



**« La nature est une ville magique pétrifiée ».**  
**Du chaos à l'histoire : la poétique de la pétrification dans la *Naturphilosophie* de Novalis**

Augustin Dumont  
Université de Montréal

## Introduction

Les *rappports musicaux* me semblent être à proprement parler les rapports fondamentaux de la nature (*Grundverh[ältnisse]*).

Cristallisations : figures acoustiques d'*oscillations chimiques*. (Sens chimique)

Plantes, animaux, pierres, éléments, etc. géniaux, nobles, divinatoires, miraculeux, intelligents, stupides, etc. *Individualité infinie* de ces êtres – Leur sens musical et individuel – Leur caractère – leurs penchants, etc.

Ce sont des êtres *passés, historiques*. La nature est une ville magique pétrifiée (*Die Natur ist eine versteinerte Zauberstadt*)<sup>1</sup>.

Rédigé dans les derniers mois de la vie de Friedrich von Hardenberg (1772-1801), alias Novalis, cet étrange fragment du romancier, poète, philosophe, juriste, minéralogiste et Ingénieur des Mines romantique allemand ne laisse pas d'étonner encore aujourd'hui. Énigmatique à souhait, la formule conclusive assure au moins d'une chose : celui dont le nom de plume signifie « terre en friche » en latin n'a sûrement jamais eu le regard tourné vers un au-delà éthéré, inaccessible et prétendument épuré de toute compromission avec le monde, comme on l'a cru longtemps en France. Tout au long de son bref et fulgurant parcours dans les sciences et les Lettres, l'écrivain s'attache au contraire à déployer une poétique tellurique, qui ne recule jamais devant le chatoiement du sensible, tandis qu'il s'efforce d'embrasser toutes les dimensions du terrestre dans sa philosophie de la nature. En parallèle, son interprétation originale du transcendantalisme kantien, reinholdien et surtout fichtéen, soutenue et renforcée par son héritage du néoplatonisme, de la sophistique, de la mystique rhénane et de la combinatoire leibnizienne – entre autres choses –, débouche sur une philosophie profondément perspectiviste, dont l'imagination créatrice est peut-être le fil d'Ariane. Si notre mission est d'« éduquer

---

<sup>1</sup> NOVALIS, *Werke, Tagebücher und Briefe* (désormais : *WTB*), Bd. II, München/Wien, Carl Hanser Verlag, 2005, 761. Traduction française par Olivier Schefer dans : NOVALIS, *Art et utopie. Les derniers fragments (1799-1800)*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 2005, p. 50. Traduction désormais citée *AU* et librement modifiée.

la terre »<sup>2</sup>, comme le dit ce fragment du *Pollen*, c'est d'abord et avant tout parce que seul importe notre investissement de cette infinité de perspectives que constituent les « corps du monde (*Weltkörper*) »<sup>3</sup>.

La caractérisation par Novalis de la nature comme d'une ville magique ou enchantée (*Zauberstadt*), figée, en apparence du moins, dans son passé immémorial est connue dans le monde francophone : elle a circulé dans la littérature de Nerval<sup>4</sup> au surréalisme en passant par le symbolisme<sup>5</sup> et a été mentionnée par les philosophes de Jean Beaufret<sup>6</sup> à Jean-François Marquet<sup>7</sup>, non sans connaître quelques vicissitudes d'ailleurs puisque Maurice Maeterlinck, pionnier du symbolisme et l'un des premiers traducteurs du poète, lisant *Stab* à la place de *Stadt* – dans une édition aujourd'hui périmée sur le plan historiographique – divulgua l'idée assurément bien différente d'une nature entendue comme « baguette magique pétrifiée ».

Souvent citée pour son évocation poétique, la phrase de Novalis est toutefois rarement reconduite au lieu qui l'a vu naître : celui d'une encyclopédie infinie, l'encyclopédie « universelle progressive » à laquelle les membres de l'*Athenäum* s'attachent à donner sens et contenus de 1798 à 1800, et dont Novalis avait eu déjà une intuition plus personnelle très tôt, lorsqu'il demandait, au cours de ses *Études fichtéennes* (1795-96), qu'on conçoive « un système de l'absence de système »<sup>8</sup>. Dans les pages qui suivent, nous aimerions investiguer le sens de la comparaison minéralogique proposée par Novalis, sans toutefois restreindre notre propos au minéral pour lui-même. L'objectif avoué de cette étude, en effet, est de montrer que la « pétrification » est le nom d'un processus à l'œuvre partout dans la nature, en ce compris la nature animée, végétale et animale, et que cette fossilisation exprime la « poiétique » immanente de la nature. Le fragment de Novalis cherche à faire cohabiter de façon inédite les dimensions de l'histoire (donc de la temporalité), de la minéralité, de l'enchantement, de l'urbanité, de l'individualité, mais aussi de la musicalité de la nature. Une telle richesse désarçonne de prime abord et il ne sera pas possible de lui rendre justice dans un seul article. On donnera ici la priorité à l'idée d'une nature « historique », entendue comme processus de pétrification, ressaisie toutefois au beau milieu de toutes ces dimensions connexes.

Dans un premier temps, nous tâcherons de montrer que la *Naturphilosophie* novalisienne, loin de tourner le dos aux acquis des études « philosophiques » de jeunesse, se déploie dans le cadre assumé de la « raison critique », celle-ci fût-elle fortement réaménagée (1). Nous entrerons ensuite dans le projet encyclopédique en donnant la priorité à la question du minéral et à l'héritage critique d'Abraham Gottlob Werner. À cette occasion, nous mettrons en évidence le rôle majeur joué par les concepts de « chaos », de « hasard » et de « forme » (2). Nous aurons alors tout en main pour proposer une esquisse d'interprétation du fragment cité il y a un instant et pour donner du sens à la proposition fameuse de la nature comme « ville magique pétrifiée ». Chemin faisant, on mettra en évidence le rôle de l'analogie dans l'encyclopédie novalisienne (3). L'extraordinaire complexité de l'appréhension romantique de la nature, ou de l'une des plus significatives d'entre elles, se dévoilera progressivement sous nos yeux, proposant son regard déstabilisant à nos réflexions les plus actuelles sur la nature.

Nous privilégierons systématiquement des textes postérieurs à décembre 1797, date à laquelle Novalis entre – à la demande de son père, qui avait été lui-même nommé directeur des salines de Artern, Kösen et Dürrenberg en 1784 – à la fameuse *Bergakademie*, l'Académie des Mines de Freiberg, dont son grand-oncle fut l'un des fondateurs. Il y reçoit une formation intensive en géologie, minéralogie, art d'exploitation de la mine et métallurgie, mais aussi en chimie, en physique et en mathématique. À cette époque, Novalis a abandonné son travail de juriste chez le greffier Just, à Tennstedt, et il a aussi perdu sa fiancée Sophie von Kühn. Après une phase d'intense mélancolie, l'écrivain entre dans la période la

<sup>2</sup> *WTB*, II, 241. Traduction française par Olivier Schefer dans : NOVALIS, *Semences*, Paris, Allia, 2004, p. 76. Traduction désormais citée *S* et librement modifiée.

<sup>3</sup> *WTB*, II, 677. Traduction française par Olivier Schefer dans : NOVALIS, *Le Brouillon général*, Paris, Allia, 2000, p. 220. Traduction désormais citée *BG* et librement modifiée.

<sup>4</sup> Cf. BAYLE C., « Nerval et Novalis : une conjonction poétique idéale », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005/4, p. 859-877.

<sup>5</sup> Cf. la rétrospective de GLORIEUX J.-P., *Novalis dans les Lettres françaises à l'époque et au lendemain du symbolisme (1885-1914)*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1982, p. 408 et suiv.

<sup>6</sup> Cf. BEAUFRET J., *Notes sur la philosophie en France au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1984, p. 76.

<sup>7</sup> Cf. MARQUET J.-F., *Restitutions. Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 2001, p. 36.

<sup>8</sup> *WTB*, II, 200. Traduction française par Augustin Dumont dans : Novalis, *Les Années d'apprentissage philosophique. Études fichtéennes (1795-96)*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2012 p. 238.

plus créatrice de son existence. De la fin 1797 à sa mort en 1801, en effet, il plonge à corps perdu dans l'empirie, compile des milliers de notes théoriques sur les sciences de la nature, effectue des missions scientifiques et soumet des mémoires, poursuit ses lectures philosophiques, et s'attelle à la rédaction de ses grandes œuvres littéraires, tout en participant à l'aventure collective de l'*Athenäum*.

## 1. La raison critique et le monde naturel

La fréquentation des Monts Métallifères (*Erzgebirge*) ne provoque à nos yeux nul renversement complet de la perspective développée par Novalis dans ses premiers carnets philosophiques, à une époque où le poète-philosophe en devenir cherchait à hériter, de manière assurément subversive, de la révolution qui s'était opérée dans la philosophie allemande depuis Kant. On ne saurait plus, aujourd'hui, sous-estimer, et encore moins ignorer, l'importance du contexte transcendantal et postkantien en général chez les écrivains de l'*Athenäum*, sous peine de les manquer tout simplement<sup>9</sup>. À l'époque des *Études fichtéennes*, le disciple de Fichte fait de l'image (*Bild*) le nom générique de l'expérience sensible en chacune de ses strates, qu'il médite de manière à la fois réflexive et perspectiviste. Strictement spéculatifs, ces carnets préparent déjà, à bien des égards, le chemin qui mène à Freiberg. Ils n'anticipent toutefois pas, loin s'en faut, l'impact qu'auront sur le jeune minéralogiste ses premières découvertes. S'il n'y a donc pas de revirement brutal en 1797, il y a bel et bien une déstabilisation, suivie d'un élargissement du projet d'un système de l'absence de système.

Dès avant Freiberg Novalis avait suivi, à côté de sa formation en philosophie auprès de Reinhold, en histoire auprès de Schiller, et en droit, des cours de mathématiques (avec Hindenburg). Puis, après deux années de travail juridique à Tennstedt, il devient, sur la pression de son père, aspirant à la direction des salines de Weissenfels et se forme en urgence chez un chimiste renommé du nom de Johann Christian Wiegleb. Ce dernier s'étonnera de la fulgurance de son disciple, qui avale en dix jours l'essentiel de la chimie pré-lavoisienne. Nous sommes alors au début de l'année 1796, et Novalis ne va plus cesser de s'intéresser aux sciences de la nature, un intérêt combiné à son attirance, constamment actualisée par des lectures, pour la poésie et la philosophie. Une lettre poignante du 29 mars 1797 à son premier employeur, pour lequel il avait gardé de l'affection, témoigne de cet élan scientifique, dont l'intensité a encore redoublé depuis la mort, quelques jours auparavant, de sa fiancée Sophie von Kühn :

Les sciences gagnent un intérêt supérieur pour moi car je les étudie selon des visées supérieures – d'un point de vue supérieur. En elles, je veux vivre jusqu'à mon dernier souffle, en vue du monde invisible, en compagnie d'une société restreinte et dans l'exercice de mes devoirs<sup>10</sup>.

L'investissement dans les sciences paraît provisoirement à Novalis, dans l'attente de sa propre mort, le seul moyen de donner du sens aux douloureuses épreuves qu'il traverse. Avant son admission à l'Académie des Mines, Novalis s'oriente donc déjà vers les sciences, mais il n'est pas encore désorienté par elles. Ses premiers mois d'étude à Freiberg – dont plus de la moitié des habitants sont alors employés dans les quelques 240 mines exploitées dans ce district<sup>11</sup> – changent la donne. En effet, ils le confrontent pour la première fois au « tourbillon de l'empirie (*Strudel der Empirie*) »<sup>12</sup>, comme le signale une lettre du 24 février 1798 à August Wilhelm Schlegel. Novalis est ébranlé par les multiples sollicitations de la matière, dont la prodigieuse diversité le fascine et l'effraye tout à la fois. Trois mois

<sup>9</sup> Avec d'autres chercheurs, nous y avons fortement insisté dans plusieurs travaux. Pour une présentation générale de la pensée de Novalis, axée sur la réappropriation croisée du fichtéanisme, du néoplatonisme et de la sophistique, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à : DUMONT A., « Metaphysik und Sophistik des Bildes im romantischen Deutschland. Platons Sophistes und das Problem des Verstehens bei Novalis », in DUMONT A. et SCHNELL A. (dir.), *Einbildungskraft und Reflexion. Philosophische Untersuchungen zu Novalis*, Münster, LIT-Verlag, 2015, p. 235-296. Pour une recherche approfondie sur la portée transcendantale des œuvres de Fichte et de Novalis, cf. DUMONT A., *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendantale à l'épreuve du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2012.

<sup>10</sup> *WTB*, I, 628.

<sup>11</sup> Sur le contexte du séjour de Novalis à Freiberg, cf. l'article classique de SCHULZ G., « Die Berufslaufbahn Friedrich von Hardenbergs (Novalis) », in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, vol. 7, Stuttgart, Kröner Verlag, 1963, p. 253-312.

<sup>12</sup> *WTB*, I, 661.

après son installation dans la petite ville de Saxe, dont la *Bergakademie* – première école d'Ingénieurs des Mines au monde – accueille les plus grands scientifiques de toute l'Europe, Novalis croit encore devoir se protéger contre une fatale dispersion à l'aide de « [son] ancien penchant pour l'absolu »<sup>13</sup>. En réalité, cependant, l'étude des sols et la fréquentation des professeurs renommés de l'Académie, à commencer par le géologue Abraham Gottlob Werner, enclenchent chez Novalis un processus résolu d'encyclopédisation des savoirs, davantage axé sur les sciences naturelles que l'encyclopédie plus strictement philologique et philosophique rêvée par les frères Schlegel – les deux projets n'en étant pas moins frères dans l'idéal de « progressivité universelle ». De quoi s'agit-il ?

Partout à l'œuvre, la réflexivité – un motif hérité de Fichte – doit permettre aux savoirs et aux arts de se féconder les uns les autres dans l'optique de la « poésie universelle progressive (*progressive Universalpoesie*) »<sup>14</sup>, appelée de leurs vœux par les romantiques au fragment 116 de l'*Athenäum*. Traditionnellement limitées par l'opposition des Anciens et des Modernes, l'histoire et la philologie ne doivent désormais plus craindre les allers-retours dans l'histoire, les sauts et les heurts entre perspectives. Le « progressif » renvoie à l'autonomie radicale de la réflexivité poétique, c'est-à-dire à son libre pouvoir d'instituer du « classique », donc aussi de transformer l'œuvre classique, de la faire « progresser » en la réfléchissant à l'infini dans ses recensions, ses traductions, ses réécritures, bref, dans la « critique ». Indissociablement critique transcendante, critique littéraire et critique esthétique, la critique de l'œuvre est l'occasion donnée à cette dernière – et en droit réitérable à l'infini – de réfléchir son pouvoir universel de faire-œuvre à même sa singularité. L'autorité de l'histoire ne fait plus le classique. Ce dernier est amené à se réfléchir dans ses altérités critiques, dont on pose qu'elles font désormais partie de l'œuvre là-même où elles s'y opposent. Il n'y a pas de position de l'œuvre (ou du moi) sans opposition (sans non-moi) à l'intérieur de l'activité infinie (du moi absolu), c'est-à-dire de l'« œuvrer » infini, en contexte *frühromantisch*. Tel est le credo fichtéen, repris par les romantiques d'Iéna. Au final, loin de signifier une forme de progrès linéaire de Platon à Kant ou de Homère à Goethe, la progressivité thématifiée ici dit le caractère progressif *de l'universel* lui-même, dont on attend qu'il se métamorphose au cours des infinies transformations que lui font subir les œuvres et les acteurs historiques du sens. Dans ce cadre, l'empirie joue à armes égales avec l'universel : la « poésie transcendante »<sup>15</sup> – un syntagme à la mode chez les écrivains de l'*Athenäum* – signifie certes que toute œuvre doit réfléchir les conditions de possibilité universelles du faire-œuvre en général, mais cela, elle le peut seulement dans l'exacte mesure où elle est singulière. Sa condition empirique d'œuvre en prise sur une époque, située dans une langue et dans un contexte social et politique irréductible à tout autre, lui permet précisément de faire progresser l'universel.

