

# « L'absolu vit en nous » Pour une philosophie schellingienne de la vie

Emmanuel Cattin\*

**Résumé :** Dans l'héritage kantien la philosophie de Schelling peut être considérée dans sa totalité comme une philosophie de la vie : esprit ou nature, le problème central de sa pensée est celui de la vie de l'absolu, ou le concept de l'absolu vivant. En 1811-1815, la *Weltalter* fut une tentative externe pour penser cette vie primitive dans l'absolu lui-même comme le temps interne ou le rythme vivant de l'Être suprême.

**Mots clés :** Absolu / Identité / Puissance / Temps / Vie

**Abstract:** "The absolute lives in ourselves". For a Schellingian philosophy of life.

In the Kantian legacy, the philosophy of Schelling may be considered in its entirety as a philosophy of life: either mind or nature, the central problem of his thought is the life of the absolute, or the concept of the living absolute. In 1811-1815, *Die Weltalter* are an extreme attempt at thinking this primeval life in the absolute itself as inner time or living rhythm of the first Being.

**Keywords:** Absolute / Identity / Life / Power / Time

La tentative post-kantienne, et, particulièrement, schellingienne, d'un système de la liberté qui donnerait à l'*Éthique* de Spinoza une réponse qui fût à sa mesure, lorsqu'elle prend son départ dans les indications de l'architecture kantienne, rencontre immédiatement, en celle-ci, l'exigence philosophique majeure de penser la raison *en sa vie*. Penser la raison en tant que vivante, en tant que vie, voilà bien le sens de l'Idée systématique elle-même, où c'est la raison qui est *elle-même originellement système* : système, c'est-à-dire totalité dont la forme s'accorde (*kongruiert*) avec la fin qui en assure l'unité, assignant par là même leur place aux parties, qui toutes se rapportent à cette fin en se rapportant les unes aux autres, selon le texte

---

\* Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, 15, rue Sidoine Apollinaire, 63000 Clermont-Ferrand.



peuvent être considérées l'une et l'autre, dans cette mesure, comme le double front d'une seule philosophie de la vie dans le déploiement de ses puissances, d'une vie qui viendra encore elle-même à son autodéploiement absolu dans la philosophie absolue de l'Identité. La philosophie transcendantale est bien déjà en effet, de son côté, ce regard de l'esprit sur lui-même qui en vit à nouveau la vie inconsciente et l'expose dans la clarté du concept, où l'esprit n'est rien d'autre, écrit Schelling, que « nature s'organisant elle-même » – et, dans cette mesure, « absolument final » : « Tout s'efforce en lui au système, c'est-à-dire à la finalité absolue. »<sup>4</sup> L'organisme, selon cette orientation, ira jusqu'à donner à la philosophie son fil conducteur pour accéder à la seule intelligibilité vraiment adéquate à l'esprit (*Geist*) lui-même : « Seule la vie est l'*analogon* visible de l'être spirituel »<sup>5</sup> Cet être-visible de l'esprit à même l'organisme va si loin que l'intelligence devient en retour, pour le *Système* de 1800, « l'absolument organique », accomplissant en quelque façon l'organique plus complètement que tout organisme naturel, puisque la plante « se configure » une matière qui lui est donnée par la nature, quand l'intelligence « produit à partir d'elle-même la matière aussi bien que la forme », et par conséquent est cause et effet, productrice et produit de soi-même, plus parfaitement que le corps vivant, qui en devient précisément l'organe : l'organisme, ainsi, est organe pour la liberté. En sorte que décidément l'organisme est moins le paradigme pour penser l'esprit que l'activité de l'esprit n'est elle-même bien plutôt le fond de toute activité vivante, comme auto-activité, activité sur soi-même ou qui revient sur soi : intelligence et vie obéissent rigoureusement à la même intelligibilité, mais si l'organisme présente le fil conducteur analogique, la vie est bien, originairement, *vie de l'esprit* :

le caractère fondamental de la vie, en particulier, consistera en ce qu'elle est une succession retournant en soi-même, fixée, et entretenue par un principe interne ; et de même que la vie intellectuelle, dont elle est l'image, ou encore l'identité de la conscience, n'est entretenue que par la continuité des représentations, de même la vie ne peut être entretenue que par la continuité des mouvements internes ; et de même que l'intelligence, dans la succession de ses représentations, lutte constamment en vue de la conscience, la vie doit être pensée dans un combat permanent contre le cours de la nature ou encore dans l'effort d'affirmer contre lui son identité<sup>6</sup>

4 *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Historisch-Kritische Ausgabe* [cité HKA], im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs und H. Krings, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 sq., I, 4, p. 113.

