

« (Toi.) (À la place du Non-Moi – Toi) »

Jacobi, Fichte, Novalis

Laure Cahen-Maurel

(F.R.S.-FNRS / Université Saint-Louis – Bruxelles)

I. INTRODUCTION : UN PRÉSUPPOSÉ DANS LES RECHERCHES SUR LE ROMANTISME ?

Au nom de Novalis est associée généralement l'image sinon mièvre du moins naïve d'une fleur bleue dont la corole renferme une figure humaine, celle de l'aimée. Ou dans la veine de l'incipit de l'*Ofterdingen*, le tableau d'une nature capable de parler dans *Les disciples à Saïs*, où le jeune Hyacinthe parti en quête du temple de la déesse Nature, Isis, s'entretient en chemin avec les voix d'une source d'eau et de fleurs. Ce merveilleux doit, en vertu même et non malgré son effet déconcertant, ré-enchanter le monde. La fonction que Novalis, le poète par excellence du premier romantisme allemand, assigne ainsi à la poésie sur le mode de la fiction romanesque et du conte montre précisément que le lien entre l'homme et la nature en est au centre.

Les romans et les poèmes ne représentent qu'un des six volumes que compte l'édition allemande historique et critique des écrits complets de Novalis¹. Ce travail éditorial considérable a permis de redécouvrir la variété et la complexité très grandes de l'œuvre ; en remettant en question le mythe longtemps dominant du poète éthéré ne touchant jamais terre, il a rendu justice à la richesse tant théorique que pratique de son savoir de la nature et de l'homme. Novalis s'est abondamment nourri de lectures non seulement littéraires mais scientifiques et philosophiques. Il a étudié la philosophie à l'université d'Iéna (en 1790-1791), d'abord Kant grâce aux enseignements marquants de Reinhold – vulgarisateur du kantisme et auteur de l'*Elementarphilosophie* – et surtout de Schiller avant d'entreprendre en commun avec Friedrich Schlegel une lecture de fond de la philosophie de Fichte. Puis à partir de 1792, il étudie le droit à Leipzig ; et quelques années plus tard (en 1798-1799) les sciences naturelles à l'Académie des Mines de Freiberg pour se préparer au métier d'assesseur des salines de Thuringe. Des enseignements de cette prestigieuse académie il a retiré des savoirs techniques et scientifiques en minéralogie, chimie, physique, mathématiques pures et appliquées, mais aussi des savoirs de terrain : il est descendu dans les mines de Freiberg, il savait d'expérience ce que sont des minéraux et des fossiles.

Novalis (comme Friedrich Schlegel) revendique pour son œuvre une teneur philosophique qu'il n'actualise toutefois pas sous la forme d'un système dans le droit-fil des constructions philosophiques des successeurs immédiats de Kant. S'il est désormais admis dans la littérature secondaire de traiter la *Frühromantik* – le premier romantisme allemand – comme une philosophie à part entière, la détermination exacte de sa nature philosophique demeure un

¹ Entamée en 1960, ce n'est que tout récemment qu'elle vient d'être achevée. Voir Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, édition historico-critique des œuvres de Novalis sous la direction de P. Kluckhohn, R. Samuel, H.-J. Mähl, G. Schulz *et al.*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960-2016 [désormais : HKA].

des principaux points d'achoppement rencontrés par l'interprète du romantisme². Au cœur du débat se trouve la question du rapport des premiers romantiques à l'idéalisme fichtéen. Certes l'interprétation qui considère les romantiques d'Iéna comme des enthousiastes de Fichte uniquement soucieux de traduire poétiquement son héritage philosophique est une interprétation ancienne et désormais dépassée³. Mais dans la période la plus récente, plusieurs commentateurs (Bernward Loheide ; Bärbel Frischmann ; Alessandro Bertinetto ; Augustin Dumont⁴) ont renouvelé la lecture fichtéenne du premier romantisme allemand : s'il est vrai qu'il y a pour une part un dépassement du fichtéanisme vers une théorie bel et bien originale, en définitive la confrontation critique de Novalis et de Schlegel avec l'idéalisme transcendantal de Fichte ne les aurait pas empêchés de continuer à prendre le système fichtéen pour référence et matrice. Voire, pour ce qui est de Novalis, d'anticiper de manière étonnante sur certains développements de la philosophie tardive de Fichte.

Un point de rupture semble pourtant particulièrement clair en première approche : la substitution par Novalis, justement dans la relation romantique entre l'homme et la nature, du pronom du dialogue, le « toi », au mot fichtéen « Non-Moi » dans la formule restée parmi les plus célèbres du corpus novalissien « À la place du Non-Moi – Toi », tirée de l'entrée 820 du projet d'encyclopédie dit du « Brouillon général » (1798/1799). Pour la plupart des commentateurs, à l'instar de Berbeli Wanning⁵, Silvio Vietta, Christian Becker et Reiner Manstetten, ou encore James Hodkinson, une telle substitution serait l'expression la plus patente d'un rejet du subjectivisme supposé de la philosophie de Fichte, le *Nicht-Ich*, le Non-Moi – soit la nature – étant à lire chez lui comme l'envers négatif et abstrait du Moi – comme tout ce qui n'est *pas* l'homme ou le sujet – alors qu'ici Novalis réinjecte dans la nature l'humain, le « toi ». Ce changement radical serait motivé par l'appel romantique à prendre conscience non seulement de l'inséparabilité de l'homme et de la nature mais de leur égale valeur ; il indiquerait une nécessaire sortie de l'idéalisme transcendantal au profit d'un rapprochement avec la philosophie de la nature de Schelling, que ce dernier oppose à la philosophie transcendantale comme un point de vue parallèle⁶.

² Les interprétations s'opposent diamétralement. Certains spécialistes perçoivent dans le premier romantisme non seulement un scepticisme quant à la possibilité d'accéder à l'absolu mais un antisubjectivisme et un antifondationalisme fonciers ; la philosophie romantique prendrait en cela l'allure d'une philosophie réaliste, résolument non-idéaliste. C'est là la position notamment de Manfred Frank : voir M. Frank, *'Unendliche Annäherung'. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Francfort, Suhrkamp, 1997, ainsi que l'introduction à *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Francfort, Suhrkamp, 2007, p. 7-26. Mais un second camp d'interprètes place au contraire Novalis et Friedrich Schlegel parmi les idéalistes. Le principal représentant de cette approche est Frederick C. Beiser. Voir F. C. Beiser, *German Idealism : The Struggle Against Subjectivism (1781-1801)*, Cambridge, MA, Londres, Harvard University Press, 2002 et aussi *id.*, *The Romantic Imperative : The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

³ Elle a été battue en brèche à juste titre par Manfred Frank, à l'appui – entre autres – des *Études fichtéennes* de Novalis, soit des notes de lecture prises par celui-ci à partir de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de Fichte de 1794. Voir M. Frank, *'Unendliche Annäherung'*.

⁴ Voir B. Loheide, *Fichte und Novalis : transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 2000 ; B. Frischmann, *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus : J. G. Fichte und Fr. Schlegel*, Paderborn, Schöningh, 2005 ; A. Bertinetto, « "Seyn außer dem Seyn im Seyn" : Der Begriff "Bild" in den *Fichte-Studien* des Novalis und in der Spätphilosophie J. G. Fichtes », *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, vol. 15, 2005, p. 153-180 ; A. Dumont, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendantale à l'épreuve du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012.

