essence particulière, le noyau d'intelligibilité de la chose, fera figure d'une lumière qui est, certes, lumineuse mais n'est pas pour autant transparente et, comme telle, se trouve être plutôt un nœud impénétrable. Nœuds impénétrables, les essences forment le fond des choses, leur profondeur intelligible mais elles demeurent réfractaires au regard scrutateur de la philosophie, qui ne saura lire que l'intelligibilité transparente des relations générales apparaissant comme la charpente du réel. Toutefois il ne peut s'agir ici que d'une lecture superficielle puisque extérieure de l'intelligible, qui, si elle met en valeur un certain nombre de facteurs intelligibles reliant pour ainsi dire horizontalement les essences entre elles, ne touche aucunement la manière dont l'essence s'implante dans l'être individuel. Autrement dit : on demeure impuissant devant la problématique de la jonction du sensible et de l'intelligible³. Au lieu de tenter de pénétrer la profondeur des choses, où l'intelligible s'imbrique dans le sensible pour engendrer le réel, la philosophie choisit de se confiner dans l'étude des surfaces. Avec la scolastique, elle continue à développer la logique formelle et c'est cette logique qui deviendra subrepticement la discipline modèle de toute la métaphysique. Cette inspiration formaliste exclut la possibilité d'un savoir proprement philosophique des réalités particulières et la métaphysique se verra coupée de toute effectivité dans l'étude de la nature vivante et inanimée de même que dans la compréhension de l'histoire, de la religion positive et de l'art. La philosophie s'interdit toute velléité de discours sur les contenus, mais cette renonciation à l'engagement dans l'ordre du concret ne lui assurera qu'une position ambiguë où la modestie risque d'être prise pour la paresse et l'ascèse taxée de démission. La discipline modèle de la métaphysique est la logique formelle qui se veut neutre et indifférente à l'égard de tout contenu mais — comme l'observera Hegel — cette attitude devient facilement criminelle car elle revient à admettre n'importe quel contenu, y compris le contenu immoral et idolâtre⁴. Cette neutralité coupable peut pour ainsi dire déteindre sur la métaphysique et elle finira par provoquer des révoltes violentes.

La métaphysique assume une attitude formaliste à l'égard des contenus concrets du monde réel un peu à la manière où l'Etat bourgeois à l'âge du capitalisme classique se limite à une activité de régulation juridique, laissant toute liberté aux agissements des forces économiques dans la vie sociale. Comme l'Etat bourgeois la métaphysique classique se borne à un rôle de surveillance et d'encadrement policiers qui provoque la puissante réaction des grands philosophes. Avec Hume celle-ci prend la forme d'un refus de toute fonction policière. Avec Kant on assiste à une tentative de reconstitution de la police à partir de la réalité elle-même qui est à policer.

Hume récuse la fonction policière elle-même, à savoir tout encadrement conceptuel du réel. L'esprit n'est qu'un ramassis de perceptions, la substance un simple agrégat de ses éléments. Il n'y a partout que de

3. SCHELLING, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, Werke VII, éd. K. F. A. SCHELLING, Stuttgart, 1856, ff. 143.

4. HEGEL, *System der Philosophie*, 1, § 74. Werke VI, éd. Berlin, 1832 ff. 142.

la « conjonction » et nulle part de la « connexion »⁵. Les concepts généraux de la métaphysique s'effondrent sans trace dans le riche foisonnement des atomes sensibles que fête un nominalisme impénitent. Autrement dit : la fonction policière de la raison métaphysique n'est que la sécrétion d'un instinct psychologique et rien ni personne ne saurait encadrer conceptuellement les réalités individuelles car elles ne sauraient donner aucune prise à une organisation rationnelle. On récuse donc toute autre réalité que le réel individuel mais de ce réel individuel on ne prétend aucun savoir « pur ». La reconquête du sensible et de l'image a comme contrepartie la perte de l'intelligible et de la forme.

La seconde voie de réaction à la métaphysique a été adoptée par Kant. Lui aussi retire leur mission à ces patrouilles de la raison qu'une philosophie formaliste avait fait circuler aux confins extérieurs du réel, mais il pense que la fonction d'encadrement elle-même devrait pouvoir être exercée sous condition d'être confiée à des milices issues du sein même de ce peuple d'êtres particuliers que la métaphysique classique n'a jamais contemplé qu'à travers la porte vitrée des concepts généraux. Kant — l'histoire en est bien connue — ne veut pas assister impuissant au naufrage de la métaphysique mais préfère secourir « la bien-aimée »⁶ en lui faisant opérer un grand repli tactique afin que, par la suite, elle puisse se retrancher avec une sécurité accrue derrière des murailles qu'elle sera désormais en mesure de bien défendre. Kant abandonne l'antique position réaliste d'une connaissance pure et adéquate des réalités du monde conçues comme choses-en-soi, en faveur d'une vision où le réel sera repris en main, encadré et structuré à partir du sujet lui-même. L'intelligibilité ontologique des philosophies classiques cède la place à une nouvelle intelligibilité, celle des structures transcendantales qui, au prix d'un renoncement au douteux privilège de sonder le fond des choses, se voient octroyer la faculté de se déployer comme puissances organisatrices de la riche réalité du monde. Au lieu d'une métaphysique réaliste Kant veut élaborer une « phénoménologie générale »⁷ et l'instrument de l'opération sera le temps conçu comme facteur d'intelligibilité.

*
**

La métaphysique classique de l'Occident ne disposait que d'un concept privatif du temps. Elle ne comprenait pas le temps simplement comme le lieu et le milieu du sensible mais plutôt comme un facteur actif de la genèse du sensible conçu dans son opposition à l'intelligible. Le temps, c'est la loi de toute succession mais il n'en est pas pour autant le principe d'organisation. Il fait écouler les moments d'une manière irréversible mais ne leur fournit point une articulation véritable. Les choses subissent le temps du dehors comme la pesanteur. Il est le principe de leur extériorité réciproque et en dernière instance de leur extériorité à elles-mêmes. L'existence de la chose particulière est à concevoir comme la réfraction

5. HUME, *An inquiry concerning human understanding*, Indianapolis, Liberal Arts, 1955, p. 85.

6. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 850.

7. KANT, *Briefwechsel, Schriften*, Akad. Ausgabe, X, 94.

de son essence dans le sensible et les images-figures qui composent la chose sont comme autant de moments de sa durée. La philosophie dans sa conception platonicienne d'une métaphysique des idées-formes aurait pu avoir la vocation d'expliquer ces images en termes de déploiement organique d'une forme particulière, mais la vision privative du temps exclut toute tentative d'une pareille solution. Le temps n'est pas le véhicule de l'insertion de l'intelligible dans le sensible mais une puissance hostile qui interdit toute communication entre eux. L'intelligible, la forme-essence est là, il maintient la chose particulière en existence⁸ mais entre sa fonction de principe d'existence et celle de déploiement concret de la chose dans le temps on n'observe aucune relation logique. L'existence de la chose, c'est la succession de ses figures et on ne voit pas bien un lien intelligible qui soutiendrait cette succession. Le temps n'est que le flux d'Héraclite, une puissance qui s'écoule et qui s'écoule aveuglément. L'irréversibilité est la seule caractéristique propre que la raison métaphysique a su attribuer au temps, et l'irréversible est précisément le monotone et l'uniforme parce que l'a-conceptuel, celui qui est privé de tout recours contre une nécessité aveugle. L'irréversibilité indique un processus qui n'est pas en mesure de s'arrêter, de se suspendre, de se corriger ou de se modifier : il désigne une réalité qui n'est aucunement maîtresse de soi et la puissance inexorable du temps sur les choses est paradoxalement le signe même de sa profonde impuissance. Le temps est maître des choses mais il n'est pas maître de lui-même. Son irréversibilité revient à indiquer l'impossibilité où il se trouve d'organiser son parcours, elle traduit le fait de ne pas être à l'origine de ses propres mouvements. Le temps est la seule médiation possible du déploiement des choses mais il n'est médiateur que de leur extériorité réciproque car il n'est pas lui-même une vraie médiation de soi. Une vision philosophique du temps comme extériorité et comme impuissance de médiation de soi apparaît ainsi en une solidarité organique avec l'impuissance de fonder un pur savoir du singulier. Autrement dit : afin de pouvoir instituer une logique des figures particulières du réel, il faudrait retrouver de l'intelligibilité au sein du temps qui les produit, et la véritable intelligibilité n'est jamais un cadre imposé du dehors mais l'articulation pure d'un principe immanent. Au lieu d'être pris pour une puissance anti-conceptuelle ou a-conceptuelle, le temps doit être compris comme la puissance même de toute conceptualisation, ou encore, il faudrait dire avec Novalis : « Le temps c'est le concept »⁹. Or ce rapprochement essentiel du temps et de l'intelligibilité est une découverte propre du kantisme.

La plupart des interprètes de l'idéalisme critique s'accordent pour célébrer l'importance de la doctrine de l'imagination transcendantale mais, inspirés par l'exemple de Kant lui-même, ils ne font pas suffisamment attention à la solidarité organique de ses moments essentiels : la spontanéité du sujet transcendantal dans la production des synthèses du temps et la détermination transcendantale du temps qui est le schème. Plus

8. « *Forma dat esse rei* ». KANT, *Handschriftlicher Nachlass. Metaphysik, Schriften XVII*, 312.

9. NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon, Schriften III*, éd. P. KLUCKHOHN, Stuttgart, 1960 ff, 428.

exactement : ils ne comprennent guère que les schèmes ne sont rien d'autre que l'auto-détermination de cette spontanéité qui sécrète le temps. Le but du kantisme, c'est de sauver les phénomènes et ceci ne sera possible que si on trouve en eux une intelligibilité immanente à l'œuvre. Autrement dit : il faudra démontrer que les êtres sensibles ne sont pas accouchés par le temps comme autant de retombées d'un processus aveugle mais que le temps les produit selon un principe d'articulation propre. Et ceci revient à dire que l'irréversibilité de son écoulement ne saurait épuiser l'essence du temps mais que le temps devrait être sujet à d'autres articulations qui permettront de le concevoir comme structure structurante et non pas comme structure structurée.

Jusqu'à Kant toute considération philosophique sur l'articulation du temps s'était bornée à l'énumération du passé, du présent et du futur. Or les trois temps ne sont que de simples moments de succession du cours du temps. Ce qui était futur devient présent pour s'évanouir par la suite dans le passé et ceci sans aucune modification immanente de son être, simplement en fonction de l'avènement du temps total. Les trois temps ne sont que les portions d'un flux homogène et ne se distinguent entre eux qu'en vertu de la loi aveugle de l'écoulement. Ils ne sont pas des moments qualitativement différents mais simplement des segments fixés pour un temps en fonction d'une considération extérieure. Ne disposant d'aucune autonomie réelle, c'est-à-dire immanente, les moments du temps parcourent, chacun, inévitablement les trois temps et remplissant progressivement les trois rôles possibles et nécessaires de tout instant temporel, ils n'en possèdent aucun en propre. Cette vision mécanique du temps ne sera dépassée que par la doctrine kantienne des schèmes qui représentent autant de moments qualitativement différents du temps. Le caractère profondément novateur de l'entreprise kantienne se verra à travers la considération de la causalité, cette notion quasi représentative de la conception mécanique du temps.

L'attaque huméenne contre la causalité visait la cheville ouvrière des constructions de l'ancienne métaphysique. A l'origine la causalité était conçue comme le représentant par excellence de l'ordre intelligible au sein du sensible mais elle avait fini par devenir l'épithome même de l'écoulement nécessaire des choses. La démonstration causale a été censée être l'instrument par lequel s'exerçait la prétendue toute-puissance de la raison sur les choses, mais la raison a fini par apparaître comme soumise à cet instrument sien. Expression par excellence de l'ordre déterminé de la succession des phénomènes, la causalité se trouvait toujours davantage rapprochée de l'irréversibilité du flux du temps¹⁰. Quant à la Critique, tout en réhabilitant la causalité, elle ne la restaurera pas pour autant dans son ancienne position dirigeante en philosophie. Au lieu de donner son consentement tacite à la lecture « populaire » de la causalité comme chiffre global de la nécessité rationnelle, l'idéalisme transcendantal l'envisage surtout dans sa condition propre de synthèse particulière, celle d'une détermination où A étant posé B devra être posé

10. Cf. « ... Strom der Ursachen und Wirkungen... ». SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Werke II, 18.

également ou plus généralement celle d' « une succession du divers en tant qu'elle est soumise à des règles »¹¹. Sans doute, il y a de l'irréversibilité dans la position de l'effet par sa cause, mais celle-ci au lieu de se lire comme un courant irrésistible, par conséquent a-conceptuel, se comprend en termes d'un rapport articulé de concepts différents. La causalité n'est plus le quasi-équivalent d'une rationalité mécanique mais plutôt un moment essentiel de l'ordre structural schématico-catégoriel. Toutefois Kant ne se contente pas de restituer à la causalité son sens originel de synthèse particulière de la succession déterminée, et son interrogation sur la nature du temps en amènera à la lumière d'autres moments structuraux. Le pur schème de la grandeur — écrit-il — est le nombre, l'addition successive des unités homogènes. Le schème de la réalité est le degré de remplissement du temps, celui de la réciprocité est la simultanéité des déterminations d'une chose avec celle des autres suivant une règle générale. Et enfin le schème de la substantialité est la permanence du réel dans le temps¹². Il s'agit ici d'autant de manières où le temps ordonne sa succession, où il se trouve rempli par ses contenus, s'expose donc dans son articulation immanente. Contrairement aux trois temps qui ne résultent que d'une division verticale du temps dans son homogénéité, les schèmes en traduisent une décomposition horizontale, donc un parallélisme des éléments. Les trois temps, eux, étaient l'horizon inévitable de chaque moment temporel mais, par le fait même d'être le destin inévitable de chaque instant, ils n'admettent pas la simultanéité et s'excluent mutuellement. L'instant présent a été passé et sera futur mais le passé, le présent et le futur, seules déterminations qu'on reconnaisse du temps, ne coexistant jamais, ce temps ne possède aucune structure. Il en va autrement pour le temps qui se révèle comme matrice des schèmes.

Les schèmes sont les structures organisatrices du temps et le même contenu épistémique relève de plusieurs schèmes. Une chose maintient un rapport de substantialité avec d'autres qui en sont les accidents, tout en étant causée par une autre chose, c'est-à-dire lui succédant dans le temps d'une manière déterminée. Et la chose, de même que sa cause et ses accidents peuvent être saisis comme réels, à savoir comme remplissant à un certain degré le temps. La permanence dans le temps, la succession dans le temps déterminée selon une règle et un certain degré du remplissement du temps existent « en même temps », au même moment, et par ce fait même forment la structure du temps. Le temps n'est plus une homogénéité en surface mais une articulation en profondeur, son écoulement n'est plus celui d'un flux aveugle mais apparaît davantage sous les traits d'une organisation complexe. En fait, c'est l'image antique du temps comme flux qui devrait être réexaminée et par la suite abandonnée. Depuis le moment où on commença à penser avec Héraclite qu'on ne pouvait pas se baigner deux fois dans la même rivière, on représentait le temps comme un cours d'eau rapide et les êtres de ce monde comme des baigneurs ; autant dire qu'on concevait le rapport du temps aux choses comme un encadrement externe. Tout ceci était fort

11. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 183.

12. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 182 f.

logique car le temps lui-même n'était qu'une pure extériorité : n'encadrant que comme du dehors ses propres moments, les gouttes d'eau, les choses sensibles, tout ce qui dispose d'une certaine forme et configuration ne pouvait être représenté qu'à l'image d'un caillou ou d'un bout de bois que le temps subjugué et enlève avec violence sans le pénétrer. Or c'est précisément la vieille idée d'une juxtaposition de la goutte d'eau et du caillou que l'idéalisme voudrait supprimer. Ensemble de schèmes, le temps ne présente pas cette homogénéité indigente de l'eau qui ne peut se réfracter que dans des gouttes-atomes, incapables d'épouser aucune forme. Grâce aux schèmes, il est désormais lui-même un système de formes, il est articulation immanente et comme telle sait se plier aux contours de ses contenus. Or même cette vision n'est qu'une représentation (au sens hégélien) exposant en séparation ce qui se trouve pourtant uni dans le concept. Le temps n'est guère un agrégat d'instantanés quantitatifs mais un organisme de moments qualitatifs et ces moments servent comme autant de cadres formateurs pour le réel sensible. Il faut toutefois se garder de prendre cette formation pour un encadrement extérieur ; elle est plutôt une pénétration où, en dernière instance, encadrant et encadré ne feront qu'un. Le caillou n'est pas entouré de gouttes d'eau mais il *est* goutte d'eau. Autant dire que la chose concrète sensible n'est pas simplement charriée par le temps mais se trouve engendrée par lui comme un de ses moments propres. *Ceci* va être le terme de la réflexion idéaliste, atteint avec Hegel (et le Schelling tardif), mais les principes essentiels de cette évolution se trouvent dans la pensée de Kant qui, le premier, avait saisi le rôle *a priori* du temps dans la genèse du sensible.

Si les éléments du monde de *l'a priori* sont représentés sous le signe du concept, ceux du monde sensible apparaissent comme des images et le temps étant le principe du monde sensible, Kant n'hésite pas à le définir comme *image*. « L'image pure... de tous les objets sensibles en général — lisons-nous dans le chapitre de la *Critique de la raison pure* sur le schématisme — est le temps »¹³. La définition est apparemment paradoxale car c'est comme naturellement que l'esprit subsume l'image sous l'ordre spatial tandis que, le temps étant la forme du sens intime, on le représente surtout comme le lieu même de toute intensité, de toute concentration non éparpillée. En quel sens alors le temps peut-il être défini comme la pure image des choses sensibles ? Dans le sens — répondrait Kant — où les choses sensibles sont essentiellement conçues comme figures et images. Le temps est la pure image des choses sensibles parce que ces dernières, elles aussi, sont des images. Le temps est alors l'image des images, l'archétype de toutes les images, or il n'est ceci que dans la mesure où il est le système des schèmes. Le temps est l'image pure des choses sensibles, par conséquent l'image pure comme telle, car ses moments immanents relèvent précisément de l'ordre des images. Kant distingue les schèmes des concepts sensibles, c'est-à-dire des figures de l'espace, et les schèmes des catégories, comme ceux de la causalité, de la substantialité, de la réalité, du nombre, etc. Et il dira de la première

13. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 182.

sorte de schèmes qu'ils sont pour ainsi dire « un monogramme de l'imagination pure par lequel et selon lequel les images deviennent tout d'abord possibles ». Par contre — continue-t-il — les schèmes des purs concepts de l'entendement, des catégories, ne peuvent pas être exposés en images. Cette distinction n'est pas cependant une opposition car même si les schèmes des catégories ne sauraient être soumis de quelque manière que ce soit à la condition d'images, ils n'en restent pas moins des facteurs essentiels de toute imagination. Ils rendent, eux aussi, possibles des images, voire ce ne sont qu'eux qui en dernière instance rendent possible toute image. Le schème de la catégorie est « un produit transcendantal de l'imagination qui concerne la détermination du sens interne en général d'après les conditions de sa forme (le temps) par rapport à toutes les représentations... »¹⁴. Les premières sortes de schèmes sont à l'origine des plus pures images empiriques qu'on connaisse, à savoir des figures géométriques, mais ils ne sont en fin de compte qu'une instantiation particulière des schèmes transcendants, ceux des catégories, qui sont à l'origine de toutes les images. Et ce n'est qu'à travers les schèmes transcendants, qu'on peut comprendre qu'il y ait de pures images, que les images puissent avoir une acception positive en métaphysique et qu'elles puissent former un système.