5 HKA, I, 4, p. 115.

On sait que Fichte avait déjà lui-même très précisément déduit l'organisme de la liberté, posant la nécessité de l'articulation pour un corps qui doit pouvoir être pensé comme celui d'une personne, autrement dit le corps même de la liberté. Si le corps humain n'est pas seulement un « produit organisé de la nature », mais bien un corps articulé, c'est que son mouvement doit pouvoir être libre, et d'une liberté indéterminée, ou déterminable à l'infini, capable de « tous les mouvements qui, à l'infini, se peuvent penser »<sup>6</sup> La vie humaine, ainsi, est phénoménologiquement et même morphologiquement déduite à partir du concept de l'être raisonnable qu'elle schématise dans la nature, dont Fichte aura en effet pensé, sous le concept de tendance, le nécessaire accord avec la liberté ou l'activité pure, en vue de l'effectivité des actions. Mais cette vie de l'esprit devient aussi, dans la *Naturphilosophie* schellingienne (qui, lors même qu'elle s'en affranchit, transpose bien dans la nature l'auto-activité du Moi mise au jour dans la philosophie transcendantale – laquelle seule, par conséquent, aura rendu possible le concept d'une physique spéculative), cette vie une dont la productivité traverse la nature tout entière pour venir se présenter à soi-même dans le produit organique, figure finie où se recueille la vie infinie qu'est la nature, elle-même conquise, désormais, en sa *Selbständigkeit*, au prix d'un retournement réaliste de la philosophie : dans un renversement du sens, de l'orientation de la philosophie elle-même, allant désormais du réel à l'idéal, « l'*analogon* de la raison » prend aussi un tout autre sens : il est à présent ce que nous devons présupposer dans l'organisme pour le comprendre, en telle façon cependant qu'il n'est plus impossible en principe d'expliquer l'émergence de l'esprit lui-même à partir d'« un simple jeu de forces supérieures et nécessairement inconnues de la nature », selon l'exigence directrice de la *Naturphilosophie* de « tout expliquer à partir de forces naturelles »<sup>7</sup> La philosophie de l'identité, qui est conjointement l'accomplissement et le déplacement des deux versants jusque-là opposés du système, advient – ou se libère – en tant qu'autoprésentation de la vie de l'absolu comme raison, c'est-à-dire savoir absolu en lequel la pure essence s'expose en sa forme absolue, à partir de leur identification dans la pure lumière de l'intuition intellectuelle, la philosophie posant en son déploiement systématique comme *idéalisme absolu* l'identité absolue de l'essence

---

6 Système de l'idéalisme transcendantal [cité *STRID*], *Sämtliche Werke* [cité *SW*], herausgegeben von K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861, III, p. 496 ; trad. Ch. Dubois, Louvain, Peeters, 1978, p. 144.

6 *Fondement du droit naturel*, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsgg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann, 1962 *sq.*, III, p. 379 ; trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1984, pp. 94-95.

7 *Introduction à l'Esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, *SW* III, pp. 273-274 ; trad. Fr. Fischbach et E. Renault, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 71.



même comme « philosophie de la création libre », « philosophie libre » de la liberté créatrice<sup>12</sup>, et, dans cette mesure, pensée du commencement absolu. C'est ce commencement ou cette vie de l'absolu avant le commencement, « au-dessus » de tout commencement, qu'il s'agit pour Schelling, dès 1811, de rejoindre spéculativement et de déployer dialectiquement, philosophiquement, dans l'organisme de ses puissances. Tentative d'une philosophie de la vie absolue qui ira jusqu'à penser celle-ci à partir du « temps originaire », de la temporalisation intérieure absolue du Vivant originaire, autrement dit s'assignera conjointement la tâche de présenter ce qu'il faudra alors penser comme *organisme des temps*.

Mais c'est bien le concept et la tâche d'une philosophie *vivante* de la *vie absolue* qui feront d'abord question. Dans le système de l'identité, le concept de l'absolu en tant qu'organisme devait précisément servir à distinguer fortement l'identité absolue de la fameuse « nuit où toutes les vaches sont noires », que Schelling, de son côté, avait déjà pensée ou bien comme « renfermement » immémorial de l'absolu en lui-même par-delà tout savoir<sup>13</sup>, ou bien plutôt, dans ce qui devient une mise en garde à l'adresse de toute pensée non « dialectique », ou, plus prudemment, non médiatisante, de l'identité, comme ce « cercle de la monotonie » (*Einerleiheit*) qui va du même au même, revient toujours au même sans se développer en son identité à soi. Le concept d'organisme devait ainsi très exactement porter le redoublement de l'identité en elle-même, comme « identité de l'identité »<sup>14</sup>, ou, selon la *Differenzschrift* hégélienne, « identité de l'identité et de la non-identité »<sup>15</sup>. La discussion des Recherches de 1809 autour du sens du panthéisme y avait de nouveau insisté : « Ce principe [d'identité] n'exprime pas une identité qui, tournant dans le cercle de la pareileté, serait non progressive, et, par là même, insensible et privée de vie. L'unité de ce principe est immédiatement créatrice. »<sup>16</sup> Une unité *vivante* découvrait en effet à Schelling la possibilité de penser ensemble, dans la nécessité de leur connexion, l'immanence des choses en Dieu et la liberté, c'est-à-dire de poser une *Selbständigkeit* qui ne soit pas pour autant une *Unabhängigkeit*. Affranchissement décisif du sens « positif » de la

12 *Philosophie de la Révélation*, Leçon VII, SWXIII, p. 132 ; trad. sous la dir. de J.-Fr. Courtine et J.-Fr. Marquet, t. I, Paris, PUF, 1989, p. 157.

