

Que signifie "philosophie du premier romantisme"?

Autor(en): **Frank, Manfred**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **147 (2015)**

Heft 1

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-587321>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

QUE SIGNIFIE «PHILOSOPHIE DU PREMIER ROMANTISME» ?*

MANFRED FRANK

Résumé

Dans cet article, Manfred Frank montre que la philosophie du premier romantisme n'est pas une forme d'idéalisme mais une critique de l'idéalisme tel que le développèrent Reinhold et Fichte. Non contents de refuser que la conscience puisse être considérée comme un premier principe absolu parce qu'autosuffisant, ils réfutent l'idée même d'une philosophie déductive procédant à partir d'un premier principe, défendue sous des formes diverses par Reinhold et Fichte ; ils considèrent en effet que la notion même de premier principe inconditionné est contradictoire. Ils lui opposent une conception de la philosophie comme aspiration infinie, comme quête infinie du savoir.

I.

Une des caractéristiques fondamentales de la modernité philosophique est la conviction que la philosophie moderne est une forme de pensée dont le principe est la certitude de la conscience de soi. Inaugurée par Descartes, développée de façon subtile par Leibniz, cette pensée aurait atteint son apogée avec la philosophie de Kant et de Fichte, après un intermède empiriste. Chez Kant et Fichte en effet, la subjectivité devient le principe d'un système déductif de connaissances qui acquièrent leur forme spécifique de fondation objective grâce à leur déduction à partir du Soi.

Heidegger – et, à sa suite, de nombreux penseurs néo-structuralistes et post-modernes – ont voulu voir dans la «prise de pouvoir» de la subjectivité le sommet de l'oubli de l'être ou de la *différance*, caractéristique de la pensée occidentale. Comme le préjugé courant fait de Fichte le point où culmine l'histoire de cet aveuglement et comme, depuis près de 150 ans, on a l'habitude de reconstruire le premier romantisme de Iéna à partir de la dépendance dans laquelle il se trouverait par rapport à Fichte, il est devenu usuel de classer ce mouvement et ses chefs de file, Friedrich von Hardenberg et Friedrich Schlegel, sous l'étiquette de la philosophie de la subjectivité. Dans des aperçus un peu superficiels, on

* Les articles de Manfred Frank et de Jean-Marc Tétaz constituent un tout ; ils sont issus d'une journée d'études du Fonds Ricœur, à Paris.

parle aussi volontiers du «subjectivisme» ou de l'«occasionalisme» du premier romantisme, voire du «caractère arbitraire» des théories romantiques.

C'est un total non-sens ! Nous pouvons lui tourner le dos sans hésiter. Car au plus tard depuis que, grâce à la méthode qu'ils appellent la «recherche sur les constellations intellectuelles», Dieter Henrich et ses élèves ont passé en revue de façon minutieuse la philosophie des années 1789 à 1796 à Tübingen et à Iéna, et ont dégagé des bases documentaires nouvelles, la philosophie du premier romantisme se présente sous un jour nouveau, et encore inhabituel (cf. FRANK, 1998).

À quoi renvoient les dates 1789 et 1796? Ils délimitent un contexte de réflexion. Son commencement est marqué par la parution de deux ouvrages essentiels: l'*Essai d'une nouvelle théorie de la faculté de représentation humaine* (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*) de Reinhold, et la deuxième édition, fortement remaniée, de la *Doctrine de Spinoza sous forme de lettres à Monsieur Moïse Mendelssohn* (*Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*) de Jacobi. Les années 1795/96 sont l'époque où voit le jour l'esquisse de Hölderlin *Jugement et Être* (*Urtheil und Seyn*), où Novalis achève ses *Études sur Fichte* (*Fichte-Studien*) et où Schlegel commence ses *Années d'apprentissage philosophique* (*Philosophische Lehrjahre*). Entre ces deux dates se déroulent de longues discussions critiques entre l'héritage théologique de l'orthodoxie protestante et les étincelles révolutionnaires de Kant à Tübingen, tandis qu'à Iéna (et à Klagenfurt), on débat de l'essai de systématisation de Kant proposé par Reinhold et on commence à douter de la possibilité d'une philosophie partant d'un principe suprême. À l'époque post-kantienne, cette dernière est représentée par la *Philosophie élémentaire* (*Elementarphilosophie*) de Reinhold, à laquelle se rattachera Fichte, qui d'ailleurs en reprendra même le nom (cf. ses *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire*). Lorsque Fichte arrive en 1794 à Iéna – devenu entre-temps le successeur de Reinhold –, salué d'abord «avec enthousiasme» par Hölderlin comme un «titan» (dans une lettre de Hegel à Schelling, fin janvier 1795), il crut devoir montrer ce qu'était véritablement la philosophie élémentaire. Il n'était pas familier des questions lancinantes que les élèves de Reinhold (dont Friedrich von Hardenberg et Friedrich Schlegel) avaient posées depuis 1791 sur le sens même d'une telle entreprise. Dans ces cercles, on croyait la question réglée. Mais l'arrivée de Fichte et le fait que beaucoup d'élèves de Reinhold fissent partie de ses auditeurs relancèrent le débat sans qu'on s'y soit attendu. Ainsi Niethammer – le cousin de Hölderlin, le camarade d'études de Novalis en 1790/91 et le mentor de Friedrich Schlegel lors de son entrée dans la constellation intellectuelle de Iéna en août 1796 – parla de «l'inutilité (*Entbehrlichkeit*) d'un unique principe suprême de tout savoir» (dans une lettre à Herbert, Iéna, le 2 juin 1794; in: NIETHAMMER, 1995, p. 86). Franz Paul von Herbert, de Klagenfurt, le mécène du cercle de Reinhold, l'avait provoqué à cette déclaration par ses propres propos :

Dès maintenant, je me déclare l'ennemi le plus irréconciliable de tous les soi-disant premiers principes de la philosophie, et [je considère] celui qui en a besoin comme un fou qui lorsqu'il est pris par son paroxysme se met à déduire et à faire des syllogismes à partir de son principe [...]. Quelle perte pour la philosophie à cause d'une bête jalousie de la gloire de Kant! Quel est donc le premier principe de la Critique de la raison de Kant [;] si cela ne vous suffit pas, rien ne peut vous aider (Herbert à Niethammer, 6 mai 1794, *in*: NIETHAMMER, 1995, p. 75 sq. ; cf. aussi STAMM, 1992).

Von Herbert avait laissé cette lettre ouverte afin que Johann Benjamin Erhard, la figure intellectuelle dominante du cercle des élèves de Reinhold, puisse encore ajouter quelque chose. Erhard, que Novalis appelait rétrospectivement en février 1797 le seul «véritable ami» de ce groupe (*NS IV*, p. 202), souscrit à la description de la situation faite par Herbert et précise en même temps la conviction commune, opposée à Fichte, qui s'y exprime :

D'un côté, Herbert a tout à fait raison à propos du principe *un*. La philosophie qui part d'un principe (*Grundsatz*) et prétend en déduire tout reste pour toujours un tour de force sophistique [;] en revanche, la philosophie qui s'élève jusqu'au principe (*Grundsatz*) suprême et expose tout le reste en parfaite harmonie avec lui, ne déduit rien de lui, [cette philosophie] est la vraie (NIETHAMMER, 1995, p. 79).

Dans cette citation, on voit Erhard accomplir déjà le mouvement qui tire motif de la stérilité d'une philosophie fondée sur un premier principe pour revenir à la doctrine kantienne des Idées et à sa manière de travailler avec des principes téléologiques. On trouve une condamnation encore plus ferme sous la plume d'un autre élève de Reinhold, le juriste et adversaire libéral de Fichte Paul Johann Anselm Feuerbach, celui-là même qui, plus tard, élucidera vraisemblablement le crime dont fut victime Kaspar Hauser. Ancien voisin de chambre de Friedrich Schlegel, le père du philosophe Ludwig Feuerbach parle en effet de «l'impossibilité d'un premier principe absolu de la philosophie» (FEUERBACH, 1795, p. 306).