Dans la tradition métaphysique — et ceci depuis Platon — l'image a été comprise comme une coupe d'épaisseur absolument mince qu'on aurait pratiquée sur la surface du réel et qui ne serait elle-même, à savoir image, que dans la mesure où elle s'évanouit. Sous l'influence puissante du bon sens humain la philosophie n'a pas pu se résoudre à se conformer à sa propre logique annihilante d'images et elle continuait à consolider *in extremis* la très grande minceur de l'image par l'octroi de contours fixes. L'image n'a presque pas d'épaisseur mais elle possède des contours stables qui, eux, permettent d'occuper d'une manière durable une portion de l'espace, et alors l'image sera comprise comme figure, donc, comme une catégorie d'ordre spatial. Toutefois dans la mesure même où l'image a des contours qui en sont les cadres et qui sont également les cadres de la réalité sensible, elle ne devra pas être définie comme extension mais plutôt comme articulation. Elle est moins la figure qui s'étale sur la surface que le sens qui se déploie dans la profondeur, et ce déploiement a ses lois dans les schèmes. Pour concevoir l'image autrement que dans une condition évanouissante il faut la représenter comme un déroulement particulier dans le temps, et les schèmes sont les formes les plus générales de ce déroulement. Les images concrètes sont autant de configurations particulières de la durée mais pour qu'elles puissent exister, pour qu'il puisse y avoir des images, il faut que le temps ait une configuration propre. Cette configuration du temps, ou plus précisément la configuration en général, est le système des schèmes.

Chaque schème est une image générale qui permet l'explication d'une catégorie du réel, donc le système des concepts pourrait être calqué sur celui des schèmes. Autant dire que le temps c'est le concept et le concept c'est l'image. Avec la doctrine du schématisme transcendantal Kant brise

14. KANT. *Kritik der reinen Vernunft*, B 181.

les cloisons étanches entre le concept et l'image en retrouvant ainsi l'intelligible, le monogramme de l'esprit, au sein du sensible. Or l'entreprise a ses limites car si la *Critique* veut bien réhabiliter la condition générale du sensible, elle n'entend pas faire bénéficier de la mesure les images particulières. Les schèmes transcendants ne sont que des règles pures de la formation des images en général et ils ne fournissent avec leur dédoublement conceptuel, les catégories, qu'un système de pures formes, de formes en général, sans continuité aucune avec l'infinie multiplicité des images particulières. Ils constituent un système de réalités *a priori* mais qui ne saura ni ne voudra rendre justice en métaphysique de l'individualité concrète qui se déploie dans la nature ou dans l'histoire. La *Critique de la raison pure* enseigne l'inséparabilité des catégories de l'entendement d'avec les schèmes transcendants, donc leur solidarité organique avec de pures images. Toutefois quand elle définit les catégories comme les règles les plus générales de la nature, elle n'insistera guère sur leur rapport aux images. Cette nature dont les catégories sont la charpente n'est toujours que du mécanique et elle relève de l'ordre de l'extériorité. Sans doute, pourrait-on objecter que c'est la très grande généralité de sa condition métaphysique qui condamne les règles suprêmes de la nature à n'avoir selon toute apparence aucun lien avec l'image, et on pourrait s'attendre à ce que Kant fasse plus de cas de l'image, une fois abordée l'étude de la nature en détail. Or il n'en est rien, et si dans ses *Premiers principes d'une métaphysique de la nature* Kant entend appliquer l'acquis de la *Critique* à l'étude de la nature, s'il veut faire, pour parler avec Schelling, œuvre de « philosophie théorique appliquée »¹⁵, cette nature dont il entreprend l'investigation transcendantale reste en fin de compte celle de la mécanique newtonienne. L'objet propre de la métaphysique de la nature est la matière traitée selon la table des catégories¹⁶, et toute étude de la nature n'est « scientifique » que dans la mesure où elle est mathématique¹⁷. Application d'inspiration mathématique des concepts purs de l'entendement à la matière, cette métaphysique ne possède qu'une vision quantitative de la nature qui ne lui permettra pas de se livrer à une considération *a priori* des formes naturelles particulières. Les catégories sont appliquées à la nature sans aucune allusion aux schèmes, partant sans aucune référence d'image, elles traversent la matière dans son homogénéité qualitative sans jamais l'envisager dans sa condition de réceptacle de formes.

Kant qui définit dans sa géographie physique la nature comme l'objet du sens externe¹⁸ « continue » l'analytique transcendantale dans sa philosophie de la nature sans tenir compte du rôle imageant du temps au sein des structures *a priori*. Le résultat de cette procédure, c'est l'absence de tout projet de savoir *a priori* de l'image et du particulier. La métaphysique des images s'arrête aux conditions générales des images et elle ne propose

15. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur, Werke II*, 3 f.

16. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Schriften IV*, 474 sq.

17. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Schriften IV*, 470.

18. KANT, *Vorlesungen über physische Geographie, Schriften IX*, 156.

qu'un système ou un ensemble d'images générales dans la rapide énumération des schèmes. D'autre part, Kant restreint *expressis verbis* le rôle de ces pures images à la sphère théorique et en refuse toute considération pour le domaine pratique¹⁹. Or ces réserves portant sur la validité du schème, à savoir sa restriction à la sphère théorique et sa limitation à la généralité des pures images, sont logiquement solidaires. Si l'articulation concrète de l'image s'arrête avant même d'atteindre la forme particulière, c'est précisément parce que tout rapport au pratique est refusé au schème. Une complète articulation de l'*a priori* ne peut s'effectuer que dans l'univers des individualités concrètes, des personnes, qui est l'histoire, lieu où la liberté effectue ses épousailles avec le temps et se déploie sous la forme de figures concrètes.

Kant lui-même ne paraît avoir entrevu de rapports entre la liberté et une éventuelle métaphysique des images, surtout car il ne sembla guère se soucier de la problématique d'un savoir pur des images. Par contre, il n'a pas pu ne pas être préoccupé de la faille qui sépare dans sa philosophie le théorique du pratique, la nature de la liberté. Pour remédier à ce dualisme insupportable il esquissera trois ans après les *Premiers principes* une nouvelle philosophie de la nature, cette fois-ci centrée sur la notion d'une nature vivante, organique. La nature et ses composantes, c'est une vieille intuition du genre humain, ne s'expliquent pas seulement dans les termes d'une causalité mécanique qui les exprime comme catégories de l'extériorité quantitative, mais peuvent être représentées comme organisées par une causalité « rationnelle », partant immanente. C'est la nature organique qui est l'exemple par excellence de cette conception téléologique, car dans l'organisme les éléments accusent un rapport de réciprocité mutuelle, se déterminant les uns les autres et ne s'expliquant qu'en fonction les uns des autres. La division est une opération externe et qui décompose en portions peut-être quantitativement différentes mais homogènes une réalité, or la nature vivante n'admet pas une telle division. Les parties sectionnées d'un organisme se décomposent car elles ne sont maintenues en existence par leur sens vivifiant qu'en restant au sein de l'organisme total. Ou encore : les portions du vivant n'ont de sens que par leur appartenance à l'organisme intégral. L'individualité des éléments de l'organisme, c'est-à-dire leur irréductibilité à des portions quantitativement homogènes, révèle en lui l'inséparabilité de l'existence et de la configuration, manifeste avec éclat que la tradition organique est celle d'une figure ou d'une forme. La nature vivante est l'ensemble d'une multiplicité d'espèces clairement définies, elle est pour ainsi dire un système de formes organiques. Toutefois si la condition de forme se lit facilement dans l'organisme, elle devrait pouvoir être discernée également partout dans l'univers physique étendu, dans la nature tout entière. C'est la nature elle-même qui est un système de formes et elle est système de formes dans la mesure où elle est un règne des fins²⁰.