Si Novalis et Schlegel offrent deux visages différents du romantisme d'Iéna et s'opposent sur certains points – leurs conceptions divergentes du fragment ont souvent été pointées à cet égard<sup>16</sup> –, il serait erroné de bouter le projet de Novalis au dehors de l'« universel progressif ». Loin d'être indifférent à la réflexion schlegélienne mêlant surtout histoire, philologie, critique littéraire et philosophie, Novalis se réapproprie ces thèmes, mais il y intègre immédiatement ses préoccupations naturalistes et accentue fortement la dimension empirique de l'encyclopédie, l'intégration de la contingence, la quête de l'accident, le fruit du hasard. L'encyclopédie novalisienne – dont le *Brouillon général* est le modèle par définition inachevé – majore régulièrement les irrégularités de la nature. Novalis ne renonce nullement à dégager des lois, mais celles-ci doivent être progressives : il se met en quête de régularités, de cycles, de prédictibilité, sans toutefois figer les unes et les autres dans des formes et figures définitives – on comprendra pourquoi au point suivant. L'encyclopédie ne se veut pas une simple collection d'exceptions aux règles, car comme l'affirme ce fragment du *Pollen*, « l'expérience est la preuve du rationnel et

<sup>13</sup> *WTB*, I, 661.

<sup>14</sup> SCHLEGEL F., *Kritische Ausgabe*, hrsg. von BEHLER E., ANSTETT J.J. und EICHNER H., München/Paderborn, Schöningh, 1958, II, 182.

<sup>15</sup> *WTB*, II, 324. S, p. 132.

<sup>16</sup> Au fragment-hérison de Schlegel, formant une petite totalité autosuffisante sur fond d'une multiplicité progressive, Novalis oppose une conception nettement plus « organiciste » du fragment comme partie ou membre d'un corps entrant en résonance immédiate avec toutes les autres parties. Pour autant, le corps n'est toutefois jamais donné une fois pour toute dans sa totalité : il « progresse » et se développe à l'infini.

inversement »<sup>17</sup>. Mais justement, la rationalité ne saurait être purement et simplement extérieure aux irrégularités, tout l'enjeu étant de concevoir une légalité progressive.

La mobilité des lois engage immédiatement celle de l'acteur sur le terrain : les concepts scientifiques doivent être traités « de toutes les manières possibles »<sup>18</sup>, il faut que l'agir les pénètre intégralement. Il n'est jamais question d'un savoir purement théorique : chez Novalis, tout est placé sous le signe de l'*activité (Tätigkeit)* fichtéenne. La science, ainsi, ne recueille aucune vérité passivement, elle la *construit* activement, comme l'indique le registre sémantique de Novalis. Il n'y a pas de sens au-delà de son ou de ses usages, il n'y a pas de sens au-delà ou en deçà de ce que l'on en *fait*. Comme le stipule cette lettre à Friedrich Schlegel, rédigée à Freiberg le 7 novembre 1798, l'encyclopédie, à l'image de toute bonne théorie de la Bible, doit être « tout à la fois la théorie constructive, symbolique et indirecte de l'esprit créateur (*symbolische, indirecte, Constructionenlehre des schaffenden Geistes*) »<sup>19</sup>.

En tout état de cause, intégrer des données factuelles et des contingences en même temps que des lois dans une unique encyclopédie toujours en réécriture, ce n'est pas faire l'impasse sur la raison critique, mais en dégager la fécondité jusqu'à la rendre elle-même progressive. C'est là le point essentiel de cette première section. Afin de l'illustrer, lisons le difficile mais crucial fragment 820 du *Brouillon général*, où se dessine un chiasme qui n'est pas sans évoquer Merleau-Ponty :

À proprement parler le *criticisme* – (ou la méthode d'*exhaustion* qui comprend la méthode d'inversion) est cette théorie qui, pour l'étude de la nature, nous renvoie à nous-mêmes, à l'observation et à l'expérience internes, et pour l'étude de notre soi, au monde extérieur, aux observations et expériences externes – elle considère philosophiquement les *indications* les plus fécondes.

Elle nous laisse pressentir la nature, ou le *monde extérieur*, comme un être humain. Elle montre que nous ne pouvons et ne devons (*sollen*) tout comprendre que comme nous nous comprenons nous-mêmes et nos *bien-aimées*, nous et *vous*. [...].

Nous ne comprenons naturellement tout ce qui est étranger qu'à travers l'*auto-extranéisation (durch Selbstfremdmachung)* – l'*auto-transformation* – l'*auto-observation*.

Nous voyons à présent les vrais liens articulant le sujet et l'objet – nous voyons qu'il y a également un monde externe en nous, lié à notre intériorité, tout comme le monde externe hors de nous l'est à notre extériorité, l'un et l'autre sont reliés comme notre intériorité et notre extériorité. [...].

À présent, ladite philosophie transcendante – l'activité de rejeter dans le sujet – l'*idéalisme*, et les catégories – le rapport entre l'objet et la représentation (*Vorstellung*), apparaissent sous une tout autre *lumière*. [...].

La nature est l'*idéal*. Le véritable idéal est possible, effectif et nécessaire en même temps.

Le principe *moi* est *pour ainsi dire* le principe authentiquement universel, commun et *libéral* – il est une unité sans être une *borne* ni une détermination. Il rend au contraire possibles et solides toutes déterminations – et leur donne une absolue connexité (*Zusammenhang*) et signification (*Bedeutung*).

L'*ipséité* est le fondement de toute *connaissance* – comme le fondement de la permanence dans le changeant – elle est également le principe de la suprême *diversité* – (*toi*.) (À la place du non-moi – *toi*.)

La communauté et la propriété. Tout peut être moi et est moi ou doit (*soll*) l'être<sup>20</sup>.

Ce fragment particulièrement riche voit dans le criticisme ou transcendantalisme une méthode d'épuisement ou d'exhaustion. Procédé permettant de calculer les aires, les volumes et les longueurs d'arcs de figures géométriques complexes, la méthode d'exhaustion s'apparente à un raisonnement par l'absurde, puisque les résultats sont déduits des contradictions obtenues en supposant d'abord que l'aire (ou le volume ou la longueur) est supérieure à une valeur donnée *x*, ensuite qu'elle est inférieure à ce point, etc. La formule joue d'accointances avec le procédé génétique de Fichte, selon lequel la science transcendante doit épuiser réflexivement tous les actes nécessaires compris dans la libre autoposition du moi, si ce n'est que les étapes, recelant également des contradictions, sont constitutives du résultat

<sup>17</sup> *WTB*, II, 229. *S*, p. 71.

<sup>18</sup> *WTB*, II, 671. *BG*, p. 215.

<sup>19</sup> *WTB*, I, 673.

<sup>20</sup> *WTB*, II, 669-670. *BG*, 213-214.

final et ne peuvent être éliminées ensuite. Mais c'est la dimension d'aller-retour entre l'intérieur et l'extérieur qui frappe dans ce passage (car l'exhaustion comprend l'inversion). Quel est le sens de cette réversibilité de l'intérieur en extérieur et vice versa ?

Afin de clarifier le propos de ce fragment, signalons d'entrée de jeu qu'il serait vain de chercher dans le chiasme en question le fruit d'une inspiration schellingienne, en dépit de l'influence bien réelle du philosophe de Leonberg. L'amitié entre Schelling et Novalis est de courte durée, et si le poète-philosophe reprend au premier quelques concepts et plusieurs intuitions fortes, sa *Naturphilosophie* est loin d'être calquée sur la sienne. L'image courante d'un Novalis fantaisiste sur la nature, par opposition à un Schelling ou à un Goethe plus rigoureux et conséquents, ne pourra certes jamais être renversée sur un plan systématique, car Novalis est mort trop tôt pour donner toute la consistance voulue à ses recherches naturalistes, mais il convient d'entendre au moins le reproche adressé par l'Ingénieur des Mines au professeur d'Iéna. S'il se plaint dans une lettre à Friedrich Schlegel de ce que « Schelling écrit trop vite »<sup>21</sup> et de ce que ses idées sont « fanées »<sup>22</sup> et « inutilisables »<sup>23</sup>, c'est dans la mesure où l'alliage de spéculation et d'empirisme schellingien lui apparaît artificiel<sup>24</sup>. Une lettre à August Wilhelm Schlegel, écrite peu de temps après l'installation du jeune scientifique à Freiberg, confirme cette impression. Empêtré dans un « fatras empirique (*empirischen Wust*) »<sup>25</sup>, Novalis en est encore à cette phase d'hésitation fébrile entre la crainte de se perdre et la nécessité d'élargir sa systématique. Il ajoute alors : « Quand les empiristes me rendent dingue, je me fabrique pour moi-même un monde empirique, où tout marche gentiment au gré du ronron spéculatif »<sup>26</sup>. Faut-il croire que l'auteur en appelle à un repli tranquille sur l'intériorité ? Au contraire. Tandis qu'il effectue justement sa transition vers la prise en compte définitive du « grand dehors », pourrait-on dire, Novalis ironise sur son propre penchant de jeunesse pour l'absolu, et pointe les limites de toute philosophie de la nature par trop spéculative et pas sérieusement empirique. Au vu du contexte de la lettre, il est assez évident que ce passage soit une sorte de « *private joke* » à propos de Schelling, dont le cercle de l'*Athenäum* discutait beaucoup la récente ascension. En clair : Novalis sait déjà qu'il lui faudra laisser l'empirie le « rendre dingue » et accepter d'être entraîné par le tourbillon sans se prémunir à l'avance de ce dernier par le « ronron spéculatif ». La solution encyclopédique a plus d'avenir, à ses yeux, que tout système de la nature par trop cadencé.

Évidemment peu généreuse, pour dire le moins, à l'égard de Schelling, dont Novalis refuse de percevoir la génialité, cette critique ne nous en éclaire pas moins sur le projet du second par ses conséquences remarquables<sup>27</sup>. La première d'entre elles est le refus bientôt assumé par Novalis du caractère binaire de la nature schellingienne. Celle-ci est tout entière organisée autour des deux forces d'attraction et de répulsion, que Schelling s'obstine à voir partout, là même où l'empirie ne semble pas pouvoir attester leur pertinence<sup>28</sup>. Le minéralogiste lui oppose bel et bien une forme de tourbillon. En l'occurrence, un perspectivisme fondé non pas dans un binôme mais, comme il le dit à plusieurs reprises, dans un « infinitinôme »<sup>29</sup> : une multiplicité infinie d'éléments et de forces constituant autant de « points de vue » *sur* la nature et *de* la nature, qui dépendent néanmoins d'un unique principe absolu. Ce dernier n'est rien d'autre que l'infini pouvoir, en tant que tel « un », de fragmenter les forces, de diviser les

<sup>21</sup> WTB, I, 674.

<sup>22</sup> WTB, I, 674.

<sup>23</sup> WTB, I, 674.

<sup>24</sup> Une lettre à Caroline Schlegel de septembre 1798, également rédigée à Freiberg, confirme encore ce jugement. Si Novalis juge les intuitions schellingiennes fécondes, il considère *L'Âme du monde* « immature (*unreif*) » comparativement à la *Naturphilosophie* d'un Goethe. Et il poursuit de manière pour le moins tranchée : « Schelling saisit bien – il *conserve* déjà beaucoup plus mal, et *reproduire* (*nachzubilden*) est ce qu'il s'entend le moins bien à faire ». WTB, I, 671.

<sup>25</sup> WTB, I, 658.

<sup>26</sup> WTB, I, 658.

<sup>27</sup> C'est pourquoi il est à nos yeux inexact de penser, comme le fait John Neubauer, que la nature, chez Novalis, est avant tout une « idée philosophique » détachée de la référence à l'expérience sensible. Si Novalis « conquiert son concept de nature de la philosophie transcendante et de l'idéalisme », si cette nature est par suite « une construction humaine comme chez Schiller [au sens du sentimental par opposition au naïf] », loin s'en faut que la référence à l'empirie soit cosmétique dans l'encyclopédie. Cf. NEUBAUER J., « Das Verständnis der Naturwissenschaften bei Novalis und Goethe », in UERLINGS H. (hrsg. von), *Novalis und die Wissenschaften*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, p. 52-53.

<sup>28</sup> En 1800, Novalis ne trouvera toujours pas la philosophie de Schelling à son goût : « Dans sa philosophie de la nature, Schelling présuppose un concept borné de la nature et de la philosophie. Mais qu'est donc la philosophie de la nature de Schelling ? ». WTB, II, 828. AU, p. 117.

<sup>29</sup> WTB, II, 494. BG, p. 43.

existants et de distribuer les points de vue afin de les combiner à l'infini. L'infinitinôme est une extension explicite de l'autoposition du moi fichtéen, dont l'infinie liberté originaire ne s'*atteste* que dans l'infinie divisibilité de l'agir du *point de vue* du moi fini, pour lequel l'agir est toujours opposé à lui-même et donc fragmenté dans la réflexion. Chez Novalis, là même où il est question de philosophie de la nature, la référence à Fichte prime toujours sur Schelling. Ceci s'explique aisément, en ce qui concerne l'infinitinôme du moins. En effet, le père de ce concept, le mathématicien Carl Hindenburg – dont Novalis fut l'élève –, fondateur de l'école combinatoire allemande, s'était délibérément inspiré de Fichte pour réaliser son théorème dit de l'infinitinôme, supposément capable de fonder en dernière instance le calcul infinitésimal de Leibniz<sup>30</sup>.

Comment comprendre alors le fragment 820, pour revenir enfin à lui, et l'aller-retour entre le dehors et le dedans qu'il promet, s'il renouvelle une forme de fidélité, certes déconcertante, au transcendentalisme fichtéen plus qu'il n'emboîte ses pas dans ceux de Schelling ? Procédons par étapes. L'aller-retour entre le dedans et le dehors que l'on caractérisera bientôt se produit en tout état de cause à l'intérieur d'une unique réalité, que Novalis nomme « l'Un et le tout »<sup>31</sup>, et qui s'offre à ses yeux, on l'a dit, comme pure *activité* infinitinomique. L'auteur le découvre à l'Académie des Mines : la nature agit et – c'est là l'un des aspects les plus singuliers de sa pensée – *son agir est un agir de parole*. La nature est un « toi » susceptible d'interpeller le moi, et à ce titre elle parle – l'influence de la doctrine des signatures de Paracelse vient à point nommé pour soutenir cette référence à Fichte : « L'humain n'est pas seul à parler – l'Univers aussi *parle* – tout parle – langues infinies/Doctrine des signatures »<sup>32</sup>. Les *Fragments logologiques*, écrits à Freiberg, renforcent également ce point de vue. À nouveau placés sous le signe du fichtéanisme, comme en témoigne la onzième entrée de ce recueil<sup>33</sup>, ces fragments affirment notamment que « la forme accomplie des sciences doit être poétique »<sup>34</sup>. Le caractère *poïétique*, autrement dit générateur, créateur, des sciences de la nature n'est pas une surprise dès lors que le scientifique tout comme son objet, la nature, s'occupent de « parler » l'un à l'autre. Encore une fois, il en est ainsi en vertu d'un motif fichtéen : le moi ne peut s'apparaître à lui-même comme agir libre, au creux de son autoréflexion, que s'il est sommé ou sollicité (*aufgefordert*) par l'autre à agir librement ; et de même, il est pour l'autre l'impulsion nécessaire à la mise en branle de sa liberté. Empiriquement contingent, l'appel ou la sollicitation d'autrui est nécessaire au plan transcendantal à l'effectuation de la liberté. Le moi et la nature, en l'occurrence, se sollicitent l'un l'autre, s'interpellent, mobilisant au reste l'intégralité du champ de l'incarnation (kinesthèses, sensation, perception, voix, langage verbal) – lequel, dans la pensée novalisienne, est tout entier « langage ».

