

Novalis

Les années d'apprentissage philosophique
Études fichtéennes 1795-96

Traduction intégrale et introduction par Augustin Dumont
(Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles)

Ouvrage publié avec le soutien de la
Commission du Prix Coppieters de Gibson

Presses Universitaires du Septentrion
www.septentrion.com
2012

Les Presses Universitaires du Septentrion
sont une association de six universités :

- Université des Sciences et Technologies de Lille, Lille 1,
- Université du Droit et de la Santé, Lille 2,
- Université Charles-de-Gaulle – Lille 3,
- Université du Littoral – Côte d’Opale,
- Université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrésis,
- Fédération Universitaire Polytechnique de Lille.

La politique éditoriale est conçue dans les comités éditoriaux.
Six comités et la collection « Les savoirs mieux de Septentrion »
couvrent les grands champs disciplinaires suivants :

- Acquisition et Transmission des Savoirs
- Lettres et Arts
- Lettres et Civilisations Étrangères
- Savoirs et Systèmes de Pensée
- Temps, Espace et Société
- Sciences Sociales

Publié avec le soutien
de l’Agence Nationale de la Recherche,
du Conseil Régional Nord-Pas de Calais

© Presses Universitaires du Septentrion, 2009
www.septentrion.com
Villeneuve d’Ascq
France

Toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit,
de la présente publication, faite sans l’autorisation de l’éditeur est illicite (article L 122-4 du
Code de la propriété intellectuelle) et constitue une contrefaçon.

L’autorisation d’effectuer des reproductions par reprographie doit être obtenue auprès du
Centre Français d’Exploitation du Droit de Copie (CFC) 20 rue des Grands-Augustins à
Paris.

ISBN : 978-2-7574-0387-7
ISSN : 0296-2454

Livre imprimé en France

À Jean-Marie Valentin,
en témoignage d'estime et de reconnaissance.

Table des matières

Ordre et désordre dans la philosophie postkantienne : le problème du perspectivisme transcendantal. Introduction à la lecture des <i>Études fichtéennes</i> de Novalis	11
 [Premier groupe de manuscrits :] [de l'automne au début de l'hiver 1795]	35
Remarques.....	35
Propositions indéterminées.....	44
 [Deuxième groupe de manuscrits :] [jusque février 1796]	103
 [Troisième groupe de manuscrits :] [février/mars 1796]	147
Règle principale	147
 [Quatrième groupe de manuscrits :] [de mars/avril jusqu'au début de l'été 1796]	177
 [Cinquième groupe de manuscrits :] [été 1796]	213
Remarques sur la <i>Doctrine de la science</i>	213
Passages remarquables et notes de lecture de la <i>Doctrine de la science</i>	216
 [Sixième groupe de manuscrits :] [de l'été à l'automne 1796]	225
Développements conceptuels	235

Ordre et désordre dans la philosophie postkantienne :
le problème du perspectivisme transcendantal.

Introduction à la lecture
des *Études fichtéennes* de Novalis

Augustin Dumont

Si l'intérêt d'un texte philosophique se mesure au nombre de commentaires qu'il suscite par devers lui, il faut bien admettre que les *Études fichtéennes* (*Fichte-Studien*) du grand poète romantique Friedrich von Hardenberg, alias Novalis (1772-1801), ne font pas partie des textes majeurs de l'histoire de la philosophie allemande. Non seulement les commentaires sont exceptionnels, mais en outre tout porte à croire que le texte n'est pas davantage fréquenté par les lecteurs occasionnels, simplement curieux, que par les commentateurs en puissance, puisque même les allusions sont particulièrement rares. Disons-le sans détour : les *Études* sont encore largement inconnues. En revanche, si l'on mesure la pertinence d'un écrit à son audace, à son inventivité, si l'on en mesure la richesse à sa capacité à « créer du pensable », pour reprendre ici l'expression de Cornélius Castoriadis, et à remettre en cause les cadres de pensée hérités, alors les méditations de Novalis méritent à coup sûr d'être associées aux grandes entreprises postkantienne. Le texte d'un écrivain de premier plan n'a d'une certaine façon jamais rien à se reprocher s'il est peu lu : ce n'est pas à l'auteur qu'il faut s'adresser mais au lecteur. Dire des *Études fichtéennes* qu'elles dorment du sommeil du juste depuis plus de deux siècles dans les différentes éditions allemandes des œuvres de Novalis, jusqu'à l'édition historique et critique dirigée par Paul Kluckhohn et Richard Samuel, ne semble pas excessif. Mais pourquoi le lecteur les ignore-t-il encore ?

Il n'y a pas de réponse univoque à cette question. Le lecteur, en effet, n'a jamais éprouvé la moindre peine à hisser Novalis au rang des plus puissants poètes de langue allemande – songeons seulement à la postérité des *Hymnes à la Nuit*, pour lesquels les superlatifs ne manquent pas –, et il n'a pas éprouvé plus de difficulté à voir en Novalis l'un des romanciers les plus « révolutionnaires » – *Heinrich von Ofterdingen* n'est-il pas le premier roman « moderne » ? Les romantiques de la seconde et de la troisième génération se chargeront eux-mêmes de consacrer l'aîné trop tôt disparu, et les écrivains ultérieurs marqués par l'œuvre de Novalis sont nombreux. La germanistique, de son côté, a fourni un nombre impressionnant d'études sur la littérature novalissienne. Mais le scientifique (Novalis était physicien, chimiste, minéralogiste et ingénieur des Mines) est encore toujours envisagé à partir d'un point de vue strictement schellingien ou bien goethéen, même chez les spécialistes du premier romantisme allemand (*Frühromantik*), comme Ernst Behler¹. Il est alors aisé de minorer l'importance de sa philosophie de la nature (*Naturphilosophie*), dans la mesure où celle-ci est beaucoup moins organisée, moins systématique, moins « rigoureuse », s'empresseront d'ajouter de nombreux commentateurs pressés, que celles de ses glorieux rivaux. Nous n'avons pas encore véritablement intégré que les *projets* de Novalis et de Schelling ou de Goethe sont en réalité irréductibles les uns aux autres. Quant au Novalis « spéculatif », lecteur assidu et subversif, mais désordonné, de Kant et de Fichte, il est généralement ignoré, tout simplement. Ceci est particulièrement vrai dans le monde francophone : la présente édition, faut-il s'en étonner, constitue la première traduction des *Études fichtéennes* en français. À peine plus en avance, le monde anglo-saxon dispose depuis 2003 seulement de la traduction de Jane Kneller². Le travail d'interprétation, en langues française et anglaise, a bien sûr pâti de ce « retard ».

De ce point de vue, la situation est logiquement un peu différente en Allemagne. Un philosophe, et non des moindres puisqu'il s'agit de Manfred

1.– Cf. E. BEHLER, *Le premier romantisme allemand*, trad. fr. E. Décultot et Ch. Helmreich, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 130.