Cette déclaration sur l'impossibilité de fondements philosophiques est reprise à son compte par un troisième élève de Reinhold, lié à Novalis par une cordiale amitié : Friedrich Carl Forberg, qui déclencherà en 1798 la «querelle de l'athéisme» et en sera (avec Fichte) la victime (FORBERG, 1797). Quant à ce qu'on appelle à tort les *Études sur Fichte* (*Fichte-Studien*) de Novalis, elles étaient très vraisemblablement – comme le texte de Feuerbach – une contribution commandée par Niethammer pour son *Philosophisches Journal* (*NS II*, p. 32 sq.), dans lequel Schlegel publiait aussi. Ce nouvel organe philosophique se comprenait essentiellement comme un forum de discussion sur la justification ou l'absurdité d'une philosophie déduite d'un principe suprême.

Il y a du coup plusieurs raisons qui s'opposent à considérer le premier romantisme comme une contribution au projet de ce qu'on appelle une «philosophie du sujet». Certes, on sait cela seulement depuis les recherches et les trouvailles d'archives qui furent rendues publiques avec la publication de *Urtheil und Seyn* de Hölderlin en 1961 (par les soins de Friedrich Beißner), de parties des *Philosophische Lehrjahre* de Friedrich Schlegel (en 1963 et 1971 par les soins d'Ernst Behler) et de la première publication critique

complète des *Fichte-Studien* de Novalis (due aux soins de Joachim Mähl en 1965). Les critiques contemporains de Hölderlin et de Schlegel – Hegel en particulier – n’avaient aucune idée de ces textes et de la correspondance qui les explique. Une fois encore, ce fut l’école de Dieter Henrich qui fut la première à reconnaître l’importance de ces trouvailles et de ces éditions. Car si la subjectivité était effectivement un thème éminent du premier romantisme, elle l’était parce que, en écho à la critique de l’idée d’un premier principe absolu, il s’était formé parmi les élèves de Fichte des convictions qui *contestaient à la subjectivité le rang d’un absolu*. La subjectivité devait au contraire être saisie comme un phénomène second qui ne devient accessible à soi-même que grâce à un présupposé échappant à son propre pouvoir. Le caractère indisponible de ce présupposé devait toutefois être élucidé à partir de la structure de la subjectivité. Avec cette intuition, la réflexion romantique prend brusquement congé d’un type de spéculation que l’histoire des idées associe aux noms de Fichte, Schelling et Hegel et que l’on réunit usuellement à l’enseigne de l’idéalisme allemand.

En opposition à la *communis opinio*, je propose donc de distinguer de façon précise entre l’idéalisme et le premier romantisme. Je qualifie d’idéaliste la conviction – que Hegel surtout a rendue contraignante – selon laquelle la conscience serait un phénomène qui se suffit à soi-même et qui parvient à rendre compréhensibles à partir de ses propres moyens même les présupposés de son existence. Le premier romantisme est au contraire convaincu que l’être-soi est redevable d’un fondement transcendant qui ne se laisse *pas* dissoudre dans l’immanence de la conscience. C’est Schlegel qui, dans une notice de 1796, donne à cette idée la formulation la plus concentrée : «Connaître désigne d’emblée un savoir conditionné. Le caractère inconnaissable de l’absolu est donc une trivialité identique» (KA XVIII, p. 511, N° 64). En deux phrases, l’idéalisme absolu est contredit de façon radicale. Au lieu d’être le contenu d’un «savoir absolu», le fondement de l’être-soi se transforme pour devenir une énigme inexplicable. Cette énigme, la réflexion (seule) ne peut pas en venir à bout. C’est pourquoi la philosophie se parachève dans l’art et comme art. Car avec l’art nous est donné un produit dont aucune idée possible ne pourra épuiser l’abondance de sens. C’est la raison pour laquelle la richesse inépuisable d’idées avec laquelle le beau artistique nous confronte peut devenir le *symbole* de ce fondement de l’unité (*Einheitsgrund*) inaccessible à la réflexion et qui doit échapper pour des raisons structurelles au pouvoir de compréhension de la conscience de soi. Ce type de représentation symbolique, Friedrich Schlegel l’appelle *allégorie*, se démarquant ainsi de façon polémique de l’usage du mot dans le classicisme.

II.

Avant d’explicitier les concepts et les problématiques de cet aperçu, restés jusqu’ici bien opaques, il sera utile d’ajouter quelques mots sur la question

fondamentale des stratégies s'offrant à une théorie philosophique qui reconnaît que la subjectivité tire son origine d'un fondement transcendant. Une première stratégie consisterait à mettre en lumière la modalité de cette dépendance, et cela signifie avant tout: à déterminer plus précisément l'objet de cette dépendance – mais on peut d'emblée entrevoir une seconde stratégie qui tire des conséquences kantienne de l'impossibilité d'exposer l'absolu et redéfinit l'aspiration (*Streben*) à l'infini pour en faire une aspiration infinie. (Nous avons déjà eu un échantillon de cette stratégie dans la citation de la lettre d'Erhard.) L'absolu devient alors une Idée au sens kantien. Je montrerai dans la suite de cet exposé que Novalis et Friedrich Schlegel ont rapidement été amenés à passer de la première conséquence à la seconde. Mais ce qui nous intéresse d'abord, c'est la première conséquence. Elle requiert toutefois des éclaircissements sur la signification de quelques expressions et sur le poids de certaines problématiques.

J'ai parlé d'un *présupposé transcendant de la conscience de soi* qui la prive de sa capacité à servir de principe de déduction. Le terme «transcendant» signifie que le sujet ne dispose pas d'un savoir adéquat à son sujet, mais ne peut justement que le présupposer. En 1795, Hölderlin et Novalis parleront de cette présupposition presque *indistincte* tantôt comme de l'être tantôt comme de l'identité absolue. Quel lien les deux concepts d'être et d'identité ont-ils l'un avec l'autre ?

Commençons par l'*identité*. Dans le jeu du reflet et reflétant (*Schein und Widerschein*), la conscience de soi manifeste une identité qu'elle ne peut pas présenter comme telle. Dans les termes de Novalis: la *forme* binaire du jugement dément l'unicité de *contenu*. Le pronom réflexif substantivé «soi» est la marque de cette présentation indirecte et détournée. «Nous quittons l'identique pour le présenter», note Novalis en septembre 1795 (*NS II*, p. 104, N° 1, l. 6 *sq.*). La conscience de soi est donc la présentation d'une réalité qui en soi se soustrait à la présentation.

Pour rendre *a* [la constante de l'identité] plus claire, *A* est divisé. *Est* est posé comme contenu général, *a*, comme forme déterminée. L'essence de l'identité peut être posée seulement comme une *pseudo-proposition*. (*loc. cit.*, l. 3-5.)

On peut facilement se convaincre de la nécessité de ce détour qui pose et déforme tout à la fois. Il suffit de se rappeler que ce que nous comprenons habituellement sous le nom de «conscience de soi» est l'œuvre d'un retour sur soi de la conscience. Ce retour sur soi, la langue philosophique l'appelle «réflexion». Cela implique deux choses: d'abord ce que Hölderlin appelle dans *Urtheil und Seyn* la division primordiale ou fondamentale (*Ur-theilung*) d'une réalité essentiellement une en deux termes relatifs l'un à l'autre, le sujet et l'objet. Surgit alors la question de savoir comment je peux apprendre le fait d'être *un* dans un sens fondamental à partir de la dualité du reflet et du reflet reflétant. Or, comment pourrais-je douter que cette unité soit un trait essentiel de ma vie consciente? «Le [...] Je est en même temps un et divisé», remarque Novalis (*NS II*, p. 126, N° 32, l. 32). Et son ami Friedrich Schlegel enseigne dans un cours

privé de Cologne (1804): «C'est ce qui est proprement contradictoire dans notre Je, que nous nous sentons en même temps fini et infini» (KA XII, p. 334).