Poursuivons alors notre commentaire du fragment 820. Il convient, écrit Novalis, de substituer partout le toi au non-moi (*Statt Nicht-Ich – Du*). Trouvé dans la doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité, le toi est la figure privilégiée du non-moi car il est ce dehors et cette altérité susceptible d'ouvrir le moi à sa liberté propre et de l'inviter à normer son agir dans un monde en droit partageable. En supprimant l'idée d'un non-moi qui ne puisse pas être aussi et d'abord un toi, nous faisons simultanément du « principe moi » le principe authentiquement universel. Le pur pouvoir de se poser comme et en tant que moi est à la fois le principe de toute diversité et le paradigme de toute connaissance déterminée. Tout *doit* (*soll*) devenir moi, c'est-à-dire que tout dehors doit pouvoir se lire ou s'entendre (puisque le dehors « parle ») comme un pouvoir d'initier l'activité du moi et vice versa, la liberté de l'un étant suspendue à la sollicitation de l'autre. Le « principe moi » est un principe « libéral », écrivait Novalis : non une borne arbitraire mais le pouvoir, pour le moi, de réfléchir par soi-même ses propres limites dans l'exacte mesure où le toi le somme de le faire. Dès lors, « tout ranger du côté du sujet », comme l'expliquait le fragment 820, c'est là une excellente stratégie si, loin d'y perdre le monde, *nous y gagnons*

<sup>30</sup> Cf. SÉGUIN P., « La recherche d'un fondement absolu des mathématiques par l'École combinatoire de C.F. Hindenburg (1741-1808) », in *Philosophia Scientiae*, n°5, 2005, p. 61-79.

<sup>31</sup> *WTB*, II, 549. *BG*, p. 97.

<sup>32</sup> *WTB*, II, 500. *BG*, p. 49.

<sup>33</sup> « <Il se pourrait bien que Fichte fût l'inventeur d'une manière totalement neuve de penser – pour laquelle il n'est encore aucun nom. L'inventeur n'est peut-être pas l'artiste le plus habile ni le plus ingénieux pour ce qui est de son instrument – et je ne prétends pas que tel soit le cas – Il est pourtant vraisemblable qu'il y a et qu'il y aura des humains – qui fichtiseront bien mieux que Fichte lui-même. Si l'on commence à prolonger le fichtiser de manière artistique – de *merveilleuses œuvres d'art* peuvent en résulter.> ». *WTB*, II, 314. *S*, p. 122.

<sup>34</sup> *WTB*, 318. *S*, p. 126.

au contraire le monde comme une diversité infinie de subjectivités. Voilà pourquoi le transcendantalisme, loin d'être disqualifié, devait apparaître « sous une tout autre lumière » : pour appréhender le toi de la nature, le moi doit certes revenir réflexivement sur sa faculté de connaître, mais pour opérer cette réflexion, il doit y avoir été invité par l'autre du moi, par le toi, désormais paradigme de tout non-moi, et seul susceptible de lui faire connaître son intérieur. De même, le moi (en l'occurrence le scientifique) sollicite la nature et la constitue comme un toi, c'est-à-dire lui permet également de se constituer en point de vue autonome. On lit encore dans le *Brouillon général*, à la fin d'un fragment extrapolant une réflexion politique à la métaphysique :

Ainsi pour le grand moi, le moi et le toi ordinaires ne sont que des suppléments. Chaque toi est un supplément au grand moi. Nous ne sommes pas du tout un moi – mais nous pouvons (*können*) et nous devons (*sollen*) en devenir un. Nous sommes des germes en vue du moi. Il nous faut tout transformer en un toi – en un second moi – de cette manière seulement nous nous élevons au grand moi qui est en même temps l'*Un* et le tout<sup>35</sup>.

Le programme novalisien s'éclaire alors. Il ne s'agit pas de mettre côte à côte, à l'instar du jeune Schelling, une philosophie de la nature et une philosophie « transcendantale », le réalisme de la première devant *in fine* s'identifier à l'idéalisme de la seconde, comme si les conditions de possibilité de toute appréhension de l'objet devaient seulement exprimer à la puissance les lois intrinsèques de la chose. Même si plusieurs rapprochement sont tentants, notamment avec le *Système* de 1800 (mais la chronologie l'interdit dans le cas présent), il s'agit bien plutôt pour Novalis d'exploiter la réversibilité du moi et du toi sur fond de ce « grand moi » qu'il nous faut toujours encore devenir, telle qu'elle est thématisée dans le transcendantalisme fichtéen. En outre, il convient de faire entrer dans cette relation le « fatras de l'empirie », avec ses irrégularités et ses contingences, afin de faire « progresser » la nature.

Selon le fragment 820, un point de vue = moi (humain ou non humain) ne peut réfléchir *son* altérité, d'où qu'elle provienne, sans se réfléchir soi-même, sans se poser comme et en tant que moi dans le monde et ainsi s'extérioriser, mais il ne peut revenir vers soi sans y avoir été sollicité par ladite altérité. Dans cette opération et par elle, l'altérité en question s'annonce comme un existant autonome ayant sa propre intériorité – par où le moi voit se réaliser dans le dehors du toi sa propre identité. Le moi doit donc *s'extranéiser* activement (il s'agit bien de *Selbstfremdmachung*) : il doit se rendre étranger à soi, d'une part pour se connaître, d'autre part pour connaître le monde. Dans le premier cas, dans la mesure où la connaissance de soi, le retour sur soi dépend structurellement de la sollicitation du monde, c'est dans la manière dont ce dernier exhibe son pouvoir d'être un moi et offre au dehors son langage, s'avance comme subjectivité parlante, que le premier moi peut se comprendre lui-même. C'est dans l'observation et la compréhension de la nature que le moi, qui a été mis en demeure d'être un moi par elle, peut se comprendre lui-même. Le moi n'en doit pas moins également se rendre étranger à lui-même afin de connaître ce monde dont Novalis disait qu'il était « comme un être humain ». Dans ce deuxième cas de figure, le moi, qui inversement au premier cas ne peut connaître le toi qu'en revenant vers soi, découvre la nature en soi, prend conscience de soi comme d'une subjectivité lourde d'un monde, représentant le dehors en soi.

Il est remarquable de voir Novalis « empiriciser » volontiers, on l'a dit, ce schéma d'allure universalisante : il convient d'observer et d'expérimenter concrètement le soi et la nature extérieure, à tour de rôle, pour mieux comprendre respectivement la nature extérieure et le soi – l'intérieur et l'extérieur prenant des visages toujours plus variés à mesure que des toi se constituent en perspectives singulières. Ce sont des expérimentations qui constituent des points de vue = moi ou, vu sous l'angle opposé, des points de vue = toi. Engager la volonté afin de devenir un toi pour soi, ou transformer le toi en moi, est même le premier pas dans l'idéalisme magique :

Si vous ne pouvez rendre les pensées indirectement perceptibles (et au hasard), procédez donc à l'inverse et rendez les choses extérieures perceptibles directement (et par un décret volontaire) – ou, ce qui revient au même, si vous ne pouvez transformer les pensées en choses extérieures, transformez les

<sup>35</sup> WTB, II, 549. BG, p. 97.

choses extérieures en pensées. Si vous ne pouvez faire d'une pensée une âme autonome, se séparant de vous – et *désormais* également *étrangère* – c'est-à-dire existant à l'extérieur, alors procédez en sens inverse avec les choses extérieures – et transformez-les en pensées.

Les deux opérations sont idéalistes. Celui qui les a toutes deux parfaitement en son pouvoir est l'*idéaliste magique*. L'accomplissement de chacune de ces opérations ne dépendrait-il pas de l'autre ?<sup>36</sup>

S'il faut « tout mettre du côté du sujet », comme disait le fragment 820, ce n'est donc pas pour annihiler le monde, comme on l'a cru trop longtemps, et se replier dans la chaleur moite d'une intériorité fantasmatiquement pure. Bien au contraire, il s'agit de démultiplier les subjectivités dans un monde où le moi ne se constitue qu'à travers son extranéisation dans et par des toi à l'infini, et où le moi doit *se voir* en toi, et vice versa. C'est pourquoi le *passage* du dedans au dehors importe autant que le passage du dehors au dedans : seuls des étrangers se correspondent librement, dans le monde novalisien, ce qui ne se « constate » pas comme un simple fait mais doit se « réaliser » pratiquement – d'où la référence aux opérations du magicien. Dans ce cadre, il n'est pas question d'établir une continuité linéaire entre le dedans et le dehors, mais il convient de plonger à corps perdu dans un réseau perspectiviste de renvois symboliques, au sens où chaque observation, chaque expérience, est une *interprétation* activée à partir d'un point de vue = moi. Celui-ci n'est tel qu'à entrer en contradiction avec d'autres points de vue (autant de toi pour le moi), reconduisant ainsi à l'infini la divisibilité de l'activité infinitomique – une divisibilité toujours en demande de nouvelles interprétations, donc de nouvelles créations de points de vue. La science de la nature n'est nullement la spectatrice passive de ces allers-retours. Son activité la plus propre est concernée au premier chef, si tant est que

le *système des sciences* doit (*soll*) devenir le *corps symbolique* (*symbolischer Körper*) (le système-organe) de notre intérieur – Notre esprit doit (*soll*) devenir une machine (*Maschine*) sensiblement perceptible – non pas en nous mais hors de nous./Tâche inverse avec le monde extérieur.<sup>37</sup>

On ne s'étonnera pas de la connotation immédiatement morale de nombreux fragments relatifs à la science de la nature ou à la nature elle-même, et qu'atteste l'usage récurrent du *Sollen*, dès lors que la liberté absolue, celle du « grand moi » qui est « l'Un et tout », est l'horizon ultime de l'interaction du moi et du toi. Les sciences ont donc le devoir moral d'extérioriser notre intérieur, de s'en faire l'incarnation symbolique, tandis que le monde extérieur a la tâche (*Aufgabe*) de devenir intériorité.

Les occurrences du concept de symbole sont nombreuses chez Novalis. Le *système des sciences* doit constituer un corps symbolique, infiniment fragmenté mais ex-posé au dehors et ainsi infiniment ouvert à l'interprétation. Y a-t-il alors une intériorité résiduelle ? Il n'y en a assurément pas si l'on entend par là un substrat résistant par principe à l'objectivation dans le dehors. C'est là certes une thèse très forte et qui ne va pas de soi : chez Novalis, tout ce qui est intérieur peut *en droit* (selon le motif transcendantal) être constitué comme un toi (et devenir objet de science dès lors que le regard du moi sur ce toi devient objectivant). Si tout peut et doit être moi, tout moi peut aussi bien, et pour la même raison, devenir un toi pour un autre point de vue = moi. Parce que le dehors est un toi et non un simple non-moi, il peut toujours en droit s'éprouver en première personne et se dire dans un « langage » propre. Mais la possibilité de constituer tout moi en toi offre la garantie d'une reconduction de toute intériorité à un apparaître partagé. Parce que ce dernier est en droit intelligible, Novalis ne voit pas de bonne raison de soustraire quoi que ce soit à la science de la nature. Le processus d'extériorisation du moi en toi est à ce titre bel et bien objectivant, même si le toi ainsi constitué n'est jamais la chose inerte et morte (même dans le cas de la matière inanimée – nous y reviendrons). Un toi est toujours l'expression d'une activité, d'un pouvoir d'être moi, *libérée au dehors par son objectivation même*. Il n'y a pas d'intériorité qui pourrait se soustraire à « l'exigence de tout transformer en un toi » car c'est là le seul moyen de constituer un moi : il n'y a de moi que s'il peut être un toi pour une altérité possible et s'offrir ainsi au dehors, mais ce dehors prend toujours valence objective.

La modernité de Novalis, on le voit, est des plus complexes. Elle ne consiste pas en une apologie plate du réductionnisme, mais se signale plutôt par son originalité et son intempestivité : la science

<sup>36</sup> *WTB*, II, 535-536. *BG*, p. 83.

<sup>37</sup> *WTB*, II, 484. *BG*, p. 33.

objectivante, y compris la plus mathématisée, est l'occasion qui nous est donnée de révéler tout moi comme un toi, c'est-à-dire comme une liberté incarnée, comme un dehors en prise sur d'autres dehors<sup>38</sup>. Le dernier fragment cité nous le fait clairement entendre : le système des sciences est un corps (*Körper*) et, à ce titre, les sciences naturelles – sciences des « choses extérieures » – sont elles-mêmes extérieures. Un tel système-organe, en tant qu'il ramasse nos savoirs, symbolise notre intérieur, mais il le fait au-dehors de nous, en s'objectivant, non seulement dans des textes, des relevés, des équations, mais aussi dans la matière elle-même, qu'il ne laisse pas indemne et de laquelle il « participe ». La science de la nature bien comprise permet toujours de connaître des libertés en acte, des points de vue = moi/toi en interaction dans le monde sensible – une interaction entre libertés que l'on peut bien « ordonner et mesurer » de mille manières toujours surprenantes, pour reprendre ici le credo de la *mathesis*. L'objectivation et la mathématisation des corps, aux yeux de Novalis, ne conduit à aucune évacuation de la liberté – c'est là une dimension importante de la *Naturphilosophie* romantique devenu inaudible une fois advenue la vague positiviste. L'objectivation constitue seulement l'occasion pour la liberté inhérente au « principe moi », et dont tout dépend, de s'offrir comme entendement réalisé et extériorisé, comme une multiplicité de toi libres, dont les interactions appellent immédiatement un travail de déchiffrement. L'objectivation scientifique ne va pas sans symbolisation, et le nom de ce travail est ainsi la

*symbolistique* – qui constitue une partie de la tropique<sup>39</sup>. Chaque symbole peut à son tour être symbolisé par ce qu'il symbolise – contre-symboles. Mais il y a aussi des symboles de symboles – des sous-symboles. [...]

Symbolistique du *corps humain* – du monde animal – du monde végétal –

(Tout peut être symbole d'autre chose – fonction symbolique.)

[symbolistique] *de la nature* – des minéraux – des atmosphères – des météores – des étoiles – des sensations – des pensées – de l'âme – de l'histoire – des mathématiques<sup>40</sup>.

Loin que l'intérieur soit une substance primitive inviolable, c'est tout l'esprit – et non le seul esprit scientifique d'ailleurs – qui doit s'offrir à la symbolistique et participer du grand dehors, devenir aussi visible qu'une machine – à l'image du système des mathématiques, illustration parfaite d'un « entendement réalisé et objectivé »<sup>41</sup>. Ainsi, écrit Novalis avec force, « tout doit sortir de nous et devenir visible »<sup>42</sup>.