2.– Cf. NOVALIS, *Fichte-Studies*, trad. angl. J. Kneller, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Frank, a entrepris à partir des années 1960 une enquête de grande ampleur sur la production « philosophique » du romantisme d'Iéna, poursuivie durant de nombreuses années³. Le centre de cette entreprise n'était autre que les *Études fichtéennes*, dont le commentateur a proposé une lecture d'inspiration globalement heideggerienne, contrastant singulièrement avec les premiers (rares) commentaires de ces manuscrits, comme la lecture hégélienne de Theodor Haering après-guerre⁴. Son développement amène à désolidariser la recherche philosophique novalissienne de l'idéalisme fichtéen et de son moi absolu, et à la rapprocher de ses « véritables » maîtres, Kant et Reinhold. Plus encore : critiquant la possibilité même d'un fondement en général, Novalis se tiendrait en réalité en deçà du « fait de la représentation » reinholdien. Sa pensée éclatée du sujet ou de la temporalité représenterait, pour ainsi dire par avance, un antidote aux constructions ambitieuses de l'idéalisme à venir, non sans pleurer secrètement l'impossibilité du système et la perte à jamais de l'absolu – le tout à l'intérieur d'un cadre résolument « réaliste ». À la suite de Manfred Frank, plusieurs spécialistes de l'idéalisme allemand, enthousiasmés par son appréhension du phénomène romantique, se sont alors penchés à leur tour sur les écrits de Novalis « en philosophes ». Corrigéant sa lecture sur l'un ou l'autre point, ils la créditent dans l'ensemble. Il n'est ainsi pas excessif de la dire aujourd'hui canonique outre-Rhin⁵. Quoiqu'il en soit ici de la pertinence de la lecture frankéenne, il faut

3.– Cf. notamment M. FRANK, *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik. Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 1990; Id., *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1989; Id., *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1997 ; Id., *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp, 2007. En langue anglaise, on trouvera une excellente synthèse des propositions de Frank dans : Id., *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, State University of New-York Press, 2008.

4.– Cf. T. HAERING, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, Kohlhammer, 1954.

5.– Voir à titre d'exemple : Ch. IBER, « La critique du sujet dans le premier romantisme allemand », trad. fr. A. Dumont, in A. DUMONT et L. VAN EYNDE (dir.), *Modernité romantique. Enjeux d'une relecture*, Paris, Kimé, 2011 ; B. LOHEIDE, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romanticisierenden Diskurs*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, "Fichte-Studien Supplementa", 2000, p. 181-238. Ce dernier auteur

reconnaître qu'elle a fait « exister » les *Études*, désormais reconnues en Allemagne comme une pièce maîtresse de la réflexion postkantienne, au même titre que certains textes du jeune Schelling, par exemple. La consécration d'une seule et unique voie interprétative est cependant à déplorer, tant le texte invite au contraire par lui-même à multiplier les approches.

La réception « philosophique » du romantisme d'Iéna a aussi ses passages obligés en France : Maurice Blanchot, puis Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Également marquée par Heidegger, puis par Derrida, leur lecture a l'avantage de ne pas séparer de façon tranchée les différents « discours » romantiques (romanesque, poétique, scientifique, philosophique). Là où Manfred Frank laisse entièrement de côté l'aspect « littéraire » du romantisme de Novalis et analyse les textes « philosophiques » sans même problématiser – ou si peu – l'intrication et la compétition des différents modes d'écriture, c'est cette question que Lacoue-Labarthe et Nancy retiennent à juste titre comme pertinente. Par là, ils sont au moins fidèles au vœu romantique d'une réévaluation complète de l'*écriture*. En revanche, admettons-le d'emblée, l'exclusion de Novalis hors de ce « propre » que le romantisme, dans sa quête infinie et toujours plus raffinée ou « purifiée » de l'absolu, chercherait au plus profond de lui-même, ne saurait nous être ici d'un grand secours⁶. Cette éviction n'aura pas contribué à relancer une recherche novalissienne déjà immobilisée, en France, par le travail – au reste considérable – d'Armel Guerne. Ignorant totalement le contexte philosophique, ce traducteur des principaux textes poétiques et romanesques a construit la figure – devenue cliché depuis – d'un poète éthéré, aussi pur qu'un enfant, tourné vers les choses de l'au-delà, ruminant complaisamment une souffrance accablante et attendant la mort d'un pied sûr et pour tout dire de façon héroïque. Déplorant une certaine rugosité dans l'allemand, qui envahirait malgré elle la langue de Novalis, Armel Guerne a considérablement latinisé cette dernière, ou plus encore, il l'a rendue

rapproche Novalis de Fichte, mais sans véritablement sortir de la lecture de Frank, pas davantage que le grand spécialiste allemand de Novalis, Herbert Uerlings: H. UERLINGS, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis*, Stuttgart, J.B. Metzner Verlag, 1991.

6.– Cf. Ph. LACOUÉ-LABARTHE et J.-L. NANCY, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978, p. 25.

significativement pathétique. L'assimilation, peu avouable mais discrètement avouée, de Novalis à un romantisme français que l'opération rend lui-même caricatural, n'est pas heureuse. Cela étant dit, les Allemands eux-mêmes ont très tôt contribué à façonner ce qu'Olivier Schefer a eu raison d'appeler le « mythe Novalis »⁷. Toute traduction étant, comme l'a enseigné avec force le même romantisme, une interprétation, il était prévisible que celle d'Armel Guerne s'arrête devant les fragments spéculatifs et conceptuels. La réalisation par ce dernier d'*Œuvres complètes* (Gallimard, 1975, 2 vol.), titre que Guerne aurait été plus inspiré de faire figurer entre guillemets, ne pouvait donner autre chose qu'un aperçu furtif, pour dire le moins, des fragments spéculatifs.

En France, un spécialiste de l'idéalisme allemand a cependant attiré l'attention de façon convaincante sur les *Études fichtéennes* de Novalis : Xavier Tilliette, qui n'aura pas en cela été pionnier pour la première fois. Les cahiers de Novalis jouent pour lui un rôle non négligeable dans la construction postkantienne du concept d'intuition intellectuelle⁸. Depuis, le vaste travail de traduction ou de retraduction de nombreux fragments dits « philosophiques », entrepris il y a plusieurs années par Olivier Schefer, capte à nouveau l'attention du lecteur. Le *Brouillon général*, ainsi qu'une grande quantité de textes de la période intermédiaire jusqu'à la mort de Novalis (citons par exemple les *Études sur Hemsterhuis*, les *Études sur Kant et Eschenmayer*, le *Pollen*, les *Fragments logologiques*, les *Fragments de Teplitz*, le *Monologue*, les *Études sur l'art plastique*, etc.) existent désormais en français dans une édition sûre et fiable⁹. Restaient donc essentiellement les *Études de Freiberg*, où s'expriment les plus belles pensées de Novalis touchant les sciences naturelles, et les *Études fichtéennes*. Nous proposons ici les secondes, dans une édition dépouillée, que l'on aurait tort de négliger pour cette raison. On ne dispose pas encore de véritable appareil critique exhaustif, en

7.- O. SCHEFER, Poésie de l'infini. Novalis et la question esthétique, Bruxelles, La Lettre volée, 2001, p. 19-30.

8.- Cf. X. TILLIETTE, *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p. 141-153.

9.- Cf. NOVALIS, *Le Brouillon général*, trad. fr. O. Schefer, Paris, Allia, 2000 ; Id., *Semences*, trad. fr. O. Schefer, Paris, Allia, 2004 ; Id., *Art et utopie. Les derniers fragments (1799-1800)*, trad. fr. O. Schefer, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 2005.

langue allemande, du texte qu'on va lire. Les indications données par les éditions de référence sont insuffisantes, et l'ordre des fragments lui-même a pu être contesté, mais les incertitudes semblent aujourd'hui difficilement surmontables. Devons-nous prendre le risque de devancer le travail éditorial allemand ? Une position de modestie nous paraît devoir s'imposer et, comme Jane Kneller le fit pour l'édition anglaise, il nous a semblé que « donner à lire » un texte jusqu'ici ignoré était la priorité. Ensevelir le texte sous les références extérieures est du reste toujours un danger pour ce dernier, *a fortiori* lorsqu'il est romantique. Entendons-nous bien : un minutieux travail d'annotation est toujours d'une valeur inestimable, cela va sans dire. Mais l'acte de lire, lorsqu'il ne se reconnaît plus lui-même s'il ne dispose pas de la sécurité du réseau ou de la danse des références, *risque* d'être perverti. C'est déjà engager une manière spécifique de lire et de comprendre un grand texte de l'histoire de la philosophie, de s'assurer par l'historiographie qu'il ne pourra en droit pas nous étonner plus qu'il n'en faut. L'historiographie a ses vertus, que nul ne songerait à congédier, mais elle ne doit pas nous dispenser de *lire* les textes pour eux-mêmes.