Mais l'expression «*réflexion*» implique encore un second sens, que laisse deviner le terme de «pseudo-proposition» utilisé par Hardenberg. Si la conscience surgit avec la réflexion, c'est d'une conscience inversée, illusoire, qu'il s'agit. Novalis pense en effet que la conscience est une «image», un «signe» de l'«être», et transforme du coup l'être en paraître. Le mot «réflexion» peut en effet signifier aussi «reflet inversé». Notre conscience la plus originelle – Novalis parle d'un «sentiment de soi» (*Selbstgefühl*), je reviendrai sur ce terme par la suite – se trouverait donc dans une position inversée par rapport à la réalité puisque, partant de soi, elle rencontre le monde en seconde position, *secundo loco*. «La théorie doit partir du *conditionné*», et non comme chez Fichte de l'inconditionné (NS II, p. 147, N° 86, l. 14). Ce qui est conditionné (par l'être), la conscience, n'est pas ce dont elle est une conscience, mais elle le reproduit (*abbildet*) par une représentation, un «signe» (p. 106, l. 6 *sq.*). La conscience trouve pourtant en soi-même le moyen de corriger cette inversion par une nouvelle inversion («*ordine inverso*» [p. 127 *sq.*, p. 131 *sq.*]). «Image et être changent toujours. L'image est toujours [l'image] inversée de l'être. Ce qui est à droite sur la personne est à gauche sur l'image» (p. 142, N° 63, *cf.* l'explication plus détaillée, p. 114 *sq.*). Le reflet de l'image reflétée, ou la réflexion de soi, rétablit l'ordre originel; et le Je prend conscience de sa dépendance ontologique par rapport à l'être (*cf.* aussi SCHELLING, *SW* I/4, p. 85 *sq.*; I/9, p. 230 *sq.*). Fichte, estime Novalis, n'a pas accompli cette réflexion de soi; c'est pourquoi, à la suite de l'évêque Berkeley, il n'a jamais reconnu l'être que dans la dépendance d'une conscience qui le thématise ou comme le sédiment inerte d'un agir antérieur. Ainsi l'être n'apparaît pas à l'idéaliste comme quelque chose de positif, et encore moins comme une «position absolue», comme disait Kant, mais seulement comme un «concept *négatif*», qui se démarque du seul concept positif qui est celui de l'agir conscient (FICHTE, 1971, I, p. 498 *sq.*). Mais Novalis ne voulait pas être un idéaliste.

Je reviens au premier sens de «réflexion», ce sens qu'on trouve dans la thèse de Hölderlin sur la division originnaire. C'est ainsi que Reinhold avait le premier analysé le problème en 1789. Novalis avait étudié auprès de lui en 1790/91, et Hölderlin avait été informé de sa *Philosophie élémentaire* par ses lectures et par les rapports que lui en faisait son ami et cousin Niethammer. Par l'intermédiaire de Niethammer, Friedrich Schlegel avait également été mis au courant des réserves des élèves de Reinhold depuis le mois d'août 1796 lorsque, après une période où il était proche de Fichte, il s'immergea dans l'atmosphère critique face à l'idée d'une philosophie fondée sur un premier principe qui régnait à Iéna et soumit ses convictions antérieures à une révision radicale (FRANK, 1998, p. 862 *sq.*)

Comment puis-je «représenter l'objet de la conscience *comme identique au sujet*», s'était interrogé Reinhold dans son *Essai d'une nouvelle théorie du pouvoir de représentation*, si sujet et objet ont des conditions de vérité tout

à fait différentes (REINHOLD, 1789, p. 335; REINHOLD 1790, p. 181 *sq.*; p. 197 et 222) ? Dans la conscience de soi, ce qui représente pourrait *de fait* être identique à ce qui est représenté. Pourtant, la présentation objective d'un des termes en relation ne rend pas encore *à elle seule intelligible* son identité avec son corrélat. En avril 1795, Hölderlin caractérise le problème avec une précision indépassable:

Comment la conscience de soi est-elle possible? Par le fait que je m'oppose à moi-même, me sépare de moi-même, mais que, malgré cette séparation, je me reconnais dans l'opposé *comme le même* (HÖLDERLIN, 1991, p. 156, l. 11-15 [italiques MF]).

La référence à Reinhold est trop manifeste pour échapper à un lecteur attentif. Reinhold a en effet été le premier à montrer que la conscience de soi ne consiste pas seulement dans la présentation d'un soi en position d'objet, mais dans une présentation du soi *en tant que* soi. La relation *en tant que* doit intervenir s'il s'agit d'expliquer la connaissance de soi (*Selbstkenntnis*). Nous pourrions avoir une conscience de nous-mêmes sans pour autant savoir que c'est de *nous* que nous avons une conscience. (Je peux ne pas remarquer un miroir et me prendre pour quelqu'un d'autre.) Effectivement: il serait tout à fait insensé d'espérer apprendre d'un étranger (ou de quelqu'un que je perçois comme un étranger) que je suis *moi-même* cet étranger. Mais si je connais cet étranger *comme moi-même*, cette connaissance de moi-même en position d'objet a dû être devancée et accréditée – comme dit Novalis – par un «sentiment de moi-même» qui n'ait pas la forme d'une connaissance d'objet (NS II, p. 113, N°. 15). Mais qu'est-ce qu'un sentiment de soi? L'indication que donne Novalis mène en quelques pas du présumé d'une identité absolue au présumé de l'*être* dont il nous faut maintenant expliquer le sens.

Sur ce point, Novalis et Hölderlin se réfèrent directement à Jacobi, indirectement à la célèbre thèse de Kant sur l'être. Kant l'avait présentée pour la première fois en 1763 dans son petit écrit sur *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. Le terme verbal indéfini «être» a – selon Kant – un sens un, «totalement simple», à savoir «position» (AA II, p. 73; cf. p. 70, l. 17). La thèse kantienne trouve un écho chez Hölderlin lorsque celui-ci parle de l'«être au sens unique du mot» (HÖLDERLIN, 1984, p. 163, l. 1 *sq.*). «Position» est en quelque sorte le terme générique pour «être» qui, nous dit Kant, est «quasiment inanalysable» (AA II, p. 73). Quasiment, puisqu'on peut toutefois lui arracher une spécification double: il peut s'agir soit d'une position relative, soit d'une position absolue. Une position est relative quand elle pose un terme-classificateur relativement à un terme-sujet, comme c'est le cas des propositions prédicatives communes. Un concept est en revanche posé absolument quand il fait référence à quelque chose en général, autrement dit quand il ne dénote pas un ensemble vide; c'est l'usage qu'on trouve par exemple dans des propositions comme «Il est un Dieu» ou «Je suis». Au sens strict, la signification d'«être» (en tant qu'«existence») se limite au cas de la position

absolue. Le Schelling tardif appelle les énoncés sur l'être au sens d'existence «*absolument sans prédicat*» ou «non attributifs» (SCHELLING, 1972, p. 426 ; *SW* II/3, p. 162) – fidèle à la règle de Kant qui recommandait de ne pas confondre l'être au sens d'existence avec un «prédicat réel» (*CrRpu* A 598 *sq.*). Chez Kant, les termes «réel» et «actuel/existant» sont en effet strictement séparés. Ils appartiennent à deux groupes de catégories totalement distincts : à la qualité et à la modalité. On appelle «réel» un prédicat qui contribue à la détermination de la *res*, de sa *realitas* (*Sachheit*) (A 143/ B 182 et A 597 *sq.*/ B 625 *sq.*). Mais «être» n'est pas un prédicat réel, il ne dit rien sur le *quid*, mais uniquement sur le *quod* d'une chose. Suivant sur ce point les indications de Kant, Frege et Russell mettront en lumière le sens du «est» existentiel.