Kant avait envisagé l'idée d'une causalité sans fin dans la nature pour pouvoir rapporter cette dernière à un substrat suprasensible unissant

19. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft, Schriften V*, 68 f.
20. Cf. KANT, *Kritik des Urteilskraft*, § 67. *Schriften V*, 379.

en soi-même le théorique et le pratique, la nécessité et la liberté. L'être naturel que fonde en dernière instance un substrat suprasensible n'est plus une réalité d'ordre mécanique mais dispose d'une unité immanente qui se manifeste précisément par la forme. La forme est donc engendrée par une présence de la liberté dans la nature. Dépassant la vision d'une nature régie uniquement par les catégories, sans référence aucune au temps imageant, la *Troisième Critique* représente la nature dans la condition de la forme et non pas dans celle d'une construction mécanique. Le propre de la cause finale c'est qu'elle « forme » la matière²¹ et la vision téléologique est fondée sur l'intuition d'une activité formatrice universelle à l'œuvre dans la nature. Toutefois cette nomenclature de la nature comme royaume des fins n'est que simple promesse d'une métaphysique des images, et c'est une promesse que la notion kantienne de la finalité, comme étant sans fins particulières, empêche à jamais d'être tenue. Que la finalité soit sans fins, cela signifie que même si l'esprit juge la nature comme pénétrée dans sa finalité par une téléologie, cette téléologie, cette finalité ne sont pas à comprendre comme s'articulant en autant de fins particulières. Les choses de la nature sont, certes, illuminées par l'éclairage de la finalité mais elles ne seront elles-mêmes des figures que dans la mesure de leur appartenance à l'ordre final tout entier. Une chose de la nature est une fin parce qu'elle est une réfraction de la nature tout entière, mais elle ne saurait guère être déduite comme fin dans sa particularité. La finalité est un halo qui enveloppe la nature mais qui ne se laisse pas capter par le particulier dans sa particularité. Malgré l'important pas franchi à partir d'une conception mécaniste dans la direction d'une vision finaliste, les formes particulières de la nature, les espèces vivantes, les métaux et les cristaux ne pourront jamais faire l'objet d'un savoir métaphysique. La métaphysique des images s'arrête avant même de se porter vers l'image particulière : elle légitime la notion de l'image *a priori* elle-même à travers la saisie de l'univers comme dominé par la forme mais elle s'interdit d'avancer plus loin. S'il est propre « aux natures des choses de former entre elles... un système dans le domaine des vérités éternelles où l'une se relie à l'autre... »²², si la raison ne peut pas ne pas concevoir la notion d'une totalité transcendante de tous les prédicats possibles où chaque prédicat doit se rapporter à tout autre, le jugement réfléchissant de la raison téléologique ne saurait pas se représenter un système de formes naturelles particulières articulées selon des lois *a priori*²³.

21. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 66. *Schriften V*, 377. Remarquons que *formt* n'est qu'une addition de la 2^e édition (1793).

22. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, *Schriften I*, 364.

23. Tout en les désignant comme simples idées de la raison, KANT énonce les principes généraux de la continuité, de la spécification et de l'homogénéité de la nature, *Kritik der reinen Vernunft*, B 685 sq., mais il ne tente nulle part, même au titre de l'usage régulateur de la raison, une déduction quelconque des formes naturelles particulières. D'autre part, même si « la finalité formelle de la nature selon ses lois particulières » peut apparaître comme « un principe de la faculté de juger », *Kritik der Urteilskraft*, *Schriften V*, 194, « des lois particulières » de la nature « ne peuvent pas être déduites », *Kritik der reinen Vernunft*, B 165.

**

Les historiens de l'idéalisme allemand en décrivent très souvent le développement en fonction de la problématique de l'unification des usages théorique et pratique de la raison, une tâche que Kant lui-même s'était donnée à accomplir dans la *Critique du jugement*. Par la suite, chez les post-kantiens, cette unification de la raison aura comme finalité de rendre au peuple allemand la métaphysique dont il avait été privé²⁴ : une métaphysique qui apparaîtra maintenant sous la forme d'un savoir absolu. Et ce savoir absolu aura comme objet « le particulier », le concret qui est « le plus riche » car il contient « immédiatement » l'universel, le général²⁵. D'aucuns crieront au paradoxe mais en fait un savoir absolu ne peut précisément porter que sur le singulier car un savoir n'est parfait que dans la mesure où il pénètre et embrasse son objet, où il en saisit complètement les éléments, et on ne saurait procéder ainsi à l'égard d'une classe ou d'une série d'objets, unifiées en vertu de principes et de lois générales mais seulement par rapport à un être particulier. Toutefois c'est justement la notion du particulier qui demande une élaboration complète et celle-ci n'aura lieu que dans une métaphysique qui est philosophie de l'histoire.

Le véritable particulier, celui dont « il pourra y avoir de la science », ne peut être qu'une réalité de structuration immanente. Les choses sensibles ont été conçues traditionnellement comme inintelligibles dans la mesure même où elles ne donnaient pas de vraies prise au savoir. L'image est insaisissable par la raison car elle ne cesse de s'évanouir, et si elle est évanescence, c'est parce qu'elle n'est pas suffisamment enracinée dans le fond de la chose ou plutôt qu'elle ne se constitue pas vraiment à partir de ce fond. La permanence et la validité de l'image, c'est-à-dire son intelligibilité, sont fonction de la condition de déploiement immanent d'une chose particulière. L'image est vraiment forme — non pas un simple contour mais un véritable principe d'organisation des éléments de la chose²⁷ — quand elle est fondée dans la chose. Par le schématisme transcendantal Kant a découvert le principe d'un tel déploiement immanent en concevant le temps comme ayant son essence dans l'*a priori*. L'apriorité du temps, c'est sa condition d'auto-organisation, de synthèse pure qui est à l'origine de toute durée, et si l'image évanescence se métamorphose en forme permanente, c'est que la durée ne peut pas ne pas s'articuler. L'articulation du concret est alors une véritable auto-articulation, une entreprise immanente, donc *a priori*. Mais comment comprendre alors que, tout en ayant découvert le schématisme, qui est le principe *a priori* de l'individuation, le kantisme ne veuille pas et ne puisse pas engager une réflexion allant dans la direction de l'individuation effective ? La raison de cette carence est à trouver dans sa conception de la spontanéité de l'intelligence théorique qui rend compte de la formation des schèmes.

C'est la spontanéité de la faculté théorique qui engendre les schèmes, pures articulations du temps, mais la spontanéité elle-même est une notion originellement étrangère à toute articulation. La spontanéité c'est un

24. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* I, éd. LASSON, Hamburg, 1952, p. 4.

25. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, 502.

27. KANT, *De mundi sensibilis, Schriften* II, 393.

phénomène de la vie, un jaillissement irrésistible, un surgissement homogène et sans division aucune. Elle rend compte du pouvoir immanent à un être d'être à l'origine de son déploiement, mais saurait-elle être également le principe structurant de ce même déploiement ? Autant demander si, conçu comme spontanéité, le temps serait en mesure de remplir sa vocation de concept ? A première vue la question ouvre la voie à une condamnation de la spontanéité pour une prétendue carence en matière de structuration et alors on se trouvera conduit à vouloir plaquer à la spontanéité une puissance de structuration limitant par ce fait même sa condition de spontanéité. Or — ce sera le sens qu'impliquera la réflexion hégélienne — si la spontanéité ne suffit pas pour expliquer l'auto-articulation, ce n'est pas qu'elle appelle l'encadrement extérieur d'un jaillissement, dont elle reste par ailleurs entièrement maîtresse mais c'est que précisément, son pouvoir de jaillissement n'est pas conçu d'une manière suffisamment radicale. Autrement dit : pour être principe adéquat de son auto-structuration il faudra lui attribuer une plus grande maîtrise de son auto-surgissement que celle que sa condition de faculté théorique, affectée du divers sensible, a pu jusqu'alors faire apparaître. La synthèse de son surgissement doit être tellement radicale qu'au lieu de se limiter au *fait* de son surgissement, il lui faudra s'étendre sur le *comment* de ce surgissement. Or un tel degré extrême de spontanéité, une telle puissance d'auto-causation, ne se trouve que dans la liberté, où le pur jaillissement est pris en charge dès toujours par la conscience consciente d'elle-même, donc l'intensité infinie de la spontanéité est déjà structure structurante. Mais comment faire épanouir la spontanéité en liberté, tout en exposant la liberté en termes intelligibles, qui seuls permettent le déploiement conceptuel du temps, et partant l'avènement des structures particulières durables ?

C'est le jeune Schelling qui déclare d'une manière programmatique la continuité et l'unité de la spontanéité et de la liberté²⁸, mais la thèse est déjà impliquée par la *Critique du jugement* où le substrat supra-sensible de la nature, se manifestant par une finalité sans fin, établit un lien métaphysique entre la spontanéité et la liberté. Toutefois la tentative kantienne tournera court, en partie par le fait de n'impliquer qu'une liberté divine, c'est-à-dire sans rapport au temps, partant inapte à s'articuler en images. Le but de la *Troisième Critique* est l'unification de la raison, entreprise qui implique la présence de la liberté dans la nature, mais cette présence n'est qu'indiquée et problématisée et non pas encore réalisée. C'est la *Naturphilosophie* qui se donnera comme tâche de systématiser et de radicaliser les implications de la *Critique du jugement* et si l'entreprise aura un bilan assez négatif, ceci s'explique par son incapacité à suivre en toute rigueur l'inspiration téléologique, autrement dit par sa rechute dans le mécanisme des *Premiers principes*.

L'avènement du schellingisme qui se considère comme continuation du kantisme²⁹ s'effectue dans le sillage de l'idéalisme éthique fichtéen.

28. SCHELLING, *Vom Ich, Werke I*, 205.

29. Cf. SCHELLING, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Werke I*, 375 ; *Ideen zu einer Philosophie der Natur, Werke II*, 231.