Derechef : cela a-t-il même encore un sens de parler d'intériorité ? Il nous faut ici être des plus précis. Majorer la dimension d'extériorisation, d'objectivation et même de mathématisation nous permet d'évacuer sans difficulté certaines réappropriations tendant à faire de Novalis le chantre d'une subjectivité strictement et étroitement « privée », selon nous à contre-emploi. Ceci est également vrai pour la poésie : dans les *Hymnes à la nuit*, marqués par la mystique rhénane, l'altérité du « visage de la nuit » seule rend possible une subjectivation du moi poétique, et il n'y a pas de lieu qui serait

<sup>38</sup> La démultiplication des toi à l'intérieur d'un seul appareil sensitif, précisément due au fait qu'il n'y a nul « corps du monde » susceptible de se soustraire à l'« étranger », est signalée à de nombreux endroits : « Voir – entendre, goûter – toucher, sentir ne sont que des *morcellements (Zersplitterungen)* de la perception universelle – l'influence du corps étranger sur nous – *existence (Existenz)* – *objectivité* de celui-ci. Cette dernière n'est peut-être rien d'autre que cette représentation (*Repraesentation*) – le devenir du corps étranger en un autre – qui se manifeste, tout particulièrement dans le galvanisme, comme action ». *WTB*, II, 792-793. *AU*, p. 79-80.

<sup>39</sup> C'est-à-dire de l'art de détourner un mot ou une expression de son sens « propre ». Novalis revient régulièrement sur cette idée d'une symbolistique transcendante ou d'une tropique transcendante, laquelle démontre qu'il n'y a en fin de compte jamais de sens « propre », toujours du sens « étranger » puisque tout le système transcendantal est le fruit d'une *construction* dont le mécanisme est l'interaction dynamique d'un point de vue = moi et d'un point de vue = toi. C'est pourquoi dans son recueil intitulé *Poesie*, Novalis note ceci : « Du traitement (*Bearbeitung*) de la poésie transcendante, on peut attendre une tropique – qui comprend les lois de la *construction symbolique* du monde transcendantal ». *WTB*, II, 325. *S*, p. 133. On trouve aussi : « Qu'est-ce que l'humain ? Un trope parfait de l'esprit ». *WTB*, II, 354. *S*, p. 162. Plus flagrant encore, dans les *Fragments de Teplitz* : « Le monde est un *trope universel* de l'esprit – une image symbolique de celui-ci ». *WTB*, II, 390. *S*, p. 199. Dans le *Brouillon général*, on trouve notamment cette affirmation : « (Le symbole est un schéma *tropique* individuel) ». *WTB*, II, 675. *BG*, p. 218.

<sup>40</sup> *WTB*, II, 637. *BG*, p. 181-182.

<sup>41</sup> *WTB*, II, 484. *BG*, p. 33.

<sup>42</sup> *WTB*, II, 484. *BG*, p. 33.

originaires soustraits au regard de la nuit. Toutefois, Novalis suggérait une réciprocité rappelant justement celle du fragment 820, lorsqu'il notait : « Tâche inverse avec le monde extérieur »<sup>43</sup>. Voilà qui est décidément récurrent chez Novalis, que l'on ne saurait, une fois n'est pas coutume, accuser de manquer de cohérence : le *Wechsel* hérité de Fichte (et dans une certaine mesure des *Lettres* de Schiller) donne toujours le *tempo* de l'encyclopédisme et à vrai dire de l'œuvre entière. Certes, la dynamique de l'échange entre le toi et le moi en impose pour un perspectivisme génératif à distance de tout repli dans une quelconque intériorité inviolable. Cette dynamique n'en signifie pas moins que là où un point de vue = moi constitue l'altérité comme un toi, ce dernier se constitue par là même en moi, autrement dit en pouvoir de s'éprouver et de se dire en première personne, en intériorité, en même temps qu'elle est un toi au dehors. La « tâche inverse avec le monde extérieur » signifie dès lors ceci : le monde est également un devenir-moi et il nous faut le constituer comme intériorité. Autrement dit, s'il ne peut y avoir d'intériorité résistant par principe au dehors et à sa constitution performative en toi objectivable ou représentable, aucun toi ne peut manquer d'être « ipséisé » du même coup, et il convient donc de constituer le monde extérieur en pouvoir d'être une activité en première personne. D'une certaine manière, un point de vue = moi ne peut manquer de coucher dehors du fait même de l'échange avec les points de vue autres qui le constituent et le re-constituent continuellement, mais il n'en devient pas moins réciproquement et identiquement un « je » irréductible à tout autre dans le même élan<sup>44</sup>. Ceci pose assurément de nombreuses questions éthiques, que Novalis, comme tous les romantiques d'Iéna, aborde de manière surtout indirecte, par son propre *ethos* plus que par une philosophie morale en bonne et due forme. Pour le sujet qui nous occupe, le principal est de saisir le caractère symbolique de cet aller-retour. Le fragment 49 du *Brouillon général* souligne ainsi le recours permanent à la visibilité :

Une chose ne devient *claire* (*deutlich*) qu'à travers une représentation (*Repraesentation*). On comprend une chose d'autant mieux qu'on la voit représentée. Ainsi, on ne comprend le moi que dans la mesure où il est représenté par le non-moi. Le non-moi est le symbole du moi et ne sert qu'à l'auto-compréhension du moi. Inversement, on ne comprend le non-moi que dans la mesure où il est représenté par le moi et que celui-ci en devient le symbole<sup>45</sup>.

Le travail duplice de symbolisation (inspiré par Fichte autant que par Schiller) est décrit ici comme structure générale : toute connaissance est division de l'activité pure (le moi absolu, le grand moi, ou encore l'Un et le tout infinitomique) en un pôle réfléchissant et un pôle réfléchi. Il importe toutefois, on l'a dit, d'aller au-delà du schéma général de la divisibilité, en direction d'une encyclopédie soucieuse de l'empirie. De quoi s'agit-il ? Aux yeux de Novalis, « le non-moi est l'isolement/la sécrétion (*Absonderung*) originaire – Engendrement en grand »<sup>46</sup>. La divisibilité inhérente à la réflexivité engendre ou secrète de l'altérité. Or il est nécessaire, explique Novalis, d'investiguer les « conséquences médicales de cet(te) isolement/sécrétion »<sup>47</sup>, c'est-à-dire en somme de cette expérience continuée du dehors. Autrement dit, il est nécessaire de plonger dans l'empirie : la référence au symptôme et au registre médical font toujours signe, chez Novalis, vers la singularité. Les conséquences médicales de la divisibilité en « points de vue = moi » – indice fichtéen d'une finitude irréductible – concernent aussi bien le monde extérieur que le monde intérieur, c'est-à-dire la réversibilité même du toi et du moi. L'encyclopédie infinie est indissociable de l'aventure existentielle d'une confrontation à un dehors partagé, du moins à un dehors en droit partageable, et c'est pourquoi le même fragment évoque encore une « éducation du non-moi. Un ami éduque l'autre pour lui-même »<sup>48</sup>.

Le chiasme de la raison critique revu par Novalis, et son prolongement en encyclopédie acquise à l'empirie, engage assurément l'ontologie mais ne se veut pas *prima facie* un discours sur l'être en

<sup>43</sup> *WTB*, II, 484. *BG*, p. 33.

<sup>44</sup> Novalis réactive alors, dans le *Pollen*, le concept d'âme (*Seele*) pour dire la jointure entre l'intérieur et l'extérieur, qui en fait a virtuellement lieu partout puisque, de façon perspectiviste, tout peut être vu *sous l'angle* du moi ou du toi : « Le siège de l'âme existe (*ist da*) là où se touchent le monde intérieur et le monde extérieur. Là où ils se traversent, il est en chaque point de pénétration ». *WTB*, II, 233. *S*, p. 73.

<sup>45</sup> *WTB*, II, 478. *BG*, p. 27.

<sup>46</sup> *WTB*, II, 536. *BG*, p. 83.

<sup>47</sup> *WTB*, II, 536. *BG*, p. 83.

<sup>48</sup> *WTB*, II, 536. *BG*, p. 84.

général. Il s'agit de penser ici l'*exigence pratique* de se lier à ce que l'activité (celle de la science notamment) *fait*, génère et construit comme points de vue au cours de sa confrontation avec tous les dehors qu'elle se donne. C'est là ce que Novalis répète au cœur du *Brouillon général*, et les commentateurs n'ont pas tous été attentifs à cette dimension opérationnelle ou de performance. La science « construit » elle-même des points de vue et agit en ce sens sur le « réel » chaque fois qu'elle pense, conçoit, expérimente : imaginer que l'encyclopédie puisse trouver une fin ou s'achever si Novalis eût vécu plus longtemps serait donc parfaitement absurde. L'encyclopédistique « universelle progressive », infinitisante, se fonde sur une exigence pratique et expérimentale, laquelle ne dévoile l'engagement ontologique dont elle aura été porteuse que par effet de retour, à condition d'immobiliser momentanément le flux des perspectives et d'observer l'« état du monde » laissé tel un instantané photographique par les magiciens après leurs opérations. Le principal est donc l'opération elle-même :

L'exigence fichtéenne d'une simultanéité de la pensée, de l'agir et de l'observer est l'idéal du philosophe – et en cherchant à l'accomplir – je commence à réaliser l'idéal.

La plupart des humains ne veulent pas nager avant de savoir nager.

La recherche empirique et spéculative est deux fois infinie. Chercher dans les deux directions à la fois. Le chemin de l'expérimentation est le chemin authentique<sup>49</sup>.

La philosophie est une *expérience* d'un niveau supérieur : coordonnant la connaissance expérimentale et la connaissance métaphysique<sup>50</sup>, elle agit elle-même sur le réel en mettant en contact ces deux « réactifs » (au sens chimique du terme). On ne peut pas savoir nager avant d'expérimenter la nage : l'encyclopédie ne compile pas des savoirs acquis, dont elle recueillerait passivement l'essence, mais elle expérimente le savoir en attribuant une *poïétique* autonome à tous les dehors qu'elle fait réagir, et qui ne sont jamais des figures illustratives d'une compréhension de l'être préalable ou indépendante de ce que l'encyclopédie *leur fait faire* ou *leur fait dire* dans l'interaction des « points de vue = moi/toi ». On connaît le précieux fragment 319 du *Brouillon général* : « Penser et agir ou faire sont une seule et même opération, seulement modifiée. Dieu dit : Que la lumière soit et la lumière fut »<sup>51</sup>. Doublement inspiré par Fichte et par la sophistique, Novalis admet ne jamais pouvoir attribuer de légalité – de *logos* – à quelque chose qui serait séparé de l'acte créateur de la parole et surtout du caractère imprévisible des *effets* de cette parole (la survenue de la lumière, c'est-à-dire du sens et de la compréhension) jaillie de la *Wechselbestimmung* du moi et du toi.

Reste à comprendre, à présent, que le « monde », fruit de ces déterminations réciproques infinies, retient, incorpore les marques et les signes de chacune de ces interactions, qu'il a donc une histoire et une puissance fossilisatrice. Si l'on a longtemps glosé sur le fait que, chez Novalis, « le chemin mystérieux va vers l'intérieur »<sup>52</sup>, selon la célèbre formule du *Pollen*, il ne faut jamais perdre de vue que ce chemin mène aussi bien à l'extérieur. Au point, d'ailleurs, qu'en suivant au plus loin le chemin de l'intérieur, tout moi finit par s'extranéiser, devient étranger à lui-même, il devient un toi pour lui-même, comme le montre de la manière la plus radicale le grand roman inachevé *Heinrich von Ofterdingen*.

## 2. La minéralistique comme mise en œuvre de l'encyclopédie : chaos, hasard et forme

On ne peut évidemment traiter de tous les aspects complémentaires de la *Naturphilosophie* novalisienne, ni de toutes les influences dont elle est tributaire, mais sans doute y en a-t-il une qui nous permettra d'en venir spécifiquement à la poïétique de la pétrification. Il s'agit bien entendu de l'influence du maître des sciences de la terre à la fin de l'*Aufklärung* : Abraham Gottlob Werner<sup>53</sup>, auteur

<sup>49</sup> *WTB*, II, 610-611. *BG*, p. 156.

<sup>50</sup> Sur cette articulation, cf. DUMONT A., *De l'Autre imprévu à l'Autre impossible. Essais sur le romantisme allemand*, Zürich, LIT-Verlag, 2016, p. 142 et suiv.

<sup>51</sup> *WTB*, II, 531. *BG*, p. 79.

<sup>52</sup> *WTB*, II, 232. *S*, p. 72.

<sup>53</sup> Cf. les travaux du minéralogiste et historien des sciences de la terre Martin Guntau, lui-même ancien élève de l'Académie des Mines de Freiberg, notamment : GUNTAU M., *Abraham Gottlob Werner*, Leipzig, Teubner Verlag, 1984.

d'un essai fameux intitulé : *Des caractères extérieurs des fossiles* (1775). Géologue exceptionnel et charismatique, le professeur le plus réputé de la *Bergakademie* – où il reçoit une chaire à l'âge de vingt-six ans – imprime sa marque sur la pratique scientifique comme sur la production romanesque de Novalis puisque l'on s'accorde à voir dans la figure du maître des *Disciples à Saïs* un avatar de Werner. Polyglotte, surdoué dans toutes les branches scientifiques et littéraires, Werner est animé par un esprit encyclopédique qui n'a rien à envier aux Français à la même époque. Fondateur du neptunisme – ou théorie de l'océan primordial –, auquel s'opposent farouchement les vulcanistes, Werner renouvelle de fond en comble sa discipline, dont il bouleverse aussi l'enseignement, désormais personnalisé – le professeur ne peut plus s'effacer derrière le manuel – et articulé de manière inédite autour d'une alternance de théorie et d'enquête sur le terrain. Il donne son élan à la géognosie, c'est-à-dire à l'étude systématique des masses minérales d'une région donnée, s'attachant à décrire leur morphologie, leur stratification, leur composition et leur évolution, jusqu'à la paléontologie, pour laquelle le vivant *apparaît* littéralement dans la pierre, pour ainsi dire en pleine continuité avec le minéral. Enfin, il enseigne également l'oryctognosie, la science de la reconnaissance « naturelle » des minéraux, c'est-à-dire de leur identification au moyen des sens et non des instruments de mesure.

« Gnose de la terre », comme y insiste à juste titre Laurent Margantin, la géognosie du 18<sup>ème</sup> siècle allemand ne s'autonomise qu'avec beaucoup de prudence de la religion. Le neptunisme wernerien, ainsi, ne camoufle pas sa fidélité relative au récit biblique du Déluge. S'abaissant progressivement, les eaux du Déluge originaires, assimilés au chaos, ont permis l'émergence des différentes couches géologiques, l'ensemble du processus s'identifiant à une structuration graduelle de la croûte terrestre dont chaque irrégularité résiduelle aurait été voulue par Dieu, possède donc une fonction, fût-elle cachée, et n'est dès lors jamais vraiment autre chose qu'une régularité qui ne dit pas son nom : « L'apparent désordre géologique cache un ordre dont Dieu est le garant »<sup>54</sup>. Certes, il n'a pas fallu sept jours pour créer le monde, selon Werner, mais le million d'années qu'il donne à notre planète est encore loin des quatre milliards et demi qu'on lui attribue généralement aujourd'hui.