Quel est alors le rapport entre *être* et *prédication* ? Quelle est l'instance qui fait d'eux des variétés du genre commun «position» ? Le *est* de la synthèse opérée par le jugement (la «position relative»), la copule prédicative, doit être comprise comme un *moindre-être*, une forme inférieure de ce que Kant avait appelé «position absolue». C'est du moins l'idée que Hölderlin avait en vue quand il notait au printemps 1795 : «Être – exprime la liaison (*Verbindung*) du sujet et de l'objet. [...] Jugement [*Urtheil*] est cette séparation par laquelle sujet et objet deviennent possibles, la séparation originelle [*Ur-theilung*]» (HÖLDERLIN, 1991, p. 156, l. 1 et 19-22). C'est exactement de la même manière que Novalis conçoit la façon dont l'être existentiel se médiatise – sous la forme du jugement – à la conscience : comme un pseudo-être ou, comme il le dit d'une façon drastique, comme «être non véritable» (*kein rechtes Seyn*) (*NS* II, p. 106, N° 2, l. 6), à quoi il ajoute : «Un être non véritable est une image de l'être» (l. 7). Pour l'exprimer de manière kantienne : la position relative, constitutive de la conscience, reproduit la position absolue dans la forme du jugement.

Il est frappant que Hölderlin et Novalis articulent la séparation originelle dans des termes tantôt sémantiques, tantôt épistémologiques ; ils parlent parfois de «sujet» et de «prédicat», parfois d'un «sujet» ou d'un «objet» de la conscience. Ce flottement tient au fait que cette génération a compris le «est» prédicatif – autrement que Kant – comme l'indication d'une identité. Elle suivait sur ce point la thèse de Leibniz pour qui tous les jugements vrais consistent en une analyse de ce qui est contenu dans le terme-sujet (*praedicatum inest subjecto*). La fraction de Tübingen est en outre marquée par la conception de la prédication comme identification défendue par le logicien et métaphysien Gottfried Ploucquet, dont les écrits étaient canoniques au séminaire de Tübingen et restèrent longtemps la base des thèses inaugurales de maîtrise (voir FRANK, 2007, chap. 13 et 14 ; FRANZ, *in* : PLOUCQUET, 2006, p. XXX *sq.*). Qui veut adapter cette thèse à celle de Kant dira que la prédication est une identification relative lorsque l'être est une identification absolue. C'est la superposition de la fameuse thèse kantienne concernant l'être et de la conception de la prédication comme identification qui fit naître l'idée, caractéristique de Hölderlin, de Novalis et même du Schelling tardif, que l'essence

de l'identité absolue inclut un fondement qui ne peut advenir à la conscience. L'être, dira le Schelling tardif, est *unvordenklich* ; on ne peut le faire précéder d'aucune pensée, d'aucun prédicat réel, dont on pourrait le déduire comme de son fondement, ou à partir duquel on pourrait le rendre compréhensible (SCHELLING, 1993, p. 166 ; *SW* II/3 : p. 227 *sq.* ; *cf.* p. 262).

Voilà pour ce qui concerne le rapport entre l'être et l'identité. Mais comment l'être se rapporte-t-il à un «sentiment» spécifique comme c'est le cas chez Novalis? Une nouvelle fois, l'inspiration décisive provient immédiatement de Jacobi, indirectement de Kant. C'est Jacobi qui, avec le terme de «sentiment», avait mis au centre du débat une notion dont la sémantique est étroitement liée à la sphère de la sensation, de ce qui est donné *a posteriori*. Jacobi déclare que la langue française lui a suggéré «l'expression “le sentiment de l'être”» (JACOBI, 1789/1998, p. 193 *sq.*) qu'il trouve «plus pure et meilleure» que le terme allemand de «conscience» (*Bewußtsein*). Dans le sillage d'une tradition fort répandue de la psychologie empirique de la fin du XVIII^e siècle, Jacobi parle aussi de «sentiment de soi-même». Il traduit cette expression en allemand par «Selbstgefühl» (JACOBI, 1789/1998, p. 109 ; *cf.* FRANK, 2002). Sentiment de l'être et sentiment de soi-même sont les deux faces d'une même médaille. *Sum*, et non *cogito* serait la première chose dont on a conscience (JACOBI, 1789/1998, p. XXIV *sq.* ; dans le même sens : NOVALIS, *NS* II, p. 268, N° 559). L'expérience originelle de soi serait donc une expérience de l'être, de l'actualité (*Wirklichkeit*), «qui se présente immédiatement dans la conscience et s'authentifie par l'acte» (JACOBI, 1789/1998, p. XXXVI *sq.*, N° XXIX). Le mode de cette conscience est le sentir. «Même de notre propre existence, nous n'avons qu'un sentiment, mais pas de concept» (JACOBI, 1789/1998, p. 420, note.). Un concept serait un «prédicat réel» ; or l'existence n'est pas conçue, mais sentie.

Avec cette thèse, Jacobi pouvait se réclamer de Kant : «être» au sens d'existence ne se dévoile à aucun concept pur, mais uniquement à une perception *a posteriori*. Et la perception implique une sensation : l'organe du contact direct avec ce qui existe effectivement. «Être perçu est le seul caractère de l'actualité (*Wirklichkeit*)», dit Kant (A 225 *sq.* / B 272 *sq.*), qui fit correspondre à la pensée «j'existe» «une intuition indéterminée empirique, c'est-à-dire une perception» (B 422, note)¹. Kant parle aussi d'un sentiment de soi-même :

La première chose, qui est tout à fait certaine, est ceci : le fait que je suis ; je me sens moi-même, je sais avec certitude que je suis. (*AA* XXVIII/1, p. 206, l. 3 *sq.*)

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les sentiments sont distingués des actes de la pensée par leur passivité. Si la philosophie commence avec un sentiment, elle commence avec une passion originelle, et non pas avec une

¹ *Cf.* aussi *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (*AA* IV, p. 543) : Le Moi n'est «pas un concept du tout, mais seulement une perception interne» ; *cf.* aussi *Prolégomènes à toute métaphysique future [...]*, § 46.

«Thathandlung» fichtéenne (FICHTE, 1971, I, p. 91 et p. 468). «La philosophie ne peut rien produire», note Novalis, «il faut que quelque chose lui soit donné» (NS II, p. 113, N° 16 aussi, l. 3). Ce qui lui est donné par l'organe épistémique du sentiment réceptif, Novalis l'appelle (comme nous le savons) «l'être» ou «l'être originel (*Urseyn*)» (*loc. cit.*, p. 142, l. 12). À partir de cette conception, on voit par quel cheminement intellectuel on arrivera à la formule schleiermachérienne d'un «sentiment de dépendance absolue» comme «conscience immédiate de soi» (SCHLEIERMACHER, 2008, p. 20; p. 32; SCHLEIERMACHER, 2001, II, p. 286 *sq.*), c'est-à-dire comme conscience de l'être au sens de l'existence (la position absolue de Kant). Cet être, Schleiermacher l'appelle aussi le «fondement transcendant» du sujet. Il s'agit d'un fondement «transcendant» parce que le sujet n'en dispose pas et doit, justement pour cette raison, le *présupposer*. Ce qui est co-présent dans le sentiment de soi-même, son présupposé transcendant, peut par conséquent être caractérisé tout aussi bien comme son *être* que comme son *identité absolue*. C'est vrai tout particulièrement de Schleiermacher, chez qui le sentiment opère le «passage» entre les termes opposés par la réflexion que sont la pensée et la volonté. Comme nous venons de le voir, la superposition de la thèse kantienne sur l'être et de la conception de la prédication comme identification, liée à la compréhension de la conscience de soi comme une sorte de jugement premier et de séparation originelle, est ce qui a donné naissance à cette idée caractéristique de Hölderlin et du premier romantisme : l'essence de l'identité absolue inclut un fondement qui échappe à toute présentation adéquate à la conscience. Comme Kant, les premiers romantiques rapportent à cette thèse d'importantes implications ontologiques. Elles mènent l'idéalisme à ses limites, le poussent même à sa ruine, si tant est que l'idéalisme est la conviction que les structures de ce qui existe effectivement reposent sur un travail de l'esprit ou se déduisent de l'évidence présumée d'un sujet.