La *Wissenschaftslehre* se veut accomplissement dans la primauté du pratique entrevue par Kant. Elle assujettit l'être à la tension du devoir et réduit la nature au rôle d'un simple terrain d'exercice du moi. Schelling admire le pathos éthique de la *Doctrine de la science* mais il se considère comme obligé de libérer la nature de sa mise entre parenthèses fichtéenne, entreprise qui lui permettra de relancer d'une manière créatrice la métaphysique des images, le savoir pur du particulier. La nature chez Schelling — qui se situe ici tout à fait dans la ligne kantienne — apparaît comme une production de l'esprit ou plutôt un certain régime de productivité, et la *Naturphilosophie* conservera des éléments de son inspiration transcendante jusque dans l'ontologisme de son éclosion finale. La tâche qu'elle se donne au départ c'est de rétablir l'équilibre fortement compromis par le fichtéisme entre le théorique et le pratique et à travers ses développements souvent très fantaisistes elle voudra témoigner de la solidité du théorique et de sa relative autonomie par une déduction en bonne et due forme de ses moments essentiels.

La nature schellingienne se veut être une transfiguration de la liberté primordiale du moi transcendantal en une productivité apparemment aveugle, et le but de la philosophie est de fonder *a priori* la succession des produits qui en ponctuent la marche. A la base de l'organisme, réalité d'unité immanente, se trouve le concept³⁰ et Schelling qui comprend la nature tout entière en fonction de sa province organique se représente les éléments de la nature comme le déploiement d'une fonction universelle de conceptualisation. La nature est une suite graduelle de développements qui se rapprochent successivement de la liberté³¹ et contrairement aux méthodes jusqu'alors en vigueur, qui ne surent la représenter qu'avec des écarts et des interruptions entre ses moments³², elle est à exposer selon cet « enchaînement général »³³, qui en constitue quasiment l'essence. La productivité de la nature est à concevoir comme un processus de figuration : chacun des moments de ce processus est une chose naturelle, ou plutôt chaque chose naturelle est une figure³⁴. Les produits de la nature forment autant d'expressions visibles de la proportion que prennent dans leurs multiples synthèses les forces générales de la nature entre elles, et l'étude de la nature deviendra une science véritable une fois qu'on aura procédé à une déduction *a priori* de ces proportions³⁵.

La *Naturphilosophie* est une continuation créatrice de l'œuvre de la *Critique du jugement* car elle voudrait appliquer l'idée d'une présence générale de la forme dans la nature à l'exposition de la succession des produits de la nature comme formes particulières. Bien sûr, une lecture attentive des textes schellingiens montre qu'en fait ils se laissent rarement tenter par l'idée de « la construction », c'est-à-dire de la déduction systé-

30. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Werke II, 48 f.

31. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Werke II, 47.

32. SCHELLING, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Werke III, 69.

33. SCHELLING, *Einleitung zu dem Entwurf*, Werke III, 296.

34. SCHELLING, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Werke III, 42 f.

35. SCHELLING, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Werke III, 196 n.2, 205 n.1.

matique et détaillée des espèces naturelles particulières. Même à l'intérieur des développements consacrés à la nature organique, où pourtant il y a davantage de place pour l'individuation, c'est moins l'espèce végétale ou animale que les diverses forces et fonctions biologiques — comme la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction — qui reçoivent un traitement *a priori*. Schelling a, certes, l'ambition de réaliser le projet kantien de présenter une véritable histoire naturelle scientifique³⁶ mais il reste passablement prudent dans le détail de ses travaux. Sans doute, il se trouve dans ses écrits d'audacieuses tentatives de déduire les planètes³⁷ ou les quatre métaux précieux³⁸, d'expliquer le rapport entre l'animal et la plante en termes métaphysiques³⁹ ou encore de présenter des classifications hautement fantaisistes de l'ordre des animaux selon la proportion mutuelle des cinq sens, conçus eux-mêmes comme forces de la nature⁴⁰. Qu'elle soit cependant effectivement accomplie ou simplement indiquée et proposée, la déduction des formes *a priori* de la nature se profile effectivement à l'horizon du schellingisme car elle revient en dernière instance à une simple lecture de cette gamme de proportions que les formes générales de la nature maintiennent entre elles. Possédé par une profonde vision de la richesse et de la puissance effective de la nature, Schelling ne pouvait pas ne pas la comprendre comme principe immanent de son déploiement et ses systèmes trop rapidement esquissés ne veulent que tracer les règles de cette logique que possède la puissance immanente d'auto-structuration de la nature.

Ayant constitué une philosophie de la nature, donc une métaphysique où les règles générales de l'entendement devraient s'articuler en formes particulières de la nature, Schelling a cru avoir rendu justice au théorique qui, réalité redevenue autonome, se trouve maintenant en une position symétrique avec le pratique. Toutefois cette restauration d'équilibre n'aura été qu'une première et indispensable étape sur la voie qu'avait tracée la *Critique du jugement* : l'unification de la raison. Schelling restitue au théorique une signification et un poids que Fichte leur avait retirés, mais il ne rétablit l'équilibre entre les sphères théoriques et pratiques que pour pouvoir retrouver en dernière instance au sein de ces deux réalités opposées un principe commun. Il s'agit ici, comme si fréquemment dans l'histoire de la philosophie, d'un suprême effort de surmonter le dualisme, mais si le but de l'entreprise reste l'accès au savoir absolu, l'objet de ce savoir sera défini comme image. L'histoire de l'idéalisme allemand est aussi celle d'une élaboration systématique de la métaphysique de l'image, et avec Schelling, pour un court moment, cet idéalisme se reconnaît explicitement comme telle.

Kant avait esquissé la notion d'un pareil savoir absolu de la réalité concrète par l'idée d'un entendement intuitif « dans lequel tout le divers serait donné par la conscience de soi » elle-même et où « par le simple

36. SCHELLING, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Werke III, 68 f.

37. SCHELLING, *Fernere Darstellungen*, Werke IV, 459 sq.

38. SCHELLING, *Die vier edlen Metalle*, Werke IV, 513 sq.

39. SCHELLING, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Werke III, 206.

40. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie*, Werke VI, 485 sq.

acte de la représentation les objets de cette représentation existeraient en même temps »⁴¹. Cet entendement ayant un accès immédiat à ses objets serait « intuitif », d'une intuition intellectuelle et non pas sensible mais, apanage d'un hypothétique intellect archétypal, il ne saura se trouver aucunement dans la sphère du savoir humain. Défini en termes d'intuition intellectuelle ce pur savoir immédiat est impossible dans la mesure même où sa notion se trouve énoncée dans le cadre de la philosophie théorique. Toutefois les solides arguments qu'il aura pourtant assemblés contre une forme de savoir exclusivement propre à un intellect archétypal n'empêcheront pas le philosophe de faire usage, si nécessaire, des fonctions essentielles de ce mode de connaître. Kant sait pertinemment qu'il lui est impossible d'admettre une intuition non sensible en philosophie théorique mais il finira par trouver les moyens de récupérer l'essentiel du pouvoir théorique, à savoir l'unité originare de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, de la réceptivité et de la spontanéité, pour la construction de la faculté de juger. La *Critique du jugement* a été censée effectuer l'unification des usages théoriques et pratiques de la raison mais Kant ne s'était pas donné l'outillage métaphysico-épistémologique pour accomplir effectivement la tâche. Il avait énoncé dans la *Première Critique* l'idée profonde d'une faculté qui partage la condition de la réceptivité et de la spontanéité : l'imagination transcendante, mais il la confina dans la seule sphère théorique. Or ce n'est qu'en se libérant de l'assujettissement au théorique et en lui permettant un rapport au pratique que l'imagination pourrait conduire dans la direction d'une connaissance pure intuitive, qu'une métaphysique des images pourrait poindre à l'horizon.

Schelling avait compris la potentialité métaphysique de l'imagination même avant de s'être engagé sur les voies de la *Naturphilosophie* et ayant réussi à rééquilibrer le théorique et le pratique il expose l'imagination comme leur culmination commune. L'imagination, cette « faculté admirable », relie le théorique au pratique : elle est en analogie avec le premier dans la mesure où il dépend de la nécessité de l'objet ; elle est en analogie avec le second pour autant que la faculté pratique produit son propre objet. C'est pour cela que l'imagination pourrait être définie comme « le pouvoir de se transporter par une parfaite spontanéité (*Selbstätigkeit*) dans une parfaite passivité »⁴². Evidemment cette vision est dépendante des développements kantien sur le *génie*, réalité où la nature donne des règles à l'art. Le génie est une activité qui, tout en produisant avec autonomie et originalité, semble se conformer à des lois immanentes. Le rapprochement entre les notions de génie et d'imagination s'impose et Kant finira par définir le génie comme « l'originalité... de l'imagination quand elle s'accorde avec des concepts »⁴³. Toutefois Kant ne procédera jamais à une véritable thématization du génie en tant que catégorie épistémologico-métaphysique et ce sera Schelling qui en explicitera la notion jusqu'à ses conséquences logiques. L'intelligence, c'est-à-dire le réel, est tout entière le lieu d'une évolution infinie des rapports d'opposition et de réunion du

41. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 135, 139.

42. SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Werke I, 332 n. 1.

43. KANT, *Anthropologie*, Werke VII, 172.

sensible et de l'intelligible, et cette évolution trouve son achèvement dans un moment où ces facteurs opposés se seront réconciliés. Ce moment correspond à la production artistique, l'exercice de « cette faculté admirable » de l'imagination qui apparaît sous la forme d'une intuition esthétique⁴⁴ : c'est ici que se réalise cette « spontanéité parfaite de l'intuition » qu'avait préconisée la *Critique du jugement*⁴⁵ et dont l'objet est l'œuvre d'art, « synthèse de la nature et de la liberté »⁴⁶, la manifestation la plus parfaite de la finalité dans un être particulier. L'œuvre d'art est une réalité intelligible qui n'est pas pour autant soumise à la condition de l'universalité abstraite, et comme telle, elle est l'image ou la figure intelligible par excellence. Autrement dit : une réalité particulière qui est, en tant que particulier, objet propre d'un savoir pur *a priori*.

Avec la « déduction » de l'imagination sous les traits d'une intuition esthétique comme réconciliation de toutes les oppositions, Schelling croit avoir pleinement accompli la tâche de l'unification de la raison mais il se raviserait rapidement et se mettra fiévreusement à l'œuvre afin d'étendre au réel tout entier le champ d'application de cette intuition pure réservée pour un moment à la seule sphère esthétique. A vrai dire dès le commencement l'intuition esthétique n'est présentée que comme un simple dédoublement de l'intuition intellectuelle primordiale qui, elle, demeure inobjectivable⁴⁷ et maintenant rien n'empêche le philosophe de transgresser le dernier des interdits en ôtant le masque esthétique qui cache l'intuition intellectuelle elle-même. Au moment cependant où cette dernière pourrait faire son entrée triomphale sur la scène philosophique Schelling se rend compte, comme ébloui, que l'intuition intellectuelle n'est rien d'autre que la raison pure elle-même. Ayant hypostasié l'imagination en une faculté centrale et finale d'intuition esthétique, qui se révélerait rapidement comme un simple figurant de l'intuition intellectuelle, une connaissance immédiate et pure des objets, rien ne devrait l'empêcher de reconnaître dans cette intuition intellectuelle la raison que Kant avait cru devoir reléguer dans la sphère d'une connaissance seulement régulatrice des idées. Sans doute, pour insister sur la réalité et l'effectivité concrète de ce savoir, Schelling se plaît à l'exprimer de temps en temps en termes d'intuition⁴⁸, mais l'essentiel c'est que ce savoir effectif et immédiat est en même temps pur, illimité et absolu. Ayant parachevé la grande tâche de l'unification de la raison, Schelling croit pouvoir la restaurer dans cette dignité que la *Critique* lui avait ravie, voire — et c'est essentiel — il lui octroie une compétence infiniment plus étendue que celle dont elle jouissait dans le « dogmatisme » pré-kantien. La raison est cet entendement intuitif que la *Critique* avait réservé à un intellect archétypal, et Dieu n'est pas si indigent qu'il ne puisse créer que selon des concepts généraux abstraits⁴⁹, il est suffisamment riche pour avoir une idée de chacune de ses œuvres : il ne les crée pas à partir d'une sorte d'image générale mais il les produit

44. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 625 f.

45. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 77. Schriften V, 406.

46. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 619.

47. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 626 f.

48. SCHELLING, *Fernere Darstellungen*, Werke IV, 368 f.

49. SCHELLING, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, Werke VII, 190.

immédiatement comme choses particulières et concrètes⁵⁰. Du point de vue « absolu » où se situe maintenant l'idéalisme⁵¹, on ne voit pas simplement les êtres embrassés sous l'aspect de quelques traits généraux qui les traversent, on ne s'évertue pas à les subsumer aux règles générales des catégories qu'en son esclavage l'esprit avait interposées entre la réalité et soi-même⁵², on veut voir désormais la réalité individuelle, concrète. La raison pure est le savoir absolu et, l'individu seul étant complètement pénétrable parce que seul authentiquement réel, il ne peut y avoir du savoir absolu que de l'individu. Mais qu'est-ce que cette réalité individuelle que Schelling assigne maintenant comme son objet particulier au savoir absolu ?

En opposition consciente et hautement significative à Kant, Schelling désigne l'*idée* comme objet propre du savoir pur, le contenu véritable de la raison. Mais qu'est-ce que l'idée ? Dépassant le concept général qui accuse une carence existentielle⁵³ et se laissant visiblement inspirer par la notion de l'organisme, le philosophe veut expliquer l'idée en termes d'autonomie métaphysique, d'une unité immanente parfaite. Chaque idée est un particulier qui, en tant que particulier, est un absolu⁵⁴. Elle n'est ni un archétype des choses empiriques ni un simple mode de la pensée mais « la figure primordiale, l'essence dans les choses, pour ainsi dire, le cœur des choses »⁵⁵. Tout ceci est fort suggestif et rappelle de près les envolées de certaines métaphysiques pré-kantiennes mais ne semble guère présenter une authentique résolution conceptuelle du problème des particuliers. Plus tard, dans sa dernière philosophie, Schelling définira les idées comme des *concrets* qui naissent de l'interaction mutuelle des principes métaphysiques universels⁵⁶ mais il se garde d'en donner des exemples précis. La meilleure et la plus concrète formulation de l'idée reste encore la figure divine dans la mythologie grecque que le philosophe aura expliquée dans le sillage de sa réflexion sur l'œuvre d'art.

Les magnifiques formations de la mythologie grecque sont autant d'exemples saisissants d'êtres en qui pure détermination et absoluité indivise se trouvent intégrées et unies⁵⁷. Produits nécessaires et non pas arbitraires de l'imagination humaine, les dieux grecs fournissent l'exemple par excellence de l'identité du particulier et de l'universel. Toutefois — et ceci indique clairement les limitations de la thèse schellingienne — la caractéristique par excellence de ces divinités est leur félicité sans faille. Or celle-ci découle de leur condition d'être au-delà de toute scission du devoir et du vouloir, c'est-à-dire du fait qu'elles ne sont pas des êtres *moraux*⁵⁸. La réalité des dieux grecs ne va pas jusqu'à la présence de la liberté en eux, de cette liberté qui, au dire de Kant, ne saurait s'exercer que dans le temps⁵⁹ et qui est l'essence même de la moralité. Les dieux

50. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie*, Werke VI, 456.

51. SCHELLING, *Fernere Darstellungen*, Werke IV, 352.

52. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Zusatz*, Werke II, 44.

53. Cf. SCHELLING, *Bruno*, Werke IV, 243.

54. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der natur. Zusatz*, Werke II, 64.

55. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie*, Werke VI, 181.

56. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie II*, Werke XI, 411.

57. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, Werke V, 385 sq.

58. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, Werke V, 396.

59. KANT, *Prolegomena*, Schriften IV, 343 n.

grecs peuvent bien être des particularités absolues mais n'accèdent pas encore à cette « acuité ultime (*höchste zugeschärfte Spitze*) » qui est la personnalité⁶⁰ car il n'y a d'existence personnelle que dans et par l'histoire.

A travers des métamorphoses successives l'imagination demeure, véritable pendant de la raison absolue⁶¹, la catégorie culminante de la philosophie schellingienne ; pourquoi alors celle-ci restera incapable de présenter une théorie conséquente de l'image *a priori*, de la particularité concrète intelligible ? Dans sa *philosophie de la nature* Schelling tente de construire les formes de la nature et puis, concrétisant toujours davantage ses déductions, il propose l'œuvre d'art comme objet par excellence du savoir *a priori*. Or — et cela va sans dire — Schelling ne prétend pas déduire des œuvres d'art individuelles mais seulement l'œuvre d'art comme telle et il dit explicitement que tout en existant effectivement en une multiplicité d'exemplaires il n'y a qu'« une seule œuvre d'art absolue »⁶². Il n'y a aussi qu'un seul Temps absolu dont les temps divers ne sont qu'autant de limitations⁶³ et la nature, elle aussi, n'est qu'une seule et même chose se manifestant à des degrés différents⁶⁴. Schelling, qui a pu écrire dans sa jeunesse que les individus n'existent qu'afin de permettre à l'Absolu de s'exposer et de s'actualiser en eux⁶⁵, peut célébrer la divinité de l'individu et annoncer l'avènement d'un savoir absolu des réalités concrètes. Néanmoins il reste incapable de dépasser le stade de la déduction des formes naturelles, et au fur et à mesure où progressent ses prétentions à un savoir absolu du particulier, ses développements seront empreints d'un formalisme qui ne laisse rien à désirer aux productions de ces philosophies des principes généraux, pourtant tellement exécrées par l'idéalisme⁶⁶.

Si le système de l'identité revendique la conquête du savoir absolu des réalités particulières, ses développements restent pratiquement à un niveau programmatique et n'arrivent pas à étreindre cette particularité qu'il considère pourtant comme l'enjeu véritable de ses efforts. A notre sens la cause de cette carence est surtout à chercher dans cette coupure de fait que le philosophe avait effectué entre l'imagination et le temps et qui aura comme répercussion de renfermer le temps dans les limites étroites du théorique. D'autre part, ayant été séparée du temps, l'imagination redevient une simple figure du théorique, état de fait dont témoigne, malgré elle-même, la nomenclature de Raison (absolue). En les séparant l'un de l'autre, Schelling coupe également le temps et l'imagination de toute relation au monde du pratique. Or seul un théorique en rapport organique avec le pratique pourra engendrer une métaphysique des réalités

60. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, 502.

61. Cf. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Werke V, 267.

62. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 627.

63. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 519.