D'après Werner, la planète est tout d'abord entièrement sous eaux et privée de vie. Cette dernière apparaît progressivement, lors d'une intensification de l'activité chimique, épisode auquel succède une phase plus strictement mécanique : l'abaissement graduel des eaux permet alors aux sols d'émerger de manière de plus en plus réglée, de moins en moins chaotique, même si la formation des bandes de terre est tributaire de grandes variations atmosphériques et subit quelques heurts. Enfin, au cours d'une dernière phase se forment certains phénomènes de surface, récents et toujours locaux, tels l'advenue des volcans. Le volcanisme est ainsi un phénomène mineur et tardif, estime le géologue allemand, au grand dam des vulcanistes, auxquels l'histoire donnera d'ailleurs raison. En somme,

Werner imagine une histoire de la terre qu'on pourrait presque qualifier de « pacifique » [au contraire de Cuvier]. En effet, si la constitution des terrains primitifs, secondaires et tertiaires est ponctuée par quelques « révolutions naturelles » (redressement des fonds marins, abaissement des montagnes, transformation des courants marins, etc.), il semble qu'aucune de ces révolutions n'ait été véritablement destructrice, aucun cataclysme n'interrompant l'évolution de phénomènes fondamentalement créateurs. Les eaux de l'océan, s'abaissant peu à peu, ont *formé* les roches et les continents, au travail comme la main du sculpteur, sans brutalité, accomplissant une *Bildung*<sup>55</sup>.

Comment comprendre alors l'impulsion soudaine de Novalis, quelques mois après son arrivée à Freiberg, à « éduquer la Terre » ? Somme toute, si la *Bildung* se poursuit tranquillement d'elle-même depuis le Déluge, pourquoi le géologue doit-il y participer ? La première section de cette étude nous aura permis d'anticiper la réponse : la poïétique immanente de la Terre, ce toi en grand, est partenaire de la poïétique du moi scientifique, et de même que la nature forme le moi de l'humain et lui permet de se constituer comme et en tant que moi, de même le scientifique forme-t-il à son tour la nature. L'ouverture, la générosité et la disponibilité de Werner à l'égard du terrain naturel ne l'amènent tout de même pas à considérer une réelle réciprocité.

<sup>54</sup> MARGANTIN L., *Système minéralogique et cosmologie chez Novalis ou les plis de la terre*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 68.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 75.

Plusieurs mois après son arrivée à Freiberg, Novalis ne cache pas son intention de réformer la démarche wernerienne, non sans repenser son projet encyclopédique personnel dans la foulée : « Mon premier travail doit être à présent la révision du système de Werner et la critique de mon entreprise »<sup>56</sup>. Novalis critiquera l'écart wernerien entre un système généraliste, trop rapidement universalisant dans la théorie, et le caractère paradoxalement trop individuel des descriptions empiriques. Il pointe aussi parfois une forme d'arbitraire chez son maître : « Il faut *critiquer* l'introduction de Werner au système oryktognostique. Nous ignorons pourquoi il a classé un principe de nécessité à tel endroit plutôt qu'à tel autre – un principe de perfection »<sup>57</sup>. Quelle est alors la minéralogie promue par Novalis, et comment peut-elle faire droit à l'interaction du moi et du toi ?

Dans les fragments consacrés à l'*Enzyklopädistik*, Novalis se réapproprie, de prime abord, l'idée d'une *Bildung* échafaudée sur le chaos originaire. Le concept de chaos signifie chez lui une nature d'avant la nature. En effet, l'idée même de nature exprime déjà une forme de continuité, de régularité. Ce n'est pas d'une physique empirique qu'a besoin le chercheur pour remonter jusqu'au chaos d'avant la nature, mais d'une « physique transcendante » – cette discipline devant alors *rendre possible* une physique empirique capable de repérer et décrire les lois de la nature, comme le montre le fragment 50 :

ENCYCLOPÉDISTIQUE. La physique transcendante est la *première* science, mais *la plus basse* – comme la *Doctrine de la science*. [...] Elle s'occupe de *la nature* avant qu'elle ne *devienne nature* – dans cet état où *mélange* et *mouvement* (matière et force) ne font encore qu'un. Son objet est le *chaos*. Transformation du chaos en *ciel* et *terre* harmoniques<sup>58</sup>.

Le fragment suivant se veut parfaitement symétrique au premier, puisque Novalis note : « La poétique transcendante traite de l'esprit avant qu'il ne devienne esprit »<sup>59</sup>. C'est que l'esprit, comme la nature, est chaos avant d'être esprit. L'on sait la réversibilité du propos novalisien : la nature peut être considérée comme un moi ou un toi, selon la perspective adoptée, et de même pour l'esprit, le mariage de la nature et de l'esprit faisant quant à lui l'objet d'une « philosophie supérieure »<sup>60</sup>. À charge pour la physique et la poétique « pratiques » – ou « prosaïques » comme il l'écrit parfois – de décrire et conférer des lois aux *formes* de la nature et de l'esprit, respectivement, tandis que la physique et la poétique « transcendantes » s'intéressent à une nature d'avant la forme et à un esprit informe ou uni-forme, dans lequel les individualités sont indistinctes. Il s'agit de l'individu commun et « brute » (*gemeines rohes Individuum*), sans différenciations, au sens où Novalis peut écrire dans le *Pollen* : « Avant l'abstraction, tout est un, mais un comme le chaos »<sup>61</sup>. Le jeune minéralogiste conclut le fragment 50 par ces mots : « La nature engendre, l'esprit fait (*Die Natur zeugt, der Geist macht*) »<sup>62</sup>. Nature et esprit agissent tout deux. La puissance d'agir émane du chaos originaire, d'où la nature tire ses forces pour générer des existants et l'esprit pour créer.

Tout ceci pourrait sembler faire écho, fût-ce de manière décalée, au propos wernerien. Toutefois, lorsqu'il revient sur le chaos, au fragment 234, Novalis propose une surprenante analogie entre l'histoire fictive – le conte – et l'histoire naturelle, situant le chaos non plus seulement au début de la *Bildung* mais également à la fin – et ceci l'éloigne définitivement de Werner :

Dans un conte authentique, tout doit être prodigieux (*wunderbar*) – mystérieux et sans cohérence – tout prend vie. Chaque chose d'une manière différente. La nature doit être mélangée, d'une façon prodigieuse, au monde des esprits. L'époque de l'anarchie universelle – de l'absence de lois – de la liberté – de l'*état de nature* de la *nature* – l'époque d'avant le *monde* (État). Cette époque d'avant le monde livre pour ainsi dire les traits dispersés de l'*époque d'après le monde* – de même que l'état de nature est une *image singulière* du Royaume éternel. Le monde du conte est le monde *entièrement*

<sup>56</sup> WTB, II, 595. BG, p. 142.

<sup>57</sup> WTB, II, 595. BG, p. 141.

<sup>58</sup> WTB, II, 478-479. BG, p. 28.

<sup>59</sup> WTB, II, 480. BG, p. 29.

<sup>60</sup> WTB, II, 480. BG, p. 29.

<sup>61</sup> WTB, II, 271. S, p. 94.

<sup>62</sup> WTB, II, 480. BG, p. 29. Et il ajoute, en français dans le texte : « Il est beaucoup plus commode d'être fait, que de se faire lui-même [sic] ».

*opposé* au monde de la vérité (histoire) – c’est pourquoi il lui est si *parfaitement semblable* – comme le *chaos* à l’égard de la *création complète* (Sur les *idylles*).

Dans le monde *de l’avenir*, tout est comme dans le monde *d’autrefois* – et *pourtant tout est complètement autre*. Le monde *de l’avenir* est le chaos *rationnel* – le chaos qui s’est lui-même traversé (*das sich selbst durchdrang*) – en soi et hors de soi – le *chaos*<sup>63</sup> ou ∞<sup>63</sup>.

Ce texte est à nos yeux essentiel. L’absence de cohérence et l’aspect délié du conte véritable en font un reflet du chaos initial – du monde d’avant le monde –, dans lequel les singularités se fragmentent à l’infini d’une manière parfaitement rétive à l’ordre. Nature et esprit d’avant la nature et l’esprit, anarchie primitive d’avant l’État, le chaos contient déjà les traits de l’époque d’après la *Bildung*, mais sans son ordre ni sa légalité. Ces traits y sont donc éparpillés, violemment fragmentés, déchirés. Non-sens, le chaos engendre des fragments de mots, de phrases mêlées – car il « parle » – mais il n’est que le conte fantastique et invraisemblable – ou la préhistoire – de l’histoire (*Geschichte*), c’est-à-dire du roman d’après la nature et d’après l’esprit. Ainsi, d’être opposé au monde de l’histoire, monde de la vérité tracée et traçable par la géognosie, monde quantifiable, mesurable et objectivable, le monde préhistorique du conte lui est en même temps semblable, puisqu’il en est comme l’image inversée dans le miroir – Novalis reprend ici une idée proche du théorème de l’*ordo inversus* apparu naguère dans les *Études fichtéennes*. L’analogie fonctionne à plein régime : le conte véritable est l’analogie du chaos physique et du chaos de l’esprit<sup>64</sup>, il est donc le mode d’expression de la physique et de la poétique *transcendantales* (qui sont des sciences préhistoriques), tandis que le monde factuel et historique de la vérité est celui de la physique et de la poétique *pratiques* ou *prosaïques*, soucieuses d’identifier les lois régissant les formes visibles et expérimentables – et non plus l’informe préalable à toute forme.

Ces précisions sont lourdes de sens et de conséquences. En effet, pour Leibniz et Werner, qui sur ce point reste fidèle à la tradition leibnizienne, le chaos est encore une idée-limite d’un point de vue épistémique. Selon cette perspective, il y a toujours de l’ordre dans le chaos pour un regard plus sophistiqué que le nôtre (celui de Dieu). Or chez Novalis, il ne s’agit nullement de dire que le chaos est un ordre qui s’ignore. Le chaos est davantage une réalité effective et toujours actuelle, mais dont on expérimente seulement l’envers, la stabilisation dans le monde du *logos*, c’est-à-dire que l’on s’y rapporte à travers le « précipité »<sup>65</sup> – comme dit le *Pollen* – qu’est le monde d’après la *Bildung* –, la nature d’après son propre état de nature.

En ce sens, le chaos est ce à quoi l’on se rapporte simultanément tandis que l’on se rapporte au monde, tant et si bien qu’il n’est pas uniquement derrière nous mais devant nous : le monde de l’avenir est le monde du chaos rationalisé, écrivait Novalis, c’est-à-dire non pas un monde évidé de tout chaos par l’action du *logos*, mais un chaos qui est spontanément devenu monde, devenu *logos*, en se traversant lui-même et en s’élevant à la puissance. Le monde d’aujourd’hui et de demain est le chaos *en tant qu’il s’est réfléchi* – on retrouve systématiquement le motif fichtéen de la réflexivité. Mieux même : le monde, qui n’est que le chaos (ou le conte invraisemblable) conscient de lui-même, et dont le géologue peut retracer une histoire vraie, a encore le conte *devant* lui comme son horizon indépassable. Le fragment 234 se clôt d’ailleurs sur cette affirmation : « Avec le temps, l’histoire (*Geschichte*) doit devenir un conte – elle redevient comme elle avait commencé »<sup>66</sup>, donc elle redevient chaos.

D’un seul élan, Novalis, chante d’une « écriture de l’intégration »<sup>67</sup>, comme l’a fort bien suggéré Daniel Lancereau, enchaîne sa mobilisation du chaos à une réflexion sur l’histoire naturelle et sur le temps. Dans le monde de la nature en formation – le monde historique aux couches sédimentées – Novalis perçoit moins le *logos* stable et systématique de son maître Werner qu’un processus réflexif,

<sup>63</sup> *WTB*, II, 514. *BG*, p. 62-63.

<sup>64</sup> Comme le signale Dennis F. Mahoney, la signification du concept de nature, chez Novalis, ne tire pas sa force de son éventuelle anticipation de l’une ou l’autre théorie du chaos contemporaine, bien qu’il existe plusieurs correspondances fécondes, mais de sa capacité à en offrir une modélisation inédite à travers l’encyclopédistique et la littérature. Cf. MAHONEY D.F., « Hardenbergs Naturbegriff und –Darstellung im Lichte moderner Chaostheorien », in UERLINGS H. (hrsg. von), *Novalis und die Wissenschaften*, op. cit., p. 118.

<sup>65</sup> *WTB*, II, 271. *S*, p. 91.

<sup>66</sup> *WTB*, II, 514. *BG*, p. 63.

<sup>67</sup> Cf. LANCEREAU D., « Novalis et la question de la science. Des mathématiques à la terre : une écriture de l’intégration », in DUMONT A. et SCHNELL A. (dir.), *Einbildungskraft und Reflexion. Philosophische Untersuchungen zu Novalis*, Münster, LIT-Verlag, 2015, p. 193-234.

celui par lequel le chaos se traverse lui-même, se découvrant chemin faisant une rationalité toujours précaire, et qu'il suspecte de reconduire *in fine* à l'éclatement incohérent du conte arbitraire d'où la *Bildung* était partie.

Si les *Freiberger-Studien* compilent surtout des notes de lecture, que viennent féconder quelques belles intuitions, elles comportent déjà des critiques adressées à Werner. Les missions scientifiques de Novalis sur le terrain l'amènent à mettre explicitement à mal la continuité que Werner avait imposée à la géologie au tournant du siècle (avant de la relativiser lui-même les années passant). Il n'est certes pas question de répertorier toutes les différences entre les approches minéralogiques de Werner et de Novalis, ni même de proposer une lecture analytique des cahiers de Freiberg dans ces pages. Signalons-le toutefois, lorsqu'il rédige ses rapports sur les gisements de houille en Saxe – à la demande de Werner –, Novalis prend conscience du peu de considération de son maître pour les couches les plus récentes. Soucieux d'ordre et de hiérarchie, Werner survalorise les anciennes formations, prétendument pures et partout identiques, et délaisse les terrains récents, plus bigarrés, comme aussi les spécificités locales (du moins il fait trop rapidement des spécificités propres aux sols allemands des règles générales). Novalis repère pourtant dans ces terrains récents un entremêlement confus d'éléments hétérogènes, disparates, forçant le *logos* tellurique à intégrer la discontinuité. L'accident et le particulier, la confusion et l'irrégularité doivent, à ses yeux, intégrer le système de l'absence de système ou l'encyclopédie universelle progressive. Non parce qu'à la manière de Leibniz un ordre caché serait toujours décelable dans le fragment de totalité, mais dans la mesure où l'infinie variabilité des singularités est le constant rappel du chaos à même l'ordonnement général du monde.