13 Ainsi dans le texte des *Fernere Darstellungen* qui répond par avance à la *Phénoménologie* hégélienne, SWIV, p. 404.

14 *Exposition de mon système de la philosophie*, 1801, § 16, Supplément 2, SWIV, p. 121 ; trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000, p. 55 : « L'identité absolue n'est que sous la forme d'une identité de l'identité. »

15 *Differenzschrift*, 1801, Lasson, p. 77 ; trad. Méry, *Premiers écrits*, Paris, Vrin, 1952, p. 140 : « Aussi l'absolu lui-même est-il l'identité de l'identité et de la non-identité ; opposer et être-un s'y rencontrent à la fois. »

16 *Recherches*, SWVII, p. 345 ; trad. J.-Fr. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 133.

liberté par rapport à son sens « négatif » : la dépendance ne supprime pas la liberté, et c'est précisément ce que manifeste tout individu vivant : « Tout individu organique, en tant qu'être-devenu, est toujours par un autre, dont il dépend par conséquent selon le devenir, mais non point selon l'être ». Mais à nouveau, dans un corps vivant, poursuivait Schelling, chaque membre, qui « ne peut exister qu'au sein d'une totalité organique », a cependant « une vie pour soi » (*ein Leben für sich*)<sup>17</sup> De la même façon la vie divine laisse vivre en elle, d'une vie qui à chaque fois est pour soi, tout vivant qu'elle pose en son autonomie, c'est-à-dire, exactement, d'un concept promu dans les *Weltalter* à une dignité spéculative plus haute encore, *engendre* : en ce sens seulement « Dieu n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants »<sup>18</sup>, en ce sens seulement le concept central de la philosophie, qui désigne peut-être en effet la difficulté directrice de toute la méditation schellingienne depuis le commencement, est bien le concept « d'une absoluité ou d'une divinité dérivée ». Lorsque l'identité, par conséquent, se déploie en totalité, c'est qu'elle fait droit à la vie en elle, et c'est cette vie de l'absolu en lui-même *et dans son autre*, dans la non-identité ou la scission, que les *Conférences de Stuttgart* de 1810 devaient encore approfondir lorsqu'elles pensaient celle-ci comme autorévélation et actualisation de l'absolu, au fondement de laquelle il s'agira de poser, en fin de compte, une *volonté* de révélation<sup>19</sup> La non-identité est cependant toujours maintenue, aussi radicalement ou tragiquement que soit pensée la scission, dans l'identité, l'identification à soi-même d'un absolu qui, en vertu du non-passage de l'infini au fini déjà fermement posé par les *Lettres* de 1795, *jamais ne sort de lui-même*. Et dès 1810 la méditation de l'autodifférenciation de l'absolu conduisait Schelling jusqu'à la nécessité de concevoir l'organicité du temps, en vertu de laquelle ce ne sont plus les choses qui sont dans le temps, mais toute chose, rigoureusement, *a son temps*. Le déploiement de la totalité comme *Universum* n'advient donc pas dans le temps, mais c'est le temps même qui se déploie organiquement en lui, en sorte que toute vie a son rythme, elle est en elle-même temporalisation de soi<sup>20</sup>

Les *Weltalter* s'ouvrent précisément sur la triplicité du temps et le sens, pour tout savoir, de l'épanouissement temporel de ce qui est su par lui en passé, présent, futur. Le lien du savoir avec le temps, en vertu duquel celui-là est *Erzählung, Darstellung* ou *Ahnung*, répond d'emblée à l'exigence schellingienne d'un savoir vivant qui soit le savoir *d'un Vivant* en son développement ou « désenveloppement », un Vivant qui

17 *Recherches*, SWVII, p. 346 ; trad. p. 133.

18 *Recherches*, SWVII, p. 346 ; trad. p. 134.

19 *Conférences de Stuttgart*, SWVII, p. 424 ; trad. J.-Fr. Courtine et E. Martineau, p. 206. Selon la loi : « Rien ne peut se révéler que dans son contraire, l'identité que dans la non-identité, dans la différence, dans la différenciabilité des principes ».

