

**Le statut de l'organisme
dans la philosophie schellingienne de la nature**

Jean-Christophe Lemaitre
(Université de Paris-Sorbonne)

On associe traditionnellement la *Naturphilosophie* romantique, au sein de laquelle on fait figurer en bonne place la *Naturphilosophie* développée par Schelling à partir de 1797, à une conception « organiciste » de la nature¹. Cette conception organiciste de la nature peut être définie par les caractères suivants² : l'organisme est d'abord appréhendé, sous l'impulsion de la réflexion kantienne menée dans la *Critique de la faculté de juger*, comme un être singulier au sein de la nature, cette singularité étant le plus souvent attribuée, entre autres, à son caractère finalisé. En outre, l'organisme, au lieu d'être considéré comme une exception au sein du règne naturel, est érigé en paradigme destiné à penser l'ensemble des phénomènes de la nature. C'est ainsi que l'organicité des êtres vivants est mobilisée pour réfuter la vision mécaniste de la nature, et pour fournir, à l'opposé de cette vision, une conception dans laquelle la vie constitue la référence principale. La différence entre nature organique et nature inorganique n'est pas niée, mais on tente de penser un passage, une évolution progressive de l'une à l'autre, ce qui passe par la reconnaissance, dans les phénomènes physiques et chimiques, de caractères anticipant, pour ainsi dire, le vivant³. Enfin, et ce point est à distinguer du précédent, d'un point de vue plus spéculatif, la

¹ On peut citer comme particulièrement représentative de cette interprétation la perspective d'Ernst Bloch, pour qui la spécificité de la *Naturphilosophie* schellingienne réside dans « *le primat de la matière organique sur la matière inorganique* » : « Natur als organisierendes Prinzip – Materialismus beim frühen Schelling » in Manfred Frank et Gerhard Kurz (éd.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1975, p. 292-304, ici p. 295 (nous traduisons). Plus récemment, Bernd-Olaf Küppers a placé un ouvrage entièrement consacré à la philosophie schellingienne de la nature sous l'égide de la notion d'organisme : *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1992.

² Nous indiquons ici une définition philosophique générale de l'organicisme, qu'il faut distinguer d'un sens plus précis de cette notion que nous évoquerons plus loin à propos du débat qu'entretiennent certains savants et philosophes français du dix-neuvième siècle et qui oppose organicisme et vitalisme.

³ On peut voir une illustration au vingtième siècle d'un tel programme « organiciste » dans le projet d'une philosophie de la nature tel qu'on le trouve formulé par Hans Jonas, pour qui la philosophie de la nature est d'abord philosophie de la vie. Dans cette perspective, l'organisme doit être interprété comme préfigurant l'esprit. Voir *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

totalité de la nature, du monde, est elle-même considérée comme un organisme, en un sens qui n'est pas simplement métaphorique ou analogique. Il s'agit en effet de penser le rapport entre le tout et les parties sur le modèle de l'organisation. L'organicisme est ainsi associé à une pensée de la totalité.

On peut d'emblée, à partir de cette approche sommaire de l'organicisme censément caractéristique de la *Naturphilosophie* romantique, repérer un certain nombre de tensions et de problèmes dans le programme ainsi défini. Tout d'abord, une ambiguïté se fait jour concernant le rapport entre l'organique et l'inorganique. La tendance à faire de l'organisme un paradigme pour la science de la nature induirait spontanément à niveler la différence entre inorganique et organique, dans la mesure où un passage continu de l'un à l'autre semble devoir être recherché. Pourtant, la compréhension même de l'organisation sur laquelle repose cette promotion de l'organisme comme nouveau paradigme de la science de la nature est d'abord élaborée à partir de la saisie de la spécificité qu'elle représente eu égard au reste de la nature, explicable sur la base du mécanisme. D'une part, c'est de cette manière que Kant pose le problème dans la dialectique de la faculté de juger téléologique ; d'autre part, c'est aussi de cette manière qu'il est posé par les représentants du vitalisme⁴, qui se saisissent du concept d'organisation pour défendre l'idée d'une différence de nature entre phénomènes physiques et chimiques d'un côté, et phénomènes organiques de l'autre, le problème consistant dès lors à déterminer à quel principe ou à quelle instance dans le corps vivant il faut attribuer ce qui en fait la spécificité. Par ailleurs, on peut également se demander en quoi la notion d'organisation, appliquée d'abord à des individus séparés, peut être pertinente pour penser cette fois la totalité. La nature peut-elle réellement être pensée comme un *individu* organique ? Est-ce bien le même concept d'organisme que l'on retrouve appliqué à l'individu et appliqué à la totalité ?

Nous souhaitons développer ces problèmes et tenter de répondre à ces questions en nous plaçant au sein de la philosophie de la nature de Schelling. Ce dernier est en effet traditionnellement considéré comme l'un des maîtres d'œuvre de la *Naturphilosophie* romantique, et notamment comme celui qui en fournit une justification et une systématisation proprement philosophiques⁵. Dans la mesure où la réflexion sur l'organisme

⁴ Nous indiquons plus loin ce en quoi consiste ce courant, d'abord scientifique, mais doté d'implications philosophiques significatives.

⁵ Tel est par exemple le rôle que lui reconnaît Georges Gusdorf dans son ouvrage classique : voir *Le savoir romantique de la nature*, Paris, Payot, 1985, p. 41-52. Emmanuel Renault a cependant remis en cause cette vision des choses en insistant sur la différence

constitue la pierre de touche du projet même d'une philosophie de la nature en général, il convient de s'interroger sur la place exacte que Schelling attribue aux notions d'organisme et d'organisation dans la philosophie de la nature qu'il inaugure en 1797 avec les *Idées pour une philosophie de la nature* et à laquelle il travaille intensément jusqu'en 1806⁶. Pour mener à bien une telle clarification, il faut d'emblée souligner que le concept d'organisme n'est pas le seul concept central de la philosophie schellingienne de la nature ; en effet, l'une de ses inspirations fondamentales réside dans une conception dynamique de la matière, héritée elle aussi de Kant. C'est ainsi qu'Emmanuel Renault décrit à juste titre l'ambition schellingienne dans sa première *Naturphilosophie*, c'est-à-dire celle des *Idées* de 1797 et *De l'âme du monde* de 1798, comme la volonté d'« effectuer la synthèse des deux sources kantienne de la *Naturphilosophie*, les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, et la *Critique de la faculté de juger* »⁷. La question que l'on peut se poser est dès lors de savoir si une telle ambition est effectivement réalisée par Schelling, ou bien s'il n'y a pas une incompatibilité entre ces deux inspirations communes, et qui se révéleraient donc potentiellement concurrentielles. L'enjeu de cet examen réside dans la situation de Schelling vis-à-vis de l'idée d'une philosophie de la vie : la place que tient l'organisme dans la réflexion schellingienne sur la nature en fait-elle un « philosophe de la vie » ? La notion de *vie* joue-t-elle effectivement le rôle

entre la *Naturphilosophie* développée par certains auteurs romantiques (Novalis et Franz von Baader par exemple, nonobstant les différences qui existent entre leurs projets respectifs, peuvent être considérés comme des représentants de cette *Naturphilosophie* romantique) et les philosophies de la nature développées par Schelling et Hegel, dont l'intention, loin de fonder un discours pseudo-scientifique sur des intuitions mystiques ou fantasmagoriques, serait de « reconstruire philosophiquement le savoir scientifique » : voir Hegel. *La naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001, p. 19.

⁶ Après cette date, Schelling ne rédige plus d'œuvre spécifiquement consacrée à la philosophie de la nature (si l'on excepte l'*Exposition du procès de la nature*, élaborée pendant l'hiver 1843-1844 : voir *Schellings Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861 (désormais abrégé *SW*), t. X, p. 303-390), mais les acquis de cette dernière continuent de jouer un rôle majeur dans sa réflexion ultérieure. C'est le cas par exemple dans les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* de 1809, où la notion fondamentale du *Grund*, du fondement, est rattachée par Schelling à la conceptualisation menée dans la *Naturphilosophie* : voir *SW VII*, p. 357, tr. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau in *Œuvres métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 143-144. De la même manière, dans les leçons qu'il consacre à l'histoire de la philosophie moderne à la fin des années 1820, Schelling expose, sans aucunement les renier, les développements de sa propre philosophie de la nature : voir *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, *SW X*, p. 99 sq, tr. Jean-François Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 116 sq.

⁷ Emmanuel Renault, *Philosophie chimique. Hegel et la science dynamiste de son temps*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2002, p. 100.

d'un concept opératoire et structurant chez Schelling ? Sa conception de l'organisme est-elle par ailleurs parfaitement cohérente et univoque ?

Afin de répondre à ces questions, il convient de reconstituer les termes du débat portant sur la compréhension du vivant tel qu'il a lieu en amont et en aval de la décennie au cours de laquelle Schelling développe sa *Naturphilosophie*, et qui définit le contexte, à la fois historique et problématique, dans lequel s'inscrit sa réflexion sur l'organisme.

I. Vitalisme et organicisme dans la pensée biologique des dix-huitième et dix-neuvième siècles

C'est au cours du dix-septième siècle que le concept d'organisme s'impose comme concept privilégié pour penser scientifiquement le vivant. Non pas que l'organisme n'ait pas été auparavant mobilisé pour penser le corps de l'animal : c'est bien évidemment le cas chez Aristote, mais chez ce dernier la notion d'*organon* fait référence à l'idée que le corps est l'instrument ou l'outil de l'âme⁸. Elle ne désigne pas encore la fonctionnalité du corps pensée de manière radicalement autonome vis-à-vis d'un principe non corporel comme l'âme. Comme il est également bien connu, c'est le développement de la science mécaniste, sous l'impulsion de Descartes, qui met fin à un certain modèle animiste de la conception du vivant. La pensée de l'organisme entretient dès lors un rapport ambivalent vis-à-vis du mécanisme : d'une part, elle s'y oppose en refusant de concevoir le corps purement et simplement comme de l'étendue inerte et en se montrant attentive aux limites du paradigme de la machine concernant le corps vivant ; d'autre part, le mécanisme contribue à établir les conditions nécessaires à l'avènement de la pensée de l'organisme, c'est-à-dire d'une conception autonome du vivant, dans la mesure où il libère ce dernier des éléments cosmiques avec lesquels on l'appréhendait au Moyen âge, et plus généralement de la conception galénique du corps⁹. La biologie apparaît

⁸ Voir Philippe Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, Paris, Kimé, 2008, p. 22.

⁹ Leibniz peut illustrer cette position ambivalente, dans la mesure où l'être organisé est pensé par lui selon un passage à la limite vis-à-vis de la machine, si l'on se réfère à la célèbre définition du corps organique donnée au § 64 de la *Monadologie*. Voir sur ce point Huneman, *op. cit.*, p. 26-30, ainsi que Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 55, qui considère la position de Leibniz comme une « synthèse » entre un mécanisme pur fidèle à Descartes et la postulation d'une faculté immatérielle agissant dans le corps, qui est notamment la position développée par Stahl que nous évoquerons plus loin. Ce qui distingue la position de Leibniz de l'animisme de Stahl, c'est le fait que chez le second, l'action de l'âme sur le corps est pensée comme l'interaction causale entre deux substances de statuts ontologiques distincts, ce avec quoi le

ainsi d'abord comme l'un des domaines d'application du mécanisme : l'anatomie offre par exemple un domaine privilégié à cette application¹⁰. Mais certains problèmes font ressentir les limites du modèle mécaniste pour penser le vivant : c'est notamment le cas des questions concernant la génération, qui est apparue comme difficilement explicable par la seule référence aux lois du mouvement¹¹. Ce que l'on reproche surtout au mécanisme est de ne pas permettre de comprendre la différence entre le vivant et le non-vivant. Ainsi, le mécanisme fournit d'une manière paradoxale les conditions d'émergence de la pensée organiciste du vivant d'une part en tant qu'il rend possible une approche scientifique du vivant et d'autre part en tant qu'il suscite des critiques et des réserves portant sur sa capacité à rendre compte adéquatement des phénomènes de la vie.