III.

J'en arrive à la deuxième conséquence de la position du premier romantisme. Son développement nous ramène une nouvelle fois aux années qui précédèrent l'arrivée de Fichte à Iéna. L'idée est la suivante : l'être, ou l'identité absolue, ne serait pas ce qu'aurait passivement acquis le sentiment (ou, comme dit Hölderlin, l'«intuition intellectuelle» [HÖLDERLIN, 1991, p. 156, l. 6]); il s'agirait bien plutôt des fins inatteignables, ou même des projections rationnelles à la façon d'une Idée au sens kantien. Nous ne pourrions que nous en approcher à l'infini sans jamais l'atteindre *realiter*. Nous l'avons vu : cette conception va de pair avec un profond scepticisme à l'égard de tout ce qui ressemblerait à des «premiers principes de la philosophie» tels que prétendent l'être le «Je» fichtéen ou le «fondement» reinholdien. Chez Novalis et Schlegel, ce scepticisme à l'égard d'un premier principe va très loin. Dans la deuxième partie de ses *Études sur Fichte*, Novalis parle ainsi des concepts garantissant

l'unité et la justification d'un système de convictions comme de «fictions nécessaires» (*NS II*, p. 179, l. 17 *sq.*). Or, contrairement à un sentiment, une fiction n'est pas une découverte (*Findung*), mais une invention (*Erfindung*).

Le principe suprême ne doit décidément pas être quelque chose de donné, mais au contraire quelque chose qui est librement fait, *imaginé, inventé*, afin de fonder un système métaphysique universel (*NS II*; p. 273, l. 22-24).

C'est non seulement une conséquence très forte, et tout à fait étonnante dans le contexte fondamentaliste de l'idéalisme absolu. C'est aussi le témoignage clair d'un désir de rompre radicalement avec une manière de philosopher qui part d'un premier principe, ainsi que d'une valeur inattendue accordée à la poésie.

Mais n'allons pas trop vite. La définition que les premiers romantiques proposent de la philosophie – «aspiration à l'infini» (*KA XII*, p. 7 et p. 51; *XVIII*, p. 418, N° 1168; p. 420, N° 1200) – met l'accent sur la non-possession, l'absence du premier principe. On aspire à ce qu'on n'a pas. En l'absence d'un fondement certain qui s'imposerait à notre conscience par son évidence, toute conviction particulière est susceptible de doute. «*L'attachement au fini, l'engluement dans le fini*» dit Schlegel, «voilà qui est l'essence même du dogmatisme» (*KA XII*, 51). Ce qu'on appelle l'ironie romantique tient compte de cela: elle ne concerne pas le contenu, mais le style du discours. Quelque chose est dit de manière ironique lorsque, par la façon *dont* je le dis, sa détermination est annulée, comme mise en suspens, ou se rétracte elle-même, et cela en faveur de la totalité infinie de ce qui aurait tout aussi bien pu être dit à sa place. Le discours ironique laisse ouvert le lieu de l'impossible présentation de l'infini en discréditant constamment le fini comme ce qu'on n'avait pas en vue, ce que le discours n'avait pas l'intention de signifier.

Que nos convictions ne puissent faire l'objet d'une justification ultime mais – comme le dit Schlegel de façon ironique – qu'elles valent seulement «provisoirement pour l'éternité» (*KA II*, p. 179, N° 95; allusion à NIETHAMMER 1795, p. 41 *sq.*), c'était là une des plus profondes convictions de ces jeunes intellectuels que l'on appela par la suite les romantiques d'Iéna. Comme les élèves de Reinhold, ils refusent toute forme de fondamentalisme épistémologique sans se précipiter pour autant dans les bras du scepticisme (ou, comme ils l'appellent aussi, de l'anarchisme intellectuel)². Début juillet 1796, lors de la visite à son ancien ami d'études Forberg (*NS IV*, p. 187, l. 24 *sq.*), Novalis reprend la question avec laquelle commencent ses *Études sur Fichte* (*NS II*, p. 113, N° 15): «Qu'est-ce que je fais lorsque je philosophe ?». Voici la réponse qu'il donne à cette question, une réponse qui n'a aujourd'hui rien perdu de son intérêt: «Je pense à un fondement. [...] Toute réflexion philosophique doit se terminer avec un fondement absolu» (*NS II*, p. 269, N° 366). Pourquoi avec un fondement *absolu* ? Parce qu'un fondement relatif devrait s'intégrer dans la chaîne de fondements ultérieurs dont aucun ne conduirait à un terme ultime.

² Cf. *NS II*, p. 288 *sq.*, N° 648; aussi F. SCHLEGEL, *KA XVIII*, p. 80, N° 614.

Mais c'est exactement ce qui semble se produire. Aussi Novalis continue-t-il avec la question :

Et s'il n'y avait pas de tel fondement, si ce concept recelait une impossibilité – alors la tendance à la philosophie serait une activité infinie – et elle serait sans fin, parce qu'on constaterait la présence du perpétuel besoin d'un fondement absolu, qui ne pourrait cependant être satisfait que d'une façon relative – et ne cesserait donc jamais (*ibid.*).

Dans le VII^e supplément de la seconde édition de son livre sur Spinoza, Jacobi avait soulevé ce problème dans les termes suivants: si – dans une tradition ancienne et vénérable (encore vivante aujourd'hui) – nous définissons le savoir comme une opinion bien fondée, nous nous trouvons pris dans une régression infinie (*cf.* JACOBI, 1789/1998, p. 424 *sq.*, p. 430 *sq.*). Nous fondons nos prétentions au savoir sur des propositions qui, à leur tour, n'expriment un savoir qu'à condition d'être justifiées par des propositions qui expriment un savoir, et ainsi de suite. Cette régression ne pourrait être stoppée que par une proposition dont la validité serait «*in-conditionnée*». «Inconditionné» signifie: ce qui ne dépend pas d'une condition supérieure. Une telle proposition devrait pouvoir être considérée sans autre comme évidente, «d'une justification (*Begründung*) ni nécessaire ni capable» (*ibid.*, p. 215). Car «évident» veut dire littéralement: ce qui se voit de soi.

Si l'inconditionné se transforme et passe du statut de possession de notre savoir à celui d'idée régulatrice dont, en philosophie, nous ne pouvons que nous approcher à l'infini, le «consulat de Reinhold, le chercheur de fondement» (*KA XVIII*, p. 19, N^o 5; *II*, p. 155, N^o 66) repris maintenant par Fichte, perd sa fonction stabilisatrice. D'une part, les disciples de Reinhold avaient contesté qu'un système de convictions pût être fondé sur une évidence. Les évidences sont en effet des contenus de conscience privés; on ne peut pas les invoquer pour expliquer la formation d'un consensus intersubjectif. Or la capacité à former un consensus est un critère de ce que nous appelons «savoir». D'autre part, à y regarder de plus près, on ne peut pas clairement distinguer les évidences des «prétentions du sens commun» (*NIETHAMMER*, 1795). Elles aussi, nous ne pouvons d'habitude les fonder que sur ce qu'on appelle des intuitions – c'est-à-dire que nous y croyons. Des propositions fondées sur une croyance ressemblent aux axiomes d'Euclide (*axioma* signifie d'ailleurs: quelque chose qui est cru). Si elles étaient susceptibles d'être démontrées, c'est-à-dire justifiées après coup, elles perdraient immédiatement leur statut de principes, c'est-à-dire de propositions suprêmes – car une proposition qui trouve sa justification dans une autre proposition n'est pas une proposition suprême. Du coup, la fondation du savoir devient un article de foi. Novalis dira: «C'est un produit de l'imagination, auquel nous sommes tenus de croire, sans que notre nature nous permette jamais d'arriver à une connaissance.» (*NS II*, p. 273, N^o 568, l. 16 *sq.*) – La troisième objection est la plus sérieuse et la plus lourde de conséquences: la proposition suprême de Reinhold n'est pas à

elle-même son propre fondement. Pour sa propre justification, elle présuppose au contraire d'autres propositions que Reinhold prétend dériver d'elle. C'est la critique qu'ont entreprise de justifier notamment Carl Christian Erhard Schmid, le collègue de Reinhold à Iéna et l'ancien précepteur de Novalis (SCHMID, 1792, p. 57) et Carl Immanuel Diez, l'ancien répétiteur du *Stift* de Tübingen passé aux études de médecine à Iéna où il suivait aussi les cours de Reinhold³. Si cette critique était justifiée, elle aurait des conséquences désastreuses pour le programme d'une philosophie fondée sur un principe. Dans les faits, Reinhold s'est d'ailleurs senti contraint d'entreprendre une révision fondamentale de son système⁴.