⁵ Berbeli Wanning, qui conclut à une rupture nette de Novalis avec Fichte, accentue cette conclusion en ajoutant dans le titre de son article un point d'exclamation à la citation de Novalis. Voir B. Wanning, « Statt Nicht-Ich – Du ! Die Umwendung der Fichteschen Wissenschaftslehre ins Dialogische durch Novalis (Friedrich von Hardenberg) », *Fichte-Studien*, vol. 12, 1997, p. 153-158.

⁶ Voir, outre l'article précité de B. Wanning, S. Vietta, « Frühromantik und Aufklärung », in *id.* (dir.), *Die literarische Frühromantik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 7-84 ; C. Becker, R. Manstetten, « Nature as a You : Novalis' Philosophical Thought and the Modern Ecological Crisis », *Environmental Values*, vol. 13, 2004, p. 101-118 ; J. Hodkinson, « Moving beyond the Binary ? Christian-Islamic Encounters and

Pour naturelle qu'elle soit, se pourrait-il que cette interprétation constitue un présupposé, ou plutôt le présupposé d'une rupture de Novalis avec Fichte est-il ici correct, ou bien Novalis se situe-t-il au contraire dans la continuité de l'épistémologie transcendantale fichtéenne, ou encore dans une continuité seulement relative, qui donnerait partiellement raison aux commentateurs précédemment mentionnés ? C'est ce que nous nous proposons d'analyser en décortiquant l'entrée 820 du *Brouillon général*, un segment relativement long de l'écrit novalissien⁷. Pour ce faire, il importe de retracer le contexte et la chaîne qui remonte de Novalis à Fichte, et de Fichte à Jacobi.

II. « SANS TOI, PAS DE MOI » (JACOBI)

Le « Toi » comme figure de la deuxième personne et, partant, d'un dialogisme possible mais aussi de l'extériorité par rapport à l'intériorité consciente d'elle-même d'un « Moi » se rencontre déjà dans la pensée d'un philosophe légèrement antérieur à la génération des idéalistes allemands, l'aîné de Reinhold, Fichte, Schelling ou encore Hegel : Friedrich Heinrich Jacobi.

Cette figure du « Toi » apparaît dans les *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, un écrit qui a suscité beaucoup de réactions. À l'origine de la querelle dite du panthéisme, parce qu'elles contiennent la révélation du spinozisme supposé de Lessing, les *Lettres* de Jacobi à Mendelssohn, dont la première édition paraît en 1785 (2nde éd. 1789), ont contribué profondément à la genèse de l'idéalisme postkantien : l'entreprise des idéalistes débute par un débat sur leur rapport à Spinoza. Aux yeux de Jacobi qui l'associe, à cet égard, au rationalisme des Lumières, la doctrine panthéiste de Spinoza (tout est Dieu, Dieu et la nature ne font qu'un), ou panthéiste (tout est en Dieu), conduit nécessairement à l'athéisme puisqu'elle nie le dogme chrétien de la transcendance du divin. Alors que Mendelssohn, l'ami de Lessing et partisan des Lumières, va s'employer à montrer contre Jacobi que la logique n'est pas incompatible avec la foi, les idéalistes, en accord sur ce point avec Goethe et Herder, vont, eux, s'attacher à nier le lien entre panthéisme et athéisme. De son côté, Jacobi développe une pensée de la révélation qui postule une double dimension sensible et suprasensible de la croyance opposée à la connaissance et, par suite, à l'entendement philosophique. La croyance telle que Jacobi la conçoit relève de la raison en tant qu'une forme d'intuition qui lui est naturelle. Tandis que dans sa dimension suprasensible elle est révélation de Dieu, dans sa dimension sensible, elle est une révélation de l'existence, qui permet d'éprouver la vie dans toute sa plénitude.

Le « Toi », chez Jacobi, joue un rôle décisif dans la thématique de la révélation de l'existence sensible. Jacobi en fait l'élément essentiel d'une thèse clé : la proposition « sans Toi, le Moi est impossible⁸ ». Celle-ci revient sous la forme condensée « sans Toi, pas de Moi⁹ » dans le dialogue intitulé *David Hume et la croyance : idéalisme et réalisme* (1787), qui connaîtra une réédition en 1815 lorsque Jacobi publiera ses œuvres complètes. Dans l'édition de 1815, Jacobi se targue d'avoir été l'inventeur de cette idée qui polarisa l'intérêt de Kant, puis de Fichte, parce qu'elle modifiait les termes du débat entre les rationalistes et les

Gender in the Thought and Literature of German Romanticism », in J. Hodkinson, J. Morrison (dir.), *Encounters with Islam in German Literature and Culture*, 2009, Rochester, New York, Camden House, p. 108-127, en particulier p. 116.

⁷ Bernward Loheide n'évoque que brièvement ce passage dans son livre sur l'apport de la pensée transcendantale de Fichte dans le discours romantique : voir B. Loheide, *Fichte und Novalis*, p. 312.

⁸ Friedrich Heinrich Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785, p. 163 ; cf. 2nde éd., 1789, p. 217.

⁹ F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* [1787], in *Werke*, vol. 2, Leipzig, G. Fleischer, 1815, p. 40 ; *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, introduit, trad. et annoté par L. Guillermit, Paris, Vrin, « Textes & Commentaires », 2000, p. 140.

empiristes en renvoyant dos à dos les deux camps. Jacobi y voit en effet, en 1815, l'idée maîtresse de l'addition du second état du texte de la *Critique de la raison pure* (l'édition de 1787) intitulée « Réfutation de l'idéalisme », par laquelle Kant réfute formellement la notion convenue et simpliste de l'idéalisme au profit d'une conception transcendante¹⁰ en montrant le lien indissoluble entre l'expérience interne et l'expérience externe¹¹. Quant à Fichte, les commentateurs ont souligné dans son œuvre une pensée de l'intersubjectivité inspirée de Jacobi. Le contact entre Jacobi et Fichte semble plus décisif encore qu'entre Jacobi et Kant ; Fichte a lui-même reconnu publiquement qu'il partageait avec Jacobi les mêmes perspectives en matière d'éthique et de philosophie de la religion¹².

L'idée défendue par Jacobi est que le moi ne se suffit pas à lui-même. Comme le résume Miklos Vetö : « Le moi n'est vraiment moi qu'en vertu d'un toi avec qui il existe dans une relation de compréhension et d'affection. L'appel du moi est adressé à un autre avec qui il se trouve en affinité essentielle, tout en étant parfaitement différent¹³. » Le passage des *Lettres* à Mendelssohn où la figure du « Toi » apparaît décrit une série cumulative de prises de conscience ou d'expériences soudaines d'une réalité, qui reposent sur une certitude absolue et immédiate sans preuve ou explication logique, fournie par la seule croyance, et suscitent cet enthousiasme : « Véritable révélation ! Révélation merveilleuse¹⁴ ! ». Vient d'abord ainsi la découverte faite que nous possédons un corps, puis, de là, celle de l'existence non pas simplement perçue ou pensée mais réelle d'autres êtres que moi en tant que des corps matériellement distincts du mien. Ce n'est que dans un tel contexte formé d'autres moi humains que le « Moi » est en retour conforté dans la certitude de sa propre existence et qu'il peut déployer et poursuivre son agir.