À cet égard, nul plus que Novalis ne remet en cause, par avance, la tendance principale de notre recherche universitaire. C'est à croire qu'il a tout fait pour qu'une édition critique intégrale de son texte ne soit pas possible ! Les six groupes de manuscrits, rédigés de l'automne 1795 à l'automne 1796, sont un labyrinthe. Novalis n'est fidèle à rien, ni à personne, à commencer par lui-même. Il lit « sauvagement » les premiers textes de Fichte, tout juste parus à l'époque, « à chaud », sans filet. Nous connaissons les écrits fichtéens disposés sur la table de travail du poète : l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science*, le *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique*, l'essai *De la faculté linguistique et de l'origine du langage*, l'essai *Sur le concept de la Doctrine de la science*, la première partie du *Fondement du droit naturel*, ainsi que les leçons sur *La Destination du savant*. Novalis rencontre par ailleurs Fichte, alors en pleine ascension, à l'époque où il le lit : Niethammer, éditeur et professeur à Iéna, invite chez lui, pour une rencontre au sommet, Fichte, Novalis et Hölderlin, les deux derniers ne cachant pas leur fascination pour la *Doctrine de la science*. Nous sommes en mai 1795. Novalis commente dans le désordre de multiples passages de ces textes, il compile les concepts, entasse les idées, fait

varier au maximum les démonstrations, déstructure les textes et les restructure à sa façon. Sa plume se mêle à celle de Fichte et il est parfois extrêmement difficile de faire la part des choses : un même fragment peut donner l'impression d'être la transcription par Novalis d'un théorème fichtéen tout en suggérant qu'il en est la subversion complète. Au reste, Novalis anticipe parfois de façon fulgurante certains développements de la *Doctrine de la science* tardive, dont il n'aura aucune connaissance puisqu'il meurt en 1801.

Par ailleurs, Fichte n'est pas – loin s'en faut – la seule référence de ces manuscrits, que Manfred Frank, catégorique, juge estampillés à tort « *Fichte-Studien* » par les éditeurs. Novalis, élève de Reinhold et de Schiller à l'Université d'Iéna, se réfère fréquemment à eux. De même, la figure de Kant est centrale. Celle de Jacobi apparaît en filigrane, comme celles de Leibniz ou Spinoza, et le lecteur percevra l'influence de la mystique rhénane et du néoplatonisme. Enfin, à côté de l'un ou l'autre professeur de Novalis, comme le logicien Hoffbauer, plusieurs de ses condisciples (post-reinholdiens dirait Frank) tels Forberg, Erhard, Schmid ou Niethammer¹⁰, font des incursions discrètes (au point qu'elles passent

10.– Ces personnalités, longtemps méconnues, sont aujourd'hui revenues à l'avant-plan grâce aux recherches de Manfred Frank (voir note *supra*) mais aussi de Dieter Henrich et de sa recherche sur les constellations philosophiques (*Konstellationsforschung*). Voir l'ouvrage exemplaire : D. HENRICH, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen – Jena 1790 – 1794, Frankfurt-am-Main, Surhkamp, 2004. Par recherche sur les constellations, il faut entendre une méthode de travail novatrice sur les héritages croisés de Kant dans les années 1790 : en faisant habilement dialoguer les problématiques, les personnes, les documents d'archives, les correspondances ou encore les nombreuses recensions de l'époque, Henrich a tenté de construire un réseau ou plutôt un « espace de pensée (*Denkraum*) » dans lequel a pu se déployer une philosophie de la finitude du sujet, bientôt étouffée par l'idéalisme allemand et sa postérité. Forberg, Erhard, Schmid, Niethammer, mais aussi von Herbert et Novalis seraient ainsi autant d'héritiers de la philosophie élémentaire (*Elementarphilosophie*) reinholdienne, soucieux de déconstruire la possibilité de faire intervenir l'absolu à titre constitutif dans le discours philosophique. Sans que nous puissions justifier dans ces pages notre point de vue, il nous semble que, remarquablement efficace concernant la plupart des post-reinholdiens, la recherche sur les constellations manque la fondamentale ambiguïté de Novalis, son ambivalence, son incertitude

inaperçues) dans un texte par ailleurs chargé de références à la vie quotidienne et aux états affectifs du poète, dont aucune n'est anodine. Bref : comment faire la part des choses ? Les emprunts et les transgressions s'emmêlent confusément. Est-ce un défaut ? Est-ce un manque ? Non pas. Tout d'abord, cette première recherche d'un écrivain génial âgé de vingt-trois ans ne devait pas être publiée en l'état, selon son auteur, même si la possibilité d'une publication à terme ne lui déplaisait pas. Mais le problème est plus essentiel. Un choix se pose au lecteur contemporain : comment les romantiques exigeaient-ils eux-mêmes d'être lus ?

Dans le cas présent, faut-il croire que les *Études* apparaîtraient dans une éclatante lumière une fois chacun des 667 fragments enchaîné à tel et tel corps doctrinaux ? Dans un travail d'interprétation, il importe évidemment de renvoyer les fragments à Kant, à Reinhold, à tel ou tel texte de Fichte lorsque c'est évident. C'est une nécessité. Mais il nous faut ce faisant redoubler de prudence. Les romantiques sont passés maîtres dans l'art de piéger leurs lecteurs. En réalité, tout dépend de la manière avec laquelle nous établissons des correspondances. Mais nous pouvons néanmoins, d'ores et déjà, être sûrs d'une chose : chaque correspondance établie entre un fragment et un corps doctrinal extérieur risque de devenir un obstacle à la compréhension du texte de Novalis, qui ne se veut lui-même ni corps doctrinal, ni collection de corps doctrinaux, ni « théorie ». Il y a bien sûr des « thèses », dans les manuscrits, et pour tout dire, des thèses philosophiques à notre avis inédites et novatrices. Seulement, une thèse n'est pas une pensée de « fond » (ou un « contenu ») artificiellement descellée de son écriture (communément appelée « forme »). D'une certaine façon, chaque

par rapport à la question du fondement – justement caractéristique de sa « philosophie de la finitude ». Il apparaît en effet chez Frank ou Henrich comme *catégoriquement* opposé à tout fondement. Ouvrir à nouveau ce débat implique évidemment que l'on s'accorde sur ce qu'il faut entendre par « fondement » et par « absolu ». En outre, afin de reprendre la discussion, il importe à nos yeux de ne pas faire trop vite des écrits romantiques des « corps doctrinaux », à actualiser qui plus est. En effet, ces « doctrines » auraient, à en croire Frank qui le répète à de multiples reprises, plus en commun avec la philosophie contemporaine (de Heidegger à Putnam) qu'avec l'idéalisme. C'est peut-être manquer un peu de prudence.

fragment des *Études* participe d'une compréhension du langage, précisément parce qu'il s'agit de fragments, c'est-à-dire d'un type de discours mettant déjà en cause le « langage » philosophique traditionnel. Ainsi, la compréhension novalissienne du langage commence par une réflexion sur le langage philosophique.