Établir la différence entre le vivant et l'inerte, telle est précisément la tâche que se fixe Georg Ernst Stahl, qui se montre insatisfait par le mécanisme, tout en se gardant d'un retour aux conceptions alchimiques et animistes au sens pré-cartésien du terme. Il s'agit de reconnaître dans les corps vivants l'expression d'un principe autonome de mouvement, d'un principe de vie en réalité, reconnaissance qui s'effectue notamment à travers l'élaboration d'une chimie proprement *organique*¹². C'est ainsi que la conception stahlienne de l'organisme et du vivant constitue la référence principale de ce que l'on appellera en France, à partir du dix-huitième siècle, le « vitalisme »¹³. Le vitalisme peut d'un certain point de vue être considéré comme une reformulation de l'animisme – et la théorie de Stahl est fréquemment désignée par le terme d'« animisme » –, dans la mesure où il consiste à poser l'existence d'un principe vital immatériel considéré comme la cause des phénomènes ressortissant spécifiquement à la vie organique. Il partage également avec lui le rejet du modèle mécaniste, dont l'hégémonie dans le domaine de la science du vivant n'a pas été amoindrie par la physiologie de Stahl¹⁴. Le vitalisme se distingue cependant de

premier, par la notion d'harmonie préétablie, rompt délibérément. Voir sur ce point Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin, 1992, p. 15.

¹⁰ Voir Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 206-210.

¹¹ Voir *ibid.*, p. 219-220, et Huneman, *op. cit.*, p. 24.

¹² Voir *ibid.*, p. 36-38. Sur l'identification, chez Stahl, de la vie à un principe de mouvement, et plus précisément de conservation de mouvement, voir François Duchesneau, « G.E. Stahl : Antimécanisme et physiologie » in *Archives internationales d'histoire des sciences*, 26, 1976, p. 3-26, ici p. 6.

¹³ Voir Hendrick C.D. de Wit, *Histoire du développement de la biologie*, tr. Hendrick C.D. de Wit et André Baudière, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1993, p. 142-147.

¹⁴ Sur la manière dont le vitalisme s'établit sur le fondement d'une critique des limites du mécanisme, voir Rey, *op. cit.*, p. 98-108. Particulièrement emblématique de cette critique se

l'animisme ancien en tant que la vie est comprise non pas simplement comme animation du corps par un principe immatériel logé en un centre déterminé, mais comme un ensemble d'activités opérées par les organes et qui confère à l'organisme total son caractère vivant¹⁵. C'est ainsi que l'une des caractéristiques du vitalisme réside dans la théorisation de la notion de « propriétés vitales », qui jouera un rôle décisif chez Bichat notamment. L'une des principales caractéristiques de la pensée vitaliste réside en effet dans l'affirmation selon laquelle les propriétés vitales ont ceci de spécifique par rapport aux propriétés physiques et chimiques qu'elles sont spontanées, plus variables, moins régulières, en un mot contingentes¹⁶.

Mais ce que l'on désigne par le terme de vitalisme est loin de présenter un visage uniforme, et certaines de ses tendances peuvent, à l'opposé d'une certaine affinité avec l'animisme, s'orienter vers une position proprement matérialiste. Ces divergences internes à la notion même de vitalisme indiquent que l'adoption d'un point de vue vitaliste sur la science du vivant n'implique pas une option ontologique déterminée ; en effet, le vitalisme – de même d'ailleurs que le mécanisme – peut s'accommoder du dualisme ontologique de l'âme et du corps aussi bien que d'un monisme matérialiste¹⁷. Cette « indifférence » à l'égard d'une décision ontologique

trouve être l'article « Économie animale » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Ménuret de Chambaud, dont Roselyne Rey présente l'esprit général de la manière suivante : « Le mécanisme peut rendre compte de la succession, de l'enchaînement des fonctions ; il ne peut expliquer ni même concevoir leur interdépendance, leur interaction, le fait que "tout concourt, tout consent, tout conspire ensemble dans le corps" », *ibid.*, p. 105 (la citation entre guillemets est la reformulation, par Ménuret, d'un principe hippocratique).

¹⁵ Voir Huneman, *op. cit.*, p. 64, 68. Sur cette différence entre animisme et vitalisme, voir également Duchesneau, *op. cit.*, p. 26 : « le vitalisme est une idéologie distincte de l'animisme, dans la mesure où il implique un doute ou du moins une suspension de jugement concernant l'unité architectonique de la nature », ainsi que Rey, *op. cit.*, p. 121, qui souligne que le vitalisme d'un Ménuret de Chambaud renvoie dos à dos mécanisme et animisme au nom de leur commun maintien du dualisme ontologique, qui les contraint, pour expliquer le domaine du vivant, à tenter de combler le fossé ainsi creusé entre le matériel et ce qui relève de l'âme par des médiations ou des influences qui sont dès lors difficiles à accepter théoriquement et à confirmer empiriquement.

¹⁶ Sur l'irrégularité des propriétés vitales chez Bichat, voir Philippe Huneman, *Bichat, la vie et la mort*, Paris, PUF, 1998, p. 28-30. Sur la manière dont le vitalisme de Bichat est, de ce point de vue, annoncé par celui de Ménuret de Chambaud, voir Rey, *op. cit.*, p. 106. Le critère d'une moindre régularité et fixité des lois pour distinguer l'organique de l'inorganique sera encore défendue en 1861 par Cournot, qui se réclame du vitalisme : voir Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, in *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, t. III, 1982, p. 206.

¹⁷ Il faut relever à ce propos que le vitalisme est une position avant tout motivée par des considérations épistémologiques, d'une part en ce que c'est d'abord une insatisfaction d'ordre épistémologique vis-à-vis du mécanisme qui suscite l'élaboration de la position vitaliste, d'autre part en ce que le développement du vitalisme s'accompagne de réflexions épistémologiques précises concernant les rôles respectifs de l'observation et de l'expérimentation en physiologie. Pour un aperçu de ces réflexions, que nous n'aborderons

ferme est assez bien exprimée par Paul Joseph Barthez, l'un des principaux représentants, avec Théophile de Bordeu, du vitalisme français ou de ce que l'on appelle également « l'école de Montpellier », lorsqu'il déclare, dans ses *Nouveaux éléments de la science de l'homme* de 1778 : « J'appelle principe vital la cause qui engendre toutes les manifestations de la vie dans le corps humain. Cette cause porte toutes sortes de noms et l'on peut choisir selon son goût »¹⁸.

Particulièrement représentatives de cette indécision s'avèrent être les discussions relatives à la notion d'irritabilité développée par Albrecht von Haller. Ce dernier définit les parties irritables de l'organisme comme celles qui, lors d'un contact avec l'extérieur, deviennent plus courtes¹⁹. L'irritabilité désigne donc une certaine capacité de l'organisme à réagir à une stimulation extérieure et s'assimile à l'excitabilité. Mais selon Haller l'organisme ne se caractérise pas seulement par la possession de parties irritables : sont présentes en lui des parties sensibles par lesquelles c'est l'âme elle-même qui entre en contact avec l'extérieur. La doctrine de Haller a suscité un débat foisonnant au dix-huitième siècle, débat qu'il n'est pas question de reconstituer ici. Ce que l'on peut indiquer cependant, c'est que l'interprétation de l'irritabilité, et de son rapport à la sensibilité, illustre de manière particulièrement caractéristique la diversité des options philosophiques induites par le vitalisme. L'accent mis par Haller lui-même sur l'irritabilité, plutôt que sur la sensibilité, est le signe d'une prise de distance eu égard à l'animisme de Stahl : définir le vivant par l'irritabilité revient en effet à le déterminer par le biais d'une propriété qui ne requiert pas l'action d'une âme. Pour cette raison, la tendance propre à Théophile de Bordeu d'identifier le principe vital fondamental dans la sensibilité est interprétée par Haller comme « une résurgence clandestine de l'animisme »²⁰. Il ne s'agit pas pour autant, dans la perspective hallérienne, de souscrire à une conception matérialiste ni purement mécaniste du vivant²¹. Mais le pas sera franchi par certains savants : c'est le cas par exemple de La Mettrie. Celui-ci, dans son *Histoire naturelle de l'âme*,

pas ici, et sur l'importance du vitalisme dans la constitution de la physiologie comme science rigoureuse, voir Rey, *op. cit.*, p. 148 sq, 175, 403-404.

¹⁸ Cité in de Wit, *op. cit.*, p. 143.

¹⁹ Voir Jörg Jantzen, « Physiologische theorien » in Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Ergänzungsband zu Werke band 5 zu 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994, p. 375-668, ici p. 404 (l'édition critique des œuvres de Schelling réalisée par l'Académie des sciences de Bavière et toujours en cours sera désormais citée de la manière suivante : AA (*Akademische Ausgabe*), suivi du numéro de série en chiffres romains et du numéro de tome en chiffres arabes).

²⁰ Rey, *op. cit.*, p. 150.

²¹ Voir Huneman, *Métaphysique et biologie*, *op. cit.*, p. 60.

dédiée à Haller, s'appuie sur la notion d'irritabilité pour postuler une « animation » de la matière radicalement indépendante de tout principe spirituel ou immatériel. Le philosophe français tente ensuite de réduire tous les processus psychiques eux-mêmes à des fonctions corporelles²².

En Allemagne, Alexander von Humboldt développera lui aussi une position proche du matérialisme à partir d'une interprétation de la notion hallérienne d'irritabilité. Tout en maintenant l'idée d'une force vitale destinée à rendre compte de la différence entre nature organique et nature inorganique, il s'appuie conjointement sur le galvanisme (c'est-à-dire la découverte du magnétisme animal) et l'idée selon laquelle l'excitabilité constitue le caractère essentiel de la vie et de la nature organique, pour soutenir la thèse selon laquelle « tout ce qui survient dans la nature organique peut (comme les modifications de la nature morte) être jugé selon des lois mécaniques et chimiques »²³ et défendre une conception que l'on peut qualifier de réductionniste. Humboldt propose ainsi une définition chimique de la vie, et adopte par là une position qui n'est plus si éloignée de l'iatromécanisme du début du dix-huitième siècle, directement inspiré du traité *De l'homme* de Descartes et représenté notamment par Boerhaave. Quel rôle joue donc la force vitale dans un tel contexte ? En réalité, la force vitale désigne un certain agencement entre les parties qui composent les corps animaux et végétaux, et cet agencement se trouve être différent, et même inverse, à celui que l'on trouve entre les mêmes éléments matériels dans la nature inorganique²⁴.

La position de Humboldt anticipe ainsi sur le débat qui animera certains savants français du dix-neuvième siècle, à la suite de l'élaboration par Bichat de sa physiologie expérimentale d'inspiration vitaliste. Ce débat concerne le rapport à établir entre l'organisation proprement dite, c'est-à-dire l'agencement des parties du corps vivant, et le principe vital : la première est-elle la condition de la vie, ou bien au contraire la présence d'un principe vital immatériel est-elle nécessaire à l'organisation du corps ? Le vitalisme *stricto sensu* penche clairement pour la deuxième option. C'est ainsi que Charles-Louis Dumas, auteur de *Principes de physiologie*, où il se présente comme un successeur de Barthez, définit les forces vitales comme une « faculté hyperorganique », dont la fonction est de rendre compte de

²² Voir Jantzen, *op. cit.*, p. 417. Haller tiendra à se désolidariser explicitement de La Mettrie (*ibid.*, p. 421).

²³ Alexander von Humboldt, *Versuche über die gereizte Muskel- und Nervenfasern nebst Vermuthungen über den chemischen Process des Lebens in der Thier- und Pflanzen*, Berlin, 1797, p. 49, cité par Jantzen, *op. cit.*, p. 537 (nous traduisons).

²⁴ Voir *ibid.*, p. 538.

phénomènes que l'organisation seule échoue à expliquer²⁵. Dans cette perspective, la structure organisée du corps vivant est une conséquence de la vie elle-même. Mais cette orientation du vitalisme ne réunit pas tous les suffrages et certains savants développent une position baptisée pour la première fois par Léon Rostan en 1846 « organicisme »²⁶.