C'est là un enseignement essentiel. Le reste, le déchet ou le résidu de chaos dans la nature comme dans l'esprit ne dit pas l'échec de la loi, chez Novalis, mais manifeste le monde comme envers du chaos, comme chaos seulement réfléchi et conscient de soi. Plus exactement, il faut dire que la création de formes et de régularités est elle-même tributaire de l'accident et du hasard, de sorte que le chaos ne se systématisé que de surcroît. Il y a un monde là où il y a une *histoire* – le chaos pur excluant toute *Geschichte* –, mais cette histoire, ou si l'on préfère cette « rationalité » du monde, est consécutive d'une *émergence* – pour le dire en des termes contemporains : elle survient là où le conflit chaotique des perspectives, des fragments, des forces, a fait émerger des formes et des lois. Ces dernières sont alors les lieux où le chaos prend conscience de lui-même, se traverse et offre une signification. Chez Novalis, la régularité, donc aussi le sens, c'est-à-dire tout ce qui est en droit universalisable, est plutôt un *accident* du désordre. L'irrégularité n'est pas simplement le reflet d'un déficit épistémique propre à notre point de vue fini – par contraste avec Leibniz chez qui le point de vue divin autorise à voir *tout de même* de l'ordre dans le chaos sur un plan métaphysique<sup>68</sup>. Le perspectivisme de Novalis, on n'y insiste pas assez, est radical. C'est pourquoi le point de vue divin, ou point de vue de l'activité infinie, chez cet auteur, est simplement le nom de l'infiniment réflexivement présupposé par toute activité propre à un point de vue fini. L'infiniment n'est pas un point de vue sur le tout, de type surplombant, il est le tout *comme* infinité de points de vue opposés les uns aux autres et s'arrêtant, se fixant par le hasard des configurations de forces dans des lois, sur le plan de la nature comme sur le plan de l'esprit. C'est ce qui pousse Novalis à s'interroger, dans le *Brouillon général* : « L'âme (*Seele*) serait-elle de la même manière un produit de l'artifice ou du hasard ? »<sup>69</sup>. L'harmonie n'est pas toujours préétablie chez Novalis, qui se réfère à cette notion leibnizienne avec une ambivalence généralement passée sous silence par les commentateurs. En réalité, l'harmonie *s'établit là où elle le peut*, la *Bildung* jaillissant de la contingence et prenant appui sur elle. Novalis offre une consécution d'antécédent à conséquent parfaitement transparente à cet égard : « Hasard brut – hasard *formé* (*gebildeter Zufall*) – harmonie »<sup>70</sup>. Le hasard n'est pas la marge d'une *Bildung* souveraine : bien au contraire, la mise en forme et la régularité naissent du hasard.

Si le chaos se traverse et se réfléchit, générant par le hasard de son mouvement propre des formes, de la régularité et du sens, encore faut-il penser l'articulation du non-sens et du sens. Or tel est le travail de l'*imagination*, auquel Novalis est attentif depuis ses cahiers de jeunesse sur Fichte. L'*imagination* se tient au cœur de toute activité réflexive pour Novalis lecteur de Fichte, elle est ce par

<sup>68</sup> Cf. sur l'héritage leibnizien de Novalis l'article essentiel de Daniel Lancereau : LANCEREAU D., « Novalis und Leibniz », in UERLINGS H. (hrsg. von), *Novalis und die Wissenschaften*, op. cit., p. 169-192.

<sup>69</sup> *WTB*, II, 505. *BG*, p. 54.

<sup>70</sup> *WTB*, II, 538. *BG*, p. 86.

où chaque point de vue se constitue, prend conscience de soi et appréhende les autres points de vue, lesquels sont en retour, on s'en souvient, nécessaires à l'autoposition de chaque point de vue. Étant indissociable de la sollicitation généralisée, l'imagination est donc également le pivot de l'articulation du moi et du toi et est d'ailleurs attribuée aussi bien à la matière qu'à l'esprit, le monde étant lui-même, comme on le sait, une « imagination transformée en machine ». À l'époque de Freiberg, Novalis continue d'attribuer à l'imagination un rôle central. Dans la continuité de ce qui précède, il lit toutefois en elle le pouvoir, pour un point de vue quelconque = moi, de s'extranéiser, de traverser ou retraverser le chaos au cours de la fécondation avec un point de vue = toi, toute signification (obtenue à la fin de l'opération) contenant en soi la traversée du non-sens. L'imagination, autrement dit, est le pouvoir de faire des plis dans le réel, d'arrêter le chaos dans des figures, des formes, de faire des nœuds dans l'activité infinitésimale afin de la réguler, pour ainsi dire toujours sur le tard :

La non-règle (*Unregel*) est la règle de l'imagination (*Fantasieregel*) – règle arbitraire – du hasard – du miracle.

Règle – loi directe – loi indirecte (courbe) = non-règle. Règle de l'imagination productrice (*produktive Einbildungskraft*) – synthèse de la loi directe et indirecte<sup>71</sup>.

Si l'imagination entendue comme *Phantasie* règle indirectement, c'est-à-dire qu'elle règle en dérégulant, en faisant revenir des fragments de chaos dans le monde de la régularité, l'imagination entendue comme *Einbildungskraft* s'attache à synthétiser les productions littéralement fantastiques du hasard avec la régularité. L'imagination est toujours à la jointure du monde et du non-monde, elle constitue une unique synthèse, que l'on pourra appréhender sous l'angle du retour du non-monde dans le monde (*Phantasie*) ou bien au point de vue du monde, de la régularité, envisagé dans son effort de contenir, de recoudre, de suturer les poches de non-sens dans la régularité. C'est pourquoi, ajoute Novalis plus loin dans son encyclopédie, inspectant la même idée sous toutes les coutures et ne craignant pas les paradoxes : « Le hasard également n'est pas *sans raison (unergründlich)* – il a sa régularité »<sup>72</sup>.

Le scientifique comme le poète doivent donc toujours tenir ensemble le *Märchen* et la *Geschichte* – le conte dérégulé et l'histoire réglée – et ne peuvent, comme Werner, ensevelir le premier sous la seconde. Au point que, tout à l'inverse, le conte fantastique, porteur de chaos et d'arbitraire, demeure l'horizon indépassable du poème, du roman comme du traité d'histoire naturelle. Ainsi, « le conte est en quelque sorte le *canon* de la *poésie* – tout ce qui est poétique doit être lié au conte. Le poète adore le hasard »<sup>73</sup>. Bien sûr, le conte, au sens de la forme littéraire humaine et non au sens cosmologique, n'est pas et ne saurait être *infra-logos*, étant seulement l'*analogie* du chaos (nous reviendrons sur cette dimension d'analogie), mais sa nature chaotique se manifeste essentiellement par le caractère arbitraire des éléments qu'il met en scène. En tout état de cause, poétique de la nature et poétique de l'esprit sont à l'œuvre là où il y a histoire, mise en forme du monde sur fond de chaos, institution de lois sur fond d'anarchie, trame narrative sur fond de conte dérégulé et effrayant. Tout cela n'est plus wernerien.

Novalis se fait plus incisif encore au fragment 532 du *Brouillon général* :

< Il faut commencer par traiter la symptomatique (*Symptomatik*) extérieure en général pour elle-même, indépendamment de la *signification (Bedeutung)* et de l'*indication (Indication)* des symptômes – comme on le fait pour le langage en grammaire – après quoi seulement la *théorie de la signification* – ou la *symptomatique appliquée* seront possibles./ Werner n'a en tête que l'oryctognosie prosaïque utile – celle-ci n'étant qu'un compromis, *une faible tentative* de systématique minéralogique ou de synthèse au sens large<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> *WTB*, II, 649. *BG*, p. 193.

<sup>72</sup> *WTB*, II, 654. *BG*, p. 198.

<sup>73</sup> *WTB*, II, 691. *BG*, p. 234. On lit encore : « Le poète emploie les choses et les mots comme des *touches*, et toute la poésie repose sur une association active des idées – sur une *production du hasard* idéaliste, intentionnelle et autoactive – (concaténation libre – hasardeuse.) (Casuistique – destin (*fatum*). *Casuation.*) (*Jeu*). *WTB*, II, 692. *BG*, p. 236.

<sup>74</sup> *WTB*, II, 595. *BG*, p. 141.

Voilà qui s'éclaire tout à coup. Les termes nous sont familiers : la géologie « prosaïque » ou « appliquée » renvoie nécessairement à une science de la nature d'après la nature. Elle s'applique en effet à une nature déjà pleinement historique, dont la « vérité » s'offre à déchiffrer pour la science qui est sur ses traces et se montre capable de lire du sens et de voir des formes objectives en lieu et place du chaos. Cependant, la *mathesis* originale de Novalis s'enracine toujours, on l'a compris, dans la reconnaissance primordiale d'une nature et d'un esprit d'avant la nature et l'esprit, renvoyant ainsi la physique transcendante et la poésie transcendante, dont l'objet est préhistorique et soustrait à toute vérité, à leur fonction de *fiction*. Elles ne peuvent certes atteindre le chaos lui-même, qu'elles transposent *analogiquement* dans le langage du conte, mais les lois dont elles font, défont et refont la genèse miment le chaos : elles sont les sciences du *possible* à l'état pur – ce qu'atteste à dessein l'usage de l'épithète « transcendantal » –, les sciences d'un possible qui n'est *pas encore* nécessaire. Or Werner ne se hisse jamais à ce niveau et se tient en quelque sorte au ras d'une minéralogie prosaïque, prenant pour acquis qu'il y a un ordre et des régularités, avec bien entendu quelques écarts. Pour lui, les caractéristiques des sols offrent d'entrée de jeu un sens interprétable. En revanche, la symptomatologie novalisienne invite à penser le symptôme, la caractéristique, comme expression positive d'un non-sens en « prise » sur un sens possible, et non comme simple écart par rapport à une continuité de sens prédonnée. C'est pourquoi, il faut commencer par étudier les symptômes pour eux-mêmes sans les soumettre d'entrée de jeu à des significations opérantes ou valides préalablement à l'émergence du symptôme lui-même.

Ainsi, vu de manière perspectiviste, le symptôme pourra aussi bien s'entendre comme effraction accidentelle de régularité dans le chaos (si l'on interprète le monde comme dépôt accidentel du chaos, de la nature d'avant la nature, s'autoréfléchissant) que comme brutal rappel du chaos dans un ordre donné (si l'on part de la nature comme d'un récit historique ordonné). Le symptôme, toujours relatif à la découpe du chaos *et* de l'ordre que l'on opère, est le fruit d'une opération qui est à la fois celle de la *Phantasie* sauvage et de l'*Einbildungskraft* au service de la raison. En tout état de cause, le symptôme n'est en aucun cas cette « donnée aberrante » qui, en statistique, s'écarte de la régularité sans l'interpeller vraiment : il est bien plutôt le point de suture du chaos avec la légalité, il est la marque indélébile de ce que le *logos* de la nature comme de l'esprit n'est pas simplement porteur d'un reste inéliminable *mais de ce qu'il est lui-même toujours une aberration, une contingence*. Il est en effet le fruit d'une réflexion du chaos sur lui-même tandis qu'il se traverse et fait effort pour se comprendre lui-même et passer ainsi à la puissance. Le sens est ainsi toujours le fruit d'une négociation complexe avec le non-sens, il émerge lui aussi de l'opération de l'imagination, portant en soi sa part de chaos. L'irruption d'un symptôme dit la précarité du sens et de la règle, chez Novalis, soit par la survenue de l'irrégularité *dans* la forme, sommée de se réformer et de prendre conscience de son accidentalité, soit par la survenue d'une forme inattendue du sein même du chaos, selon le point de vue que l'on adoptera. Mais s'il en va ainsi, ne faudrait-il pas alors, demandait Novalis au fragment 532 cité il y a un instant, repousser systématiquement la signification (*Bedeutung*) à plus tard et, en lieu et place du nécessitarisme superficiel de Werner, préciser d'abord de manière constructiviste le type de symptôme auquel l'on s'attache, étudier formellement (ou mathématiquement) les interactions entre les symptômes sélectionnés, et ensuite seulement proposer un essai de « symptomatique appliquée », c'est-à-dire une théorie de la signification ? Il y aurait dans l'étude scientifique un premier moment, au cours duquel les symptômes ou caractéristiques seraient envisagés pour eux-mêmes dans leurs configurations anarchiques, puis un second moment, au cours duquel on s'intéresserait à leurs significations. Mais qu'est-ce que cela voudrait dire ?

Dans un petit texte intitulé *Sur Goethe*, rédigé moins d'un an après son arrivée à Freiberg et fort éclairant pour notre propos, Novalis y dit son admiration pour le maître de Weimar – une admiration ambivalente, comme toujours chez les romantiques d'Iéna. Il y caractérise la poésie et la philosophie de la nature de Goethe comme étant de part en part « appliquées ». La signification de ce terme est à présent transparente. Le génie de la *Klassik* se rapporterait systématiquement à un ordre établi, à une légalité toujours déjà là, à des régularités constituées : « Chez lui, tout est de l'ordre du fait (*Tat*) – comme pour les autres, tout n'est que tendance (*Tendenz*) »<sup>75</sup>. Le *Tat* (l'acte) a ici la signification implicite de la *Tatsache*, du « fait ». Toute chose manifeste certes de l'activité, mais accomplie, retenue dans la

<sup>75</sup> *WTB*, II, 413. S, p. 238.

factuel. Et il ne faut pas aller bien loin pour reconnaître « les autres », puisqu'il s'agit des romantiques d'Iéna. Ces derniers le stipulaient clairement au fragment 216 de l'*Athenäum* : désormais, avec les modernes, il n'y a plus que des tendances en lieu et place des lois éternelles. Si « la Révolution française, la *Doctrine de la science* de Fichte et le *Meister* de Goethe sont les plus grandes tendances de l'époque »<sup>76</sup>, celle-ci est toute entière une époque d'accidents que ne vient plus soutenir aucune substance, une époque de fragmentation que ne vient plus réguler aucun canon préconstitué par l'histoire (par l'Ancien régime politique, l'Ancien régime de la métaphysique ou encore l'Ancien régime des Lettres). Friedrich Schlegel le précise dans son texte sur *De l'incompréhensibilité* : « [je] déclare tout de bon que le mot signifie, dans le dialecte des *Fragments* [de l'*Athenäum*] que tout n'est que tendance, que l'époque est l'époque des tendances »<sup>77</sup>.

La littérature goethéenne exprimerait donc une tendance décisive de l'époque, bien que Goethe soit incapable de la voir elle-même s'enlever sur un bouillonnement primordial, d'où « progresse » le savoir à l'infini, à coup de tendances fragmentaires et éclatées. Acteur de son temps sans comprendre le sens de son temps, le grand homme de Weimar « fait (*macht*) quelque chose »<sup>78</sup> – sa physique comme sa poétique sont réellement productives – « là où les autres ne font que rendre possible (*möglich machen*) – ou nécessaire quelque chose »<sup>79</sup>, poursuit Novalis. « Les autres », encore une fois, ce sont les physiciens et poètes transcendants du romantisme d'Iéna, qui « engendrent » plus qu'ils ne « font », en « rendant possible », par leur virtuosité et leur force créatrice, de nouveaux accidents, en générant de nouvelles tendances, de nouvelles perspectives. Les tendances qui font progresser la nature sont des saillies du chaos revenant sur lui-même et laissant dans son sillage formes, figures et sens, tout comme la Révolution française, la *Doctrine de la science* et le *Meister* de Goethe sont des fragments de sens et de nouveaux ordonnancements dans le monde de l'esprit, sur fond de chaos.

Comme Werner, Goethe est un historien et il ne connaît que la nature d'après la nature, l'esprit d'après l'esprit : il a raison de décrire des cycles et de pointer la régularité de la nature et de l'esprit, mais il fait coïncider la vérité de la nature à la vérité du poème en faisant totalement abstraction du chaos créateur. Loin de négocier avec le conte fantastique d'où elle sourd pourtant, la nature goethéenne a une réelle valeur poétique, selon Novalis, mais elle est insensible au perspectivisme, c'est-à-dire à toute prise en compte d'un point de vue générant de la discontinuité dans la « vérité historique » de la nature. D'après Novalis, Goethe se rapporte à la nature comme il se rapporte, en art et en littérature, aux Anciens : celle-là constitue en elle-même un modèle du passé ayant acquis sa vérité sans avoir dû y réfléchir, naïvement, en un sens que Schiller opposait au sentimental moderne. Goethe n'a pas tort en soi, la réaction de Novalis étant précisément nuancée par son perspectivisme. S'il s'agit d'observer la nature au point de vue de sa régularité, alors il est légitime de s'y rapporter comme à une antiquité :

Il s'agit en ce cas de savoir si l'on contemple la nature comme un artiste contemple l'antique – car la nature est-elle autre chose qu'un antique vivant ? La nature et l'étude de la nature naissent simultanément, de même que l'antique et la connaissance des antiques ; car l'on se trompe grandement si l'on pense qu'il y a des antiques. C'est seulement maintenant que l'antique commence à naître. Il devient sous l'œil et l'âme de l'artiste. Les restes de l'Antiquité ne sont que les stimuli spécifiques pour la formation (*Bildung*) de l'antique. L'antique n'est pas réalisé par les mains. C'est l'esprit qui l'engendre à travers l'œil – et la pierre taillée est le corps qui ne reçoit de sens qu'à travers l'antique et devient sa manifestation<sup>80</sup>.