Le langage ne va pas de soi pour Novalis. On a pourtant fini par le croire. Une certaine lecture du romantisme issue de Heidegger a fini par nous convaincre – précisément lorsque celle-ci met en évidence le caractère central du langage dans le premier romantisme – que c'est chose faite : le langage parle tranquillement de lui-même. Mais alors, où est passée l'inquiétude romantique ? Une telle lecture voudrait entendre dans la « logologie » – concept célèbre de Novalis – la promotion d'un « parler » à la limite désincarné dans son autonomie, tout entier préoccupé de lui-même, nourrissant secrètement le rêve d'une poésie purifiée des échanges prosaïques avec le monde extérieur et complaisamment acquise à la recherche infinie de ce qu'elle est en « propre ». Cette compréhension de la logologie ne tient généralement pas compte de l'œuvre novalissienne dans sa complexité. Si, pour Novalis, le langage se reçoit d'une intransitivité essentielle (pour être audible par l'homme, il doit s'indiquer lui-même comme langage), celle-ci supporte toujours l'investissement de toutes les dimensions de l'expérience humaine. C'est pourquoi il importe de revenir en amont des textes cités la plupart du temps par cette lecture afin d'envisager la toute première recherche d'ampleur de Novalis, trop souvent passée sous silence, à savoir les présents manuscrits. En outre, sur les milliers de pages de son œuvre, les textes cités habituellement sont très peu nombreux : le *Monologue* et quelques fragments devenus « classiques », méritant eux aussi, du reste, une relecture de fond. En réalité, le langage est le lieu d'une expérience singulièrement dense et complexe. Pourquoi cela ? Sans doute parce que Novalis part de problèmes propres à l'idéalisme spéculatif et que le langage, loin d'être présupposé, apparaît immédiatement comme un problème à l'intérieur de la genèse transcendante des conditions de possibilité de la conscience de soi. En particulier, le lecteur devra être attentif au caractère central de l'affectivité comme de l'image, chez Novalis, héritier des concepts fichtéens de sentiment (*Gefühl*) et d'image (*Bild*). Novalis est constamment préoccupé par le travail créateur de l'imagination transcendante dans la constitution de la phénoménalité, et le sentir est partie prenante de cet effort pratique visant à ouvrir un monde d'images

et d'apparences. C'est depuis ce point, et *avec* le langage philosophique, que le langage lui-même est rendu à son caractère énigmatique.

Au fragment n°319 du *Brouillon général*, Novalis écrit ceci : « Penser est parler. Parler et agir ou faire sont une seule et même opération, seulement modifiée. Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut »¹¹. Les romantiques reconnaissent ici la « logologie » novalissienne, concept qui, sans s'assimiler à un relativisme trop facile, invite à cheminer le long d'une ligne de crête. La seule caractéristique constante de ce chemin est son caractère difficilement praticable. Le langage n'est pas un réceptacle neutre capable d'accueillir des contenus de pensée. Le langage, en réalité, est purement et simplement agissant. Cela, Fichte lui-même l'avait fort bien compris. C'est pourquoi, loin d'abattre purement et simplement le fichtéanisme comme le croit Frank, Novalis rencontre par ses moyens propres la poétique subtile de la *Doctrine de la science* – et il le reconnaît. Pour cette raison, Novalis se réfère confusément à Fichte jusqu'à la fin de sa vie, sans lâcher prise, tâchant de démontrer que l'idéalisme transcendantal bien compris est un idéalisme magique, c'est-à-dire dont le cœur est l'imagination *créatrice*, manifeste dans son langage. Toutefois, lire les *Études fichtéennes* revient indéniablement à assister, stupéfait, à l'introduction d'un Cheval de Troie dans la *Doctrine de la science* de Fichte, devenue chemin faisant une « sophistique du moi (*Sofistik des Ich*) ». La sophistique n'est pas péjorative ici : il s'agit de montrer pratiquement que le régime transcendantal est celui de la liberté en acte. Il est, en d'autres termes, l'auto-institution libre, par l'imagination, de lois transcendantales. S'il s'agit d'un Cheval de Troie, ce n'est pas parce que le geste en question serait résolument anti-fichtéen, ce qu'il n'est pas, mais parce que Novalis pousse – en la triturant – la *Doctrine de la science* jusque dans ses ultimes retranchements. Il l'oblige, par une série de retournements conceptuels, tantôt maladroits, tantôt d'une grande finesse, à accepter *toutes* les conséquences de sa propre stratégie de pensée. Par ses mécompréhensions de Fichte et ses oppositions délibérément subversives, Novalis avance néanmoins, avec une assurance déjà surprenante, une série d'éléments décisifs pour toute sa pensée ultérieure. Vouloir dessiner ou recomposer, à partir de ces cahiers, un portrait cohérent de Fichte

11.– NOVALIS, *Le Brouillon général*, op. cit., p. 79.

est de toute évidence une perte de temps. Novalis, aux prises avec la philosophie transcendante, est aux prises avec lui-même. Il est en première ligne et ses 667 fragments sont autant de « nouvelles du front », qu'il nous faut accueillir comme telles. Dans ses *Fragments logologiques*, Novalis dira plus tard sa dette à Fichte :

Il se pourrait bien que Fichte fût l'inventeur d'une manière totalement neuve de penser – pour laquelle la langue ne dispose encore d'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 hommes – qui fichtiseront bien mieux que Fichte lui-même. Si l'on commence à prolonger le fichtiser de manière artistique – de *merveilleuses oeuvres d'art* peuvent en résulter¹².

Mais Novalis entretient un rapport d'amour-haine avec l'auteur de la *Doctrine de la science*. Celle-ci l'agace à mesure qu'elle le stimule. Dans une lettre, il confie à son ami Friedrich Schlegel le 14 juin 1797 :

Fichte est le plus dangereux des penseurs que je connaisse. Il ensorcelle chacun à l'intérieur de son cercle. Personne ne sera plus mal compris et plus détesté que lui. Mais les malentendus seront ici dissipés. Car tu as été élu pour protéger ceux qui font l'effort de penser par eux-mêmes de la magie de Fichte¹³.

On comprend, au fil de la lecture des *Études fichtéennes*, que Novalis ne restera pas toute sa vie à l'ombre de la *Doctrine de la science*. Pour le poète, cette dernière est d'abord un outil, doté d'une certaine valeur *opératoire*. Par suite, chacun des fragments devient à son tour opératoire. Les fragments n'expriment pas un certain « état » dans la réception théorique d'un *corpus* quel qu'il soit, ils constituent des activations de *perspectives* sur un même problème, celui de la constitution transcendante du monde. Ces fragments-perspectives sont capables de se *combiner* les uns avec les autres, suivant un mode ou plutôt un art de pensée hérité de Leibniz – celui de la *combinatoire* – dont l'usage est à vrai dire

12.– NOVALIS, *Semences*, op. cit., p. 122.

13.– *Ibid.*, p. 21.

tâtonnant (nous ne pourrions pas davantage nous y arrêter ici). La combinaison des perspectives est le cœur du travail de l'imagination transcendante revue et corrigée, ces perspectives se présentant toutes comme des *traductions* d'un même pouvoir – traversé par l'affectivité – de mettre en image.