La notion d'organicisme, dans le traité de Rostan, recouvre des éléments divers, qui rassemblent à la fois des principes physiologiques généraux, une certaine pratique de la médecine, et une conception proprement philosophique du vivant. Cette dernière repose sur l'idée selon laquelle « il n'existe dans l'homme que des organes et des fonctions » et « les fonctions ne sont que les organes en exercice », c'est-à-dire qu'« elles ne sont que des effets »²⁷. Rostan réactive donc une conception instrumentale de l'organisme, dans laquelle l'organe est essentiellement outil, défini par la fonction qu'il exerce. Réciproquement, les fonctions vitales (ou ce que les vitalistes ont appelé propriétés vitales) sont rattachées à un support matériel constitué par les organes. En résulte une définition elle-même instrumentale, ou plus exactement opératoire – au sens où elle est définie par le fait de pouvoir ou non opérer certaines fonctions –, de la vie²⁸. Ce qui est frappant, c'est que cette définition organiciste de la vie, développée dans le cadre d'une discussion explicite avec le vitalisme, et en particulier avec la physiologie de Bichat, s'appuie sur la résurgence d'un modèle mécaniste et d'une comparaison avec la machine²⁹, et sur la réduction de la différence entre propriétés physiques et propriétés vitales à une différence de degré. Ce que Bichat considérait comme des différences fondamentales des propriétés vitales par rapport aux propriétés physiques et chimiques (leur variabilité, leur diversité d'un organisme à l'autre, leur durée limitée, le fait qu'elles peuvent donner lieu à un fonctionnement sain

²⁵ Voir Rey, *op. cit.*, p. 386-388. Les phénomènes relevant d'une faculté hyperorganique sont la force assimilatrice, la force motrice ou d'irritabilité, la sensibilité et la force de résistance vitale.

²⁶ Voir Léon Rostan, *Exposition des principes de l'organicisme*, Paris, Labé, 1846. Sur le fait que Rostan est le premier à employer le terme d'organicisme pour désigner cette doctrine, voir Ralf Konersmann, « Organizismus » in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart, Schwabe & co, Bd 6, 1984, p. 1358-1361, ici p. 1358.

²⁷ Voir Rostan, *op. cit.*, p. 84-85.

²⁸ « La vie n'est que l'ensemble, la série des fonctions » ; « *La vie n'est autre chose que la disposition organique nécessaire au mouvement* », *ibid.*, p. 94.

²⁹ Voir *ibid.*, p. 98. Le principe de la comparaison effectuée par Rostan est le suivant : de même que la machine, une fois construite par son artisan, n'a pas besoin d'une force spécifique pour fonctionner, de même, les corps vivants, une fois créés par l'intelligence suprême, n'ont pas besoin de posséder en eux-mêmes un principe vital distinct de leur organisation. Ce recours au paradigme de la machine ne doit cependant pas abuser : on voit qu'il est plus proche de la compréhension leibnizienne du rapport entre corps organisé et produit de la technique que du modèle mécaniste cartésien *stricto sensu*.

ou à un fonctionnement pathologique) n'est pour Rostan que la conséquence de la plus grande complexité des corps organisés³⁰.

La position exprimée par Rostan n'a pas manqué de susciter des réactions et certains penseurs, comme Cournot ou Boutroux par exemple, ont tenu à réaffirmer avec vigueur les principes du vitalisme. La différence entre le point de vue organiciste et le point de vue vitaliste ainsi réaffirmée réside dans le fait que l'organisation ne se définit pas seulement par l'effectuation de fonctions, mais par l'interaction réciproque de la totalité des fonctions au sein de l'unité du corps organique³¹. Boutroux insiste notamment sur l'idée que l'organisme est un système hiérarchisé³². Or, pour rendre compte de cette interaction réciproque, la somme des organes pris comme tels, à savoir comme parties matérielles du corps, quand bien même ils présenteraient un agencement particulier de leur matière ou se verraient attribuer une spontanéité dans l'effectuation de leurs fonctions respectives, est insuffisante. Ainsi, il faut avoir recours à un principe vital, dont le rôle est « d'établir entre les parties de l'être vivant une solidarité, un *consens* de réactions harmoniques qui mettent en jeu des forces physiques destinées à rester latentes et inefficaces, sans l'influence de ce principe d'unité harmonique, de direction commune et de solidarité »³³. La vie n'est donc pas le produit de la fonctionnalité des organes, mais au contraire, le fait que les organes fonctionnent comme organes d'un corps proprement vivant repose sur la présence initiale d'un principe de vie.

Faire de la vie la condition de l'organisation et non l'inverse conduit à rétablir une différence de nature entre les phénomènes physiques et les phénomènes organiques. Face aux tentatives d'explication de la vie par ses conditions physiques d'apparition, qui ne sont autres, pour Boutroux, que pétitions de principe³⁴, les vitalistes préfèrent revendiquer l'inintelligibilité du passage de l'inorganique à l'organique³⁵. Ce faisant, les penseurs vitalistes échappent à ce qui leur apparaît comme une inconséquence, ou comme une démarche théoriquement insatisfaisante, consistant à postuler dans la matière inerte elle-même une sorte de qualité occulte, imposée dans la perspective réductionniste précisément par la nécessité d'expliquer la

³⁰ Voir *ibid.*, p. 125-126.

³¹ Voir Cournot, *op. cit.*, § 176, p. 167.

³² Voir Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, PUF, 1905, p. 79 (cet ouvrage reprend la thèse de l'auteur rédigée initialement en 1874).

³³ Cournot, *op. cit.*, § 233, p. 219.

³⁴ Voir Boutroux, *op. cit.*, p. 83.

³⁵ Voir Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme. Etudes sur l'emploi des données de la science en philosophie*, Paris, Hachette, 1875 (reprint Rome, Bizzarri, 1969), p. 87. Dans le *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, il évoque « l'essence, pour nous incompréhensible, des forces vitales » : *op. cit.*, § 306, p. 286.

différence des phénomènes organiques sans admettre l'existence d'un principe vital immatériel.

Au terme de ce rapide aperçu, nous pouvons voir qu'une pensée spécifique de l'organisme, dans laquelle ce dernier n'est compris ni comme un simple instrument animé par une âme, ni comme un agrégat de matière, est amenée à se constituer comme vitalisme. Malgré le caractère hétéroclite de ce mouvement, l'une de ses principales constantes est l'opposition, méthodologique et épistémologique, au mécanisme. Ce qui le caractérise également, c'est que la référence à un principe vital, même si ce dernier est conçu comme quelque chose d'immatériel, doit déboucher sur une explication scientifique globale de la vie organique et de ses opérations spécifiques. Mais le caractère immatériel du principe vital et la difficulté à penser son mode opératoire au sein de la matière organisée³⁶ conduisent certains savants à défendre des versions du vitalisme tendant au matérialisme, ou, comme le fait Rostan, à inverser le rapport de priorité entre les deux notions de vie et d'organisation. Schelling démontre, dans ses écrits de *Naturphilosophie*, une connaissance solide des théories scientifiques de son temps, en particulier de celles concernant la physiologie. Quel est donc son positionnement dans ces débats portant sur la situation de l'organisme, et de la connaissance dont il peut faire l'objet, au sein de la nature ? S'apparente-t-il à une forme de vitalisme, à un organicisme au sens de Rostan ? Surtout, quelle fonction joue la compréhension scientifique de l'organisme dans l'économie de son système philosophique ?

II. La pensée schellingienne de l'organisme et de la vie

A. Quelle place pour l'organisme dans une Naturphilosophie dynamiste ?

Ce qu'il faut constater tout d'abord, c'est que l'étude de la nature organique n'occupe pas d'emblée une place centrale dans la philosophie schellingienne de la nature. En effet, le premier ouvrage de Schelling consacré à la *Naturphilosophie* paraît en 1797 sous le titre, inspiré de Herder, *Idées pour une philosophie de la nature* ; il est composé d'une introduction développée, consacrée aux « problèmes qu'une philosophie de la nature a à résoudre » et de deux livres : le premier est plutôt descriptif et expose les théories scientifiques récentes sur la combustion, l'électricité, le

³⁶ De ce point de vue, le vitalisme peut être amené à rencontrer des problèmes similaires à ceux posés par le dualisme ontologique de l'âme et du corps, même si le principe vital n'est jamais pensé comme une substance au sens métaphysique du terme.

magnétisme, etc., auxquelles Schelling adhère, tandis que le second est plus « réflexif » et porte sur le statut des concepts scientifiques et le projet d'un système de la science de la nature. Or, dans ces deux livres, qui constituent le corps de l'ouvrage, Schelling aborde seulement le domaine de la physique et de la chimie ; la nature organique n'y est pas traitée. Est seulement annoncé, dans l'avant-propos, le projet d'une « physiologie », qui viendra compléter le système que doit s'efforcer de constituer la philosophie de la nature. Ce système repose sur une science fondamentale, la dynamique, elle-même prolongée par la chimie. De ce socle fondamental découlent des disciplines dérivées comme la doctrine générale du mouvement, comportant la statique et la mécanique, et ce que Schelling appelle « les principes de la doctrine de la nature, de la téléologie et de la physiologie »³⁷. On voit donc que l'idée d'une science de l'organisme n'est présentée dans un premier temps que comme une partie du système général de la nature, fondée sur une science suprême constituée par la dynamique. Le concept d'organisme n'est donc pas, semble-t-il, destiné à jouer une fonction opératoire et architectonique au sein du projet de philosophie de la nature.

En outre, Schelling développe une conception du système des sciences de la nature dans laquelle il doit y avoir place pour une science portant sur ce qu'il y a de contingent dans la nature. Or nous avons vu précédemment que l'un des arguments classiques du vitalisme en faveur de la spécificité de la nature organique par rapport à la nature inorganique réside dans la variabilité, et partant dans une certaine contingence, des lois qui régissent le vivant. Mais chez Schelling, en 1797 du moins, la science qui assume cette contingence sans laquelle un système de la nature ne serait pas complet n'est pas la science de l'organisme, mais la chimie. Cette fonction accordée à la chimie, et plus largement cette conception d'un système de la nature englobant les phénomènes envisagés dans ce qu'ils ont de contingent, se situent dans le cadre d'une discussion avec Kant. Schelling suit en effet les indications que donne ce dernier sur la chimie dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, mais il en tire des conclusions opposées. En effet, dans la préface aux *Anfangsgründe*, Kant refuse à la chimie le statut d'une authentique science rationnelle et ne la considère que comme un « art systématique ». Cette mise au ban de la chimie est justifiée par l'absence en elle de ce que Kant appelle une « partie pure ». Pour être une véritable science, une discipline doit en effet posséder une partie pure, dans laquelle sont établis de manière apodictique les principes *a priori* qui

³⁷ Schelling, *Idées pour une philosophie de la nature* (désormais cité *Idées*), AA I 5, p. 64 (nous traduisons ; lorsque nous citons un texte de Schelling sans indiquer de traduction française publiée, la traduction est de nous).

rendent les phénomènes étudiés possibles³⁸. Seule cette partie pure peut donner à la partie empirique d'une science la dimension d'apodicticité requise pour constituer une connaissance authentiquement scientifique. Or la chimie est de part en part empirique, ce qui signifie que les lois que l'on peut déduire des différentes expérimentations effectuées par le chimiste ne peuvent être considérées comme nécessaires. Ce trait se manifeste notamment par l'impossibilité d'appliquer les mathématiques aux principes de la chimie, c'est-à-dire que ses concepts ne peuvent faire l'objet d'une construction, d'une présentation dans l'intuition pure. L'un des concepts fondamentaux de la chimie, à l'époque de Kant, est celui d'affinité, terme qui désigne le rapprochement et l'éloignement de certaines matières en vertu de leurs qualités, de leurs densités spécifiques. Or un tel concept ne peut constituer un principe *a priori*, car la diversité qualitative de la matière ne peut faire l'objet que d'une observation empirique³⁹.