Goethe contemple la nature comme l'artiste contemple la sculpture antique et il enchâsse son propre « faire » poétique dans celui du monde. La nature apparaît alors comme un « antique vivant » : elle vit toujours de la puissance qu'elle a accumulé depuis son passé immémorial, elle est comme une statue que le temps aurait fait ressortir de la pierre. Une nature vivante mais minérale parce que le

<sup>76</sup> SCHLEGEL F., *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, hrsg. von BEHLER E., ANSTETT J.J. und EICHNER H., München/Paderborn, Schöningh, 1958-, Bd. II, 198.

<sup>77</sup> SCHLEGEL F., *KA*, II, 367.

<sup>78</sup> *WTB*, II, 413. S, p. 238.

<sup>79</sup> *WTB*, II, 413. S, p. 238.

<sup>80</sup> *WTB*, II, 413. S, p. 237.

minéral exprime la capacité à conserver dans sa structure la marque des forces et des éléments qui ont creusé ses sillons en lui dans le passé.

L'admiration de Novalis est évidemment ambiguë. Il est peu probable, en effet, que Goethe reconnaisse l'inexistence des anciens proclamée aussitôt par le romantique d'Iéna. Si l'on se trompe en pensant qu'il y a réellement un modèle antique éternel, c'est parce que l'on tient à la vérité de l'histoire sans voir que cette histoire est accidentelle. Ce n'est pas tout de voir en la nature un « antique vivant », qui indiquerait de lui-même, spontanément, comment il faut le lire et le déchiffrer – puisque chez Goethe, les phénomènes naturels sont en eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'il y a à comprendre<sup>81</sup>. Encore faut-il prendre conscience de ceci : tout comme l'artiste moderne fait naître l'ancien en le réfléchissant à partir de ses propres tendances, les restes d'Antiquité dans la nature, les traces, les marques et les signes incrustés dans ses couches géologiques, sont les symptômes de l'autoréflexion du chaos. Ces symptômes du passé, notamment les symptômes minéralogiques, ne doivent pas constituer le livre canonique, intangible, de toute compréhension de la nature, ils sont au contraire les stimuli pour la *Bildung*, l'éducation et la formation de la nature. Goethe se rapporte à la nature comme à un texte classique consacré par l'histoire sans en faire un texte « universel progressif » qui doit toujours encore advenir. En fin de compte, concluait Novalis, « Goethe est et doit être surpassé (*übertrouffen*) – mais seulement comme les anciens peuvent l'être »<sup>82</sup>. Steffens ne s'y est pas trompé, qui écrivait à son maître Schelling, après avoir rencontré Novalis, que ce dernier, s'attachant à l'infinitisme originaire de la nature (*Urinfinitismus der Natur*) en lieu et place de la dualité schellingienne, se dirigeait au fond vers un « schlegélianisme en science de la nature »<sup>83</sup>. L'universel progressif perspectiviste dont il est question dans les cahiers de l'*Athenäum* est déjà d'une certaine manière expérimenté dans la *Naturphilosophie* novalisienne.

Nous comprenons à présent la démarche privilégiée par le poète-philosophe. Voici ses étapes. Il convient de mobiliser *en premier lieu* une physique transcendantale : comme le poète transcendantal le fait pour l'esprit, le physicien transcendantal est « l'inventeur des *symptômes a priori* »<sup>84</sup> de la nature. Il *invente* bel et bien – le geste d'invention reproduisant analogiquement l'activité déliée, sauvage, du chaos – des symptômes, des caractéristiques, dont le propre est de ne pas dépendre de l'empirie et de la constituer bien plutôt *a priori*. La philosophie transcendantale comme la physique transcendantale ou le poème transcendantal sont des contes et ainsi des analogies du chaos, puisqu'ils *instituent librement* des fictions dont le caractère général et nécessaire pour la nature et l'esprit d'après la nature et l'esprit est prélevé sur la *possibilité pure* du chaos. Bien entendu : ces sciences de la nature d'avant la nature et de l'esprit d'avant l'esprit ne sont pas équivalentes. Si l'on voit bien ce que peut être une philosophie transcendantale, se figurer une physique transcendantale est plus difficile, et force est de constater que Novalis ne nous aide pas à la concevoir, même s'il nous invite à penser qu'il y a au point de départ de toute démarche scientifique un geste profondément anarchique, se donnant un ordonnancement de phénomènes littéralement sans raison. L'« invention transcendantale » du symptôme est solidaire, chez Novalis, de ce qu'il nommait une symptomatique pure, attachée aux jeux formels des symptômes sélectionnés, supposés refléter l'arbitraire propre au chaos. L'héritage du « calcul » leibnizien est transparent à cette étape. Il s'agit de combiner les symptômes ou caractéristiques à la manière d'une science du possible pur. Par exemple, on ne privilégiera pas de manière unilatérale la caractérisation extérieure des fossiles (comme Werner, qui y a vu d'abord l'unique manière de dire la vérité du fossile) ou au contraire leur structuration chimique interne : tout doit pouvoir jouer dans la combinatoire perspectiviste, car « jouer c'est faire des expériences (*experimentieren*) avec la contingence »<sup>85</sup>. Comme le conte, il s'agit d'une analogie du chaos et seulement d'une analogie, la symptomatique pure n'atteignant pas le chaos lui-même.

La *seconde* étape, ensuite, est la mobilisation d'une physique appliquée, c'est-à-dire aussi bien d'une géologie et d'une minéralogie appliquées ou prosaïques<sup>86</sup>. Quant à elles, ces sciences doivent

<sup>81</sup> Cf. VAN EYNDE L., *La libre raison du phénomène. Essai sur la Naturphilosophie de Goethe*, Paris, Vrin, 1998.

<sup>82</sup> *WTB*, II, 414. *S*, p. 239.

<sup>83</sup> Lettre citée par MARGANTIN L., *op. cit.*, p. 107.

<sup>84</sup> *WTB*, II, 587. *BG*, p. 134.

<sup>85</sup> *WTB*, II, 771. *AU*, p. 59.

<sup>86</sup> Faut-il entendre ici l'écho distordu de la distinction kantienne précritique entre un « usage réel » de l'entendement et son « usage appliqué », propre aux sciences de la nature ? Cf. KANT I., *Ak.* II, 393 et suiv.

raconter l'histoire de la nature en demeurant fidèle à l'exigence moderne de vérité – lorsque l'on quitte la préhistoire pour l'histoire, le *Märchen* pour la *Geschichte*, la vérité rationnelle pure est le nerf de toute investigation. Cette vérité n'en est pas moins toujours locale et afférente au type d'histoire scientifique – ou de narration – que l'on aura au préalable sélectionné en regard de la symptomatique pure. Une fois dans le registre appliqué s'ouvre alors l'espace d'une théorie de la signification, laquelle est nécessairement perspectiviste. Si les symptômes constituent toujours un langage propre à étudier – les langues naturelles humaines n'étant d'ailleurs qu'un type de symptôme langagier –, le sens de ce langage dépendra toujours du *point de vue* que l'on adopte, du site sur lequel on fait jouer les perspectives, ce site étant par définition local et mouvant. C'est aussi la mission de la philosophie de garantir que les significations proposées par les savoirs ne se rigidifient jamais, de casser les certitudes, de réintroduire partout la mobilité du jeu des perspectives. Novalis le souligne notamment au fragment 622 du *Brouillon général* :

La philosophie *détache* toute chose (*macht alles los*) – relativise l'Univers – comme le système copernicien, elle supprime les points *fixes* et d'un système paisible fait un système flottant (*ein Schwebendes*).

Elle enseigne la relativité de tous les fondements (*die Relativität aller Gründe*) et de toutes les qualités – l'infinie diversité et unité de la construction d'une même chose, etc<sup>87</sup>.

### 3. « La nature est une ville magique pétrifiée »

C'est en pleine possession de ses moyens et après avoir développé l'idée d'une science de la nature relevant à la fois du conte transcendantal (de la symptomatique pure) et de l'histoire (c'est-à-dire de la symbolistique, de l'interprétation) que Novalis en était venu à qualifier la nature de « ville magique pétrifiée ». Comment comprendre à présent cette formule ? Faut-il dire que la nature doit être considérée *comme si* elle était une ville magique pétrifiée ? Est-elle réellement ou métaphoriquement, ou encore analogiquement, telle ? Le conte, de par son arbitraire combinatoire, constitue une *analogie* du chaos, nous devons y insister, plus qu'il ne peut se présenter comme le chaos lui-même, de même que la science prosaïque ou appliquée vaut analogiquement comme histoire par opposition au conte. Le problème de l'analogie se pose assurément chez Novalis, lecteur de Paracelse et héritier d'une longue tradition remontant à Aristote. Le fameux médecin et alchimiste renaissant concevait lui-même la nature comme une « force vitale et magique »<sup>88</sup> bien avant d'être un système de lois, a montré Alexandre Koyré, et il ne cessait de raisonner, comme il se devait à l'époque, par analogies : le microcosme est l'analogie du macrocosme, l'homme, créé à l'image de Dieu, est donc analogue à la divinité, etc. Si Novalis est pour sa part un héritier assumé de la *mathesis universalis*, s'il est engagé dans le rationalisme moderne, dont il ne fait toutefois qu'un moment tenu par le chaos à ses deux extrémités, il n'en recourt pas moins régulièrement à l'ancienne analogie. D'ailleurs, parmi les notes relatives à son organisation du travail en journée, Novalis fait du *continuum* de « rapports – analogies – ressemblances – actions réciproques des sciences entre elles »<sup>89</sup> l'objet principal de l'encyclopédistique. La combinatoire inhérente au moment de la symptomatique pure peut s'apparenter aussi à un « calcul de l'analogie – poursuite d'une parabole »<sup>90</sup>. Dans le *Brouillon général*, il évoque encore une « analogistique »<sup>91</sup>. Dans les *Poéticisms*, écrits à Freiberg au premier semestre de l'année 1798, enfin, il décrit l'analogie comme un « air de famille » – en français dans le texte – et compare les idées à des enfants, à partir desquels on pourrait deviner les parents<sup>92</sup>.

Si l'analogie est un rapport de ressemblance entre des réalités distinctes et soumises à comparaison, il y a assurément chez Novalis une quête toujours renouvelée de parenté – et à vrai dire

<sup>87</sup> *WTB*, II, 616. *BG*, p. 162.

<sup>88</sup> KOYRÉ A., *Paracelse*, Paris, Allia, 2004, p. 20.

<sup>89</sup> *WTB*, II, 513. *BG*, p. 62.

<sup>90</sup> *WTB*, II, 665. *BG*, p. 209.

<sup>91</sup> *WTB*, II, 556. *BG*, p. 104.

<sup>92</sup> Cf. *WTB*, II, 329. *S*, p. 137.

aussi bien d'écarts et de différences – entre les parties de la matière, entre les éléments de la chimie, entre les cristaux, les métaux, les configurations géologiques ou même géographiques, mais aussi entre les sciences, les langues, voire les concepts, etc. Cependant, l'analogie constitue moins une méthode qu'une façon parmi d'autres d'activer la réflexivité perspectiviste dont sourd toute la *Tätigkeit*. Le principal est avant tout de *constituer un point de vue* en opérant des calculs sur base d'une libre sélection de symptômes et de caractéristiques – sélection arbitraire s'apparentant ainsi à un conte (les mathématiques participent donc aussi bien du conte que de l'histoire, étant à la jointure entre les deux). Les analogies entre les caractères extérieurs des fossiles ou bien entre leurs différentes compositions chimiques sont un support privilégié de ce calcul, mais leur mise en évidence est subordonnée à une libre découpe. La quête de correspondances ou d'analogies en tant que telle s'avère relativement facile, elle est quasi automatisée et répétable à l'infini, dans la philosophie de la nature romantique allemande. La vraie problématique de Novalis réside au fond moins dans l'établissement d'analogies ou de correspondances entre objets qui resteraient extérieurs les uns aux autres que dans la processualité, dans la *transformation* du moi en toi et du toi en moi. La détermination réciproque de l'intérieur et de l'extérieur, chez Novalis, exprime à nos yeux le basculement *littéral* du moi dans le toi : l'idéaliste magique *crée* de la perspective en *opérant* une découpe sur le chaos, puis en prolongeant ce geste par différentes *opérations* dans le sens. Il alors question de générer des *passages* plus que de présenter des ressemblances figées. C'est pourquoi les fragments relatifs à la tropique transcendantale et à la symbolistique transcendantale sont à nos yeux plus importants que l'analogistique : le trope indique le détournement explicite d'un sens propre dans un milieu étranger, c'est-à-dire le passage d'un moi en toi. Et ce, non par simple souci d'évocation mais afin de démontrer qu'il n'y a jamais de sens propre, du moins que ce dernier est suspendu au dehors et à l'étranger. Un tel passage du moi en toi ne serait certes pas possible s'il n'y avait analogie entre les deux – l'un ne peut solliciter la liberté de l'autre que dans la mesure où sa liberté propre « se voit » mimétiquement – mais la dimension de translation, voire de *traduction* de l'un dans la perspective de l'autre – pour reprendre ici le concept de traduction, récurrent chez Novalis – prime sur l'analogie, qui en est plutôt le préalable. Comme on peut le lire dans le *Brouillon général* : « la perspective est en somme la théorie de la traduction »<sup>93</sup>. Toute découpe d'une vue singulière sur fond d'infini est déjà institution du sens et traduction du chaos en régularité grammaticale et syntaxique à déchiffrer.

Si la nature a des affinités avec l'idée d'urbanité, si elle est en un sens *semblable* à une ville magique, la parenté analogique ouvre néanmoins à la translation effective. Toute analogie fait signe, chez Novalis, vers des processus d'identification et de différenciation perspectivistes, qui ne sont jamais de l'ordre d'une structuration ontologique donnée préalablement aux opérations de l'idéaliste magique. Novalis ne se sert pas de l'analogie pour dévoiler un réseau signifiant stable et univoque tout simplement parce qu'*en droit* tout peut correspondre avec tout, toute recherche scientifique dépendant prioritairement de la découpe perspectiviste d'un groupe de symptômes dont le calcul combinatoire fera varier les correspondances. Il ne se sert ainsi de l'analogie que comme support à une investigation symbolique ultérieure, une opération interprétative et créatrice d'un sens toujours événementiel.