L'impulsion critique fondamentale de Novalis ne devient compréhensible qu'à partir de la familiarité amicale qui l'unissait aux critiques de l'idée de principe fondateur parmi les élèves de Reinhold, et spécialement de sa proximité avec son ancien précepteur C. Chr. E. Schmid. Novalis a peut-être suivi en 1791 le cours de Schmid sur la *Psychologie empirique*, dont il cite à l'occasion la première partie (*cf.* NS III, p. 1009, N° 81 ; mais elle existait sous forme imprimée et Novalis en possédait un exemplaire⁵). Schmid avait fait une critique sévère mais précise de la façon dont Reinhold prenait son départ du concept de représentation qu'il considérait comme la notion la plus élémentaire de la philosophie (Erster Theil, § IX *sq.*). Schmid montrait que le concept «représentation» n'était pas apte à servir de principe déductif de la philosophie, parce qu'il avait été formé *via abstractionis* à partir d'une multitude d'expériences et d'actes psychiques. Procéder à des déductions à partir d'un concept générique obtenu de cette façon n'est rien d'autre qu'un tour de passe-passe dont le caractère circulaire saute aux yeux, remarque Schmid : j'obtiens par abstraction à partir d'événements le principe dont je prétends ensuite les déduire (SCHMID, 1791, I, p. 18 *sq.* [§ VI de l'Introduction]).

Qui plus est : ce qui tombe sous un concept n'est pas contenu en lui *in nuce* comme une partie dans un tout⁶. Qui, par exemple, comprend le concept générique de droit ne sait encore rien de la pratique contemporaine du droit britannique, bien que cette dernière tombe sous le concept de droit. Et qui comprend correctement le concept «mammifère» ne sait encore rien de l'existence de sarigues⁷. La spécification ne peut pas être construite *a priori* à partir du concept générique. C'est pour cette raison que Kant a renoncé en connaissance de cause à faire du concept générique de «représentation» un principe, voire un principe de déduction, bien qu'il ait lui-même montré que tous les

³ Cf. HENRICH 2004, p. 316, dans son contexte ; p. 600 *sq.* ; DIEZ, 1997, p. 912 – d'après un récit que Reinhold donne dans une lettre à Erhard du 18 juin 1792.

⁴ Cf. REINHOLD, *in*: ALZ, IB, N° 53, 2 mai 1792, col. 425-427 ; REINHOLD, 1794, texte 1 ; HENRICH, 2004, p. 910 *sq.* ; chap. VI, spécialement p. 230, p. 298 *sq.*

⁵ Cf. NS III, p. 356, N° 524, ainsi que le commentaire, *ibid.*, p. 943.

⁶ KANT avait déjà relevé ce point, *cf.* *Critique de la raison pure*, B 40.

⁷ Cf. la célèbre remarque de KANT au § 61 de la *Critique de la faculté de juger*, B 268 *sq.*

concepts de fonctions et d'affections mentales tombaient sous ce concept⁸. Reinhold avait effectivement déclaré que le «principe» de sa philosophie élémentaire – la «représentation» – était un «concept générique» (REINHOLD, 1790, I, p. 117 [*passim*]). Il avait invité la philosophie à progresser en suivant le fil directeur fourni par la différence entre l'espèce et le genre, c'est-à-dire à faire apparaître les concepts comme des spécifications de concepts d'ordre encore supérieur, jusqu'à ce qu'on débouche, disait-il, «sur quelque chose d'indissoluble» (REINHOLD, 1790, p. 16, *cf.* 358). Mais d'un tel concept, on peut naturellement déduire seulement ce dont il a d'abord dû être abstrait et qui était donc connu auparavant. Nous avons par conséquent affaire à une sorte de prestidigitation. Karl Heinrich Heydenreich, le professeur de Novalis à Leipzig, avait déjà formulé une critique du même genre, reprochant en 1790 à Reinhold à propos de son principe suprême, le concept de représentation :

La représentation et la faculté de représentation ne sont pas le prius, mais bien le posterius et elles ne peuvent en aucune manière fournir des prémisses à la science. (in : REINHOLD, 1790, p. 427 sq.)

IV.

C'est cette idée que Novalis, l'élève d'Heydenreich et de Schmid, discutera dans ses *Études sur Fichte*. Il l'aborde dans une suite de remarques, qui débutent à peu près avec le N° 466 et s'étendent sur plusieurs pages. Ces notes reproduisent exactement le problème qui a déterminé Reinhold à abandonner son projet déductif de philosophie élémentaire. Elles montrent non seulement que, dans ses déductions, Reinhold s'appuie sur des propositions dont la validité n'a pas encore été démontrée à ce stade. Reinhold croit ainsi pouvoir expliquer la validité de la causalité à partir de la relation que la représentation entretient avec des objets externes, ou la faculté formatrice de la faculté de représenter à partir de la relation que la représentation entretient avec le sujet. Pourtant, seul celui qui connaît déjà ce qu'est la causalité comprendra le rapport de la représentation à un objet comme produit par une cause ; et seul celui qui est déjà familier avec la spontanéité du sujet comprendra la formation d'une représentation comme l'œuvre de cette auto-activité. Mais la démarche adoptée par Reinhold n'est pas seulement circulaire ; Novalis rappelle qu'une notion comme «spontanéité absolue» (*absolute Selbsttätigkeit*) ne peut être introduite qu'en qualité d'Idée kantienne, mais en aucun cas comme un fait empirique de la conscience. Or, si ces concepts passent du statut de principes au statut de concepts de fin, la philosophie fondée sur un premier principe perd son fondement dans la conscience humaine où l'ancrent tant Reinhold que Fichte.

⁸ *Cf. Critique de la raison pure* A 320 / B 376 sq. ; en outre *Critique de la raison pure* B 676 sq. – un passage auquel SCHMID renvoie explicitement dans sa *Psychologie empirique*: I, § X, p. 161.

Novalis commence par examiner si la «sphère» qui contient «substance» et «propriété», c'est-à-dire les termes corrélatifs suprêmes de l'absolu (NS II, p. 251, l. 14 *sq.*; ainsi déjà N° 444, p. 241, l. 20 *sq.*), peut légitimement être considérée comme «le genre suprême – le genre de tous les genres, ou comme le genre proprement absolu» (l. 23-25); et les réflexions concluent avec l'idée que l'abstraction progressive s'élevant au genre suprême, ou plutôt: la quête de l'élément absolument premier d'une série infinie de déductions est un «non-sens» (Unsinn): «c'est une Idée régulatrice» (p. 254, l. 11 *sq.*). Au même moment que Hardenberg, et dans un esprit semblable, Feuerbach écrit dans son article sur l'impossibilité d'un principe philosophique: «Un principe inconditionné n'a de la réalité en tant qu'idée; mais cette idée ne peut jamais être réalisée et n'a qu'un usage régulateur (FEUERBACH, 1795, p. 320).»