20 Cf. ici *Conférences*, SWVII, p. 431 ; trad. p. 212.

toujours se présente soi-même dans le savoir. Exigence qui enjoint désormais, écrit Schelling, « de tout voir en vie et en acte » (*im Leben und That*)<sup>21</sup> Savoir vivant, ou effectif, d'un être lui-même effectif, et qui ne l'est qu'en tant que vie : le souci de l'effectivité d'un savoir qui ne reste pas savoir abstrait ou formel, et, ainsi, un « palais d'idées », aura jusqu'à la fin préoccupé Schelling. Mais si le concept de « la science la plus haute » appelle celle-ci, en tant que métaphysique, à se joindre au Vivant originaire pour réfléchir en elle son développement libre à partir de lui-même, c'est-à-dire selon la nécessité immanente de ce qui est la loi de sa « nature » (les *Recherches* en effet y avaient insisté : il y a en lui, en tant que *Grund*, une nature, qui n'est pas lui-même : elle est ce qui en lui n'est pas lui), où liberté et nécessité, au plus loin de tout arbitraire, sont rigoureusement identiques, imposant ainsi de rejoindre la volonté ou le *Trieb* par lequel il se décide pour l'autorévélation – cette auto-exposition de la vie de l'absolu en lui-même, c'est-à-dire la narration de sa vie même, reste pourtant, à notre temps, inaccessible. La philosophie est bien spéculative en ce sens qu'elle a à refléter la vie absolue, mais elle n'est initialement possible à l'homme qu'en tant que dialectique, c'est-à-dire séparation, *Scheidung*, ou dédoublement, *Verdoppelung*, par lequel l'homme devient d'abord tout entier question pour librement venir au-devant de la réponse qu'il rencontre en lui-même : il est la question, et il est lui-même science, autrement dit il y a en lui une « image originaire », *Ur-bild*, de tout ce qui est, qui attend son autre, dans lequel seulement elle s'expose soi-même, devient manifeste à soi-même. La Révélation n'est pas révélation à l'homme, mais autorévélation dans l'homme de ce qui ne trouve à se libérer qu'en lui : l'absolu ne vit pas en nous seulement comme principe supérieur, intérieur, mais comme dialogue, *philo-sophie*, un « tendre à », un « chercher à », *Trachten*, qui réfléchit celui-là en son autre : la dialectique n'est pas la science, mais elle accomplit « la séparation et libération intérieures » qui doivent rendre possible le grand récit de l'absolu<sup>22</sup> La temporalité narrative qui rendrait justice à la vitalité de l'absolu est ainsi nécessairement précédée par la patience dialectique qui répond et obéit elle-même à la finitude de toute pensée, à la loi de « la vie présente » (*Bestimmung des jetzigen Lebens*), ou du « temps de combat » en lequel nous vivons, qui exige un engendrement fragmentaire, un cheminement du savoir, ce que Schelling appelle lui-même « réflexion » ou « entendement », et dont la

---

21 W. 1811, p. 14 ; trad. p. 25.

22 Sur le sens schellingien de la dialectique, cf. Fr. Fischbach, « Dialogue et dialectique chez Schelling », *Kairos*, n° 16, 2000.



*Phénoménologie* hégélienne avait déjà, de son côté, marqué la nécessité infrangible<sup>23</sup> La dialectique est requise si la philosophie doit devenir maîtresse de ses pensées, maîtresse, par là même, de ce qui accède à travers elle au savoir de soi en son développement organique, c'est-à-dire en son effectivité. Les *Weltalter* ne sont pas encore cette *Erzählung* de la vie absolue qui seule se tiendrait à la hauteur d'une science, mais bien une « tentative », *Versuch*, ou des « préparatifs » en vue de celle-ci, en quelque sorte son accompagnement dialectique, dans une philosophie ambiguë, *déjà* historique mais *encore* dialectique<sup>24</sup>

Les *Weltalter* se proposent ainsi de penser la vie de l'absolu en lui-même « au-dessus » de tout commencement, tentative qui reviendra effectivement pour Schelling à présenter le temps originaire en ses trois « segments », ou le « grandiose système des temps »<sup>25</sup>, c'est-à-dire la vie même du temps intérieur à l'organisme de l'absolu, au « Vivant originaire », dont le « système des temps humains » est seulement la « réplique »<sup>26</sup>, *Nachbild* qui donnera seul pourtant de pouvoir remonter jusqu'à lui. C'est bien là l'une des conquêtes spéculatives définitives des *Weltalter* : toute vie est temporalisation intérieure, et le temps lui-même est par conséquent en retour un *organisme des temps*. Sans doute l'Identité avait-elle préparé cette percée lorsqu'elle avait posé le jeu organique des puissances en tant que procès, en sorte qu'à la fin, à Stuttgart, le temps lui-même devait être pensé comme le temps du « sujet » absolu en son autoposition traversant son autodifférenciation, c'est-à-dire le déploiement vivant de soi. Mais les *Weltalter* se tournent résolument vers ce temps intérieur qui s'épanouit avec la différenciation des puissances dans l'absolu, autrement dit un temps d'emblée déterminé comme vivant, puisque la vie ne se laisse elle-même penser qu'à partir de la scission des forces. La vie en elle-même est scission, déploiement, développement. Toute scission, pourtant, et toute manifestation de soi, présupposent l'antérieure fermeture sur soi de ce qui vient – et *veut* – se déclare en elle : tout développement procède d'un enveloppement, et c'est pourquoi « toute vie n'advient et ne se forme que dans la nuit »<sup>27</sup>. La vie comme déploiement se précède elle-même comme repli, « vie muette,

23 Les *Recherches* avaient elles-mêmes rappelé la nécessité du « principe dialectique » en philosophie, autrement dit de « l'entendement qui particularise » : il est précisément ce qui « ordonne et donne figure organiquement », et porte bien dans cette mesure la vie même du savoir (*Recherches*, SWVII, p. 415 ; trad. p. 196).

24 Cf. pour ces développements les trois Introductions, 1811, 1813 et 1815. Nous laisserons de côté, dans ce qui suit, la confrontation des trois versions entre elles.