Il est impossible de procéder, dans cette introduction, à une lecture suivie du texte, ni même d'en livrer une sorte d'interprétation générale. Un simple « passage en revue » des « thèmes » ou des concepts risquerait quant à lui d'être contre-productif, tant il est nécessaire d'épouser les circonvolutions de cette pensée inquiète et insatisfaite pour en saisir la teneur. Les lecteurs pressés de reconnaître chez Novalis une démonstration en bonne et due « forme » pointeront sans se forcer un « manque de rigueur » dans le travail du poète. Or tout le problème de Novalis est de démontrer l'idéalisme magique en problématisant l'acte traditionnel de démontrer des théorèmes philosophiques (puisque, quel qu'il soit, il s'agit toujours d'un acte). En réalité, une thèse est nécessairement *performée*¹⁴. Une thèse n'existe pas à proprement parler en dehors de sa performance. On prendra donc soin de ne pas isoler une « thèse » de son fragment, ni des autres fragments du recueil, et l'on commencera par remarquer que ces « thèses » apparaissent *en tant que* fragments. Ceux que l'on s'apprête à lire ne sont pas comparables aux fragments admirablement ciselés des textes plus tardifs, fruits de longues discussions avec les Schlegel notamment. Nous disons volontiers des *Études fichtéennes* qu'elles proposent des fragments « de fait » et non « de droit » ; elles génèrent *de facto* une fragmentation du discours fichtéen, comme si Novalis découvrait à même la lecture de la *Doctrine de la science* le besoin d'écrire des fragments. Ceux-ci ne sont pas assurés, et ne s'assument pas véritablement comme fragments. Tantôt ils font une ligne, tantôt ils s'« affalent » laborieusement sur plusieurs pages.

Nous sommes à présent au seuil des *Études fichtéennes*. Nous pourrions certes abandonner ici le lecteur. En effet, il lui faudra bien se perdre dans les six groupes de manuscrits, et cette expérience est toujours un exercice en partie solitaire. Toutefois, avant de nous séparer du lecteur, nous proposons d'entrouvrir la porte de ces cahiers en sa compagnie. Jetons un coup d'œil sur l'« autre côté »

14.– – Inexistant dans la langue française, ce verbe nous apparaît indispensable.

– pourrait-on dire non sans conserver l'aspect étrange et fantastique qu'Alfred Kubin a mis dans cette expression – en laissant parler l'un ou l'autre des tout premiers fragments. Le lecteur légitimement insatisfait par cette introduction pourra se reporter à différents travaux¹⁵.

« Le moi a une force hiéroglyphique ». Dans cette formule laconique du premier groupe de fragments, il faut déjà entendre toute l'ambivalence du rapport de Novalis au langage. Le moi, la force, et le hiéroglyphe sont trois concepts fichtéens : les deux premiers sont omniprésents dans les textes spéculatifs, le troisième (à la mode à l'époque) apparaît dans l'essai *Sur la faculté linguistique et sur l'origine du langage* (1795). Mais c'est ici le moi en tant que tel, et non simplement le signe linguistique, qui possède une force « hiéroglyphique ». Le langage est hiéroglyphique dans la mesure où l'agir du moi l'est tout entier. Le

15.– Pour une première approche du texte, on pourra consulter : O. SCHEFER, « Les *Fichte-Studien* de Novalis et la *Tathandlung* à l'épreuve de la transcendance », in *Les Études philosophiques*, 1999, n°1. L'une des meilleures invitations à lire le texte est également celle de Alessandro Bertinetto : A. BERTINETTO, « «Seyn außer dem Seyn im Seyn» : der Begriff Bild in den *Fichte-Studien* des Novalis und in der Spätphilosophie J.G. Fichtes », in *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 2005, n°15. Nous avons nous-mêmes tenté un premier commentaire francophone intégral des manuscrits de Novalis, auquel nous nous permettons de renvoyer notre lecteur. Cf. le chapitre II de A. DUMONT, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendante à l'épreuve du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », à paraître en 2012. En Allemagne, outre aux travaux de Manfred Frank et de ses disciples, on pourra se reporter par exemple à W. JANKE, « Enttöner Gesang – Sprache und Wahrheit in den *Fichte-Studien* des Novalis », in K. HAMMACHER et A. MUES (dir.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie in Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979. Pour celles et ceux qui veulent tout d'abord s'initier au premier romantisme allemand, avant de se pencher sur les cahiers spéculatifs de Novalis, et appréhender sous ses diverses facettes le phénomène de l'*Athenäum* (la pensée de Friedrich Schlegel s'impose alors comme fil rouge), nous ne saurions trop recommander les ouvrages suivants : D. THOUARD (dir.), *Symphilosophie. Friedrich Schlegel à Iéna*, Paris, Vrin, 2002 ; et L. VAN EYNDE, *Introduction au romantisme d'Iéna. Friedrich Schlegel et l'Athenäum*, Bruxelles, Ousia, 1997. Pour une introduction plus spécifique à Novalis, cf. H. UERLINGS, *op. cit.* ; O. SCHEFER, *Poésie de l'infini. Novalis et la question esthétique*, Bruxelles, La Lettre volée, 2001.

hiéroglyphe suscite un désir de déchiffrement, mais il offre d'abord au regard extérieur une opacité qui n'appartient pas exclusivement au langage. Il semble au contraire qu'elle soit propre à l'agir du moi en général, c'est-à-dire à la vie de la conscience, que l'on va tout de suite caractériser comme *image de l'être*. Lisons tout d'abord en son entièreté le deuxième fragment des *Études fichtéennes* :

Le savoir vient de quelque chose (*Was*) – il se réfère toujours à un quelque chose (*Was*) – Il est une relation à l'être, dans l'être déterminé en général, à savoir dans le moi.

Dans le *savoir* de l'être déterminé, l'*accent*, l'insistance porte sur l'être ; le déterminé est seulement apporté, il est accident. Avec le *sentir* c'est l'inverse. L'accent est mis sur la forme, sur la détermination. L'être est seulement apporté, il est un accident.

La conscience est la sphère du savoir. Dans le sentir, elle ne peut survenir que médiatement.

/Le savoir est seulement pris ici au sens strict/

Quelle sorte de relation est le savoir ? Il est un être hors de l'être, qui est néanmoins dans l'être.

/Diviser – unifier/

La conscience est un être hors de l'être dans l'être.

Mais qu'est-ce que cela ?

Ce qui est hors de l'être ne doit pas être un être légitime (*rechtes Seyn*).

Un être illégitime (*unrechtes Seyn*) hors de l'être est une image (*Bild*) –

Ce qui est ainsi hors de l'être doit être une image de l'être dans l'être.

Par conséquent, la conscience est une image de l'être dans l'être.

Explication plus précise de l'image. /Signe (*Zeichen*)/ Théorie du signe. /Théorie de la présentation ou du non-être dans l'être, afin de laisser l'être être-là (*daseyn*) pour lui-même d'une certaine manière/

Théorie de l'espace et du temps en terme d'image.