Au centre des réflexions de Hardenberg, on peut identifier quatre arguments. 1) Ce qui est censé être capable d'une définition (ou qui est, comme le dit Reinhold, «intégralement auto-déterminé»⁹) requiert pour sa démarcation un genre supérieur et un genre inférieur. Dans le cas du genre suprême, cette exigence est dépourvue de sens: ce genre ne contient pas «de caractère commun et de caractère différent» (N° 445, p. 243, l. 6 *sq.*)¹⁰. Il s'en suit: 2) qu'il est impossible d'envisager une fin de la chaîne des justifications:

Finalement, tout genre semble bien présupposer nécessairement un genre plus englobant – un espace –, et s'il en est ainsi, [«] genre suprême [»] est vraiment être un non-être (*Nonens*). Le concept de genre, espèce et individu ne connaît qu'un usage régulateur, classificateur – pas de réalité en soi. Car sinon ce concept devrait être infini. Il ne nous faut pas poursuivre cette idée, parce qu'autrement nous nous égarerions dans les espaces du nonsens (p. 251 *sq.*).

3) Novalis examine quelques candidats proposés par ses contemporains pour identifier le genre suprême; d'abord le concept de «chose» (p. 251, l. 5 *sq.*), ensuite celui de «représentation» (*ibid.*), finalement celui de «Je» ou de «sujet» (N° 470, p. 253, l. 20 *sq.*). Tous se voient rejetés; le concept de «je» parce que «je» est un terme relatif et ne peut être pensé comme un absolu (p. 253, l. 28 *sq.*)¹¹. Les notions de «cause» (absolue) et de «spontanéité absolue» (au sens de la section conclusive de l'*Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* de Reinhold) ne trouvent pas davantage grâce. Projeté dans «l'infini», «cause» ne serait de nouveau «qu'un concept régulateur,

⁹ Contre cet argument, NOVALIS élève une objection encore plus fondamentale, qui vise plutôt Fichte que Reinhold et attaque de front son idéalisme: «Une activité se déterminant elle-même est une chose impossible – toute activité déterminée présuppose tout simplement une réalité posée (*eine Geseztheit*), quelque chose qui soit présent (*ein Vorhandnes*)» (NS II, p. 242, N° 444, l. 7-10).

¹⁰ Cf. toute la section qui met à l'épreuve de la «théorie» le concept de «définition» – en tant qu'il comprend le *concept objectif* de la chose» (262, N° 526).

¹¹ Cf. NS II, p. 256, N° 478, l. 3: «Je est l'expression de l'individu qui <a des représentations> juge»

une Idée de la raison – il serait donc insensé de lui attribuer une effectivité (*Wirksamkeit*) réelle. Nous cherchons donc une absurdité» (N° 476, p. 255, l. 12-14; cf. N° 477, l. 25 *sq.*). 4) Un argument (ajouté plus tard) rappelle carrément Heydenreich et Schmid. Il fait valoir que ce qui a été trouvé au cours d'une démarche d'abstraction progressive, c'est-à-dire le «genre suprême», vit de la réalité de cela même dont on a fait abstraction. Non seulement il serait circulaire d'entreprendre des déductions à partir d'un concept générique ainsi découvert; on ne ferait en outre que présupposer l'individu qu'on prétend en faire dériver, au lieu d'en expliquer l'existence de façon indépendante (*NS II*, p. 271, N° 567, l. 17 *sq.*; cf. p. 261, N° 513).

On l'aura remarqué, l'argumentation proposée par Novalis reprend le reproche qui, au début de l'été 1792, avait conduit Reinhold à changer de système. Toutefois, ce n'est plus Reinhold que Novalis vise, mais Fichte. Pour cela, il peut une fois encore en appeler à son ancien précepteur Schmid, qui reproche au projet de déduction à partir du Je une erreur de nature plutôt technique: une déduction logique se fait typiquement à partir d'une majeure universelle et d'une mineure singulière, logiquement indépendante de la majeure. Or, le «principe de la conscience» (comme le «cogito» de Descartes, le «Je pense» de Kant ou le «Je suis» de Fichte) formule un fait singulier, rien d'universel. Pour en faire procéder les conséquences imputées par les partisans d'une philosophie fondée sur un premier principe, il faudrait pouvoir s'appuyer sur une majeure, qu'on ne pourrait découvrir qu'au moyen d'une *inférence*. (Mais de quelle majeure s'agirait-il au juste ?) Bref: les déductions de Fichte n'ont en fait que le caractère d'une démarche *hypothético-déductive*, à la manière de la déduction que Kant entreprend à partir des Idées (régulatrices) de la raison ou des déductions toujours faillibles de Popper:

Ce qui n'est accepté qu'à titre d'hypothèse [et non – comme affirmé – à titre d'*évidence* immédiate] ne peut pas prétendre à ce titre à une validité universelle, parce qu'on est libre d'accepter cette hypothèse explicative ou une autre pour le fait indubitable, ou de n'en accepter aucune. (SCHMID, 1792, p. 59; visant Fichte: SCHMID, 1795, p. 101.)

L'ensemble des prémisses dont procède un *explicandum* (selon une ou plusieurs règles universelles) n'est-il pas un ensemble ouvert ? Cela revient à dire que cet ensemble n'est pas déterminé de façon suffisante par l'existence de cet *explicandum* concret.

Aux yeux des premiers romantiques, la conséquence fondamentaliste tirée par Reinhold ne semblait guère souhaitable; c'est ce que leur montra en 1794 la façon dont Fichte fonda un idéalisme à partir d'un «je» auquel était reconnu le statut d'un absolu. La solution de l'idéalisme absolu pouvait certes paraître attrayante puisqu'elle permettait de dépasser une série de problèmes comme les dualismes indésirables de la philosophie kantienne, qui obéraient encore les positions de Reinhold. Elle pouvait même sembler d'un attrait irrésistible au vu des lourds héritages kantien et de leurs difficultés argumentatives. Pourtant,

les premiers romantiques considèrent que cette voie était impraticable et cherchèrent des issues leur permettant d'échapper à ce qu'ils considéraient comme le piège idéaliste. Ainsi, face à l'élimination confortable du monde extérieur, respectivement de la chose en soi, par Fichte, Forberg, qui en avait été le témoin auriculaire à Iéna, nota dans ses *Fragments tirés de mes papiers* qu'il préférerait échouer avec Kant plutôt que de triompher avec Fichte. Dans la proximité de Fichte, il ne «se sentait pas autrement que dans le voisinage d'un prestidigitateur»; il pria seulement Dieu de mettre Kant à l'abri de ceux qui se déclaraient ses amis, «il saura bien lui-même prendre garde à soi face à ses ennemis» (FORBERG, 1996, p. 74 et p. 42).

Kant n'avait-il pas effectivement souligné avec toute la clarté souhaitable que, selon sa théorie, la «représentation ne produit pas l'objet *quant à son existence (seinem Dasein nach)*» mais doit se le faire donner par le monde (A 125) ? Novalis donne à cette thèse une tournure marquante quand il note : «La conscience est un être hors de l'être dans l'être» (NS II, p. 106, N° 2, l. 4). Il s'explique :

Ce qui est hors-de-l'être ne peut pas être un véritable être.

Un être non véritable (*ein unrechtes Seyn*) hors de l'être est une image – Donc cet hors-de-l'être doit être une image de l'être dans l'être.

La conscience est par conséquent une image de l'être dans l'être (l. 6-9).