Schelling reconnaît volontiers, à la suite de Kant, le caractère non mathématisable et non constructible des principes de la chimie⁴⁰, mais la chimie conserve une place dans le système de la nature dans la mesure où elle porte sur l'aspect *qualitatif* de la matière, dont ne rendent pas compte la dynamique et la mécanique. La chimie a en effet pour vocation d'expliquer des mouvements qui s'opèrent dans les corps immobiles et qui ne dépendent pas du rapport quantitatif des masses au sein de ces corps⁴¹. Plus largement, la chimie accomplit l'orientation dynamiste de la *Naturphilosophie* dans la mesure où elle permet de prendre en compte dans le système de la nature non seulement les mouvements produits par le choc, et donc naissant du mouvement même, mais encore les mouvements naissant du repos. Les mouvements observés par le chimiste sont des mouvements autonomes, et cette autonomie seule peut rendre pleinement justice à la notion de *force*⁴².

³⁸ Voir Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie (désormais cité *Ak.* suivi du numéro de tome en chiffres romains), Berlin, Reimer, 1902 *sq.*, t. IV, p. 469, tr. François de Gandt in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, t. II, p. 365-366.

³⁹ Sur le caractère non constructible des principes de la chimie, voir Mai Lequan, *La chimie selon Kant*, Paris, PUF, 2000, p. 11-14, repris in Paul Clavier *et alii*, *La philosophie de Kant*, Paris, PUF, 2003, p. 118-123.

⁴⁰ Voir notamment Schelling, *Idées*, AA I 5, p. 305.

⁴¹ Voir *ibid.*, p. 82-83.

⁴² L'une des sources fondamentales de la *Naturphilosophie* schellingienne est de ce point de vue la dynamique leibnizienne, et la définition complexe de la force qui y est développée, notamment la distinction entre force active et force passive. En attribuant à la chimie la tâche de rendre compte de la qualité des corps, Schelling se montre fidèle au reproche adressé par Leibniz au mécanisme d'être incapable, en s'appuyant sur une définition unilatérale et partielle du mouvement, d'expliquer la « diversité des apparences que nous percevons » (Leibniz, *De la nature en elle-même, ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions pour servir de confirmation et d'éclaircissement à la dynamique de l'auteur*, tr. Paul Schrecker in *Opuscules choisis*, Paris, Vrin, 2001, p. 227).

Ce complément de la physique dynamique par la chimie est interprété par Schelling comme le complément d'une science du nécessaire par une science du contingent, mais cette irruption du contingent est indispensable à l'esprit même de la physique dynamique.

Ce qui caractérise en effet la conception dynamiste de la matière réside en ce qu'elle est le produit de l'activité de deux forces opposées, attraction et répulsion. Mais pour que cette activité se maintienne et pour que la matière soit mise en mouvement, il faut que l'équilibre entre les deux forces soit constamment rompu. Or cette rupture de l'équilibre ne peut, à la manière en quelque sorte du *clinamen* épicurien, avoir lieu en fonction d'une loi nécessaire⁴³. En outre, si la dynamique générale expose de manière systématique et nécessaire les conditions de l'impénétrabilité de la matière, elle n'est pas en mesure d'indiquer le degré de cohésion que présente telle ou telle matière déterminée. Cette notion de cohésion, qui correspond à la fois à l'unité et à la densité spécifique d'un corps, désigne en effet quelque chose de contingent au regard des principes généraux de la dynamique et c'est à la chimie, avec les moyens dont elle dispose, à savoir l'expérimentation, d'explorer cette cohésion qualitative et variable des corps⁴⁴. On voit donc comment le projet d'une philosophie de la nature tel qu'il est développé par Schelling dans les *Idées* de 1797 s'appuie principalement sur une conception dynamiste de la matière : c'est le dynamisme qui fournit à la *Naturphilosophie* ses concepts fondamentaux, que les disciplines constituant le système doivent appliquer et confirmer. C'est en premier lieu le cas de la chimie, qui « phénoménalise » la dynamique générale au sens où elle donne lieu à une figuration qualitative du rapport dynamique entre les forces fondamentales à travers les réactions chimiques et le phénomène de la diversité spécifique des matières. La chimie offre ainsi, dans la mesure même où elle est une science expérimentale du contingent, une vérification féconde de l'« hypothèse » dynamiste⁴⁵. Dans un tel contexte, l'idée d'une science de l'organisme s'inscrit bien dans ce système de la nature, mais simplement à titre de partie constitutive parmi d'autres, et elle s'avère moins décisive que la chimie dans la réalisation dudit système.

⁴³ Voir Schelling, *Idées*, AA I 5, p. 236.

⁴⁴ Voir *ibid.*, p. 238.

⁴⁵ La conception de la matière comme étant le produit de deux forces d'attraction et de répulsion est en effet présentée comme une hypothèse ou une « présupposition » dans les *Idées* : voir *ibid.*, p. 183 sq.

B. L'usage du concept d'organisme dans la philosophie transcendantale

Pourtant, si l'étude de la nature organique est absente des deux livres qui composent les *Idées*, le concept d'organisation est en revanche bien présent dans la longue introduction de l'ouvrage⁴⁶, ainsi que dans une œuvre contemporaine, l'*Aperçu général de la littérature philosophique la plus récente*, qui, sans être une œuvre de philosophie de la nature à proprement parler, commence à en poser les jalons. Quel rôle joue exactement la notion d'organisme dans ces deux textes, à la tonalité plus programmatique et réflexive que les deux livres des *Idées*, et qu'est-ce qu'indique, quant à la manière dont Schelling use de cette notion, le fait qu'elle ne soit pas d'emblée centrale dans les textes plus « scientifiques » ?

Afin de répondre à ces questions, il convient d'abord de se pencher sur la manière dont est défini le projet général d'une philosophie de la nature. Or, ce que l'on constate d'emblée, c'est qu'il est introduit à partir d'une réflexion sur un problème relevant proprement de la philosophie transcendantale, à savoir celui de la réalité de notre connaissance. A quelles conditions le contenu de notre savoir peut-il se voir reconnaître de l'objectivité ? Le problème se pose de manière plus précise en termes de succession : en quoi la succession des représentations en nous correspond-elle à la succession réelle des phénomènes à l'extérieur de nous⁴⁷ ? Il s'agit alors d'éviter ce qui apparaît à Schelling comme deux écueils pour la philosophie : d'une part, rendre compte de l'objectivité de la succession des représentations en nous en postulant un rapport de causalité entre les choses extérieures et nos représentations – un tel rapport de causalité se révèle en effet incompréhensible et partant inadéquat à fonder l'objectivité et la réalité de la connaissance –, d'autre part, faire de l'enchaînement des représentations en nous quelque chose de purement illusoire et inapte à viser adéquatement un enchaînement réel dans les choses – une telle position revient au scepticisme, mais dans ce dernier cas le problème consiste en ce que la succession des représentations dans l'esprit n'est pas du tout expliquée⁴⁸. Face à ce double écueil, il ne reste qu'une solution :

⁴⁶ L'absence de la notion d'organisme dans le corps de l'ouvrage plaide, selon certains commentateurs, pour une rédaction postérieure de l'introduction : voir Robert J. Richards, *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2002, p. 138.

⁴⁷ Voir Schelling, *Idées*, AA, I 5, p. 85. En définissant de cette manière le problème de la réalité de la connaissance, Schelling renvoie notamment à la deuxième analogie de l'expérience dans la *Critique de la raison pure*, dans laquelle est abordée la question de la réalité objective de la relation causale que l'entendement pose entre les phénomènes.

⁴⁸ L'explication par l'habitude avancée par Hume ne fait pour Schelling que reculer la difficulté, dans la mesure où la régularité de l'habitude exigerait d'être elle-même fondée et justifiée : voir *ibid.*, p. 89.

« Dédire de la *nature* de notre esprit et dans cette mesure de l'esprit fini en général la nécessité d'une succession de ses représentations, et afin que cette succession soit véritablement *objective*, faire surgir et devenir les choses mêmes en même temps que cette succession en lui »⁴⁹.

Il s'agit donc de procéder à une génétisation concomitante du contenu des représentations de l'esprit et de la nature hors de lui, seul moyen de garantir l'objectivité, c'est-à-dire de rendre compte de la nécessité avec laquelle cette succession nous apparaît. L'horizon de la philosophie transcendantale, telle qu'elle se définit dans le projet de dépasser les apories occasionnées par les interprétations erronées de Kant, réside donc dans l'identité entre système de l'esprit et système de la nature. Or, ce qui est remarquable dans la démarche de Schelling, c'est qu'il introduit la notion d'organisation pour caractériser l'esprit d'un tel projet.

C'est en effet pour montrer comment l'idéalisme transcendantal dépasse le point de vue du réalisme dogmatique que Schelling mobilise pour la première fois le modèle organique. Le dogmatisme a pour caractéristique de poser un rapport de causalité, d'une part entre la série des choses et la série des représentations, et d'autre part pour rendre compte de la succession des représentations dans l'esprit. Or le problème vient de ce que le rapport de cause à effet échoue à rendre intelligible l'existence de la chose qu'il prétend expliquer dans la mesure où réside toujours une différence insoluble entre la cause et l'effet ; le rapport de causalité ne fait que rapprocher deux éléments qui restent pris dans leur altérité l'un vis-à-vis de l'autre. C'est alors que le rapport de cause à effet, assimilé au mécanisme⁵⁰, doit être destitué au profit d'un modèle organique. La nature organique offre en effet l'exemple d'êtres dont l'« existence n'est dépendante d'aucune existence autre »⁵¹. L'organisme s'auto-produit, en lui tout est réciproquement cause et effet, il est « cause et effet de lui-même »⁵². Schelling s'appuie ici sur la définition de l'organisme donnée par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*⁵³, mais l'usage qu'il en fait répond

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Il y a donc une affinité conceptuelle entre le mécanisme sur le plan physique et le dogmatisme sur le plan métaphysique.

⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

⁵² *Ibid.*, p. 94.

⁵³ Voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, §§ 64 et 65, *Ak.* V, p. 369-376, tr. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1995, p. 361-368. L'origine kantienne de la définition schellingienne de l'organisme a été souvent remarquée par les commentateurs : voir notamment Manfred Durner, « Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen. Zu den Quellen von Schellings Naturphilosophie » in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73, 1991, p. 71-103, et plus

davantage, en fin de compte, à une inspiration leibnizienne. En effet, il s'agit de souligner l'autonomie de l'esprit dans l'activité représentationnelle qui est la sienne, autonomie que Leibniz a fondée par l'harmonie préétablie, qui libère l'activité de l'âme de toute explication causale rapportée au corps, et par la théorie de la monade, comprise comme une substance spirituelle animée par une activité autonome de représentation. Le concept d'organisme sert ainsi d'abord à expurger le criticisme de la notion inconséquente de chose en soi, laquelle repose précisément sur l'idée d'une affection, c'est-à-dire d'une action de nature causale, des choses sur notre faculté de représentation, et n'est à ce titre que le reliquat d'un kantisme mal compris⁵⁴.

L'organisme est donc l'image ou l'*analogon* de l'esprit, du point de vue du caractère spontané de son activité et de la force interne par laquelle il se produit lui-même. Comme Schelling le déclare dans l'*Aperçu général* : « seule la *vie* est l'analogon visible de l'être spirituel »⁵⁵. La conception kantienne de l'organisme comme être finalisé vient conforter cette thèse : le jugement téléologique est compris par Schelling comme un jugement dans lequel forme et matière ne sont pas pensées comme séparées, mais au contraire comme unies originairement. En effet, l'existence téléologisée n'est-elle pas celle d'un être dans lequel la forme coordonne, continuellement et avec progressivité, les transformations de la matière ? Inversement, le dogmatisme est celui qui ne parvient pas à intuitionner ce rapport d'unité entre forme et matière et qui se trouve contraint d'expliquer la forme organique par un enchaînement causal d'accidents matériels⁵⁶. Mais pour Schelling, cette liaison finalisée de la matière et de la forme ne peut être que de nature idéale, au sens où ce n'est que pour un esprit qu'une telle liaison peut exister. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'est qu'une projection subjective, mais plutôt que l'objectivité même que l'on est contraint de reconnaître à la configuration finalisée des produits organiques – car ces produits existent bien indépendamment de nous dans la

particulièrement p. 74-77 ; Bernhard Rang, « Schellings Theorie des Lebens » in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, 1988, p. 169-197 (ce dernier insiste aussi sur ce qui distingue l'approche schellingienne de l'approche kantienne : voir p. 170-174).