Le dialogue *David Hume et la croyance : idéalisme et réalisme* donne tout son relief à la corrélation du « Toi », l'objet extérieur, et du « Moi », la conscience intérieure, en se focalisant sur l'état de présence du Moi et du Toi au moment de leur émergence dans la perception, soit en deçà de leur détermination logique comme d'une dualité soumise au principe de causalité :

même dans la toute première et la plus simple perception, le Moi et le Toi, la conscience intérieure et l'objet extérieur, doivent forcément être immédiatement présents dans l'âme, tous deux dans un même clin d'œil, un même instant indivisible, sans avant ni après, sans aucune opération de l'entendement, sans l'amorce, même de loin, de la moindre génération des concepts de cause et d'effet¹⁵.

Et Jacobi ajoute, plus loin dans le texte, en note : « Le Moi et le Toi se distinguent dès la première perception. Mais à proportion que le Toi devient plus clair, le Moi devient lui aussi plus clair. Apparaît le concept, le mot, la personne¹⁶. » Autrement dit, de la perception du Moi, avec son corrélatif le Toi, dérive leur concept, puis un son articulé – le mot – se fait

¹⁰ Laquelle redéfinit l'idéalisme comme ce qui rend compte de la possibilité des connaissances empiriques.

¹¹ Voir F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben* (1815), *Werke* 2, p. 40, note 2. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2nd éd. 1787), B 274-B 279.

¹² Voir entre autres Johann Gottlieb Fichte, *Appellation an das Publikum [gegen die Anklage des Atheismus]*, Iéna, Leipzig, C. E. Gabler, Tübingen, Cotta, 1799, p. 98 ; et aussi *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Berlin, Reimer, 1806. Sur le rapport entre Fichte et Jacobi, on se reportera aux études du volume *Fichte und Jacobi* [Actes d'un colloque de l'*Internationale Fichte-Gesellschaft* qui s'est tenu en 1996 à Munich], éd. Klaus Hammacher, *Fichte-Studien*, vol. 14, 1998.

¹³ Miklos Vetö, *De Kant à Schelling : les deux voies de l'idéalisme allemand*, vol. 2, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2000, p. 250.

¹⁴ F. H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza*, p. 163.

¹⁵ F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, G. Löwe, 1787, p. 65 ; cf. *Werke* 2, p. 176.

¹⁶ *Ibid.*, p. 177, note.

entendre dans la conscience pour les désigner, de sorte que nous avons enfin ce que nous nommons personne.

En affirmant que la connaissance se fonde sur une croyance – sur la révélation –, la proposition de Jacobi « sans *Toi*, pas de *Moi* » inverse la subordination idéaliste (cartésienne) de la réalité à la pensée et au sujet : l'expérience interne du Je suis (du « *Moi* ») présuppose celle externe du *Toi*, ou la pensée le réel. Jacobi propose ce faisant un réalisme qui se veut un « système de l'objectivité absolue¹⁷ », à ne pas confondre simplement avec le matérialisme ou sensualisme des philosophes empiristes des Lumières françaises. C'est à ce titre que Jacobi aurait offert à Kant un nouveau paradigme constatant l'opposition entre le réalisme et l'idéalisme, et permettant de les penser ensemble dans une volonté de réconciliation et de fusion.

Toutefois, Jacobi réunit pour sa part le réalisme et l'idéalisme négativement, du moins du point de vue de la philosophie : il s'agit, pour lui, de quitter le terrain de la connaissance, avec le dualisme du sujet et de l'objet qu'elle implique, pour se transporter sur le terrain de la révélation, ou de la croyance. Alors que Kant et ses successeurs immédiats, les idéalistes allemands, défendent une approche gnoséologique de la corrélation entre le réel et l'idéal, Jacobi renvoie dos à dos, là encore, les « demi-idéalismes » antérieurs qui ne prenaient en compte que l'esprit sans la nature, ou l'idéal sans le réel, et le nouvel idéalisme transcendantal, un « idéalisme universel complet et de ce fait parfaitement conséquent, qui englobe les deux mondes »¹⁸. Il estime que l'orientation dominante de la philosophie depuis le criticisme kantien revient à une évacuation progressive de la réalité – à un certain nihilisme : « En ce cas la conséquence ultime serait à nouveau : tout ce qui est, est néant¹⁹ ». C'est sur son flanc théorique que Jacobi attaque en particulier l'idéalisme fichtéen dans ces termes²⁰ en faisant remarquer que l'épistémologie, chez Fichte, parce qu'elle récuse la chose en soi kantienne, retombe dans le subjectivisme des « demi-idéalismes » antérieurs : elle aboutirait à une surenchère dans l'idéalisme, qui se laisserait résumer dans la nouvelle « proposition : tout *Toi* est un *Moi* ; ou bien : il n'y a que le *Moi* absolu²¹. »

Jacobi a-t-il raison ? Pour pouvoir évaluer correctement cette imputation de subjectivisme encore dominante aujourd'hui à propos de Fichte, il faut rendre compte de ce qui, loin d'être purement et simplement en continuité avec le propos de Jacobi, s'infléchit, voire se transforme dans la *Wissenschaftslehre*, la « Doctrine de la science » fichtéenne.

III. « TOUT TOI EST UN MOI » ? MOI, NON-MOI ET ANSTOSS CHEZ FICHTE

Il convient d'abord de rappeler le sens technique des termes fichtéens « *Moi* » et « *Non-Moi* », qui correspondent à un paradigme passablement différent par rapport au réalisme dont Jacobi se réclame. Avec le choix fait par Fichte du pronom de la première personne du singulier s'opère un remaniement important de la notion cartésienne de subjectivité, que Jacobi, semble-t-il, méconnaît. Alors que chez lui le *moi*, avec son corrélatif le *toi*, renvoie à une détermination ou une réalité d'ordre anthropologique, le « *Moi* » fichtéen désigne l'activité d'un principe non empirique, dépersonnalisé et dépsychologisé. Ce principe est celui d'une pure indissociabilité originaire de la subjectivité et de l'objectivité : une « subject-

¹⁷ F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben* (1815), *Werke* 2, p. 36-37 ; *David Hume et la croyance*, p. 138.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41 ; trad., p. 140.

¹⁹ *Ibid.*, p. 40, note 2 ; *ibid.*

²⁰ Voir F. H. Jacobi, *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, présentation, trad. et notes I. Radrizzani, Paris, GF Flammarion, 2009.