64. SCHELLING, *Von der Weltseele*, Werke II, 520.

65. SCHELLING, *Vom Ich*, Werke I, 238 n.

66. Cette lecture négative, hégélienne, du schellingisme peut être pratiquée avec une certaine justice si on se cantonne dans le système de l'identité. Qu'elle puisse et qu'elle doive être dépassée à partir de l'étude de l'œuvre totale de Schelling, nous l'avons démontré ailleurs. Voir M. VETÖ, *Le fondement selon Schelling*, Paris, 1977, et La primauté du pratique selon Schelling, *Les Etudes philosophiques*, 1974, 221-224.

concrètes, où la marche du temps ne se trouve pas simplement ponctuée par une spontanéité primitive mais aussi et surtout articulée par la liberté.

Schelling avait bien érigé l'imagination en faculté centrale de tout l'édifice philosophique mais il l'avait en même temps coupée de ses fondations kantienne. Dans ses développements sur le schématisme, commentaire lumineux du court chapitre de la *Critique*, il expose la nécessité d'une intuition très particulière, le schème, qui doit se situer entre le concret et l'objet : « le moyen terme général de la reconnaissance de chaque objet comme déterminé »⁶⁷. Moyen terme entre l'universel et le particulier, le schème peut se comprendre comme médiateur entre le sens intime et le sens externe, jusqu'à se révéler comme identique au temps lui-même. Le schème transcendantal — écrit Schelling — est le temps⁶⁸. En concluant ainsi il ne fait rien d'autre que de tirer les conclusions logiques du chapitre kantien sur le schématisme mais — et l'omission est importante — il s'abstient d'évoquer la notion de l'imagination dans l'exposé du schème. En l'absence de toute allusion d'un rapport à l'image et à la figure, c'est à partir du schème, d'une réalité grevée d'un certain degré d'abstraction, d'indétermination et de généralité que le temps se trouve ici expliqué, et par la suite, au moins jusqu'à l'immense chantier des *Weltalter*, le temps ne se verra jamais attribuer un rôle positif dans le schellingisme⁶⁹. Le système de l'identité hérite de la notion du temps comme l'intensité elle-même et d'une intensité qui est principe de conceptualisation et d'articulation⁷⁰ mais cette articulation n'équivaut pas encore à un déploiement de la durée réelle dans des êtres particuliers. Le temps dans cet idéalisme — la définition est énoncée par Hegel dans sa philosophie de la nature — est « l'abstraction existante, Cronos donnant naissance à toutes choses et dévorant ses rejetons »⁷¹. Le temps cronien de la philosophie de l'identité ne permet guère la naissance des moments concrets durables mais se réduit de n'être à l'origine qu'une succession de figures dépourvues de toute stabilité véritable. Or l'impermanence d'une série de figures sans autonomie véritable et vouée à une existence éphémère est celle de la *Nature*. « La nature — écrit Schelling — est la bête la plus indolente. Elle maudit la séparation et elle ne l'accepte que sous contrainte »⁷². Elle n'est essentiellement que jaillissement inarticulé — productivité pure — mais qui se trouve condamnée d'une manière mystérieuse à la produc-

67. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 509.

68. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 516 f. La définition du temps comme le médiateur entre le sens intime et le sens externe est apparemment une déviation de Kant dans la mesure où pour la *Critique* le temps n'est pas seulement la forme du sens intime mais également le filtre de toutes les représentations que le sens intime reçoit à partir du sens externe et à cet égard il est bien leur médiateur. D'une certaine manière le temps est alors le médiateur entre soi-même et un autre : c'est la condition propre de la synthèse *a priori* et plus tard du célèbre *Band* schellingien. Cf. *Von der Weltseele*, Werke II, 360 sq.

69. Pour l'évolution des vues schellingiennes sur le temps et surtout pour la notion d'un temps organique dans la dernière philosophie, M. VETÖ, *Le fondement selon Schelling*, Paris, 1977, p. 274 sq.

70. Pour cela voir M. VETÖ, *Le fondement selon Schelling*, Paris, 1977, p. 277 sq.

71. HEGEL, *System der Philosophie* 2, § 258. Werke VII, 54.

72. SCHELLING, *Einleitung zu dem Entwurf*, Werke III, 324 n. 1.

tion incessante de figures individuelles. Elle s'arrête chaque instant pour mettre au monde ses enfants mais sa velléité de créer n'est que feinte. « L'individu répugne à la nature »⁷³, elle ne l'admet que comme un moindre mal et elle l'admet simplement afin de pouvoir le traverser et le ré-engloutir dans son sein, assurant de cette sorte la continuation de sa propre marche. Or cette marche où va-t-elle, quelle en est la direction ?

Schelling avait construit la nature en termes de succession graduelle des formes, qu'il comprend comme autant de rapports de proportion que les forces générales de la nature entretiennent entre elles. Or s'il en est ainsi, les formes de la nature ne diffèrent entre elles qu'en termes arithmétiques et alors on comprend les difficultés qu'éprouve la *Naturphilosophie* dans la déduction des formes particulières. La différence quantitative — comme le dira Hegel — n'est qu'« une différence inessentielle »⁷⁴ car non conceptuelle, et elle ne saurait gouverner l'articulation immanente des figures. Si les formes de la nature n'expriment en fin de compte que des rapports arithmétiques, alors l'articulation de la nature n'est que d'ordre quantitatif. Elle est grevée d'extériorité. Le cours de la nature apparaît comme l'avance d'une ligne, mais qui s'élançe sans but et sans terme, et la sagesse millénaire de l'humanité a su reconnaître le caractère essentiellement cyclique de la nature à travers son apparente articulation linéaire. La nature est cyclique, elle est une roue⁷⁵ qui répète inlassablement un mouvement circulaire et s'il en est ainsi, alors la question concernant le sens de sa marche se trouve sans objet. La nature ne va nulle part, car elle tourne en rond. Et c'est sa condition primitive de circularité qui lui interdit de se prêter à l'instauration d'une véritable métaphysique des images.

La nature tourne en rond et elle ne va nulle part. Or si elle n'a pas de direction propre, les étapes de son parcours ne peuvent avoir de sens immanent. « A ce fleuve de la vie — écrit Hegel — est indifférente la nature des roues qu'il fait tourner »⁷⁶. Ne possédant aucun telos immanent, la vie, c'est-à-dire la nature, est indifférente à l'égard des formes particulières qu'elle engendre. Autrement dit : elle ne possède pas une véritable puissance d'articulation immanence, « un système de figures fondé en soi-même »⁷⁷.

**

A ce moment on arrive à une convergence des données qui permettent de comprendre les limites de l'idéalisme pré-hégélien, son impuissance à devenir une véritable métaphysique des réalités concrètes. La philosophie idéaliste a pu s'engager sur la voie d'une science du particulier dans la mesure où elle avait su discerner avec Kant, au sein même du théorique, la spontanéité du temps, un phénomène d'autonomie qui pointe en direc-

73. SCHELLING, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Werke III*, 43.

74. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, éd. J. HOFFMEISTER, Hamburg, 1952, p. 215.

75. Sur la nature comme « roue de la naissance », M. VETÖ, *Le fondement selon Schelling*, Paris, 1977, p. 285 sq.

76. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 211.

77. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 219.

tion du pratique. Avec Schelling l'idéalisme progresse en fonction de son approfondissement de la fonction *a priori* imageante du temps, mais la progression est grevée d'ambiguïtés et dès la *Naturphilosophie* les germes d'une rechute dans une vision extérieure du temps sont présentes. Kant avait laissé quelque peu dans le flou le lieu métaphysique de la spontanéité. Schelling en déclare d'abord la continuité ininterrompue avec la liberté pratique mais par la suite il finira par boucher les ouvertures du temps vers le pratique. Pendant un instant il parlera même de l'aspect privatif du temps⁷⁸ et, en fait, dans la perspective absolue du système de l'identité le temps semble avoir perdu l'essentiel de son pouvoir *a priori*. L'idéalisme schellingien apparaît comme une philosophie du théorique et d'un théorique privé de toute autonomie immanente, par conséquent de toute faculté législatrice *a priori* concernant le concret, car il continue à avoir comme son modèle métaphysique caché, la nature. La nature pour cet idéalisme n'est en fin de compte que la vie, et la vie malgré sa condition de jaillissement irrésistible n'est pas une puissance maîtresse d'elle-même, une structure structurante.

La *Naturphilosophie* célèbre la vie mais elle ne sait en fêter les richesses qu'en vue des constructions à base arithmétique : pour la bonne raison qu'il existe, aussi étrange que cela puisse paraître, une affinité profonde entre la spontanéité et le nombre. Kant définit le nombre comme le pur schème de la quantité, celui d'une addition successive des unités homogènes qui n'exprime rien d'autre que l'« unité de la synthèse du multiple d'une intuition homogène »⁷⁹, autrement dit : une opération où le pouvoir *a priori* de l'esprit se présente à son niveau le plus élémentaire. La synthèse de l'addition de l'homogène ne se définit pas par cette irréversibilité qui est propre à la causalité. C'est une synthèse formelle, où ne s'exerce aucune limitation, aucune structuration immanente. La schème du nombre n'illustre que le simple fait de la puissance synthétique mais aucunement ses dons d'articulation, son pouvoir imageant. « Le temps — écrit Kant — n'a aucune influence sur les propriétés des nombres (comme de pures déterminations de grandeur)... »⁸⁰. Il s'agit ici de la synthèse des éléments homogènes, où le temps demeure pour ainsi dire principe externe de l'unité. Il ajoute les unités les unes aux autres mais il ne les module aucunement. « La quantité — écrira Hegel — est une limite qui tout aussi bien n'en est pas une »⁸¹ car aucune différence immanente ne sépare les membres d'une série. Le temps se révèle dans le nombre comme principe d'une différence inessentielle, externe, ce qui revient à dire qu'en fin de compte la spontanéité bouillonnante est de la même essence que la régularité sans faille de la succession numérique. Dans les autres schèmes le temps se manifeste comme spontanéité articulée, il se révèle par contre dans celui du nombre comme spontanéité indifférenciée, pure... Et cette spontanéité n'en est pas réellement une car elle n'est guère maîtresse d'elle-même. Si le temps n'a aucune influence sur les propriétés des nombres, c'est que dans le schème du nombre la spontanéité

78. Cf. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie, Werke* VI, 275.

79. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 182.