⁵⁴ « Kant niait que les représentations fussent des copies des choses en soi. Mais il attribuait pourtant de la réalité aux représentations. Ainsi – c'était une conséquence nécessaire – il ne pouvait en général y avoir aucune chose en soi, et pour notre représentation aucun *original en-dehors* d'elle. Sinon l'une et l'autre ne pourraient s'accorder. » : Schelling, *Aperçu général de la littérature philosophique la plus récente*, AA I 4, p. 80 n. C'est l'interprétation reinholdienne de Kant qui est implicitement critiquée ici par Schelling.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁶ De la même façon, il est incapable de remonter à l'identité synthétique originaire du concept et de l'intuition. On retrouve ici l'affinité relevée plus haut entre mécanisme et dogmatisme.

nature – est le signe d’une homogénéité originaire entre l’esprit et la nature⁵⁷. C’est ainsi qu’il faut comprendre la fameuse assertion qui conclut l’introduction des *Idées* : « la nature doit être l’esprit visible, l’esprit, la nature invisible », qu’il convient de compléter par la phrase qui la suit immédiatement : « c’est là donc, dans l’identité absolue de l’esprit en nous et de la nature en dehors de nous, que doit se résoudre le problème de savoir comment une nature à l’extérieur de nous est possible »⁵⁸. L’unité de la nature et de l’esprit, que la philosophie de la nature a pour but de mettre au jour, est donc fixée comme l’horizon d’une interrogation d’ordre résolument transcendantal, et l’organisme, en tant que clef de voûte de cette unité, s’inscrit lui aussi dans cette perspective transcendantale.

Sur la base de cette conception de l’organisme et du projet systématique qui anime la philosophie de la nature, Schelling en vient à proposer une définition de la vie, qui pourra s’appliquer communément à l’esprit et à l’organisme : la vie se définit par le mouvement libre⁵⁹. Cette autonomie de la vie, aussi bien spirituelle qu’organique, se manifeste par le fait de ne pas être exclusivement dépendante d’une stimulation extérieure pour se mettre en action et par la capacité à faire retour sur soi. Il y a bien une forme de passivité, mais cette passivité résulte de la tendance à se faire objet pour soi-même, soit de la réflexion. L’équivalent de la réflexion dans l’organisme est la finalité, le fait d’être « par soi-même *réciroquement cause et effet* »⁶⁰, dans la mesure où par sa structure téléologisée, l’organisme se détermine de manière autonome vis-à-vis du monde extérieur. Pour Schelling, cette autonomie n’est pas explicable si l’on adopte une définition mécaniste ou matérialiste du vivant, qui réduirait les fonctions proprement vitales à un agencement spécifique des parties matérielles du corps. Selon lui, une telle explication est insuffisante, car si l’on peut comprendre comment une certaine configuration des nerfs, des muscles, des fibres, etc., constitue la condition de l’exercice des fonctions vitales, l’harmonie complexe nécessaire à la bonne exécution de ces mêmes fonctions n’est pas expliquée. Schelling adopte donc une position résolument vitaliste quant à l’explication de la nature organique, au sens où ce n’est pas seulement la configuration matérielle des organes qui peut

⁵⁷ Voir Schelling, *Idées*, AA I 5, p. 95-98, et *Aperçu*, AA I 4, p. 113.

⁵⁸ Schelling, *Idées*, AA I 5, p. 107.

⁵⁹ Voir *ibid.*, p. 100, et *Aperçu*, AA I 4, p. 115.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 113. Schelling déclare, quelques lignes plus bas : « Si l’esprit humain est une nature s’organisant elle-même, alors rien n’arrive en lui *du dehors, mécaniquement* ; ce qui est en lui il se l’est formé du *dedans*, selon un principe interne. Par conséquent tout en lui tend vers le système, c’est-à-dire vers la finalité absolue. »

expliquer le phénomène de la vie⁶¹ et où il est nécessaire de poser l'existence d'un principe non matériel d'explication. Il tend même vers une forme d'animisme lorsqu'il déclare que « l'esprit pensé comme principe de la vie » est « l'âme »⁶². Il s'agit cependant moins d'un animisme stahlien que d'un animisme leibnizien, fondé sur le refus de tout rapport de causalité entre l'âme et le corps⁶³.

C. L'organisme comme paradigme pour la philosophie

On peut donc voir que l'intérêt pour la notion d'organisation est motivé chez Schelling par une enquête de nature transcendante sur les conditions de la réalité du savoir. Le concept d'organisme n'est pas d'emblée un concept de *Naturphilosophie* au sens strict, mais un concept opératoire destiné à rendre possible l'idée même d'un système de la nature et de l'esprit. A ce titre, l'organicité définit d'abord la systématité elle-même. C'est en effet en référence au modèle organique que Schelling pense le rapport entre les différents systèmes philosophiques qui ont été développés au cours de l'histoire et la manière dont ces différents systèmes peuvent être vus comme constituant une unité :

« ce système universel n'est pas une chaîne descendante où les membres sont attachés les uns aux autres à l'infini, mais une *organisation* dans laquelle chaque membre particulier est par rapport à chaque autre réciproquement fondement et conséquence, moyen et fin »⁶⁴.

Mais cette unification des différents systèmes philosophiques par l'indication d'un « centre perspectif » grâce auquel ils cessent d'apparaître comme des agrégats disjoints n'est possible que pour une philosophie qui est elle-même organique dans sa structure : « il faut que le système qui doit servir de centre pour une histoire de la philosophie soit lui-même capable d'un développement. Il faut qu'en lui domine un esprit *organisateur* »⁶⁵. Ainsi, la philosophie schellingienne est bien une *philosophie de l'organisme*, non pas tant, en fin de compte, au sens où elle se donnerait pour tâche de fournir une compréhension inédite des corps organisés, mais au sens où elle use d'une définition reçue de l'organisme (reçue de Kant en

⁶¹ La position de Schelling ne s'assimile donc pas à l'organicisme entendu au sens strict, tel que le définit Rostan (voir *supra*).

⁶² *Idées*, AA I 5, p. 103.

⁶³ Schelling prend soin de préciser que le recours à la notion d'âme ne doit pas être interprété comme l'adoption d'une position dualiste.

⁶⁴ Schelling, *Aperçu*, AA I 4, p. 98.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 99.

l'occurrence) afin de résoudre un certain nombre de problèmes philosophiques, qui ne concernent pas d'emblée la nature en tant que telle ; elle est même aussi, et peut-être surtout, une *philosophie organique*, ou une philosophie tendant à se constituer comme un tout organique. La première figuration du paradigme de l'organisme doit être le système philosophique lui-même.

Cette destination *organique* de la philosophie sera encore accentuée dans ce qu'il est convenu d'appeler la « philosophie de l'Identité », qui est inaugurée en 1801 avec l'*Exposition de mon système de la philosophie* et qui prend pour point de départ l'identité absolue définie comme indifférence du subjectif et de l'objectif. La philosophie de l'Identité se présente ainsi comme un système, destiné à montrer l'unité essentielle des deux versants de l'absolu que sont l'idéal et le réel, sachant que la distinction de l'idéal et du réel est maintenue au niveau « formel », c'est-à-dire au niveau de la manière dont l'absolu même s'exprime ou s'expose. Dans un tel système, le particulier ne vaut qu'en tant qu'il est appréhendé comme une image ou une expression de l'universel. Le concept d'organisme fournit alors un outil privilégié pour satisfaire à cette exigence de systématisme. C'est notamment dans les *Leçons sur la méthode des études académiques*, tenues à Iéna en 1802 et publiées en 1803, que l'organisme joue le rôle d'un modèle épistémologique bien au-delà de la science du vivant comme telle, et même de la philosophie de la nature. En effet, c'est la totalité du savoir et des sciences que Schelling compare à un organisme, et cette comparaison est destinée à penser le rapport entre l'intuition philosophique générale de la totalité de l'être et la particularisation des savoirs dans les disciplines dérivées ; c'est ainsi qu'il déclare : « chacun, saisi lui-même par l'esprit du tout, doit concevoir sa science comme membre d'un organisme »⁶⁶. La tâche de la philosophie est donc de mettre au jour les fondements de cette unité organique et de permettre la constitution de la diversité des savoirs en une authentique totalité.

Outre cette considération épistémologique ayant trait à l'économie des savoirs, il y a également une raison proprement philosophique, tenant à la compréhension même de l'identité absolue et du rapport entre l'universel et le particulier, qui recommande l'organisme comme paradigme. L'unité du tout, permise par ce que Schelling appelle « intuition intellectuelle », ne

⁶⁶ Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques*, SW V, p. 214, tr. Jean-François Courtine et Jacques Rivelaygue in Luc Ferry, Jean-Pierre Pesron et Alain Renaut (éd.), *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université*, Paris, Payot, 1979, p. 46. Voir également *supra* : « la formation particulière en vue d'une branche spécialisée doit donc être précédée de la connaissance de la totalité organique des sciences » (p. 213, tr. p. 45).

débouche pas sur une vision unitaire et indifférenciée, mais doit être un guide permettant de voir dans les êtres singuliers et individuels autant d'instanciations de l'unité absolue. Or, pour cela, il faut s'efforcer de saisir le singulier dans sa singularité la plus radicale, c'est-à-dire dans son autonomie vis-à-vis des autres êtres singuliers. Cela passe principalement par une rupture avec un modèle mécanique, fondé sur le rapport de causalité, dans la mesure où rendre compte de l'existence d'un phénomène particulier en le rattachant à un autre phénomène particulier comme à sa cause, enferme le processus de connaissance dans une chaîne indéfinie et sans terme⁶⁷. Il s'agit au contraire de rapporter les phénomènes finis non pas à d'autres phénomènes finis, mais à l'infini lui-même ; cela n'est possible qu'en passant d'une compréhension de type mécaniste à une approche organiciste, qui seule permet, en comprenant le particulier comme un être qui est à la fois cause et effet de lui-même, qui constitue une totalité close sur elle-même, d'y reconnaître une image de l'universel et de l'absolu. On voit ainsi de quelle manière les notions relevant au départ de la science de la nature (le mécanisme et l'organisme) prennent, dans le système de l'Identité, une dimension beaucoup plus large et comment l'organisme y devient un concept structurant. Schelling déclare en effet, dans les leçons tenues à Würzburg en 1804 : « le rapport universel du monde phénoménal au monde absolu est celui d'un organe, et par conséquent l'organisme n'est pas un concept particulier, valable seulement pour une espèce de choses, mais un concept absolument universel »⁶⁸.

D. L'organisme dans la philosophie de la nature : ni vitalisme, ni mécanisme

Si donc l'intérêt pour l'organisme se manifeste d'abord, chez Schelling, à l'occasion d'un questionnement transcendantal destiné à fonder la possibilité d'un authentique système philosophique, puis prend son essor, à partir de 1801 et de l'adoption du système de l'identité, comme promotion de l'organicité en concept philosophique suprême, la question est de savoir dans quelle mesure la construction dont la notion d'organisme fait l'objet dans le domaine de la philosophie de la nature proprement dite est cohérente ou non avec le statut philosophique et architectonique qu'elle reçoit dans la

⁶⁷ Cette critique du mécanisme est notamment menée dans la onzième des *Leçons* de 1803 : voir *ibid.* p. 296-305, tr. p. 133-140.