²¹ F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben* (1815), *Werke* 2, p. 40, note 2 ; *David Hume et la croyance*, p. 140.

objectivité²² » ou « Moi pur », dont Fichte se fait une conception dynamique comme d'un pur pouvoir thétique absolu – l'activité d'autodétermination de la réflexion qui fait retour sur elle-même, ou se recourbe sur elle-même. Ce Moi extra spatio-temporel, idéal ou spirituel, n'est donc pas une chose mais une libre activité infinie, que Fichte nomme aussi « esprit » (*Geist*) ou « raison ». Ainsi que Günter Zöllner le souligne : « Le Moi de Fichte est un terme technique qui désigne une structure conçue pour répondre à l'exigence méthodologique de penser le fondement de l'expérience d'une manière qui soit consistante avec l'engagement systématique en faveur de la liberté²³. »

Pour autant, il ne s'agit pas pour Fichte de se débarrasser de la factualité du réel et, avec lui, du moi empirique comme des autres moi humains au profit d'un subjectivisme ou d'un ego hypertrophié et absolu, ainsi que le prétend Jacobi. Simplement, ce que l'épistémologie fichtéenne cherche à faire, c'est, à partir d'un premier principe pur (*a priori*), déduire la genèse, dans le système de la raison, des faits de conscience du moi empirique, matériellement distinct d'un « toi » mais inscrit dans un réseau de configurations extérieures, sociales, intersubjectives. Bref : de ce moi ou toi jacobiens, qui représentent une réalité anthropologique individuelle, objet d'une perception ou d'une expérience donnée de manière contingente qui se fixe ensuite abstraitement en un concept avant de trouver à se désigner par le mot de « personne ». Or, dans son mouvement déductif allant au contraire de l'abstrait au concret, de l'universel au particulier, l'épistémologie fichtéenne conserve bien un élément réaliste, dont la paternité philosophique peut justement être attribuée à Jacobi²⁴ : l'impulsion ou le choc (*Anstoss*).

Jacobi théorise cette notion d'*Anstoss* dans le roman *Woldemar*, que Fichte lira dès l'édition de 1783 intitulée *Der Kunstgarten. Ein philosophisches Gespräch*, pour expliquer la dynamique de l'existence humaine. Inspirée de la conception newtonienne de la loi de l'action et de la réaction de forces purement mécaniques, en vertu de laquelle les forces vont toujours par paire, la pensée jacobienne de l'*Anstoss* est dialectique : le spirituel ou suprasensible ne peut pas faire l'économie du sensible.

Car il n'y a probablement pas d'aspiration intérieure chez l'homme qui n'ait été mise en mouvement initialement par la stimulation (*Reiz*) d'un objet hors de lui. Notre âme n'est pas plus capable de se voir elle-même que notre visage ne l'est. Elle ne prend conscience de son être intérieur qu'à travers l'impulsion (*Anstoss*) et la réaction (*Gegenwirkung*). Nous avons découvert nos joies les meilleures, les plus pures et les moins sensibles en agissant de manière sensible²⁵.

Dans l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794)*, la première version publiée de sa philosophie transcendantale, Fichte met en valeur ce point important de la pensée de Jacobi : c'est par là que l'idéalisme fichtéen échappe au subjectivisme et au nihilisme, et gagne la dimension du réel. Mais chez Fichte, au plan transcendantal, l'*Anstoss* n'est pas simplement un stimulus externe,

²² J. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797), in *Sämtliche Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845-1846 ; reprint *Fichtes Werke*, 11 Bd., Berlin, Walter de Gruyter, 1971, vol. 1, p. 502.

²³ Günter Zöllner, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, « Modern European Philosophy », 1998, p. 29.

²⁴ La suggestion d'une filiation jacobienne de l'*Anstoss* fichtéen a été faite par Tom Giesbers dans une communication non publiée, titrée « Fichte's Response to Realism », dans la Journée d'études « Rediscovering Fichte » (Bruxelles, 8 déc. 2016). Sur ce point, on se reportera d'autre part à l'article de David W. Wood, « Discours exotérique et ésotérique chez Leibniz et Fichte », à paraître dans un numéro spécial des *Archives de philosophie* consacré à Fichte et la question du langage, sous la direction d'Ives Radrizzani.

²⁵ F. H. Jacobi, *Der Kunstgarten. Ein philosophisches Gespräch [= Woldemar]*, in *Vermischte Schriften*, t. 1, Karlsruhe, C. G. Schmieder, 1783, p. 107-109.

mécanique. C'est un « choc » qui tout à la fois ouvre la voie au déploiement ou à la réalisation du Moi pur et en atteste la limitation immanente. Ce choc, que *La Doctrine de la science nova methodo* appellera le « sentiment qu'a le Moi de sa limitation ou détermination originaire²⁶ », ne peut être expliqué à partir d'une quelconque activité du Moi, même s'il la présuppose et n'existe pas sans elle :

Le choc (non posé par le Moi) ne s'effectue sur le Moi que dans la mesure où le moi est actif, et il n'est par conséquent un choc que dans la mesure où le moi est actif ; sa possibilité est conditionnée par l'activité du Moi : pas d'activité, pas de choc. En retour, l'activité de détermination du moi par lui-même serait conditionnée par le choc : pas de choc, pas d'autodétermination. En outre, sans autodétermination, rien d'objectif, etc²⁷.

En d'autres termes : le choc que représente l'*Anstoss* est le fondement inconscient de la conscience, en-deçà de la réflexion, en même temps que la condition pour le Moi pur de sa propre autodélimitation – d'un retour sur soi réflexif qui permet de le déterminer en fixant sa pure activité infinie dans une représentation d'objet.

L'*Anstoss* implique, ce faisant, l'opposition de deux pôles distincts mais convergents dans leur opposition même : le « Moi » et le « Non-Moi ». Le corrélat du moi, ici, n'est plus simplement le toi mais *tout* ce qui est l'extérieur *de* l'esprit, *son* autre, le monde, la nature, autrui, mais aussi les sentiments. Si l'appellation est en cela une abstraction de l'intelligence philosophique pour désigner l'opposé de l'esprit, le « Non-Moi » n'est toutefois pas en lui-même son envers ou son négatif abstrait : il est sa vérité, ce dont l'impulsion ou le choc est pour l'esprit ou le Moi sollicitation à progresser dans son effort vers la liberté absolue – vers l'idéal d'un Moi absolu. Abandonnant le dualisme classique de la subjectivité humaine et de l'objectivité mondaine, ou de l'intériorité de l'esprit et de l'extériorité de la substance (de la chose), Fichte conçoit à l'aide de l'outil conceptuel de l'action réciproque (*Wechselwirkung*) la conciliation des deux sphères opposées en termes de médiation dynamique – c'est un aspect de sa pensée fidèle aux vues de Jacobi – par laquelle les deux deviennent inséparables sans être pour autant confondues. Comme Jacobi, Fichte conçoit l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur, du sensible et du spirituel, de la nature ou de l'être et de l'esprit, comme étant elle-même productive. L'un est engendré à partir de l'autre, le déploiement du second (l'esprit) est médiatisé par le premier (le monde extérieur) et *vice versa*.

Un cas exemplaire de l'*Antoss* fichtéen est, dans le domaine du droit, l'« injonction » ou l'« appel » (*Aufforderung*) qu'un autre moi humain – un toi – exerce *de l'extérieur* sur ma propre conscience à exercer ma liberté cette fois *de l'intérieur* en la limitant volontairement de manière à reconnaître l'existence d'autres êtres rationnels que moi et faire droit à l'exercice de leur propre liberté²⁸.

Le concept de « personne » et, partant, le « Toi » comme figure de la deuxième personne est pour Fichte, de manière générale, un concept synthétique qui suppose l'*Antoss* comme contact ou rencontre réelle, vivante, concrète de deux opposés. En reprenant dans la *Grundlage*²⁹ le paradigme jacobien « sans *Toi*, pas de *Moi* », Fichte, en 1794, dit ne faire que traduire sa conception transcendantale de l'action réciproque du Moi et du Non-Moi dans un « langage plus courant³⁰ » tout en déployant jusqu'au bout la circularité de la relation de

²⁶ Daniel Breazeale, « The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*) », in David James, Günter Zöller (dir.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 123.