25 W. 1811, p. 14 ; trad. p. 25.

26 W. 1811, p. 11 ; trad. p. 23.

27 W. 1811, p. 24 ; trad. p. 37.

repliée sur elle-même et qui ne se fait pas connaître»<sup>28</sup> Davantage, le développement n'est *rien d'autre* que la manifestation de ce qui était déjà « vie intérieure », où les *puissances* de l'être se révèlent comme *périodes* du devenir. C'est dans ce passage de la vie hors de soi, par où elle se manifeste en tant que vie, que les puissances en viennent à se scinder, à s'activer en leur opposition d'abord intérieurement réprimée, et c'est là aussi que surgit le temps, comme temps de chaque puissance : la puissance, c'est toujours la puissance d'une temporalisation singulière, et le système des puissances est le système des temps qui se refoulent, prennent successivement le pas l'un sur l'autre : voilà ce que Schelling découvrira comme « la grande loi, régissant toute vie, qui veut que les mêmes forces qui se conjuguent intérieurement deviennent extérieurement indépendantes les unes à l'égard des autres, comme autant de puissances ayant chacune son temps à elle »<sup>29</sup> La scission des puissances est la libération de chacune d'elles, et la vie est bien une telle libération des forces vivant à chaque fois, dans le déploiement organique du tout, une « vie pour soi ». La philosophie se propose bien de rendre justice à chaque moment, de faire droit à chacun des temps, et ainsi de s'en tenir rigoureusement à la « loi » de toute vie. Mais comment se joindre à cette vie retirée, explorer cette « nuit des temps », la vie même de l'absolu « au-dessus » de tout commencement, pour se joindre au commencement lui-même et, visée ultime de la dernière philosophie, comprendre à partir de lui le « fait » du monde ? Selon l'exigence directrice de prendre toute chose humainement, Schelling partira de la vie humaine en son déploiement temporel, et de la résolution par laquelle seulement l'homme en effet « se sépare » de lui-même et, à la faveur de cette scission seulement, pose un passé, un présent, un futur. Résolution qui est originairement *volonté de soi-même*, en sorte que l'être originaire est bien, pour Schelling et depuis les *Recherches*, *volonté*, comme volonté de soi-même : « Un Être qui ne s'assume pas soi-même est comme s'il n'était pas. Se vouloir soi-même, s'accepter soi, se rassembler en soi et être entier, tout cela ne fait qu'un et c'est en cela seulement que consiste l'existence active et véritable »<sup>30</sup> Seule la liberté, seule la décision sont capables du commencement absolu – « un commencement effectif », écrit Schelling, « ne peut venir que d'une absolue liberté »<sup>31</sup> : en ce sens les *Weltalter*, jusqu'en leur insistance sur ce qui est « nature » dans l'absolu, pensent la vie à partir de la liberté, ou de la volonté comme volonté de soi-même. Mais la décision est toujours aussi la scission, et cette décision extatique qui ouvre le temps est bien le commencement de toute vie comme déploiement, épanouissement

---

28 W. 1811, p. 24 ; trad. p. 38.

29 W. 1811, p. 59 ; trad. p. 77.

30 W. 1811, p. 23 ; trad. p. 36.

31 W. 1811, p. 75 ; trad. p. 94.

d'une vie intérieure. La vie n'est jamais dans le calme repos des forces inactives, elle ne s'élève qu'à travers l'activation de celles-ci, leur opposition : le secret de la vie est la *contradiction*. « Les principes que nous percevons dans le temps, écrit Schelling en 1813, sont donc les véritables principes internes de toute vie, et la contradiction n'est pas seulement possible, elle est bel et bien nécessaire »<sup>32</sup>. Il n'est de vie que dans l'éveil de la contradiction, « poison de toute vie », « et tout mouvement vital n'est rien d'autre que la tentative de surmonter ce poison »<sup>33</sup>. Or le temps présuppose bien lui-même un « conflit » des principes, c'est-à-dire la tension entre un principe de développement et celui qui le réfrène : le développement lui-même ne se temporalise qu'en vertu de la résistance qu'il rencontre dans le second principe, mais il ne commence que dans la mesure où la résistance du second est constamment surmontée par la volonté du premier. Au passage : *Überwindung*, et même *Selbst-Überwindung*, c'est bien le concept que Nietzsche retrouvera, dans un tout autre horizon, pour penser le « secret » de la vie comme volonté de puissance<sup>34</sup>. La vie schellingienne est bien déjà un tel surpassement de soi, puisqu'elle ne se lève qu'à la faveur d'une contradiction dont elle cherche la résolution. Tout vivant, c'est-à-dire tout étant dans la temporalisation de soi, est en ce sens pour Schelling à la fois un vouloir *entrer en soi-même* et un vouloir *sortir de soi-même*, la vie même est bien l'activité de s'opposer à tout dehors dans la contraction sur soi, et de se manifester expansivement ou extatiquement à lui<sup>35</sup>. La vie commence Schelling pense en effet un tel rythme comme « vie première » ou « première nature éternelle de Dieu »<sup>36</sup> – avec l'ouverture à la scission de l'union (*Einung*) et de la scission (*Scheidung*), lors même qu'elle va à la résolution de celle-ci, elle se meut dans le « change » incessant, sans fuite possible, entre l'unité (*Einheit*) et le conflit (*Widerstreit*)<sup>37</sup>. C'est là ce que Schelling n'hésite pas à nommer le « destin de toute vie » (*das Verhängnis alles Lebens*) : elle désire la limite et, limitée, désire le passage « au large » (*in die Weite*)<sup>38</sup>. À vrai dire l'essence conflictuelle de toute vie était apparue à Schelling dès les *Abhandlungen* de 1797, particulièrement s'agissant de la vie humaine, c'est-à-dire la vie libre : l'homme, écrivait alors Schelling, « est, en son entier, un être que la nature morte a affranchi de sa tutelle, et qu'elle a livré au danger de ses propres forces (en conflit les unes avec les autres). Sa survie

32 W. 1813, p. 123 ; trad. p. 147.

33 W. 1813, p. 123 ; trad. p. 148.

34 *Also sprach Zarathustra*, « Von der Selbst-Überwindung ».