⁶⁸ Schelling, *Système de la philosophie dans son ensemble et de la philosophie de la nature en particulier*, *SW VI*, p. 372. A ce propos, Judith Schlanger affirme à juste titre que la philosophie de l'identité consiste dans « l'universalisation de la rationalité de l'organisme » : *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l'Identité*, Paris, PUF, 1966, p. 149.

philosophie transcendantale et la philosophie de l'Identité. Le modèle vitaliste mis en œuvre dans l'introduction aux *Idées* et dans l'*Aperçu général*, et le paradigme organiciste⁶⁹ revendiqué dans le système de l'Identité sont-ils confirmés et préparés par la théorie de l'organisme développée dans le domaine spécifique de la philosophie de la nature ? Cette théorie est absente, comme nous l'avons dit, des *Idées pour une philosophie de la nature*, mais la deuxième œuvre de *Naturphilosophie*, publiée en 1798, *De l'âme du monde, une hypothèse de la physique supérieure pour l'explication de l'organisme universel*, a, comme son titre l'indique, pour vocation de fonder une science philosophique de l'organisme, fondation qui se poursuivra dans les œuvres rédigées au cours de l'année suivante, la *Première esquisse d'un système de philosophie de la nature*, et l'*Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*.

Par certains aspects, l'analyse de la nature organique proposée dans *De l'âme du monde* s'inscrit dans la continuité de la définition de l'organisation et de la vie donnée dans les *Idées* et dans l'*Aperçu*. En effet, la deuxième partie de l'ouvrage, consacrée à l' « origine de l'organisme universel », définit l'objet de la recherche comme visant à déterminer si, comme le prétendent certaines théories contemporaines, « la végétation et la vie doivent être considérées comme des *processus chimiques* »⁷⁰. En 1797 la chimie constituait le contrepoint indispensable de la physique dynamique en tant qu'elle était considérée comme portant sur ce qu'il y a de contingent dans la nature, mais dans l'œuvre de 1798, son statut est mis en question et elle se voit disputer ce privilège, en concurrence avec une science de l'organisme. La chimie se voyait doter d'un statut particulier dans la mesure où, au sein même de la nature inorganique, elle présente le cas de mouvements qui ne peuvent pas être expliqués par le seul mécanisme des lois du choc ; les mouvements qui constituent le procès chimique reposent au contraire sur une rupture de l'équilibre entre les forces qui constituent la matière et provoquent par là « un *devenir* de nouvelle matière »⁷¹ non réductible à la simple conséquence de déplacements spatiaux de matières déjà existantes. Or cette caractéristique invite à voir une « secrète analogie » entre les « opérations animales naturelles » et les « opérations

⁶⁹ Nous utilisons le terme « organiciste » ici non pas en référence à sa définition précise dans le domaine de la physiologie, telle que nous l'avons étudiée chez Rostan par exemple, mais en son sens philosophique général que nous avons posé en introduction.

⁷⁰ Schelling, *De l'âme du monde, une hypothèse supérieure pour l'explication de l'organisme universel*, AAI 6, p. 183, tr. Stéphane Schmitt, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2007, p. 119.

⁷¹ *Ibid.*, p. 188, tr. p. 124.

chimiques »⁷². Mais cette analogie peut-elle justifier de considérer les processus chimiques comme conditions nécessaires et suffisantes du surgissement de la vie ?

C'est sur une telle analogie que se fondent les théories de la *Lebenskraft*, ou « force vitale », représentatives du vitalisme de la fin du dix-huitième siècle : en effet, elles refusent l'explication mécaniste du vivant et y substituent le postulat d'un principe *sui generis* présent dans la matière organisée, principe qui se manifeste notamment dans les opérations chimiques effectuées dans l'organisme. Mais c'est au nom du caractère *seulement* analogique de cette explication du vivant que Schelling va être conduit à critiquer les théories de la *Lebenskraft*, et à se démarquer en conséquence du vitalisme, ou du moins à en proposer une version originale. En réalité, la critique de Schelling porte simultanément sur deux points : il s'agit d'une part de montrer que la chimie est insuffisante à rendre compte de la vie organique et d'autre part de souligner le caractère insatisfaisant de l'idée même d'une force vitale immanente à la matière pour expliquer le vivant. Le premier versant de la critique s'adresse prioritairement aux versions les plus « matérialistes » de la théorie de la *Lebenskraft*⁷³. L'argument que Schelling oppose d'abord à l'idée selon laquelle la vie pourrait être expliquée par la seule référence aux processus chimiques qui surviennent dans l'organisme est simple : dans la mesure où les processus chimiques sont identiques dans les corps inertes et dans les corps vivants, ils ne peuvent déterminer à eux seuls le caractère vivant des corps organisés. Il faut donc statuer quelque chose de plus dans l'organisme :

« le processus proprement *chimique* de la vie [...] ne nous explique pas comment la nature elle-même maintient encore en quelque sorte sa *volonté* dans ces effets inertes de forces aveugles dans l'être vivant, ce qui est révélé par la *structure, conforme à une fin*, de la matière animale, et qui n'est

⁷² *Ibid.*

⁷³ De même que le courant désigné par le terme de vitalisme n'est pas parfaitement homogène et peut recouvrir des options épistémologiques et philosophiques assez différentes, la *Lebenskraft* a reçu des interprétations sensiblement divergentes, dont certaines peuvent aller jusqu'à une forme de matérialisme. C'est le cas par exemple de celle d'Alexander von Humboldt que nous avons évoquée plus haut, ou encore de Johann Christian Reil que Schelling vise particulièrement dans ces passages de *L'âme du monde*. Sur Reil, voir Jantzen, « Physiologischen Theorien », *op. cit.*, p. 521, 553-559, et Reinhard Mocek, « Johann Christian Reil » in Thomas Bach et Olaf Breidbach (éd.), *Naturphilosophie nach Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2005, p. 459-505 (en particulier p. 483-486 sur le caractère matérialiste de sa conception de la force vitale, et p. 486-488 sur la polémique entre Reil et Schelling). Il faut rappeler ici que Reil n'est pas l'inventeur de la notion de *Lebenskraft*, qui a d'abord été forgée par Johann Friedrich Blumenbach.

manifestement explicable que par un principe résidant en dehors de la sphère du processus chimique et n'entrant pas dans ce processus »⁷⁴.

Ce qu'échoue à expliquer le procès chimique, c'est donc le caractère finalisé des produits organiques. Cette critique de la tendance à expliquer la vie par la seule chimie est complétée par la dénonciation d'une compréhension incohérente de la notion même de matière qui caractérise l'idée de force vitale. En effet, inscrire dans la matière animale un principe comme la force vitale pour expliquer pourquoi les procès chimiques donnent lieu à la vie dans certains êtres et pas dans d'autres contrevient à l'universalité et à la nécessité des lois de la nature : « La nature ne peut [...] suspendre aucune loi générale, et si des processus chimiques se produisent dans une organisation, ils doivent le faire d'après les mêmes lois que dans la nature inanimée »⁷⁵. Schelling soulève ici l'un des points problématiques de certaines versions du vitalisme : vouloir rendre compte de la spécificité de la vie ne doit pas conduire à instaurer une rupture trop grande entre nature inorganique et nature organique, ou pire, à doter la matière elle-même de propriétés destinées à expliquer la vie, propriétés qui ne sont dès lors rien d'autre que des qualités occultes, voire une sorte de « pouvoir magique »⁷⁶. Une telle démarche s'avère scientifiquement désastreuse, puisqu'en soustrayant complètement l'organisme aux lois générales de la nature, elle fait de l'apparition de la vie un phénomène absolument contingent, irréductible à toute explication *a priori*. Inversement, faire reposer les phénomènes vitaux sur la seule opération des processus chimiques interdit de poser une quelconque forme de liberté et d'écart par rapport aux lois de la physique. C'est alors que Schelling s'efforce de proposer une position médiane, intermédiaire entre le vitalisme inconséquent de la *Lebenskraft* et le mécanisme exacerbé jusqu'au matérialisme. L'esprit général de la position qu'il entend défendre consiste dans l'idée que le fondement de la vie, qu'on le pense comme purement matériel, comme chimique ou comme un principe immatériel, ne peut être contenu unilatéralement dans la matière animale comme telle, mais il ne peut pas non plus résider exclusivement en dehors d'elle. Schelling développe donc un point de vue qui émane d'une

⁷⁴ Schelling, *De l'âme du monde*, AA I 6, p. 204-205, tr. p. 139.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 190, tr. p. 127. On trouve une critique similaire dans la *Première esquisse d'un système de philosophie de la nature* : voir AA I 7, p. 126.

⁷⁶ Schelling, *De l'âme du monde*, AA I 6, p. 215, tr. p. 149 ; voir aussi *Première esquisse*, AA, I 7, p. 300.

critique conjointe du mécanisme et du vitalisme⁷⁷, mais sur quelle conception positive de la nature organique cette critique débouche-t-elle ?

E. Pour une définition dynamiste de l'organisme

Pour le comprendre, il convient de revenir sur ce qui manque aux théories de la *Lebenskraft*. Schelling leur reconnaît le mérite d'avoir compris que c'est seulement par une action de nature chimique que la manière dont l'organisme se maintient comme vivant est explicable⁷⁸, mais le problème vient de ce qu'elles n'ont pas vu que ce maintien même ne peut venir uniquement des lois du procès chimique, et donc de la matière animale en tant que telle, et qu'il faut présupposer quelque chose à l'extérieur de l'organisme pour le faire. C'est ainsi que Schelling est amené à proposer une conception proprement *dynamiste* de la vie, qui repose sur une polarité de principes opposés, vis-à-vis desquels le procès chimique constitue seulement une condition négative et non suffisante. Il faut préciser que si la deuxième partie de *L'âme du monde* est consacrée à la science de l'organisme, toute la première partie, qui s'intitule « Sur la première force dans la nature », expose la fondation de la philosophie de la nature sur une conception dynamiste de la matière marquée par un modèle de polarité. La matière est considérée comme le produit d'une dualité de forces ou de principes opposés, et au sein de cette dualité, l'un des principes joue le rôle d'un principe négatif, l'autre, d'un principe positif. Dans un tel contexte, ce n'est pas prioritairement l'organisme qui fournit le paradigme principal, mais plutôt l'électricité et le magnétisme. Schelling affirme que « le premier principe d'une théorie philosophique de la nature » consiste à « *rechercher la polarité et le dualisme dans toute la nature* »⁷⁹. La distinction entre un principe positif et un principe négatif au sein de l'opposition duale est fondée sur l'idée selon laquelle « toute action dans la nature est une *action réciproque* »⁸⁰. Concrètement, il y a une tendance de la nature à rechercher l'équilibre, et inversement une tendance à rompre cet équilibre et à rétablir le conflit.

Que faut-il conclure de ces principes généraux en ce qui concerne l'explication du vivant ? Ce qu'il faut expliquer, c'est la différence entre les procès chimiques tels qu'ils se produisent dans la matière inerte et tels qu'ils

⁷⁷ Sur ce point, voir Marie-Luise Heuser-Keßler, *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, p. 47-48.

⁷⁸ Voir Schelling, *Première esquisse*, AA I 7, p. 121.

⁷⁹ Schelling, *De l'âme du monde*, AA I 6, p. 151, tr. p. 89.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 99, tr. p. 37.

se produisent dans les corps organisés. Cette différence consiste en ce que, alors que dans le cas de la matière inerte, le procès chimique, qui procède d'une perturbation de l'équilibre, n'est que temporaire, il est perpétuellement entretenu dans l'organisme. Mais d'où vient cette capacité qu'a la vie de « [maintenir] l'équilibre continuellement *perturbé* dans le corps animal »⁸¹ ? En d'autres termes, comment le processus reste indéfiniment processus et ne se sédimente jamais définitivement en un produit ? L'idée d'une force vitale n'est qu'un asile de l'ignorance pour Schelling, et provient d'une mauvaise compréhension de la notion même de force : la postulation d'une force unique est impuissante à expliquer la vie ; celle-ci ne peut apparaître que dans « un *libre jeu de forces* continuellement entretenu par une certaine influence externe »⁸².