²⁷ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke* 1, p. 212.

²⁸ Voir J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, § 3, *Werke* 3, p. 33-43.

²⁹ Sur la reprise de la corrélation du Toi et du Moi dans le texte de la *Grundlage*, voir Wolfgang Class, Alois K. Soller, *Kommentar zu Fichte's "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"*, *Fichte-Studien-Supplementa*, vol. 19, 2004, p. 254-255.

³⁰ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke* 1, p. 189.

réciprocité telle qu'elle revient à son point de départ. Ainsi peut-on y lire : « Pas de Toi, pas de Moi ; pas de Moi, pas de Toi³¹. » Mais trois ans plus tard, en réponse à l'objection (aux accents jacobiniens) d'abstraction et de négation du réel formulée à l'encontre de la *Wissenschaftslehre* par Forberg en 1797, Fichte, dans la *Seconde introduction à la Doctrine de la science* (1797/1798), définit la personne ou l'individu « Toi » comme le résultat d'une réconciliation – d'une synthèse – qui débute par l'opposition entre la subject-objectivité de l'égoïté repliée réflexivement sur elle-même (*Ichheit*), dans son impersonnalité, et la simple objectivité du « Cela » (*Es*) de l'existence, dans sa pure extériorité, les deux entités de la polarité étant initialement posées chacune par et pour soi, absolument. Fichte y décrit cette synthèse qui surmonte la tension de la *Ichheit* et du *Es*, la connexité des deux pôles du Moi et du Non-Moi tels qu'ils s'articulent l'un à l'autre dans le concept du « Toi », comme une projection du Moi sur l'extériorité :

À ce qui est posé comme un “cela”, comme un simple objet, comme quelque chose de posé hors de nous, nous transférons, dans cette première position, le concept de l'égoïté que nous avons trouvé en nous-mêmes ; et c'est ainsi que ce concept est uni synthétiquement avec le concept de “cela”. Ce n'est que par cette synthèse conditionnée que naît pour nous un *Toi*. Le *Toi* naît de la réunion du “cela” et du “Moi”³².

Fichte prend par conséquent le contre-pied de Jacobi : ce n'est pas le moi qui présuppose le toi, c'est le toi comme personne qui présuppose le Moi pur, certes trouvé en nous en tant que sujet individuel mais impersonnel en soi, et ajouté au « cela » de l'extériorité. Jacobi a donc tort d'affirmer que tout toi, chez Fichte, se réduit au Moi : Fichte n'élimine pas toute objectivité ou toute extériorité ; tout toi est au contraire un Moi plus un ça, et s'élève ce faisant à un degré supérieur au seul moi.

Reste à tenter de répondre à présent à la question lancinante de savoir si la substitution sous la plume de Novalis du « Non-Moi » fichtéen par un « Toi » marque, comme l'affirment bien des commentateurs, une rupture avec la philosophie de Fichte – et il faut ajouter : un retour aux vues de Jacobi en deçà du criticisme.

IV. « TOUT PEUT ÊTRE MOI, EST MOI, OU DOIT L'ÊTRE » : L'ENTRÉE 820 DU *BROUILLON GÉNÉRAL* DE NOVALIS

S'il n'a sans doute jamais voué à Jacobi la réelle admiration que Friedrich Schlegel a pu éprouver pour cet auteur dont il connaissait la pensée dans son amplitude et appréciait le diagnostic sur la philosophie de son temps³³, même si Jacobi n'échappe pas à ses critiques, Novalis n'ignore pas le rôle joué par celui-ci dans les réflexions de l'époque. Il a lu, ou du moins se réfère explicitement dans ses écrits aux romans philosophiques, *Woldemar* (1779) et *Eduard Allwill's Briefsammlung* (1792), et s'intéresse aussi à Jacobi en tant que traducteur en 1787 du dialogue *Alexis ou de l'âge d'or* de Frans Hemsterhuis, philosophe hollandais de tradition platonicienne, un des auteurs de prédilection de Novalis.

³¹ *Ibid.*

³² J. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, *Werke* 1, p. 502 ; trad. I. Thomas-Fogiel, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science, 1797/98*, Paris, Vrin, 1999, p. 157.

³³ D'après un témoignage de Novalis relayé par Jean Paul, Friedrich Schlegel se serait plongé dans des lectures de fond des œuvres de Jacobi en 1796 : « [il s'est mis] soudainement à étudier ses œuvres, les a dévorées, louées, déclaré qu'il n'était pas en mesure d'écrire dans sa vie la moindre ligne digne de lui, repartant de plus belle dans la lecture de ses œuvres ». Voir Jean Paul, lettre du 27 janvier 1800 à Jacobi, cité par Andreas Arndt dans « Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie. Jacobi im Spannungsfeld von F. Schlegel und Schleiermacher », in Walter Jaeschke, Birgit Sandkaulen (dir.), *Friedrich Heinrich Jacobi : Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hambourg, Meiner, 2004, p. 131.

Novalis partage néanmoins avec Schlegel le sentiment que la philosophie et la religion pour Jacobi s'opposent en ennemies, et que Jacobi, par suite, se positionne lui-même en « ennemi³⁴ » de la philosophie et de la morale. Novalis et Schlegel refusent pour leur part d'abandonner le terrain de la philosophie, plus précisément celui du criticisme. Le premier pointe les « préjugés³⁵ » dans l'approche de Jacobi et le qualifie d'« empirist[e] transcendant[t] », soulignant ainsi le paradoxe d'un curieux réalisme qui excède les limites de l'expérience possible parce qu'il s'obstine à méconnaître le transcendantal ; c'est-à-dire : ce qui rend compte de la possibilité d'une connaissance *a priori*, nécessaire et universelle – donc de la vérité même de toute expérience. Novalis caractérise ailleurs le réalisme de Jacobi par un certain dogmatisme, ou un certain naturalisme objectiviste, et utilitarisme ; il en voit la cause dans son manque de sens poétique, qui rendrait Jacobi incapable de saisir le sens de la philosophie fichtéenne, son engagement, comme on l'a vu, en faveur de la liberté productrice de l'esprit :

Jacobi n'a pas de sens artistique, c'est pourquoi il manque l'esprit de la Doctrine de la science – il cherche une réalité solide et utile – et n'éprouve aucune joie pour le philosopher pur et simple – pour la *gaieté* de la conscience philosophique – de l'agir et de l'intuitionner³⁶.

De son côté, Schlegel propose une voie rationnelle alternative aussi bien à la révélation jacobienne qu'au foundationalisme fichtéen : il tente de définir un idéalisme dégagé de la position selon lui arbitraire d'un absolu valant comme principe premier et unique, et fondé à la place sur le *Wechselerweis*, une confirmation réciproque où l'alternance, le *Wechsel* entre deux éléments opposés (ou plus) constitue la preuve : « Et si maintenant une preuve (*Wechselerweis*) non conditionnée de l'extérieur mais conditionnée et se conditionnant réciproquement était le fondement de la philosophie³⁷ ? » Cette démarche analytique, qui décompose une totalité en ces moments intégratifs, Friedrich Schlegel entend l'opposer à celle déductivo-synthétique de la *Wissenschaftslehre* fichtéenne.