Ce fragment est essentiel, non seulement par rapport à l'ensemble des *Études fichtéennes*, mais aussi eu égard à toute l'œuvre à venir. La définition du savoir proposée ici surprend par son anticipation exceptionnelle d'un Fichte plus

tardif que celui des années 1790 – en l’occurrence celui de la doctrine de l’image (*Bildlehre*), qui se déploie de 1804 à 1814¹⁶. Ou plutôt, car tout dépend du point de vue, elle montre une compréhension très fine du premier Fichte : il n’y a que de l’être, à comprendre comme identité sans reste de l’agissant et de l’agi, et le *savoir* de l’être, autrement dit son ek-sistence ou son être-là, ne saurait préserver la clôture en soi de ce dont il est le savoir (l’être) qu’en s’en faisant l’image (*Bild*). L’image apparaît ici comme un concept générique, recouvrant l’ensemble des strates de la conscience ou du moi fini. C’est pourquoi il faut systématiquement entendre l’imagination (*Einbildungskraft*) derrière l’image. En d’autres termes, depuis la sensation jusqu’à la représentation, la conscience est la *mise en image* active de l’être, elle est sa phénoménalisation et sa manifestation. Le savoir, la conscience ou l’image de l’être (autant de synonymes) sont illégaux ou illégitimes, écrit Novalis, justement dans leur prétention à manifester l’être, puisqu’ils ne peuvent manifester l’identité sans en sortir, se tenant hors de l’être au moment précis où son unité sans reste est affirmée. Le savoir de l’être n’est donc, comme le précise le fragment, que division et unification, car l’unité de l’être est cela même qui est manifesté ou ek-sisté illégitimement dans sa division. Le savoir de l’être est non-être, néant, il est le *là* spatio-temporel de l’être, il en est l’être-là, c’est-à-dire déjà l’image ou encore le signe.

On l’a lu, le savoir n’est pas la seule manifestation possible de l’être puisque Novalis distingue le *sentir* de celui-ci. La conscience est le *là* duplice de l’être, en tant qu’elle sait l’être, d’une part, en tant qu’elle le sent, d’autre part. Novalis pose que le savoir de l’être détermine ce dernier de surcroît, comme si l’image ou la conscience étaient davantage une manifestation qu’une transformation, un simple support visuel. Le savoir est l’accident de l’être comme substance. De l’autre côté, le sentir de l’être ne se préoccupe pas du fait que son sentir est une manifestation, mais du fait qu’il opère une *détermination* et donc une transformation de l’être. L’être, dans ce cas de figure, est l’accident du sentir. Savoir et sentir entretiennent

16.– Le lecteur qui désire s’initier à la *Bildlehre* de façon synthétique et rigoureuse, pour mieux appréhender ensuite la lecture à la fois anticipative et subversive de Novalis, se reportera avec grand profit à A. SCHNELL, « La doctrine fichtéenne de l’image », in A. SCHNELL (dir.), *L’image*, Paris, Vrin, 2007.

une relation de détermination réciproque, et représentent en fait une première compréhension – transformation – du flottement (*Schweben*) de l'imagination fichtéenne, telle qu'elle est exposée en des pages célèbres de *l'Assise fondamentale de la Doctrine de la science*¹⁷. Il s'agit en effet, dans l'alternance du savoir et du sentir, d'une part de poser l'être en soi, d'autre part de l'opposer, ou de le poser hors de soi, chacun des deux actes présupposant et repoussant l'autre simultanément.

L'être, on le remarque également, reçoit dans ce fragment une connotation étrange d'un point de vue strictement fichtéen. S'il est à la fois ce qui est su et ce qui est senti, sans que l'une de ces activités puisse recouvrir l'autre, il apparaît tel un *quoi*, un *quelque chose*, ce que Novalis nomme en un terme qui lie admirablement la dimension de chose (*l'et-was*) et l'interrogation, un *Was*. La conscience de l'être se précise d'entrée de jeu – c'était le début du fragment – comme savoir et sentir d'un *quelque chose*, au double sens du génitif : on peut dire qu'il *vient du Was* et qu'il *se réfère au Was*.

Bref, d'une part, l'image ne peut affirmer l'identité de l'être qu'en se posant elle-même comme l'existence illégitime de celui-ci, son éclosion ou son être-là. D'autre part, l'être ainsi manifesté se présente lui-même comme un *quelque chose*. Sans qu'il soit possible d'analyser chaque occurrence du concept de *Was*, qui prend donc la place de l'être ou de l'absolu, contentons-nous de lire dans ce concept un renversement plutôt qu'une illustration de la perspective de Fichte. Comme tous les héritiers de Kant, Novalis dispose de plusieurs concepts afin de désigner l'identité suprasensible de la conscience (à commencer par celui d'Idée). Or, en tout cas dans ces premières pages, tout en cherchant à caractériser l'absolu, il les laisse de côté, et valorise délibérément un *Was*, un *quelque chose*, immanquablement distinct de l'Idée. Il faut lire en outre dans le *Was* un agir pur, ce qui ne facilite guère la lecture. S'il en va comme chez Fichte d'un acte absolu, le *Was* se présente, à la différence de l'action-acte (pour traduire la *Tathandlung* comme Alexander Schnell) de 1794, comme absolument *sensible*, pur retour sur soi du sensible en tant qu'agir, agir sensible. L'être est l'acte originaire comme exaspération en soi du sensible. Le *Was* est le retour sur soi de l'activité sensible. Il est donc la totalité de l'être en tant que totalité sensible, « Chose »

17.– Cf. J.G. FICHTE, *GA*, I, 2, §4.

énigmatique existant de manière conflictuelle sous forme de savoir/sentir. Pour être ek-sisté, c'est-à-dire déplié, mis en forme et *vécu*, il doit être à la fois posé hors de soi (sentir) et maintenu en soi (savoir). Loin de manifester sensiblement l'absolu suprasensible (comme chez Fichte), l'existence au sens de Novalis est le déploiement sous forme d'image finie d'un « quelque chose » absolument sensible, d'un quoi originaire et infini, dans l'intimité duquel s'indifférencient l'*acte* (de faire question) et la dimension chosale ou simplement sensible – la germination seule étant phénoménale. Afin de mieux saisir la nature illégitime du signe, c'est-à-dire de l'image indiquant l'être ou le quelque chose en se tenant hors de lui en lui, nous devons nous référer au début du premier paragraphe :

Dans la proposition *a est a*, il n'y a rien d'autre qu'une position, une distinction et une liaison. C'est un parallélisme philosophique. Afin de rendre *a* plus clair, *A* est divisé. *Est* est érigé en contenu universel. L'essence de l'identité ne peut être établie que comme une *proposition fictive* (*Scheinsatz*). Nous abandonnons l'*identique* pour le présenter (*darstellen*) – Cela se produit soit de manière seulement apparente – et nous sommes amenés à y croire par l'imagination (*Einbildungskraft*) – *se produit* ce qui est déjà – naturellement par la séparation imaginaire (*imaginaires Trennen*) et l'unification – soit nous le représentons (*vorstellen*) par son non-être (*Nichtseyn*), par un non-identique (*Nichtidentisches*) – un signe – un déterminé pour un déterminant homogène – ce déterminant homogène doit en fait déterminer de manière totalement immédiate le signe communiqué, juste par les mêmes mouvements que moi – librement et donc bien comme moi.

On a vu que l'absolu fichtéen – l'identité originaire de l'agir – se métamorphosait en *Was*. À présent, la proposition fondamentale (*Grundsatz*) de 1794, c'est-à-dire la proposition fameuse du §1 de la *Grundlage* (le « moi = moi »), se mue sans scrupule en une proposition fictive ou apparente (*Scheinsatz*). Comment expliquer cette transformation ? En se rendant attentif au langage. En *disant* que *A est A* ou bien que l'être *est* l'être, nous faisons du « est » l'unique contenu de cette proposition : l'être est son propre contenu. Or cette présence à soi de l'être excède manifestement le langage qui l'accueille puisque

« A » et « être » ne sont que des signes linguistiques, ils ne sont en définitive que la présentation *fictive* de l'identité. Fictive, c'est-à-dire de pure apparence (*Schein*). La complicité de l'image et du signe *linguistique* est tout à fait frappante chez Novalis. Au moment même où le philosophe performe dans le langage l'identité absolue du « je suis », et parce qu'il la performe, celle-ci se reconnaît immédiatement comme simple image de l'être, *c'est-à-dire* fiction de l'être ! Le glissement est évidemment remarquable : l'être-là est la phénoménalisation de l'être dans l'exacte mesure où cette manifestation est une *fiction*¹⁸. Ce que le signe désigne, en désignant l'être *apparemment*, c'est son propre être, son être-image de l'être. La présentation de l'être identique n'est que la présentation à elle-même de l'imagination dans ses signes. Comme chez Fichte, la proposition fondamentale doit être une performance : en disant « je suis », le moi fait advenir l'identité de l'être qu'il dit être. Cette identité est celle de l'imagination qui dit l'être et ce faisant le met en image, sans se confondre avec l'être, dans la mesure où elle en est à proprement parler le néant. Mais, au-delà de Fichte, pour s'assurer de ce que, au lieu même où il dit l'identité de l'être, le signe s'indique en réalité lui-même comme imagination déjà ramassée dans un produit fini, une image qui n'est rien, Novalis le dit « apparent » ou « fictif ».