La solution réside alors dans l'application du modèle de polarité qui régit toute la nature. Le modèle de polarité appliqué à l'organisme conduit à affirmer que les causes du phénomène vital se partagent entre causes positives et causes négatives ; les causes négatives (comme les processus chimiques propres au corps organique par exemple) résident à l'intérieur de l'organisme lui-même, les causes positives lui sont extérieures⁸³. Schelling se réfère alors au concept hallérien d'irritabilité ou d'excitabilité, qui présente l'avantage de ne pas relever du mécanisme, sans reposer, comme chez Stahl notamment, sur la supposition de principes immatériels⁸⁴. Mais ce que Haller lui-même n'a pas clairement vu, et que Schelling exploite ici, est le fait que l'irritabilité repose fondamentalement sur un dualisme. Ce dualisme permet de distinguer entre une cause positive et une cause négative de la vie, et par là met en jeu la relation entretenue par l'organisme avec le monde extérieur, avec ce que l'on appellera plus tard son milieu ou son environnement. Ce que Schelling cherche à éviter dans l'explication de la manière dont une stimulation extérieure suscite le processus vital, c'est d'une part de postuler un seul principe (qu'il soit matériel ou immatériel) et d'autre part d'expliquer la stimulation par le seul exercice d'une influence extérieure⁸⁵. Il faut donc penser un modèle dans lequel l'action extérieure ne

⁸¹ *Ibid.*, p. 190, tr. p. 126.

⁸² *Ibid.*, p. 254, tr. p. 182.

⁸³ Voir *ibid.*, p. 192, 194-195, tr. p. 128, 130-131. Plus loin, au terme d'une analyse qu'il serait fastidieux de reproduire ici, Schelling identifie la cause positive de la vie dans l'oxygène, eu égard au rôle qu'il joue dans le système sanguin : *ibid.*, p. 235-236, tr. p. 167.

⁸⁴ Voir *Première esquisse*, AA I 7, p. 172 : « l'essence de l'organisme consiste dans l'*excitabilité* [Erregbarkeit] ». Voir également *ibid.*, p. 126, où Schelling indique qu'il s'agit de dépasser à la fois le matérialisme physiologiste et l'immatérialisme physiologiste dans un troisième système qui réunit ce que chacun a de vrai. Sur l'hommage à Haller, voir *De l'âme du monde*, AA I 6, p. 193, tr. p. 129.

⁸⁵ C'est une telle erreur qu'a commise notamment le médecin écossais John Brown dans sa conception de l'excitabilité : il fait reposer le déclenchement des processus vitaux sur la

produit pas seulement un effet dans l'organisme, mais, en même temps qu'elle produit un tel effet, déclenche en lui une activité *sui generis* au sens où sa nature et les effets qu'elle produit elle-même ne dépendent pas seulement de ce qui est contenu dans l'action extérieure. Par là s'érige un rapport de réciprocité entre l'organisme et son environnement, dont la caractéristique réside en ce que celui-là est le médium par lequel s'exerce l'influence de celui-ci, c'est-à-dire que l'organisme se dispose activement, pour ainsi dire, à recevoir l'influence qui s'exerce sur lui de l'extérieur. Il doit donc y avoir une dualité originaire dans l'organisme, qui implique une double manière de réagir vis-à-vis du monde extérieur. Cette dualité se manifeste sous la forme de la distinction entre système nerveux et système musculaire, c'est-à-dire entre sensibilité et irritabilité :

« le vivant se distingue de l'inerte *seulement dans la mesure où* celui-ci est réceptif à *toute* impression, alors que pour celui-là est déterminée par avance par sa propre nature une sphère *spécifique* de réceptivité, car par la sphère de sa réceptivité est également déterminée pour l'organisme la sphère de son activité »⁸⁶.

Le propre de l'organisme est donc, de manière au premier abord paradoxale, de n'être pas sensible à tout ce qui agit sur lui : il y a une différence entre des phénomènes matériels extérieurs qui le laissent non réactif, et d'autres qui suscitent de sa part une réaction spécifique ; cette différence s'explique par l'irritabilité, à savoir une certaine capacité à se mouvoir, interne et propre à l'organisme. Le rapport de réciprocité entre sensibilité et irritabilité offre donc une instanciation particulière de la polarité générale qui régit la nature dans son ensemble. Est-ce à dire que l'organisme n'est qu'un exemple parmi d'autres du dynamisme ? Ou bien l'organisme se voit-il tout de même attribuer un statut spécifique au sein de la *Naturphilosophie* ?

F. Peut-il y avoir un primat de l'organisme dans une philosophie dynamiste de la nature ?

Il y a à notre sens deux critères principaux pour évaluer le statut paradigmatique ou non de la notion d'organisme au sein de la philosophie de la nature : le premier concerne la manière dont est pensée l'articulation entre nature inorganique et nature organique (celle-ci constitue-t-elle une

seule stimulation extérieure, sans prendre en considération la capacité interne de l'organisme à répondre à cette stimulation (voir *ibid.*, p. 195-196, tr. p. 131).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 181.

sorte de sommet dans le règne naturel ?) ; le second porte sur la possibilité de transposer ce qui est dit de l'organisme individuel à la totalité de la nature (la nature dans son ensemble peut-elle être pensée sur le modèle de l'organisme ?).

En ce qui concerne le premier aspect, la position de Schelling est assez subtile et complexe, et manifeste là encore un rapport distancié à l'égard du vitalisme. En effet, dans l'*Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, le philosophe déclare que le problème que s'efforce de résoudre la *Naturphilosophie* consiste à « ramener à une formule commune la construction de la nature organique et celle de la nature inorganique »⁸⁷. Mais pour ce faire, il faut d'abord penser la différence entre nature inorganique et nature organique, et le passage de l'une à l'autre. Comme nous l'avons vu, « la vie consiste à constamment empêcher QUE l'indifférence soit atteinte »⁸⁸. Mais sur quoi repose exactement ce pouvoir de la vie ? Empêcher que l'indifférence soit atteinte implique, de manière obvie, que de la différence soit constamment réinjectée afin que le conflit ne s'épuise jamais. Ce qui caractérise donc la nature organique, c'est qu'en elle, ce qui apparaît comme produit (l'être organique singulier) ne doit « jamais cesser d'être productif »⁸⁹. De ce point de vue, il y a bien une supériorité de la nature organique sur la nature inorganique : la première phénoménalise pour ainsi dire l'en soi de la nature, au sens où elle est la présentification de l'essence même du dynamisme, dont la nature inorganique ne délivre que des figurations dans lesquelles la productivité s'est éteinte pour laisser place à un simple produit. En principe, la productivité ne peut apparaître comme telle, dans la mesure où elle repose sur l'opposition de forces. Or une force, par définition, n'est rien de sensible et de phénoménal, elle n'est appréhendable que par les effets qu'elle produit. La nature organique est donc une sorte de tentative de la nature dans son ensemble pour transcender la séparation entre productivité et produit, et présenter la productivité dans un produit. Elle est, selon l'expression de Schelling, « le produit à la seconde puissance »⁹⁰. Cette différence de puissance repose sur le fait que la nature organique réactive le processus de productivité à partir de la dernière étape de ce que Schelling appelle aussi le « procès dynamique », c'est-à-dire à partir de ce

⁸⁷ Schelling, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, AA I 8, p. 71, tr. Franck Fischbach et Emmanuel Renault, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 144.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 72, tr. p. 145.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 73, tr. p. 147.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 72, tr. modifiée p. 144.

qui est déjà donné comme produit dans la nature inorganique⁹¹. C'est pourquoi, dès l'étude de la nature inorganique, Schelling se montre attentif aux phénomènes relevant du magnétisme, de l'électricité et du procès chimique, dans la mesure où ils dénotent cette dualité dynamique et productive qui se révélera pleinement dans l'organisme.

On voit donc en quel sens il y a une priorité de l'organisme et c'est l'ensemble de la science de la nature qui doit se reconfigurer en fonction de cette priorité. C'est ce qu'entreprend Schelling dans la *Première esquisse* de 1799 notamment, où, avant de décrire le procès qui conduit à la production de la nature inorganique, il s'attache d'abord à montrer que « la nature, dans ses produits les plus originaires, est *organique* »⁹². Par la suite, il s'agit de penser l'articulation entre inorganique et organique, et la méthode qu'emploie Schelling est en quelque sorte analytique et régressive, au sens où il procède en partant de l'organisme pour remonter jusqu'à ses conditions ; certaines résident dans la matière inorganique, qui est donc « déduite » à partir de la nature organique. Mais si l'organisme revêt un statut éminent au sein de la *Naturphilosophie*, ce n'est pas sur le fond de sa définition classique comme un être finalisé, dans lequel tout est réciproquement moyen et fin, définition que Schelling a exploitée dans les textes de philosophie transcendantale, ou qu'il exploitera à nouveau dans la philosophie de l'Identité. Au contraire, cette éminence s'appuie sur une définition proprement dynamiste de l'organisme. En effet, le rapport entre inorganique et organique est qualifié comme « détermination réciproque »⁹³ ; cela signifie que le rapport à la matière inerte, soit à ce qui n'est pas lui, détermine l'organisme comme organisme. C'est ce qu'affirme très clairement Schelling en faisant de l'excitabilité l'essence de l'organicité. Ce qui définit l'organisme, c'est sa capacité à se construire lui-même au contact du monde extérieur. Le propre de l'être organique est d'orienter en un sens déterminé cette influence de l'extérieur en vertu de certaines caractéristiques de son intériorité. Il n'est pas affecté immédiatement et unilatéralement par l'extérieur et pour que cela soit possible, « *il doit y avoir dans l'organisme même une duplicité*

⁹¹ Cette dernière étape du procès dynamique est le procès chimique, qui parvient à l'indifférence dans l'inorganique, et que l'organisme a le pouvoir de réactiver constamment. La différence entre nature inorganique et nature organique consiste aussi en ce que les produits de la première apparaissent comme toujours déjà donnés, tandis que l'organisme apparaît au contraire comme « *engendré* » (*ibid.*).

⁹² Schelling, *Première esquisse*, AA I 7, p. 67. Dans les *Leçons sur la méthode des études académiques*, ce programme sera défini de manière encore plus claire comme l'exigence de renverser le rapport entre science physique et science de l'organisme : voir *SW V*, p. 335, tr. p. 148.

⁹³ *Première esquisse*, AA I 7, p. 71.

originnaire »⁹⁴. Cette « duplicité » se définit comme une double manière de réagir face au monde extérieur, mais il n'en reste pas moins que l'organisme ne se définit que par ce rapport spécifique à l'extériorité.

Cette définition dynamiste du vivant pose néanmoins problème eu égard à la pertinence d'ériger l'organisme en paradigme pour la philosophie de la nature, et partant pour la philosophie en général, et cela nous amène à prendre en considération le second critère que nous avons défini pour évaluer l'idée d'un primat de l'organisme. En effet, ce qui caractérise cette définition dynamiste de l'organisme, c'est qu'elle concerne au premier chef l'organisme individuel, et par là même, son applicabilité à l'ensemble de la nature ne va pas de soi. La dualité à l'œuvre dans la nature prend la forme d'une tension entre la tendance propre aux êtres organiques singuliers à s'individualiser, et la tendance générale à établir un équilibre dans le règne naturel envisagé comme totalité. Cette difficulté se manifeste particulièrement à l'occasion de ce qui fait pourtant la spécificité de l'organisme, et sa primauté sur la nature inorganique, à savoir le fait d'être un « produit productif ». Cette notion renferme une contradiction, dans la mesure où en principe le produit ne peut être que le résultat de l'établissement de l'équilibre entre les forces opposées, alors que la productivité n'est possible que là où il y a déséquilibre et conflit. La conséquence de cette contradiction réside dans la division des sexes qui affecte la nature organique : seule une telle division parvient à entretenir la productivité caractéristique de la vie, mais c'est au prix de l'abandon de ce à quoi tend pourtant spontanément la nature, à savoir l'unité de tous les êtres en un seul genre. C'est ainsi que Schelling est conduit à des formules surprenantes, dans lesquelles la vie constitue un phénomène que la nature produit de manière contrainte, contre son gré pour ainsi dire : « la vie est un état hautement artificiel et en même temps quelque chose d'extorqué à la nature contre sa volonté » ; « la nature est l'*animal le plus paresseux* et elle maudit la division parce que c'est elle qui la contraint à l'activité »⁹⁵.