35 W. 1813, p. 123 ; trad. p. 147.

36 W. 1811, p. 36 ; trad. p. 50.

37 W. 1811, p. 36 ; trad. p. 50.

38 W. 1811, p. 34 ; trad. p. 48.

est un *danger* toujours renaissant, toujours à nouveau soutenu, un danger auquel il s'expose par sa propre impulsion, et dont il se sauve lui-même.»<sup>39</sup> La vie, en son inquiétude de soi, est essentiellement liée au péril – un péril que Nietzsche de son côté pensera comme nécessaire déclin de soi en son passage au-delà de soi. Son péril n'est pas d'abord celui d'un dehors qui la menace ou l'opprime, mais le péril intime qu'elle est à elle-même lorsqu'elle ne s'affirme comme vie qu'à travers une contradiction en elle-même pourtant « insupportable à toute vie », et qu'elle s'efforce en effet sans répit, en tant même qu'elle est vivante, de surmonter, contradiction tendue par conséquent, selon Schelling, vers « l'absence de contradiction » : le temps vivant est ainsi lui-même tendu vers ce qui se tient « au-dessus » de tout temps<sup>40</sup> Cela revient à dire qu'il y a une *souffrance* essentielle à toute vie, que le chemin de son accomplissement vital, de sa « percée », est un chemin d'angoisse : « Tout développement vital a pour conséquence de déranger, par la contradiction qu'il oppose à l'être, la simplicité première du vivant, et de le livrer à la souffrance et à la douleur. »<sup>41</sup> Comment se déploie cette vie immanente de l'absolu, qui est aussi passion en lui ? Le commencement de la scission, scission *retenue* encore dans la vie toute intérieure de l'Absolu, est toujours dans la puissance de négation : toute affirmation, relève Schelling, présuppose la négation qu'elle refoule en son affirmation de soi, toute manifestation commence dans le retrait et le renfermement en soi, qui est en effet la *première* manifestation. Le commencement lui-même est toujours seulement dans la négation, *contre* laquelle seulement l'affirmation s'élève en son indépendance, comme l'Existant en son opposition à ce qu'il surpasse et pose par contrecoup comme non-étant, l'affirmation coïncidant absolument avec le refoulement de la négation : « S'il n'y avait pas de *non*, le *oui* serait dépourvu de toute force », écrit Schelling en 1815. Leur opposition active est cependant en elle-même la promesse de leur unité future, car « il est impossible que l'unité de l'être soit supprimée », en sorte que c'est « la force d'une vie indissoluble » qui pose au-dessus des deux premières une troisième puissance, libre des deux autres et de leur scission même : c'est cette vie encore entièrement immanente qui vient « rompre son cercle » ou son « circuit » – pour le dire dans la langue de Hegel, ici pourtant très exacte – dans la décision d'autorévélation par laquelle Dieu se tient plus haut que la

---

39 *HKA*, I, 4, pp. 115-116.

40 *W.* 1813, p. 124 ; trad. p. 148.

41 *W.* 1811, p. 40 ; trad. p. 55. L'angoisse de l'Être originaire en proie à lui-même, qui « ne sait ni entrer ni sortir », est évoquée p. 41 (trad. p. 56). Cf. aussi p. 57 (trad. p. 74), sur « l'angoisse et ces profondes douleurs intimes qui caractérisent toute vie ». La version de 1815 insistera à nouveau sur la vie de la première puissance comme « vie d'opposition et d'angoisse ».

« nature » qui est en lui, chaque puissance se voyant alors assignée « organiquement » son temps dans le devenir manifeste à soi-même de l'absolu vivant<sup>42</sup>.