Qu'en est-il maintenant de la position de Novalis à l'égard de Fichte dans l'entrée 820 du *Brouillon général* de 1798/99 qui substitue de nouveau le « Toi » au « Non-Moi » ? S'il critique la perspective de Jacobi, y a-t-il ici de la part de Novalis, comme c'est le cas chez Friedrich Schlegel, une rupture affichée avec la philosophie transcendantale de Fichte ? Pour pouvoir le déterminer, il faut prendre en considération l'intégralité de l'entrée n°820. Car – il convient de le souligner – la formule « À la place du Non-Moi - Toi » n'est qu'une *parenthèse*, qui intervient en conclusion d'un long développement : une parenthèse à autre chose, un à côté qu'on ne peut pas lire, comme c'est souvent le cas chez les commentateurs, en le détachant de, et en ignorant, ce qui précède.

Le texte de l'entrée 820 de Novalis s'ouvre par une séquence sur la philosophie transcendantale, représentée dans sa globalité (kantienne et fichtéenne) par le terme de criticisme utilisé par Kant pour désigner le troisième moment dans l'histoire de la raison pure, celui de l'autocritique de la raison venant après le scepticisme et le dogmatisme :

³⁴ Schlegel parle de Jacobi comme d'un « ennemi de la raison » : F. Schlegel, lettre du 17 novembre 1793 à A. W. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, éd. E. Behler avec la collaboration de J.-J. Anstett, H. Eichner, Munich, Paderborn, Vienne, Schöningh, 1958 sq. [désormais : KFSa], t. XXIII, p. 158.

³⁵ Novalis, *Das allgemeine Brouillon* [désormais : AB], entrée n°668, in *id.*, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, édition historico-critique des œuvres de Novalis sous la direction de P. Kluckhohn, R. Samuel, H.-J. Mähl, G. Schulz et al., Stuttgart, Kohlhammer, 1960-2016 [désormais : HKA], vol. 3, p. 394 ; *Le brouillon général. Œuvres philosophiques de Novalis*, t. IV, trad. O. Schefer, Paris, Allia, 2000 [désormais : BG], p. 178.

³⁶ Novalis, *Fragmente und Studien 1799-1800*, frag. 121, HKA 3, p. 572 ; *Art et Utopie. Les derniers fragments (1799-1800)*, trad. O. Schefer, Paris, Éditions rue d'Ulm, « Aesthetica », 2005, p. 58.

³⁷ F. Schlegel, KFSa II, p. 72.

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, à des observations et des expériences externes – d'un point de vue philosophique, c'est la plus féconde de toutes les *indications*³⁸.

L'ouverture de l'entrée 820 du *Brouillon général* commence par exposer, ce faisant, une convergence de pensée entre Novalis et l'idéalisme transcendantal qui va dans le sens des critiques émises à l'encontre du dogmatisme de Jacobi et de ses préjugés antiphilosophiques. La philosophie critique déjà évoquée ci-dessus enseigne en effet que la nécessité des vérités établies par la philosophie sur le monde contingent de l'expérience – des vérités non pas analytiques, qui ne sortent pas du cercle de la pensée, mais *synthétiques*, où la raison se noue aux choses qui lui sont extérieures – ne peut être déterminée que par référence aux structures de la conscience, aux lois de la pensée.

Tel qu'il est présenté ici par Novalis, le criticisme prend en outre la forme de la relation de réciprocité que nous avons rencontrée précédemment. Il peut procéder d'une attention réflexive portée au sujet, à l'intériorité de l'esprit, pour aboutir à l'objectivité de la nature, tout aussi bien que partir de l'expérimentation des choses du monde pour aboutir à l'intériorité subjective : le point de départ est arbitraire. Mais si le choix de ce qui fonde la démarche ou le mouvement de la réflexion philosophique est contingent, l'un des points de départ doit nécessairement conduire à l'autre, et *vice versa*, du moins dans une démonstration authentiquement philosophique. Autrement dit, alors que le principe de la réciprocité est entre les mains de Friedrich Schlegel une arme contre Fichte, Novalis a une conscience absolument claire du fait que le vrai criticisme, au sens non seulement kantien mais fichtéen, suppose toujours déjà la mise en jeu de la *Wechselwirkung* comme d'un principe de synthèse qui mène d'un premier terme à un second (en l'occurrence de la nature ou du monde extérieur au soi), et de ce second terme de nouveau au premier (de la conscience de soi à la nature qui était le point de départ). Grâce à la *Wechselwirkung*, le vrai criticisme offre une méthode dans la quête de la réunion réconciliatrice des opposés, qui n'est possible qu'à la condition de considérer ceux-ci comme des binômes, soit deux parties d'un tout qu'elles forment ensemble.

Novalis ajoute juste après ce passage :

Elle [cette indication du criticisme] nous laisse pressentir la nature, ou le *monde extérieur*, comme un être humain – Elle nous montre que nous ne pouvons et ne devons *tout* comprendre que comme nous nous comprenons nous-mêmes et nos *bien-aimées*, nous et *vous*³⁹.

De prime abord, pareille affirmation semble relever d'un ridicule anthropomorphisme, et l'on pourrait croire que le point de vue adopté ici par Novalis est celui d'une certaine forme d'irrationalisme ou de mauvais idéalisme dans l'acception la plus négative du terme d'idéal. Mais le paradoxe d'une humanité de la nature s'éclaire précisément par le schème de la *Wechselwirkung*, une fois entendu que celle-ci maintient les différences spécifiques et la distinction des ordres ou des priorités⁴⁰ – alors qu'en se représentant la nature sur le modèle

³⁸ Novalis, *AB*, entrée n°820, HKA 3, p. 429 ; *BG*, trad. mod., p. 213.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ C'est l'apport des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795) de Schiller, dans le sillage de Fichte, puisque Schiller déclare reprendre à l'épistémologie fichtéenne du Moi le concept de l'action réciproque pour en faire le fil directeur de son anthropologie et de son esthétique, qui permet de comprendre ce point. Pour un approfondissement de la question, voir Laure Cahen-Maurel, « *Wechselwirkung* in Fichte, Schiller and Novalis :

de la réalité humaine l'anthropomorphisme pur et simple tombe dans le double écueil de la confusion et de l'uniformité sans surmonter pour autant la division de l'homme et de la nature. Novalis pense au contraire l'homme et la nature comme une unité ou une totalité sans renoncer aux oppositions établies par la philosophie critique ; mais il les prend en compte du point de vue de la totalité qu'ils forment à un niveau supérieur, sur un plan qui assure l'égalité des deux comme les moments partiels et comme tels non-indépendants d'un tout qui les dépasse. À l'aide de ce qu'il conçoit être le vrai criticisme, Novalis se rapporte ainsi à la véritable signification des distinctions critiques (entre l'homme et la nature, entre l'esprit et le corps, etc.) qui ne sont pas des oppositions ontologiques immuables ou des séparations irréductibles, mais des pôles s'inscrivant dans une opposition relative, seconde, sur fond d'une unité originaire et d'une communauté absolue.