Le développement d'êtres organiques de plus en plus individualisés apparaît ainsi comme une anomalie eu égard à la nature considérée dans son ensemble, alors même que la tendance infinie à l'individualisation est définie comme essentielle au processus vital. Cette tendance infinie à l'individualisation se justifie du fait que chaque partie de l'organisme doit reproduire la structure de la totalité⁹⁶. En chaque partie de l'organisme, on doit pouvoir mettre au jour les principes à l'œuvre dans toute la nature. Au

⁹⁴ *Ibid.*, p. 173. Comme nous l'avons vu précédemment, cette dualité n'est autre que celle de l'irritabilité et de la sensibilité.

⁹⁵ Schelling, *Introduction à l'Esquisse*, AA I 8, p. 85, 74, tr. modifiée p. 147, 148.

⁹⁶ Voir Schelling, *De l'âme du monde*, AA I 6, p. 209, tr. p. 143-144.

départ donc, le rapport entre individualité et organicité, selon une inspiration leibnizienne, semble aller dans le sens d'une homogénéité entre le tout de la nature et l'être singulier que constitue l'organisme. Pourtant, le processus même d'individualisation apparaît, d'un autre point de vue, comme épuisant le processus vital et conduisant à la mort de l'individu organique. Schelling constate que plus un organisme possède des organes eux-mêmes fortement individualisés, moins la capacité de régénération de ces mêmes organes est forte⁹⁷. Ce défaut de régénération est compensé par la capacité de reproduction, par laquelle le processus vital, interrompu dans l'individu, va renaître et se prolonger à travers l'engendrement d'un nouvel individu. Ainsi, la reproduction sexuée assure la perpétuation de l'espèce au prix du sacrifice des individus. D'un point de vue plus général, la productivité de la nature doit constamment se maintenir ; or, la sédimentation de l'activité naturelle dans une forme individuelle apparaît comme une entrave au maintien de la productivité. De ce point de vue, « l'individuel répugne à la nature »⁹⁸. En réalité, il faut distinguer individualité et individualisation : l'individualisation, pour se perpétuer, implique de détruire, à un certain moment, l'individu particulier. Il y a donc bien un hiatus entre l'individu singulier et la tendance universelle à l'individualisation, et c'est particulièrement dans l'être organique qu'est exposé ce hiatus. Ainsi, la notion d'organisme semble difficilement jouer le rôle d'un paradigme permettant de délivrer une vision unitaire de la nature : la nature dans son ensemble ne peut logiquement être un organisme dans le même sens où l'individu est organisme. Mais c'est peut-être de cette manière que l'organisme individuel se montre le plus homogène à la totalité : non pas tant comme individu séparé, unique, autonome, que comme être sexué et fécond, même si c'est au prix de sa mortalité.

On voit donc comment l'application conséquente de la définition dynamiste de l'organisme est loin de déboucher sur la mise au jour d'un principe vital universel, qui s'exprimerait de manière homogène et harmonieuse à travers toutes les productions organiques. D'ailleurs, lorsque Schelling, dans le contexte de la philosophie de l'Identité, voudra faire de

⁹⁷ Schelling évoque l'exemple des polypes, qui ont une capacité élevée de régénération, c'est-à-dire de remplacement d'une partie de leur corps quand celle-ci disparaît ou est coupée, et ce grâce à l'homogénéité de la matière qui les compose, donc à un défaut d'individualisation de leurs parties, qui ne peuvent plus, à ce titre même, être qualifiées d'organes. Inversement, les organismes complexes, dont les organes sont plus fortement individualisés, sont incapables de les remplacer spontanément : voir *ibid.*, p. 220, tr. p. 154.

⁹⁸ Schelling, *Première esquisse*, AA I 7, p. 102. Voir aussi, p. 287 : « lorsque la nature forme l'individualité, elle n'a que faire de l'individu, – il en va plutôt pour elle de l'anéantissement de l'individu. La nature s'efforce constamment de supprimer la dualité et de retourner à son identité originare. »

l'organisme, entendu comme être autonome et clos sur lui-même et comme figuration finie de l'infini, un concept philosophique central de son système, il reviendra sur cette définition dynamiste et sur ce qui en est l'expression la plus exacte, à savoir l'édification du concept d'excitabilité comme caractéristique fondamentale de l'organicité : « Le concept d'excitabilité est un simple concept d'entendement, par lequel on détermine certes la chose organique individuelle, mais non l'essence de l'organisme »⁹⁹. Schelling explicite donc la distinction qu'il faut faire entre l'organisme envisagé comme individu existant dans la nature, et un concept universel d'organisme à la portée beaucoup plus large.

Conclusion

Au terme de cette analyse, nous voyons donc que la conception de l'organisme proposée par Schelling est fondamentalement équivoque et que sa situation vis-à-vis du vitalisme est assez complexe à établir. Cette équivocité se manifeste à travers l'emploi de deux définitions distinctes, voire concurrentes de l'organisme : l'une, empruntée directement au Kant de la *Critique de la faculté de juger*, en fait un être autonome, finalisé ; l'autre, fondée sur la physique dynamiste, le caractérise par une double dialectique, entre intériorité et extériorité d'une part, et entre individualité et universalité d'autre part. C'est en vertu de la première définition que l'organisme constitue un paradigme non seulement pour la philosophie de la nature, mais pour la philosophie en général. Cette fonction paradigmatique culmine dans la philosophie de l'Identité. Ce qui est frappant, c'est que cette fonction paradigmatique apparaît de la manière la plus claire dans des contextes qui sont moins directement liés aux approches plus « scientifiques » de l'organisme. Dans ce dernier cas au contraire, l'édification de l'organicité comme concept pour penser la nature dans son ensemble pose un certain nombre de difficultés, que l'on peut rassembler de manière générale sous le problème de l'articulation entre dynamisme et pensée de la vie et de l'organique. C'est également de ce point de vue que se pose la question du rapport de la conception schellingienne de l'organisme au courant vitaliste en physiologie. Ce qui rapproche Schelling d'un tel courant est le rejet du mécanisme, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle le vivant pourrait être expliqué par les seuls mouvements de la matière inerte. A ce titre, il doit bien y avoir un principe qui distingue essentiellement la nature organique de la nature inorganique. Mais la détermination de ce principe écarte en revanche Schelling du vitalisme : l'erreur de certaines

⁹⁹ Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques*, SW V, p. 337, tr. p. 149.

versions de cette école, assez hétérogène au demeurant comme nous l'avons vu, consiste à insérer pour ainsi dire dans la matière même qui compose les êtres organisés un principe immatériel, qui s'avère dès lors inadéquat pour expliquer correctement le vivant.

En réalité, c'est la manière globale de penser la nature que s'efforce de réformer Schelling, et de ce point de vue, la manière dont il pense le rapport entre nature inorganique et nature organique contribue encore à l'éloigner du vitalisme : la différence entre les deux reste en effet relative, rapportée à l'essence de la nature délivrée par le dynamisme¹⁰⁰. En ce sens, il y a bien une forme d'immanence dans le principe qui fait de l'organisme ce qu'il est, au sens où il n'y a pas de véritable hiatus entre matière inerte et corps vivants, la différence n'étant que dans le mode d'apparaître de l'essence de la nature. Mais si le principe vital est immanent chez Schelling, il ne l'est pas à une certaine matière, la matière organisée, ou aux processus chimiques, mais à la nature entière, et cette immanence ne l'empêche pas de pluraliser les principes d'explication de la vie, qui ne se situent pas exclusivement dans une force interne à la matière organisée. Cet « immanentisme » de la philosophie schellingienne de la nature se manifeste également par l'injonction méthodologique de ne pas expliquer les phénomènes naturels par des éléments non naturels¹⁰¹. C'est au nom d'un tel principe que l'animisme de Stahl est critiqué¹⁰². A l'inverse, le physiologue vitaliste dont Schelling se montre en fin de compte le plus proche est Haller, pour au moins deux raisons : d'une part, la notion d'irritabilité telle que Haller est le premier à la définir satisfait à ce principe méthodologique immanentiste ; d'autre part, l'articulation entre irritabilité et sensibilité pour expliquer le vivant va dans le sens de la conception dynamiste de l'organisme revendiquée par Schelling.

Mais en ce qui concerne la concurrence, interne à la pensée schellingienne elle-même, entre les deux définitions de l'organisme, la question qui se pose est de savoir si avec l'adoption de la philosophie de l'Identité Schelling adopte définitivement une définition non dynamiste de l'organisme, pour des motifs d'ordre essentiellement philosophique et systématique. C'est ce qui semble être le cas au premier abord, mais en

¹⁰⁰ Le passage de l'inorganique à l'organique est en effet décrit, dans l'*Introduction à l'Esquisse*, comme le passage à un plus grand degré de composition et de complexité : voir AA I 8, p. 72, tr. p. 145. Dans la philosophie de l'Identité, ce passage sera exposé de manière précise selon un schéma de potentiation. En cela, Schelling se rapproche de la position organiciste de Rostan.

¹⁰¹ « C'est une vieille illusion que de croire que l'organisation et la vie seraient inexplicables par des principes naturels » : Schelling, *De l'âme du monde*, AA I 6, p. 68, tr. p. 8.

¹⁰² Voir *ibid.*, p. 193, tr. p. 129, où Schelling attribue à Stahl des « fables hyperphysiques ».

réalité, l'équivocité de la notion d'organisme est maintenue au sein même du système de l'Identité. Le modèle dynamiste reste prégnant, et la dualité à l'œuvre dans la nature est systématisée autour de l'opposition entre pesanteur et lumière. Cette opposition, opérant dans le procès dynamique, agit également dans la nature organique, à travers notamment – et Schelling reste fidèle ici aux textes de 1799 – la division sexuelle : le procès naturel doit sa fécondité au conflit éternel et jamais résorbé de la lumière et de la pesanteur¹⁰³. En outre, le rapport entre le caractère individué de l'organisme et l'organicité conférée à la nature dans son ensemble reste problématique, et le fait que les organismes singuliers soient soumis à la maladie et à la mort n'est pas une anomalie, quelque chose qui ne ferait pas partie de l'essence de la vie, mais au contraire une conséquence nécessaire de la singularité propre à l'existence des êtres organisés. La maladie vient précisément de l'impossibilité pour l'organisme singulier de jamais présenter tout à fait l'unité et la clôture de l'organisme universel qu'est la nature¹⁰⁴. Face à ces caractéristiques de l'organisme, la philosophie de la nature développée dans les leçons de Würzbourg en 1804 préfère en fin de compte voir la présentation réelle la plus adéquate de l'infini et de l'absolu dans les astres, être dotés d'une autonomie et d'une perfection plus grandes, que dans les êtres organisés¹⁰⁵.

L'équivocité de la conception schellingienne de l'organisme n'est donc pas simplement à mettre au compte d'une évolution de la pensée de Schelling. A ce titre, la philosophie schellingienne de la nature est remarquable, non pas tant en ce qu'elle érigerait l'organisme et la vie en concepts suprêmes, mais plutôt en ce que, du fait même de cette équivocité qui frappe sa réflexion sur l'organisme, elle met au jour la difficulté de penser la vie au sein de la nature, et de penser la nature elle-même comme vivante.

¹⁰³ Voir Schelling, *Système de la philosophie dans son ensemble*, SW VI, p. 409.

¹⁰⁴ Voir *ibid.*, p. 467 : « Puisque l'organisme universel, celui qui n'embrasse pas seulement le monde organique, mais aussi le monde inorganique, est, d'un côté, la source de tout organisme individuel, mais d'un autre côté, s'oppose, en tant qu'universel, au particulier, et qu'il pose le *tout*, et non le singulier, il faut penser celui-là, relativement au particulier, en quelque sorte au moyen de deux attributs, dont l'un tend au maintien, l'autre à la destruction de l'organisme particulier. »

¹⁰⁵ Voir Schelling, *ibid.*, p. 475, 493, et *Bruno ou du principe divin et naturel des choses*, SW IV, p. 262, tr. Jacques Rivelaygue, Paris, L'Herne, 1987, p. 94.