Mais si toute vie, et chaque temps, surgissent avec la scission des puissances, il suit bien que la vie est en elle-même la temporalisation intérieure d'un étant : toute chose « a son temps en elle-même », comme « temps interne vivant », ou a en soi, avec la scission ou l'opposition active des puissances pour laquelle il se décide en décidant à chaque fois de soi-même, « son propre centre du temps »<sup>43</sup> – un centre à partir duquel chaque étant déploie à chaque fois le temps tout entier en ses trois extases, ou l'organisme des temps, tout étant, en tant que vivant, posant à nouveau en lui le commencement du temps. Ce qui est exactement visé par Schelling dans la pensée du temps comme organisme des temps, c'est le rapport de chaque temps, ou plutôt foyer temporel – c'est-à-dire, à chaque fois, foyer d'une temporalisation intérieure – avec la totalité du temps, selon lequel chaque temps particulier contient le tout du temps, en sorte que la multiplicité des foyers temporels n'est que le multiple déploiement de la totalité temporelle, du temps même : seul l'avenir, le temps ultime, est le temps tout entier, totalement présent à chaque temps. Tout vivant vit ainsi en lui-même la vie tout entière, qui se rassemble pour lui dans l'avenir. Or une telle présence de la totalité, et par là de l'avenir tout entier, à chacune des parties est bien considérée, note Schelling, « comme un rapport organique »<sup>44</sup> Pourtant chaque temps se distingue fortement des autres en vertu de son mode singulier de temporalisation, c'est-à-dire selon la puissance de la résolution qui à chaque fois pose un passé, un présent, un futur, et, ainsi, tout le temps selon une extase singulière. Davantage, les temps viennent s'ajouter eux-mêmes organiquement dans leurs différentes temporalisations du temps total, se rencontrer ou se « refouler », c'est-à-dire se poser en leur co-présence ou se déposer comme passé. Il n'est pas d'étant qui n'ait en soi cette puissance du temps, en tant qu'il a à se poser lui-même, à devenir présent, c'est-à-dire aussi à refouler un passé et à projeter l'avenir, c'est-à-dire la totalisation du temps. Le temps ainsi n'est pas un dehors, « un principe extérieur sauvage et inorganique », « mais un principe intérieur toujours là tout entier et organique, dans les grandes choses comme dans les petites »<sup>45</sup> Et pour Schelling cette intériorité du temps, exactement cette « intériorité à soi » de l'homme se posant comme esprit en posant en soi le temps, est la puissance en vertu de laquelle seulement une vie pourra

42 On se reportera particulièrement à la version de 1815, sans doute la plus précise concernant la dialectique vitale des puissances.

43 W. 1811, pp. 78-79 ; trad. p. 97.

44 W. 1811, p. 81 ; trad. p. 100.

45 W. 1811, p. 84 ; trad. p. 104.



temps, sans pour autant « reprendre » (*zurücknehmen*) en soi le déploiement : « En sorte, écrit Schelling, que les fruits des différents temps coexistent dans un seul et même temps et se rassemblent en position concentrique autour d'un même centre comme les feuilles et les organes d'une seule et même fleur »<sup>50</sup>

Les *Weltalter* accomplissent une radicalisation décisive en vue de la dernière philosophie, lorsqu'ils présentent le procès de l'absolu comme devenir de soi-même en soi-même, et consentent par conséquent à une temporalisation originaire – puisque seule l'*Urzeit* est ici en question – du jeu des puissances, qui porte en effet l'accomplissement supérieurement historique de l'absolu comme esprit : dans une fidélité remarquable à l'exigence première, transcendante, de penser l'esprit analogiquement à partir de la vie et la vie elle-même à partir de l'esprit comme auto-activité, l'absolu ne se pose comme esprit qu'en tant qu'il est absolu vivant, le Vivant même. Cette processualité n'était au reste pas entièrement étrangère à l'Identité, où s'affirmait de plus en plus clairement l'exigence d'une vitalité immanente à l'absolu qui ne devait cependant rien enlever à son essentiel « rester en soi-même ». Les *Weltalter*, s'ils contribuent, après les *Recherches*, à la déstabilisation du système, en actualisent bien, plus loin cependant que Schelling en avait jamais fait l'expérience, l'une des virtualités spéculatives essentielles. On le vérifiera en comprenant de plus près à quelle question répond encore l'effort schellingien pour présenter l'absolu comme vivant, et cette vie elle-même comme scission. Car les *Weltalter*, en leur attention à la vie, déclinent bien encore, infatigablement, ce que Hegel avait, dès 1801, identifié comme le principe spéculatif de la philosophie de Schelling en son accomplissement du fich-téanisme, l'identité vivante, rationnelle – la raison « maternelle », la raison qui rend la vie aux « fruits de mort de la scission », de la fin de la *Differenzschrift* – de l'identité et de la non-identité. Lorsque Schelling comprend l'unité – l'unité « seconde » par rapport à la première limpidité comme « unité limpide de l'essence » – comme *lien* des puissances encore inactives, c'est-à-dire comme volonté qui les tient ensemble dans l'égalité, il la pense bien comme surgissant en même temps que l'opposition, mais retenant en effet celle-ci dans une « égalité existentielle » (*Gleichheit*) ou « indifférence »<sup>51</sup> : que l'Existant soit l'un *et* l'autre, être et étant, veut dire alors qu'il est ce qui est l'être *et* ce qui est l'étant, ou bien, c'est le même qui est l'être et qui est l'étant. Bien loin ainsi que l'unité soit opposée à la dualité, elle n'est pas en tant qu'unité si la dualité n'est pas effective, bien qu'inactive encore, en elle. Tout jugement exprime en ce sens, non pas « une unité simple », mais « une unité redoublée avec elle-même,