C'est ce qu'éclaire l'autre nom, concept ou méthode, que Novalis attribue au criticisme dans l'ouverture déjà citée de l'entrée 820 du *Brouillon général*, la « méthode d'exhaustion » : « À proprement parler le criticisme – (ou la *méthode d'exhaustion* qui comprend la méthode d'inversion) [...] ». On a là, pour le noter au passage, un bon exemple d'encyclopédistique⁴¹ puisque la méthode d'exhaustion relève à strictement parler d'un autre domaine de la connaissance : non plus la philosophie mais la géométrie. Qu'est-ce que cette méthode ? Selon la définition qu'en donne le *Dictionnaire encyclopédique des mathématiques* de D'Alembert, que Novalis connaissait, la méthode d'exhaustion sert à « démontrer qu'il existe un rapport d'égalité entre deux grandeurs, lorsqu'on ne peut pas le prouver directement⁴² ». Un exemple qui expose la méthode en pleine clarté est celui, fameux, de la quadrature du cercle, soit du calcul de l'aire d'un cercle. Ce problème de prime abord insoluble a sa solution à la condition de procéder à partir du connu ou du connaissable : en partant d'une figure dont l'aire est parfaitement mesurable, celle d'un triangle, d'un carré ou d'un polygone avec un nombre déterminé de côtés inscrits à l'intérieur du cercle, on augmente progressivement le nombre de côtés pour approcher le plus possible de la circonférence du cercle et du calcul exact de son aire que l'on cherche à connaître. Pour le dire autrement : de même que dans l'exemple géométrique de l'exhaustion on peut passer d'un triangle à un carré, puis du carré à un polygone, selon un nombre toujours croissant de côtés, et que l'on élargit ce faisant la connaissance de l'aire des différentes figures, ce dont il est question dans l'entrée 820 du *Brouillon général*, c'est de la méthode d'expansion de la connaissance comme progression à partir de la compréhension de soi à la connaissance (ou reconnaissance) de « toi », ici sous la figure de la bien-aimée ; puis de là, à l'interaction entre « toi » et « moi » : le « nous », troisième niveau englobant les deux précédents ; puis encore à l'interaction avec la pluralité plus grande d'un « vous » ; et ainsi, si l'on pousse la connaissance plus loin, jusqu'à la nature et au tout de la nature, puisque son lien avec l'homme est toujours déjà impliqué.

Ce qui, pour Novalis, offre l'avantage de contenir le point de départ absolu de cette progression, c'est la connaissance que nous avons de nous-mêmes, et que nous pouvons toujours approfondir. L'entrée 820 du *Brouillon général* recoupe, à cet égard, la célèbre affirmation du recueil de fragments *Pollen* paru dans l'*Athenaeum* des frères Schlegel en 1798 : « Nous rêvons de voyages à travers l'univers : l'univers n'est-il pas déjà en nous ? Nous ignorons les profondeurs de notre esprit. – Le chemin mystérieux va vers l'intérieur. »

The Central Point of Convergence between German Idealism, Classicism and Philosophical Romanticism » (à paraître).

⁴¹ Sur l'idée et la pratique de l'« encyclopédistique » comme l'un des multiples noms que revêt la philosophie romantique de Novalis, on se reportera à L. Cahen-Maurel, « Vers une “science totale” : l'encyclopédistique vivante de Novalis », *Klesis. Revue philosophique*, n°42 : « L'encyclopédisme en philosophie », à paraître en 2018.

⁴² Jean le Rond D'Alembert, l'Abbé Bossut, De La Lande, le Marquis de Condorcet, *Dictionnaire encyclopédique des mathématiques*, Paris, Hôtel de Thou, 1789, t. I, p. 703.

Ce qui conduit à l'avant-dernier moment de l'entrée du *Brouillon général* :

Le principe *Moi* (das Prinzip *Ich*) est *pour ainsi dire* le principe authentiquement universel, commun et *libéral* – il est une unité sans être une *limite* (*Schranke*) ni une détermination. Il rend au contraire possibles et fixes toutes déterminations – et leur donne une cohérence et une signification absolues⁴³.

Ce passage mobilise le principe central de la philosophie fichtéenne : le terme technique de *Moi* (le *Moi pur*), cette structure qui est, en tant qu'activité, une réalité et non pas un concept. Et Novalis l'explique dans un lexique qui semble conforme à la philosophie de Fichte, de sorte qu'il paraît difficile de parler ici d'une rupture avec ce dernier : le *Moi* – commente Novalis – a pour prédicats l'universalité, la liberté, l'unité et l'infinité (ou l'illimitation), car correctement compris le *Moi fichtéen* est, on l'a vu, une unité duplice, idéale *et* réelle, sujet-objet. Le *Soi*, ou *Moi*, a en outre pour caractère d'être le principe du changement, de la variation et de l'échange. Le tout dernier temps de l'entrée 820 ajoute en effet ceci :

L'ipséité (*Selbstheit*) est le fondement de toute *connaissance*. En tant que fondement de la permanence dans le variable, elle est également le principe de la suprême *diversité*. (*Toi.*) (À la place du Non-Moi – *Toi.*) La communauté et le caractère-propre. Tout peut être *Moi*, est *Moi*, ou doit l'être⁴⁴.

En dépit de leur diversité, reflétée par la démultiplication des pronoms grammaticaux (je, toi, nous, vous), les individus ont un fond commun : l'ipséité (*Selbstheit*) ou égoïté (*Ichheit*, le mot employé par Fichte), qui est le fondement de toute connaissance. Ou, sous l'angle de la *Wechselwirkung*, il y a un point de contact entre les pôles opposés du *Moi* et du *Toi*, comme du *Moi* et du « vous », etc. C'est par conséquent l'attention réflexive au principe *Moi* via l'étude et la compréhension de soi qui permet de saisir sa réalisation variée et progressive comme le renouvellement constant d'un seul et même principe, dans sa possibilité, son effectivité et sa nécessité.

C'est ce que confirme un fragment exactement contemporain de l'entrée 820 du *Brouillon général*, tiré des annotations des « Idées » de Friedrich Schlegel et qui pense cette communauté comme étant effective (et pas seulement possible ou nécessaire) :

Je ne sais pas pourquoi on parle toujours d'une humanité séparée. Les animaux, les plantes et les pierres, les étoiles et les éthers n'appartiennent-ils pas aussi à l'humanité et celle-ci n'est-elle pas simplement un nœud de nerfs dans lequel se croisent des fils aux directions infiniment diverses ? Peut-elle être comprise sans la nature ? Est-elle donc si différente du reste des espèces naturelles⁴⁵ ?

Au lieu de partir d'une séparation irréductible de l'homme et de la nature, Novalis renverse le point de vue pour soulever la question de savoir si leur union n'est pas déjà présente, première, auquel cas, conformément à ce qu'enseigne le philosophème de la *Wechselwirkung*, leur distinction ne serait pas synonyme de séparation. La *Wechselwirkung* qui réalise la synthèse, celle en l'occurrence entre l'homme et la nature, est par conséquent un autre nom, purement philosophique, de l'impératif de la romantisation du monde⁴⁶ qui appelle à

⁴³ Novalis, *AB*, entrée n°820, HKA 3, p. 429 *sq.* ; *BG*, trad. mod., p. 214.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 430 ; trad. mod.

⁴⁵ Novalis, *Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels « Ideen »*, HKA 3, p. 490.