La proposition fondamentale est une proposition fictive en un sens assurément non péjoratif, chez Novalis, une fois de plus : la fiction consiste à penser avec des signes imaginaires l'identité que ces signes rompent dès lors qu'ils la disent mais présupposent pour pouvoir la dire. Par le travail de l'imagination nous devons *croire* à l'identité présentée. Ou plutôt, car Novalis présente les choses sous forme d'alternative, nous pouvons aussi bien comprendre cette fiction du signe sous une forme pleinement phénoménale, et ce faisant *savoir* (et non croire à) l'identité. L'identité originaire est alors moins présentée que représentée (*vorgestellt* plutôt que *dargestellt*) dans la non-identité résolue du signe, dans son non-être. Le caractère de fiction vaut aussi bien pour la présentation que pour la représentation. Il y a d'une part une fiction de l'identité à laquelle nous pouvons

18.– Ce qu'elle n'est pas à proprement parler dans la *Doctrine de la science*, où la distinction entre imagination (*Einbildungskraft*) et fantaisie (*Phantasie*) est nette à notre sens.

croire, en la présentant comme une identité hors de soi, la présentation elle-même n'en étant que le signe, c'est-à-dire la séparation imaginaire, l'apparence. Il y a d'autre part une fiction de l'identité qui, étant re-présentée, se donne comme le *savoir* de l'identité, pleinement acquise à son signe, compris comme non-identité résolue de l'identité sue. « Seul l'être est » signifie, au moment où nous énonçons cette proposition : « seule est la fiction imaginaire de l'être comme identité ». Novalis échappe ainsi au reproche que Fichte adressera à Schelling : celui de perdre l'inconditionnalité de l'être en introduisant en lui le devenir. L'inconditionnalité de l'être est entièrement préservée si son existence est et n'est que fiction, apparence, c'est-à-dire non-être. Dès lors, l'apparence peut en droit s'épanouir en devenir, celui-ci étant interne à l'être-là comme fiction et ne concernant donc pas l'être, qui seul est.

Par suite, l'existence est une libre fiction, une double fiction même, puisque savoir et sentir doivent s'opposer tout en se présupposant. *D'une part*, nous *présentons* le *Was* en le transposant hors de soi, et nous *croyons* à l'identité ainsi proclamée (car nous ne savons que ce qui est en soi). Autrement dit, nous *sentons* notre être propre en l'extériorisant fictivement. L'être est l'accident de ce sentir présentifiant, assimilé à la croyance. *D'autre part*, Novalis rend l'être disponible pour un *savoir* lorsque la conscience considère le fait qu'il est posé en soi et non hors de soi, et le *représente* dans le non-être des signes. L'être est la substance d'un savoir accidentel lorsque ce dernier se sait comme la re-présentation fictive de l'être. Tout dépend donc de la *perspective* adoptée par le moi. Le *Was* ek-siste ainsi dans la duplicité d'un flottement – position en soi, position hors de soi. D'une part, le moi *sait* l'identité originaire lorsqu'il la pose en soi – et elle est bel et bien en soi car l'être est son propre contenu. En ce sens, un tel savoir de l'être s'autorise de l'être en même temps qu'il est illégitime dans sa prétention, n'étant que l'image néantisante de l'être. Le savoir se préoccupe uniquement de l'être, c'est-à-dire en fait de sa manifestation ou de sa re-présentation (*Vorstellung*), comprise comme fiction, assumant délibérément le titre de non-être, car – c'est ce qu'il dit – seul l'être est. D'autre part, le moi *croit* en l'identité lorsqu'il la pose hors de soi, ce qu'il peut bien faire, la conscience étant certes dans l'être, mais comme ce qui est hors de lui. Dès lors il ne sait pas l'être : il le *sent* en le déterminant suivant une certaine modalité affective, nommée présentation

(*Darstellung*). Dans un cas comme dans l'autre, la réflexion de l'être est retour sur soi du signe ou encore de l'image qui dit l'être (le « est ») comme simple image de l'être, son non-identique (*Nichtidentische*) et sa libre fiction. Aucune des deux fictions ne l'emporte sur l'autre, elles sont toutes les deux « vraies », c'est-à-dire aussi *fictives* l'une que l'autre, et l'existence se reçoit du seul flottement conflictuel des deux perspectives.

Novalis propose divers concepts, outre le *Was*, pour penser l'irréductibilité de l'absolu, ou de l'être. Ainsi le fragment n°3 le qualifie de seulement-être (*Nur Seyn*) : il est l'être absolument auprès de lui-même dans sa clôture, déterminé par aucun signe et par conséquent non-fictif, contrairement à son existence. Le seulement-être est irréductible à sa qualification. Si l'existence est toujours existence *de* l'être, le seulement-être indique que l'être échappe au génitif le rattachant à l'existence. Le seulement-être est l'inconditionné, il est donc davantage que ce qui s'oppose à son existence conditionnée. Toutefois, comment ne pas le conditionner ? En *disant* « l'être est », nous introduisons une opposition entre le seulement-être et l'être-déterminé, alors que le premier ne s'oppose justement pas, étant pure et absolue affirmation sensible de l'identité à soi qu'il est. Du coup, l'opposition elle-même est uniquement apparente (*Scheingegensetzung*). L'absolu se nommera aussi *chaos* dans ces fragments, renvoyant ainsi à l'éclatement absolu de l'absolument sensible. Les différences entre tous ces termes ne sont pas cosmétiques : elles entraînent un changement de perspective dans la manière de concevoir l'absolu et son existence finie. Les concepts vont alors s'enchaîner, s'associer et se dissocier à une allure parfois effrénée, car le cadre de pensée présenté ici ne sera jamais vraiment satisfaisant pour Novalis. Chemin faisant, les perspectives s'étoffent et la vie transcendante deviendra un *jeu* (*Spiel*) de plus en plus complexe entre perspectives. Parce que Novalis ne renonce pas purement et simplement à la dimension de légalité mais tente de démontrer pratiquement la manière dont nous découvrons des lois en régime transcendantal, un tel perspectivisme n'est pas simplement « relativiste ». Il est constructif – ou bien : créateur.