80. KANT, *Briefwechsel, Schriften* X, 630.

81. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* I, 177.

n'est encore que de la puissance synthétique *a priori* en général, sans articulation aucune. Dans la spontanéité pure le temps ne cesse de s'élançer en avant, il jaillit mais reste incapable de prêter une forme concrète, par conséquent une existence durable à ses moments. Vu à partir du schème du nombre le temps risque de redevenir le flux d'Héraclite : il est, sans doute, maître du fait de son écoulement mais non pas des étapes de son parcours. Une fois de plus, il n'est que pur débordement même si ce débordement se dissimule derrière la régularité monotone de l'addition des homogènes.

La visée primitive de la doctrine du schématisme transcendantal était de fonder les conditions d'une connaissance *a priori* de l'image. L'idée maîtresse de cette doctrine est la spontanéité du temps comme noyau du théorique. Toutefois quand la spontanéité sera comprise comme nature, c'est-à-dire comme vie, alors le projet originel se trouvera compromis. La vie n'est que pur jaillissement sans retour sur soi, et comme tel n'a pas la distance par rapport à soi-même où pourraient s'édifier des moments particuliers. Elle n'est que ce qu'elle est en soi, elle n'est que là où elle est, et là où elle est, elle est tout entière. La vie se donne complètement à chacun de ses moments et par ce fait même ne saurait rien leur céder en propre. Elle est jaillissement indivis qui « se précipite dans chacun de ses moments »⁸² sans leur donner le temps d'exister en et par eux-mêmes. La nature est dans son essence un point en involution absolue⁸³. Ennemie de toute articulation, déployée elle ne donnerait qu'une ligne : un facteur d'homogénéité externe sans pouvoir d'intervention dans l'organisation de ses points. Sous l'apparence trompeuse de la spontanéité illimitée dans la production des formes, la nature confisque l'essentiel de ses richesses au temps : sa fonction *a priori* imageante. Elle lui interdit de cette sorte de désigner de nom propre ses moments et les condamne à ne pouvoir leur octroyer que la fausse frontière de la différence quantitative. Considéré en lui-même le temps n'est que « le pur soi... qui n'est pas saisi par soi-même »⁸⁴ et qui, par le fait même de ne pas s'être saisi, retombera en nature. Toutefois le temps ne doit pas être conçu selon la dignité douteuse de son essence en soi mais dans son retour sur soi par lequel il se dépasse en esprit. Sa vocation n'est pas de s'écouler en nature, comme pure spontanéité mais d'assumer un sens qui l'instituera en histoire. Et il recevra ce sens à partir de la liberté.

Temps et liberté sont des notions clefs de l'idéalisme allemand. Ils constituent respectivement les facultés théorique et pratique et c'est leur unité organique qui saura seule donner naissance à un savoir du particulier. Tout en assignant au temps et à la liberté la condition métaphysique de la synthèse *a priori*⁸⁵, Kant les maintient en séparation et par ce fait il limite d'emblée la portée de sa « phénoménologie générale ». En philosophie théorique comme en philosophie pratique « appliquées », Kant ne

82. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 220.

83. SCHELLING, *Einleitung zu dem Entwurf*, Werke III, 268.

84. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 558.

85. Cette position a été impliquée par toute la réflexion de Kant mais n'a jamais été explicitée par lui ; voir M. VETÖ, La synthèse *a priori* kantienne comme l'essence commune de la liberté et du temps, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1979, p. 70-91.

pouvait présenter que des analyses générales, formelles et pour ainsi dire « horizontales ». Dans sa métaphysique de la nature il ne déduit que des lois physiques qui traversent d'une manière a-temporelle la nature : valides à n'importe quelle coupe de son évolution elles ne statuent en rien de sa spécification en forme. En philosophie morale appliquée également il a su exposer une doctrine du droit et une doctrine de la vertu, c'est-à-dire des règles générales qui, elles aussi, traversent d'une manière a-temporelle la fabrique de l'existence sociale et morale mais qui n'énoncent rien sur le déploiement de cette existence en figures particulières, concrètes. Autrement dit : le fondateur de l'idéalisme critique n'édifie pas une philosophie de l'histoire proprement dite. Et s'il ne peut pas l'édifier c'est par manque de « coordination » métaphysique entre le temps et la liberté. Tout en sachant que la liberté véritable ne s'exerce que dans le temps, Kant est incapable d'insérer le temps dans les mailles de la liberté, il condamne donc sa réflexion pratique, elle aussi, à la généralité, il la fait cantonner dans des régions formelles. Tout en énonçant dans la loi morale la définition de la personne comme fin en soi, par conséquent valeur irremplaçable et unique, il ne fera rien pour traduire et envisager dans le concret l'unicité de ces noyaux de téléologie.

Schelling, lui, voudra rendre justice au théorique, il retrouve la liberté au sein même du tourbillon de la nature et par ce fait même il pense avoir établi la continuité entre la spontanéité et la liberté. Toutefois, succédané de l'auto-position du moi fichtéen, donc en dernière instance de la synthèse transcendante de l'aperception pure de la *Critique*, cette liberté à l'œuvre dans la productivité de la nature est privée de toute connotation morale. Elle n'est que de l'activité⁸⁶, non pas de l'agir moral et, par ce fait, elle tend à n'être que de la spontanéité pure. Cette dégradation de la liberté en spontanéité et qui, de plus, semble relever de l'ordre d'une simple synthèse arithmétique de l'homogène, hypothèque lourdement la portée des constructions schellingiennes. Les formes naturelles n'expriment qu'autant de proportions, partant des rapports en dernière instance quantitatives, entre les fonctions générales de la nature, et même si le philosophe s'arrête pour un moment afin de proclamer l'image, par conséquent le particulier, comme l'objet propre d'un savoir absolu, la spontanéité non ressourcée auprès de la liberté fera virer l'imagination en raison, qui au lieu de saisir des personnages historiques contemple plutôt les bienheureux habitants de l'Olympe. Schelling a beau déclarer : « le Tout ne tolère que ce qui est autonome »⁸⁷, l'identité absolue n'admet que l'inessentielle différence quantitative et condamne la spontanéité qui est l'essence même de la raison à ne s'exercer qu'au niveau le plus bas, celui d'une synthèse qui n'est même pas encore « figurative »⁸⁸. L'expression parfaite du temps-spontanéité est le cercle⁸⁹, il est Cronos, « le dieu qui tourne en rond... et ne donne pas vraiment naissance »⁹⁰, donc refuse l'histoire.

86. SCHELLING, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Werke* III, 13 n. 2.

87. SCHELLING, *System des gesamten Philosophie, Werke* VI, 187.

88. Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 151.

89. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie, Werke* VI, 225.

90. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie, Werke* XII, 291.

Schelling lui-même essaiera de remédier aux carences de son système de l'identité dans la direction d'un « système de la liberté »⁹¹, mais la véritable synthèse entre la liberté et le temps, le déploiement le plus conséquent et le plus riche d'une métaphysique des images, sera présentée par Hegel. Contrairement à la Nature-Cronos en involution absolue, c'est « le point de l'esprit s'épanouissant en de multiples figures »⁹² qui est le chiffre suprême de la philosophie hégélienne. Le point de l'esprit est le principe d'une créativité authentique et qui donne naissance à des figures autonomes. Sans doute Hegel évaluera d'une manière négative et limitative le temps *en lui-même*⁹³ et ne l'identifiera pas avec la liberté mais grâce à la notion de l'Esprit, le *Geist*, il réussit à exposer leur immanence mutuelle comme histoire intelligible car la puissance imageante du temps se trouve désormais prise en charge par la liberté et ses figures ne jaillissent plus comme autant d'éclosions d'une spontanéité aveugle mais expriment un principe pour-soi. La liberté qui est à l'œuvre dans l'être s'arrête pour un long moment dans chacune de ces figures se transposant en son centre et sens immanents et en lui donnant ainsi le temps de se déployer, de grandir, de se consolider. L'immanence de la liberté au temps confère aux images qu'il engendre une durée, donc une intelligibilité et c'est dans la philosophie de l'histoire que se vérifiera le dictum de Novalis : le temps, c'est le concept. La philosophie de l'histoire est le savoir pur des formes particulières et en dernière instance il n'y a de savoir pur que comme philosophie de l'histoire. L'intellect archétypal se métamorphose en historien car la validité d'une science du particulier, d'une logique positive, est directement fonction de la pénétration mutuelle du temps et de la liberté.

Miklos VETÖ.

91. H. FUHRMANS, *Zu Schellings Spätphilosophie. Schellings Einleitung in die positive Philosophie*, *Blätter für deutsche Philosophie* XIV, 1940, p. 367.

92. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, éd. G. LASSON, Hamburg, 1966, p. 1.

93. Voir surtout *System der Philosophie*, § 257 ff.