C'est là ce dont témoigne encore l'important fragment 118 des *Poéticisms*. Parti d'une discussion de l'intuition intellectuelle fichtéenne, Novalis en vient à décrire une fois encore la co-appartenance circulaire du moi au toi de la nature. L'analogie des parties entre elles et des parties en regard de la totalité engage *ipso facto*, note-t-il, la *transformation* de la partie individuelle en sens interprétable. Novalis joue sur la polysémie du *Sinn*, identique au français sur ce point, et montre que nos cinq sens sont eux-mêmes des membres (*Glieder*) séparés les uns des autres et mutuellement interprétatifs, mais aussi que chaque chose constitue en elle-même un sens. L'analogie entre le moi et le monde, entre le corps singulier ou le sens singulier et la totalité de sens engage un processus de *conversion*, de renversement réel entre le moi et le toi, et même une aliénation (*Alienation*), selon ce fragment, car le sens ne naît que de l'acte de se réfléchir à partir d'une opposition, donc d'héberger (*aufnehmen*) l'étranger en soi, et c'est pourquoi, précise-t-il encore, « toute analogie est symbolique (*Alle Analogie ist symbolisch*) »<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> WTB, II, 606. BG, p. 152.

<sup>94</sup> WTB, II, 340.

Revenons alors enfin à la nature comme ville magique pétrifiée. La Terre est un « antique vivant », en perpétuel processus de pétrification, c'est-à-dire qu'elle accumule, retient et fixe dans le minéral les stigmates des effets de la rencontre entre les innombrables moi et les toi qui la composent et s'y transforment. On pourra multiplier les calculs combinatoires des symptômes de ce processus pétrifiant, assumant ainsi analogiquement l'arbitraire créateur du chaos originare, et décider de mettre en rapports des éléments selon de multiples critères en attente de leur rationalité, avant d'en écrire l'histoire selon les méthodes de la physique, de la chimie et de la géologie modernes, d'en élaborer une narration et d'en interpréter les symboles.

La temporalité est au cœur de la symptomatique minéralogique du géographe : si la nature est un processus pétrifiant, elle indique son âge par la disposition spatiale des couches, le relief, la composition chimique, etc., dont on pourra mettre en rapport et faire varier les éléments selon de multiples points de vue. Il s'agit alors d'inventorier les traits empiriques – les formes, les figures, les « hiéroglyphes » dans le vocabulaire des *Disciples à Saïs*, et leurs lois de formation – de ces marqueurs temporels, subsidiairement offerts à des lectures interprétatives. C'est là ce que Novalis s'attache à faire sans relâche dès 1798 et puis comme assesseur des salines (il est nommé le 7 décembre 1799). Mais, selon lui, pierres, plantes, animaux et humains sont tous engagés à divers degrés dans un processus pétrifiant car ils sont tous « historiques ». Le passé des êtres de la nature, de toutes « les natures », comme il est dit dans les *Disciples*, se dit, se raconte dans une matière offerte à l'objectivation, et il convient d'enchaîner ces êtres dans la trame narrative de l'histoire du monde et dans le tissu social et historique composé par tous ces « toi » perpétuellement en dialogue. Peu après le fragment identifiant la nature à une ville magique pétrifiée, Novalis insiste sur cette dimension de continuité narrative, où la progression encyclopédique s'identifie analogiquement à la progression temporelle de la nature :

En physique, on a depuis fort longtemps sorti les phénomènes de leur contexte (*aus dem Zusammenhange gerissen*) et on ne les a pas examinés dans leurs rapports sociaux (*geselligen Verhältnisse*). Chaque phénomène est membre d'une chaîne incommensurable – qui comporte tous les phénomènes en tant que membres.

La théorie de la nature ne peut plus être traitée par chapitres – par spécialités – Elle doit devenir (un *continuum*) une *histoire* (*Geschichte*) – un végétal organique – un arbre – ou un *animal* – ou un humain<sup>95</sup>.

Se réfléchissant à travers les forces physiques, puis la chimie, le minéral, le végétal, l'animal, l'humain et ses propres théorisations, la nature se constitue progressivement comme un moi *historique* et *social*<sup>96</sup> – d'où sans doute son urbanité. La nature se présente comme une ville où interagissent de multiples points de vue = moi, autant d'êtres bigarrés dont chacun a une histoire. Le caractère magique de la ville se rapporte au perpétuel travail de conversion du moi en toi et du toi en moi qui en fait le tissu social, de telles opérations laissant toujours dans la matière des traces et des signes offerts à l'interprétation. La pétrification est le processus d'historicisation de la nature, c'est-à-dire des interactions sociales qu'elle est elle-même ; la pétrification consiste en l'inscription renouvelée de signes dans une matière réellement fossilisée au fil de l'histoire, et elle constitue en ce sens la mémoire de la vie sociale et historique de la nature.

Dans les années où il est un scientifique accompli, Novalis a tendance à souligner la dimension antique et d'une certaine manière dépassée de la nature. Il note ainsi : « La nature n'est rien que du *passé* massif – une liberté d'autrefois – aussi est-elle toute entière le sol de l'histoire (*Geschichte*) »<sup>97</sup>. Certes, Novalis insiste sur la dimension vivante et organique de tout l'Univers : la *Versteinerung* constitue comme telle un processus vivant infini. La nature est encore porteuse d'une liberté dont on peut narrer

---

<sup>95</sup> *WTB*, II, 771. *AU*, p. 59.

<sup>96</sup> Inscire les phénomènes naturels dans leur « contexte » historique et social amène à reconnaître en la nature une organisation supérieure, dont l'humain semble, par moments, le produit le plus élevé aux yeux de Novalis, ce qui n'est au reste pas toujours le cas : « On peut dire de la nature – ou du monde extérieur qu'ils sont au-dessus de l'humain pour ce qui est de l'organisation – on peut dire qu'elle se tient sous lui, et qu'il est l'être le plus haut. Elle semble faire partie d'un tout bien supérieur. Sa volonté – son entendement et son imagination (*Fantasie*) semblent se rapporter aux nôtres – comme notre corps à son corps ». *WTB*, II, 773. *AU*, p. 61.

<sup>97</sup> *WTB*, II, 777. *AU*, p. 65.

l'autoréflexion, la réflexion sur soi du chaos qui se traverse en laissant derrière lui des traces lisibles et interprétables dans le minéral, où tout point de vue (végétal, animal, humain) finit par s'inscrire. Mais pourquoi la nature est-elle considérée désormais sous l'angle du passé ?

Dans le dernier fragment cité, Novalis doute de ce que la nature soit encore présente. Au seuil de la Révolution industrielle allemande, à une époque où la technique semble de plus en plus prolonger la nature elle-même et où la « machine » acquiert une place préoccupante – comme en témoignent de nombreux fragments de Novalis –, et puisque le toi de la nature semble ne plus être que l'autre en soi du moi humain, le romantique entend bien désabsolutiser, voire supprimer toute frontière immuable entre la nature et l'histoire, la nature et l'esprit, et même la nature et la technique<sup>98</sup> : « le monde est une pensée *reliée* »<sup>99</sup>.

Il y a dans la formule de la ville magique pétrifiée et dans celle de la nature comme passé massif autant de mélancolie que d'enthousiasme, et l'on se précipiterait en lisant dans cette métaphore une simple déclaration d'antimodernisme. L'ingénieur des Mines, constamment préoccupé par la technique, exprime ici une incertitude, une indétermination quant à l'avenir de la nature, à l'histoire de laquelle participent immédiatement nos savoirs et nos techniques. L'histoire de la nature ne cesse pas de s'écrire, certes, et la pétrification est un processus infini, mais peut-être faut-il désormais n'appeler « nature » que le souvenir des premières couches géologiques, les premiers chapitres d'une *Geschichte* à jamais inachevée. Le concept de nature, suggère Novalis, devrait peut-être désigner le roman du passé, le répertoire fossilisé des échanges prosaïques, sociaux et historiques, d'une liberté jadis soucieuse de se constituer en moi. Le concept devient caduc dès lors que la nature est effectivement devenue un moi.

En d'autres termes, si le processus vivant de la pétrification se poursuit, la nature n'en est pas moins devenue en quelque sorte un moi *avec la modernité*, et il n'y a dès lors plus lieu de parler de nature ou du moins de viser par ce concept un dehors absolu. C'est là tout à la fois le paradoxe et l'originalité profonde de la perspective novalisienne, d'interprétation particulièrement délicate. Novalis nous enseigne certes, dans plusieurs passages de son œuvre théorique et littéraire, que la science moderne *peut* faire taire une nature jadis enchantée, dès lors qu'elle instrumentalise les langues du monde, qu'elle les prive de tout enracinement dans leur liberté d'être, de s'éprouver et de se dire. Il y a certainement une angoisse, chez cet auteur, que les choses cessent précisément de parler. Mais en même temps la science moderne, du moins dans la caractérisation complexe et les réaménagements qu'en propose Novalis, doit permettre de donner justement une « voix » à tous les toi qui constituent la nature. L'objectivation même la plus mathématisée – la *mathesis* supporte plus qu'elle ne contredit la liberté des points de vue étudiés dans leurs interactions – est l'occasion qui nous est donnée de *voir* la nature parler. Cette dernière n'a peut-être plus besoin de s'appeler nature, désormais, parce qu'elle n'est plus l'« autre » absolu de l'humain.

Tandis que l'on pointe d'ordinaire la modernité comme le moment du grand partage entre l'humain (ou l'esprit) et la nature, la *Naturphilosophie* romantique allemande offre un point de vue bien singulier. Celle-ci offre certes une critique cinglante et par avance de toute science ou technoscience qui ferait l'impasse sur la profonde unité des phénomènes de la nature et de l'esprit, qui écraserait par principe l'autonomie des points de vue étudiés et ignorerait les processus d'inversion du moi en toi ou ferait l'impasse sur les effets de sa propre activité dans et comme nature. Cependant, et paradoxalement sans doute, Novalis considère que ce n'est qu'avec la modernité (romantique) que la nature cesse définitivement d'être séparée de nous. Il n'y a plus que des toi et des moi relatifs les uns aux autres. Une fois devenue un moi humain, et une fois ce dernier devenu à son tour un toi naturel, avec la modernité (romantique), la nature peut bien n'être plus que le nom d'une ville magique pétrifiée – ou d'une « église faite de natures infinies »<sup>100</sup> comme il le note aussi. Il n'y a plus aujourd'hui aucune séparation étanche

<sup>98</sup> Songeons à ce fragment tardif, particulièrement évocateur puisque la pertinence de ladite (*sogennant*) nature, du moins de son concept, y apparaît corrélée au machinisme : « Aperçu de la nature comme machine. Tout ce qui est animé doit posséder un intérêt particulier. L'inanimé est indifférent (*indifferent*). Le concept de force est déjà machinal. Toute force authentique est personnelle – autonome. Il n'y a rien d'isolé dans la nature. De la *fréquentation* (*Umgang*) avec ladite *nature*. La nature se laisse-t-elle mettre en système ou est-elle systématique comme un humain ? Nouvel aperçu de l'histoire naturelle ». *WTB*, II, 782. *AU*, p. 69. La figure de la ville elle-même se voit apparentée à la machine au début du *Brouillon général* : « Une ville comme une machine – figure simple d'une ville ». *WTB*, II, 503. *BG*, p. 52.

<sup>99</sup> *WTB*, II, 792. *AU*, p. 78.

<sup>100</sup> *WTB*, II, 793. *AU*, p. 81.

entre les points de vue composant le monde, c'est-à-dire l'unique activité infinitinomique qui est « l'Un et tout ».

La nature est comme un monument de l'Antiquité, désormais enfoui sous nos « usages » contemporains d'une nature *d'après* la nature. Enthousiasme et mélancolie, donc : penser la Terre, pour Novalis, c'est désormais penser le « système-Terre » puisqu'il n'y a plus que des interactions à l'infini dont chaque point de vue = moi est immédiatement affecté, et cette situation s'avère extraordinairement stimulante pour le jeune *Naturphilosoph*, mais cela veut dire aussi qu'il n'y a plus d'altérité brute. On court alors le risque d'une instrumentalisation constante, par l'humain, de tous les points de vue non humains, de leur asservissement au profit d'une seule perspective, désireuse de faire littéralement tout son profit de ce que le monde ne soit plus qu'une « pensée reliée ». L'œuvre de Novalis pointe constamment, fût-ce par la négative, le risque de confondre un désir de déchiffrement et d'interprétation des langues enchantées de la nature, dont le romantique reconnaît qu'elles sourdent d'une liberté chaotique primordiale, toujours en excès sur notre appréhension, et l'exigence de lisibilité absolue de ces langues selon des critères univoques visant précisément à s'assurer de ce que les choses ne parlent pas, ou du moins que leurs langues ne se disent ni ne s'éprouvent pour elles-mêmes selon des motivations et des exigences « autres ». Nous ne saurions justement plus « entendre » ces dernières, et nous serions moins motivés par un désir de dialogue avec elles que par une pure volonté d'instrumentalisation.

Aux yeux de Novalis, l'exigence d'une complète lisibilité est illusoire dès lors qu'elle fait l'impasse sur le chaos d'où sourdent et où retournent les perspectives à l'infini – un chaos avec lequel le romantique invite toujours à négocier. On doit toujours pouvoir se mettre à l'écoute de l'esprit qui furibonde dans la lettre d'une langue quelle qu'elle soit, plutôt que de se soumettre cette langue sans autre forme de procès. En cédant au fantasme d'une lisibilité intégrale selon des critères arrêtés par un unique point de vue autarcique, nous n'accédons plus à l'idée selon laquelle le sens des langues se déchiffre toujours dans le dialogue « entre esprits » et l'inter-traduisibilité. Si « le monde est en fait une *communication* – une révélation de l'esprit »<sup>101</sup>, « le sens du monde s'en est allé. Nous en sommes restés à la lettre »<sup>102</sup>, dit ce fragment probablement relatif à Luther mais dont le propos se laisse aisément généraliser aux sciences de la nature. Avec la modernité, le sens du monde s'ouvre comme jamais et disparaît comme jamais, tout est enfin susceptible de parler, mais le sens même du langage disparaît – Novalis ne sort pas de cette ambivalence. Son perspectivisme, on le voit, est d'autant plus maximaliste qu'il est hanté par la crainte qu'une seule perspective ne réduise au silence toutes les autres et ne soit plus capable de se laisser interpellé par elles, c'est-à-dire par la liberté incarnée de ces points de vue et de leurs langues toujours en formation (au sens de la *Bildung*)<sup>103</sup>.

Quoiqu'il en soit, Novalis croyait saisir quelque chose de l'avenir lorsqu'il écrivait, quelques mois avant sa mort, ce passage où les lois de la nature (tout comme les analogies d'ailleurs) sont certes indispensables et valent par leur commodité, mais n'en sont pas moins discrètement disparaissantes :

Un jour il n'y aura plus de nature – Dans le monde des esprits, elle doit s'outrepasser (*übergehen*) progressivement. Les lois invariables de la nature ne seraient-elles pas une illusion – et suprêmement antinaturelles ?

Tout suit les lois et rien ne suit les lois.

Une loi est un simple rapport, facile à embrasser du regard –

Nous recherchons des lois pour leur commodité. La nature a-t-elle une volonté déterminée – ou bien n'en a-t-elle aucune ? Je crois qu'elle a les deux – Elle est tout pour chacun<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> *WTB*, II, 383. *S*, p. 193.

<sup>102</sup> *WTB*, II, 383. *S*, p. 193.

<sup>103</sup> L'humain et ses usages modernes de la nature génèrent un « bougé » considérable dans la nature. Les sols géologiques, mémoire stable du monde, sont alors plus matures que les humains, qui incarnent l'instabilité, et c'est pourquoi, explique Novalis sans sortir de son ambivalence à cet égard, « les pierres et les matériaux sont le plus élevé – l'humain est le chaos à proprement parler ». *WTB*, II, 795. *AU*, p. 84.

<sup>104</sup> *WTB*, II, 794. *AU*, p. 82.