Voilà, brièvement résumées, l'une ou l'autre piste possible pour entrer dans les manuscrits de Novalis. À la fois chaotiques, éclatées, et soudainement

ramassées, condensées à l'extrême, les *Études fichtéennes* déroutent le lecteur de la philosophie classique allemande. Parfois exaspéré par l'abstraction de Fichte, Novalis se plaît à la redoubler ici et là, montrant qu'il n'a rien à envier à cette dernière. Le texte est d'une complexité redoutable. À sa lecture, on tombe tout de suite d'accord avec Christian Iber lorsqu'il répète, après Manfred Frank, que les *Études* « appartiennent aux œuvres les plus difficiles de la philosophie allemande »¹⁹, sans doute avec l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science* de Fichte elle-même dont elles sont en partie, mais en partie seulement, un « commentaire ». Novalis aura ainsi expérimenté la plupart des « genres littéraires » ou des « genres » tout court : de l'équation au relevé topographique, du chant au vers poétique, en passant par le raisonnement aride et abstrait, chacun de ces *modi operandi* renvoyant aux autres une image déformée de lui-même – ce processus spéculaire allant à l'infini. Il n'est plus si sûr alors que l'un de ces « modes opératoires » doive prendre le pas sur les autres, suivant cette conviction largement partagée aujourd'hui. Manfred Frank lui-même s'appuyait sur les *Études fichtéennes* pour démontrer que, dans le romantisme, l'art et la littérature doivent surmonter, en une manière de relève (*Aufhebung*), le discours philosophique conceptuel, après l'avoir épuisé, confronté à toutes ses apories internes. Cette thèse, reprise par la quasi totalité des commentateurs du romantisme, et présente indépendamment de Frank chez Lacoue-Labarthe et Nancy, n'a en réalité rien d'évident. Nous n'en lisons nulle part la profession de foi dans les manuscrits présentés ici et, si l'un ou l'autre texte romantique (en particulier chez les frères Schlegel) peut être exploité en ce sens, loin s'en faut que ce soit là la seule direction possible du romantisme d'Iéna. Pour ce qui est de Novalis, cette thèse nous semble simplement erronée. L'auteur invite plutôt les discours à se risquer les uns aux autres sans arrêt. Assurément, la problématisation du transcendantal trouve dans le concept une série de limites, pour Novalis. Cependant, si le « terrain de jeu » finalement préféré par le romantique est d'ordre « littéraire », puisqu'il faut bien dire les choses ainsi, ce n'est pas sans avoir montré la littérarité du discours philosophique lui-même, par conséquent son caractère toujours *singulier*. De plus, la philosophie – l'art de poser des questions – ne s'arrête pas devant le littéraire, elle lui passe seulement

19. – Ch. IBER, op. cit., p. 53.

le relais. De telle sorte que le laboratoire de la littérature peut explorer des réponses singulières à des questions générales (philosophiques), avant de revenir vers la philosophie. Cette dernière peut alors générer et développer de nouvelles questions, non sans se montrer déjà soucieuse de dévier de son axe et de se muer en littérature à nouveau. Dans ce processus, les frontières se brouillent, les déterminations propres à chaque discours s'échangent (sans s'annuler). Chaque discours teste la résistance de l'autre à travers des combinaisons subtiles et des mélanges que Novalis dirait volontiers « chimiques ».

À l'exception de dizaines de poèmes de jeunesse, d'une maturité parfois stupéfiante, les *Études* représentent la première grande recherche de Novalis dans l'ordre de la pensée. Les années 1795-96 sont véritablement des « années d'apprentissage » pour le jeune romantique, qui s'est toujours référé au *Wilhelm Meister* de Goethe avec un enthousiasme particulier. « Apprendre, apprendre » : tel semble être le *credo* d'une pensée toujours en devenir, insatisfaite. Cette exigence d'apprentissage et d'éducation, de soi et des autres, par et avec les autres, entre en résonance avec la philosophie de Fichte, puisqu'elle en constitue également le cœur. Toujours à la limite d'un point de rupture qui semble s'approcher puis s'éloigner, ces cahiers sont une sorte d'expérience-limite appliquée à la philosophie transcendante, expérience *de* ou à la limite, à la limite de l'illisible, du non-sens et de l'absurde. Voilà qui est parfaitement assumé par Novalis. En effet, le poète ne chute pas dans l'absurde, il s'y hisse résolument dans une série de fragments, parce qu'il est systématiquement reconduit à l'énigme de la pensée, à son opacité : nul ne sait ce qu'elle *peut* faire, jusqu'où elle *peut* aller. Sans *expérimenter* toutes les possibilités de la pensée, y compris les plus extrêmes, on ne peut le savoir. Le geste transcendantal bien compris ne consiste pas à se prémunir par avance du contact avec le réel : la philosophie transcendante est celle qui se *risque* absolument à la pensée, sans complaisance, avec violence parfois. Reste pour nous un matériau opaque, résistant, mais à tous égards stimulant, et qu'il serait bienvenu de prendre en considération.

Il nous a semblé capital de ne pas chercher à « réécrire » ces manuscrits, d'une complexité parfois abyssale. Vouloir subrepticement « éclaircir » Novalis par l'intermédiaire de la traduction française est une impasse. Nous sommes

resté au plus près du texte, de même que nous respectons dans la mesure du possible la ponctuation de l'auteur et son agencement souvent insolite des mots, des phrases ou des schémas. De façon générale, on sera attentif à l'usage du tiret (–) par Novalis : il est l'instrument de la mesure et de la démesure de ces pages, le marqueur du rythme de la pensée et de sa respiration – jusqu'à en perdre haleine. Nous avons dû effectuer des choix difficiles tout au long de la traduction, et nous les assumons pleinement. Cependant, comme toutes les premières traductions, celle-ci ne demande qu'à être mise en perspective et revisitée.

Notre traduction suit le texte de l'édition suivante : *Novalis Schriften. Historische und Kritische Ausgabe*, Bd. II, herausgegeben von R. Samuel, H-J. Mähl und G. Schulz, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960. Les numéros de pages se trouvent entre crochets en italique dans le corps du texte. Toutes les notes de bas de page sont de nous.

L'extraordinaire connaissance des écrivains allemands de Jean-Marie Valentin, maître des études germaniques, est pour moi très stimulante. Je voudrais lui exprimer ma gratitude pour la confiance qu'il m'accorde et son soutien : cette traduction lui est dédiée. Je tiens à remercier chaleureusement Laurent Van Eynde, qui a donné un sens au mot « symphilosophie » pour moi, depuis déjà plusieurs années. Je suis aussi reconnaissant à l'égard de Gilbert Gérard, qui n'hésite jamais à partager ses connaissances de l'idéalisme allemand. Je remercie Olivier Schefer, pionnier dans les traductions françaises des fragments philosophiques de Novalis, pour nos échanges et discussions. Fichtéen de premier plan, mais aussi grand connaisseur de Manfred Frank et du contexte romantique, Alessandro Bertinetto a été pour moi un partenaire très stimulant dans la discussion des *Études fichtéennes*, mais aussi du fichtéanisme en général. Qu'il en soit ici sincèrement remercié. Je tiens à exprimer doublement ma gratitude à Denis Thouard et Christian Berner : leur exceptionnelle connaissance du romantisme (en particulier les Schlegel et Schleiermacher), et à vrai dire de toute l'herméneutique moderne et contemporaine, fait de leurs recherches des balises précieuses pour le jeune chercheur tentant de s'orienter dans les années 1790 à Iéna. Ils m'ont fait en outre l'honneur d'accueillir ma traduction dans la

collection qu'ils dirigent ensemble aux Presses Universitaires du Septentrion, et je les en remercie de tout cœur. J'aimerais enfin avoir une pensée pour Jean-Marie Vaysse (1950-2011), grand ami des Facultés universitaires Saint-Louis, où plus d'une fois je l'ai entendu faire rayonner la philosophie moderne. Ses encouragements pour mes recherches et son ouverture m'ont donné du cœur à l'ouvrage, nos discussions nous manquent à tous.