50 W. 1811, p. 87 ; trad. p. 107.

51 W. 1811, p. 26 ; trad. p. 40.

ou encore une identité de l'identité », écrit à nouveau Schelling<sup>52</sup> Et c'est à travers cette unité seconde que l'absolu *s'affecte lui-même*, pour la première fois et déjà le plus intensément, en sa vie originaire, dans ce qui a le sens d'une première « saisie-de-soi » (*Sich-selbst-Fassen*). Vie toute intérieure encore, ou embryonnaire seulement, qui n'est rien d'autre qu'une telle auto-affection, où l'Être est « efficient en lui-même seulement, tel un germe qui abrite en lui une vie en attente de son déploiement »<sup>53</sup> La dualité n'est pas encore scission, mais elle est déjà ce redoublement en soi-même d'une identité « en vie ». Quel est, à partir de là, « le premier sens de la scission » ? Schelling répond : si l'être – l'objectif – est le non-étant par rapport à l'étant – le subjectif –, l'unité qu'est l'Existant, qui est cela qui est l'être et qui est l'étant, est bien, elle qui est l'unité de l'être et de l'étant, « l'unité de l'unité et de l'opposition », mais elle ne l'est pas encore *pour soi*, c'est-à-dire effectivement, elle l'est *en soi* seulement, ou, traduit Schelling, « de façon latente »<sup>54</sup> La loi de son devenir pour-soi comme actualisation de soi est la loi, l'infrangible nécessité de toute vie, la loi qui la « contraint » à la décision en la contraignant à l'autorévélation, et qui régira encore toute la dialectique des puissances dans la dernière philosophie : « Toute existence (*Existenz*) se fraie un passage plus loin (*dringt weiter*) vers son développement ; tout ce qui croît aspire à sa plénitude, veut poindre (*sprossen*), pousser (*treiben*) et s'épanouir (*sich (...) entfalten*) finalement en fleur. Ce qu'il fut, à savoir l'unité et l'opposition en un seul et même Être, l'Éternel a voulu l'être à nouveau, c'est-à-dire se devenir manifeste à lui-même (*sich selbst offenbar werden*) comme tel. À cette fin, l'unité et l'opposition devaient être scindées ou encore opposées (...) »<sup>55</sup>. La nécessité du développement, de la scission de l'unité et de la scission, est bien la nécessité d'une identité *vivante*, qui exige qu'il soit fait droit à chaque puissance, réclame pour chacune une vie libre, pour tout ce qui le *mérite* – il s'agit bien là de justice – une vie pour soi : la scission pour autant, précise Schelling, n'est jamais en vue d'elle-même, mais seulement « afin que l'Éternel se manifeste à travers elle comme unité de l'unité et de l'opposition (*Einheit der Einheit und Gegensatzes*) », et si l'égalité se rompt justement en scission, la justice, que Schelling appellera bientôt Némésis, exige aussi son rétablissement. Mais le nom le plus juste pour l'unité d'elle-même et de son autre qui se vise elle-même en toute

52 W. 1811, p. 28 ; trad. p. 42. W. 1815, trad. p. 27. Cf. déjà les *Recherches*, SW VII, p. 341 ; trad. pp. 128 sq., sur la copule dans le jugement et le principe d'identité comme connexion médiatisée.

53 « L'unité qui auparavant ne se sentait pas elle-même peut à présent se sentir, mais elle n'en est pas moins la vie la plus délicieuse » (W. 1811, p. 29 ; trad. p. 43). Plus loin Schelling avance le concept d'*Empfindung* (p. 30 ; trad. p. 44), et celui d'une « première corporéité » en vertu de laquelle, à ce moment de la vie, « l'essence de la pure limpidité reçoit les premières propriétés passives » (p. 31 ; trad. p. 46).

54 W. 1811, p. 63 ; trad. pp. 80-81.

55 W. 1811, p. 63 ; trad. p. 81.



vie comme unité à venir, pour ce qui « pousse » au déploiement et à l'affranchissement des puissances en vue de leur *Überwindung* – ce nom est familier à Schelling au moins depuis les *Recherches* de 1809 : « La plus haute unité essentielle, écrit Schelling, reste toujours l'amour lui-même »<sup>56</sup>, l'unité première et finale, qui ne devient pour soi, c'est-à-dire ne devient esprit, qu'à travers ce que les *Recherches* avaient nommé, lorsqu'elles rencontraient « la tristesse inhérente à toute vie finie » ou « la profonde mélancolie de toute vie », « la joie du surpassement », par laquelle seulement l'amour devient effectif<sup>57</sup>

À la fin, si la vie est scission, contradiction, souffrance, elle se tient tout entière sous la raison supérieure de l'amour, qui était déjà là dans la première volonté comme volonté de soi-même. La philosophie schellingienne de la vie reste bien une philosophie de la volonté et de sa décision absolue, et le système vivant, qui seul répondrait à « l'exigence d'une vraie métaphysique » rendant justice au « développement vivant »<sup>58</sup>, à un « engendrement constant », le système qui en lui-même ne serait que « le procès répétant intérieurement, comme sa réplique, ce procès grandiose et inouï de toute vie »<sup>59</sup>, demeure bien, dans une endurente fidélité de la méditation schellingienne à son commencement, système de la liberté.

---

56 W. 1811, p. 90 ; trad. p. 110.

57 *Recherches*, SWVII, pp. 399-400 ; trad. pp. 181-182.

58 W. 1811, p. 104 ; trad. p. 126.

59 W. 1811, p. 102 ; trad. p. 124. La version de 1815 s'ouvrira sur ce concept de la science comme *procès* et devenir, qui implique, en vue du commencement, la décision, la contradiction et son dépassement.