⁴⁶ Voir Novalis, « Poëticismen », *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, frag. 105, HKA 2, p. 545 ; « Poëticismes », in *Semences. Œuvres philosophiques de Novalis*, t. II, trad. O. Schefer, Paris, Allia, 2004, p. 142 : « Le monde doit être romantisé. C'est ainsi que l'on retrouvera le sens originel. »

synthétiser la nature et l'esprit et que Novalis définit comme l'opération permettant de retrouver à un niveau supérieur le moment de l'unité originare en recourant principalement à l'imagination artistique et littéraire (au conte, au roman).

Si, pour toutes les raisons que nous avons analysées, Novalis, à tout le moins dans cette entrée 820 du *Brouillon général*, s'inscrit bien dans la continuité de l'idéalisme transcendantal de Fichte, est-ce à dire que la philosophie novalissienne ne comporte rien de neuf, ou rien de différent sinon de critique à l'encontre du fichtéanisme ? Au contraire : il ressort de l'entrée 820 que Novalis se distingue de Fichte sur au moins trois points majeurs. Évoquons rapidement, pour conclure, ces trois infléchissements importants qui aboutissent à une conception originale de l'idéalisme.

V. CONCLUSION : « À LA PLACE DU NON-MOI – TOI » OU DU « FICHTÉANISME AUTHENTIQUE »

1) C'est tout d'abord dans le domaine de la présentation de la philosophie que Novalis se différencie de Fichte : sa pensée adopte une forme non seulement plus dialogique (à travers l'adresse à un « toi » familier) mais plus poétique ou artistique. S'il fait à Jacobi le reproche fondamental de manquer de sens artistique et y voit la cause de ses préjugés qui le rendent trop dogmatique pour comprendre l'œuvre de Fichte, ou plutôt l'activité du philosophe au sens fichtéen du terme, Novalis prétend pour sa part « fichtiser mieux que Fichte⁴⁷ » lui-même. Or ceci ne signifie pas être meilleur philosophe transcendantal que Fichte mais, selon l'affirmation célèbre des *Fragments logologiques*, créer des formes artistiques : « Si l'on commence à prolonger le fichtiser de manière artistique – de merveilleuses œuvres d'art peuvent en résulter⁴⁸ ». Cela implique, par suite, un rapport différent au langage, moins abstrait. Le *Brouillon général* adresse un reproche d'abstraction et de formalisme au style philosophique non seulement de Fichte mais de Kant : « La méthode de Fichte et de Kant n'est pas exposée de façon suffisamment complète et précise. Tous deux ne savent pas encore expérimenter avec facilité et diversité – absolument pas (*überhaupt nicht*) poétique – Tout est encore si gauche, si minutieux⁴⁹. »

2) C'est ensuite – deuxième différence – sur la question de l'amour, présente dans l'entrée 820 du *Brouillon général* à travers la figure non d'un « toi » encore trop abstrait mais de la « bien-aimée », que Novalis prend ses distances avec Fichte. Le segment 820 du *Brouillon général* indique en cela que l'amour joue un rôle spécifique dans la connaissance, qu'il en est le moteur, ce qui correspond bien au sens étymologique de la philosophie (l'étymologie de la *philo-sophia* nous rappelle qu'elle a partie liée originellement avec l'amour de la sagesse). Ce point est souligné par Novalis dans d'autres fragments et une lettre à Friedrich Schlegel de 1796 contient une critique explicite de Fichte à cet égard : « Spinoza et Zinzendorf l'ont explorée, l'idée infinie de l'amour [...]. Dommage que je n'aie pas encore trouvé de trace chez Fichte de cette vue⁵⁰. » Cela se traduit, chez Novalis, par un accent plus intime et plus affectueux dans la liaison à un second être ; et par l'élaboration d'une véritable philosophie de l'amour dans le sillage entre autres de Spinoza, là où la philosophie de Fichte déploie le double point de vue criticiste du Moi et du Non-Moi comme une arme de différenciation, sinon de combat⁵¹. La notion fichtéenne du « Non-Moi » rend impossible de séparer le traitement de la nature de la question d'un certain type d'opposition, d'un choc, même si le

⁴⁷ Novalis, « Logologische Fragmente », *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, frag. 11, HKA 2, p. 524 ; « Fragments logologiques », *Semences*, p. 122

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Novalis, *AB*, entrée n°924, HKA 3, p. 445 ; *BG*, trad. mod., p. 230.

⁵⁰ Novalis, lettre du 8 juillet 1796 à F. Schlegel, HKA 4, p. 188 : « Spinoza und Zinzendorf haben sie erforscht, die unendliche Idee der Liebe [...]. Schade, dass ich in Fichte noch nichts von dieser Aussicht sehe. »

⁵¹ Fichte développera à son tour, mais seulement en 1806, après la mort de Novalis, une philosophie de l'amour dans *Die Anweisung zum seligen Leben*, sa philosophie de la religion.

choc se produit sur fond d'unité originaire. En substituant de nouveau le toi au Non-Moi Novalis renoue bien en partie ici avec Jacobi en ce qu'il déplace l'accent vers la relation de compréhension et d'affection entre les êtres, celle de l'amour ou de l'amitié, où la rencontre avec l'autre est une reconnaissance du même. C'est en cela qu'il propose un « fichtéanisme authentique », comme Novalis l'écrit lui-même, c'est-à-dire – précise-t-il – « sans *choc* (*Anstoss*) – sans Non-Moi en *son sens* »⁵².

3) Enfin, une troisième grande divergence porte sur l'étendue du champ des connaissances touchant à l'homme et à la nature : la philosophie romantique de Novalis est une philosophie plus encyclopédiste et, partant, plus variée ; elle met davantage l'accent sur la compréhension de la nature, des liens que l'homme entretient avec elle, sur le caractère vital de la diversité et le fait que l'on puisse démultiplier les points de contact avec, ou les points de vue sur, le monde, géologique, physique, chimique, médical, etc.

Cela étant dit, la convergence dans l'approche méthodologique entre les philosophies de Fichte et de Novalis est en définitive plus décisive que ces divergences ponctuelles. Il apparaît en effet au terme de ces analyses que l'interprétation dominante du segment 820 du *Brouillon général* par la rupture avec Fichte s'avère insuffisamment précise, tant l'entrée en scène de ce « toi » dialogique est beaucoup plus intriquée avec la philosophie transcendantale que les commentateurs ne le disent. L'« humanité » de la nature, s'il ne s'agit pas, comme nous le pensons, d'une simple vue fantaisiste (poétique) ou anthropomorphique mais qu'il y a bien en elle une teneur rationnelle (philosophique), se laisse comprendre à partir du principe-clé de l'action réciproque – la *Wechselwirkung* – qui permet de rendre compte rationnellement tout à la fois de l'égalité des termes – de l'homme et de la nature – et de leur distinction, sans que distinguer soit forcément séparer. Loin de situer Novalis en rupture avec l'épistémologie transcendantale de Fichte, l'entrée 820 du *Brouillon général* s'avère un commentaire de ce qui se trouve déjà chez Fichte, même si le poète-philosophe romantique en atténue certains aspects. Novalis aboutit, ce faisant, à une conception originale, qui dépasse le fichtéanisme en vue de le parachever ; c'est-à-dire : de le prolonger *sans* pour autant en *sortir*.

⁵²Novalis, *AB*, entrée n°639, HKA 3, p. 385 ; *BG*, p. 169.