Les images sont des représentants. Elles dépendent ontiquement de ce qu'elles représentent, de ce qu'elles dépeignent : «Là où il y a un connaître – il y a aussi un être» (NS II, p. 248, N° 462, l. 25). Mais l'inverse n'est pas vrai. Novalis défend, comme Kant et à la différence de Fichte, un réalisme ontologique. Ce dernier s'accorde parfaitement avec l'idée que l'unité de l'être et de la conscience, cette base transcendante de notre conscience de soi, est une Idée inatteignable, une Idée au sens kantien. Une telle Idée ne peut se réaliser que sur le mode esthétique :

Nous *cherchons* toujours l'inconditionné (*das Unbedingte*) et ne *trouvons* jamais que des choses (*Dinge*) (NS II, p. 412, N° 1).

De l'inatteignable, on ne peut, de par son caractère, penser aucune atteinte – (NS III : p. 413, N° 745, l. 9 sq.).

Si le caractère du problème donné est d'être insoluble, nous avons résolu ce problème si nous présentons [comme tel] son caractère insoluble (NS III, p. 376, N° 612, l. 4 sq.).

Le sens pour la poésie [...] présente l'imprésentable (*das Undarstellbare*) (NS III, 685, N° 671). Les plus grandes œuvres d'art sont [...] absolument *dépourvues de ce qui plaît (ungefällig)* – Ce sont des idéaux, qui ne peuvent – et qui *doivent (sollen)* – nous plaire qu'approximando, des impératifs esthétiques (NS III, p. 413, N° 745, l. 5-7).

Au moment où Novalis notait ses idées sur l'infinitude, c'est-à-dire sur l'impossibilité de la «philosophie comme quête du savoir», il reçut la visite de «Forberg de Iéna qui, après une longue interruption dans notre amitié, m'a révélé un cœur plein de tendresse à mon égard» (NS IV, p. 187, l. 23-25). Forberg avait, on l'a déjà mentionné, étudié avec Novalis auprès de Reinhold. Il était manifestement si enthousiasmé par la formule de Novalis qu'on vient de citer qu'il écrivit, un an plus tard, dans ses *Lettres sur la philosophie la plus récente* :

Afin de satisfaire l'exigence de ma raison, je devrais donc chercher quelque chose comme un ultime «parce que» (*Darum*), un ultime fondement originel. Mais qu'advierait-il s'il était impossible de trouver un tel fondement? [...] Il n'en suivrait rien d'autre que l'impossibilité de jamais satisfaire tout à fait l'exigence de ma raison – que la raison [...] [devrait] poursuivre ses recherches à l'infini [...], sans parvenir en toute éternité à les mener à terme. L'Absolu ne serait alors rien d'autre que l'idée d'une impossibilité [...]. [Mais] un but inatteignable cesse-t-il pour autant d'être un but ? La vue du ciel perd-elle de son attrait simplement parce qu'elle demeure toujours une simple – vue ? (FORBERG, 1797, p. 66 sq.)

Bibliographie

- DESCARTES, René (1953), *Œuvres et lettres*, éd. par André Bridoux, Paris, Gallimard (Pléiade).
- DIEZ, Immanuel Carl (1997), *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen-Jena (1790-1792)*. Hg. von Dieter Henrich et al., Stuttgart, Klett-Cotta.
- FEUERBACH, Paul Johann Anselm (1795), «Über die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie», in: *Philosophisches Journal* II/4, p. 306-322.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1971), *Werke*. Hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, de Gruyter (réimpression des *Nachgelassene Werke*, Bonn, 1834/35, et des *Sämtliche Werke*, Berlin, 1845/46).
- FICHTE, Johann Gottlieb (1999), *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire*, Paris, Vrin.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1962-2012), *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- FORBERG, Friedrich Karl (1796), *Fragmente aus meinen Papieren*, Jena, J. G. Voigt.
- FORBERG, Friedrich Karl (1797), «Briefe über die neueste Philosophie», in: *Philosophisches Journal* VI/5, p. 44-88 ; VII/4, p. 259-272.
- FRANK, Manfred (1998), «Unendliche Annäherung». *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M., Suhrkamp (2^e éd.).
- FRANK, Manfred (2002), *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- FRANK, Manfred (2007), *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- HENRICH, Dieter (2004), *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790-1794)*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

- HÖLDERLIN, Friedrich (1991), *Frühe Aufsätze und Übersetzungen*. Hg. von Michael Franz, Hans Gerhard Steiner und D. E. Sattler (*Frankfurter Ausgabe*, vol. 17), Frankfurt/Main, Stroemfeld/Roter Stern.
- JACOBI, Friedrich Heinrich (1789), *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Neue vermehrte Auflage, Breslau, Löwe. Éd. critique: JACOBI, Friedrich Heinrich (1998), *Werke*, vol. 1,1 et 1,2: *Schriften zum Spinozastreit*. Hg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg / Stuttgart-Bad-Cannstadt, Meiner / Frommann-Holzboog. Trad. française: TAVOILLOT, Pierre-Henri (éd.) (1995), *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme (1780-1789)*, Paris, Cerf.
- KANT, Immanuel (1900 sq.), *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin; Reimer; par la suite: Hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin /Leipzig (plus tard: Berlin), de Gruyter (parution en cours).
- MULSOW, Martin, STAMM, Marcelo (éd.) (2005), *Konstellationsforschung*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- NIETHAMMER, Friedrich Immanuel (1795), «Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie», in: *Philosophisches Journal* I/1, p. 1-45.
- NIETHAMMER, Friedrich Immanuel (1995), *Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis*. Hg. von Wilhelm Baum, Wien, Turia + Kant.
- NOVALIS (1960 sq.), *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Stuttgart. Kohlhammer (cité NS suivi du numéro de volume en chiffres romains). Paru à ce jour: vol. I [1960, 1977²): *Das dichterische Werk*. Hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel unter Mitarbeit von Heinz Ritter und Gerhard Schulz; vol. II [1965]: *Das philosophische Werk I*. Hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz; vol. III [1968]: *Das philosophische Werk II*. Hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz; vol. IV [1975]: *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz; vol. V [1988]: *Materialien und Register*. Hg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Register von Hermann Knebel; vol. VI en 2 tomes [1998/99], *Der dichterische Nachlaß (1788-1791) und Stammbucheintragungen (1791-1795)*. Hg. von Hans-Joachim Mähl in Zusammenarbeit mit Martina Eicheldinger und Ludwig Rommel.
- PLOUQUET, Gottfried (2006), *Logik*. Hg., übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Michael Franz, Hildesheim et al., Olms.
- REINHOLD, Karl Leonhard (1789), *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag/Jena, C. Widtmann & J. M. Mauke.
- REINHOLD, Karl Leonhard (1790), *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena, Michael Mauke.
- REINHOLD, Karl Leonhard (1791), *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens, nebst einigen Erläuterungen* [von Johann Benjamin Erhard und Friedrich Carl Forberg] *über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, Jena, Michael Mauke (réimpressions sans les *Erläuterungen* par Wolfgang H. Schrader, Hamburg, Meiner, 1978).
- REINHOLD, Karl Leonhard (1794), «Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens» (rédigé en 1792), in: ID., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Zweyter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend*, Jena, Johann Michael Mauke, 1, p. 3-72.

- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1856-1864), *Sämtliche Werke*, Hg. von K. F. A. Schelling, 1^{re} section, vol. 1-10; 2^e section, vol. 1-4. Stuttgart, Cotta (cité SW suivi de l'indication de la section en chiffres romains et du volume en chiffres arabes).
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1972), *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832 und SS 1833*. Hg. und kommentiert von Horst Fuhrmans, Torino, Bottega d'Erasmus.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1993), *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (= Paulus-Nachschrift). Hg. und eingeleitet von Manfred Frank, 3. neu durchgesehene und korrigierte [recte: augmentée du cahier de Kierkegaard] Ausgabe, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- SCHLEGEL, Friedrich (1958 sq.), *Kritische Ausgabe seiner Werke*. Hg. von Ernst Behler, Paderborn-München-Wien-Zürich, F. Schöningh/Thomas-Verlag.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich David Ernst (2003), *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Ausgabe (1830/31)*. Erster und zweiter Band. Hg. von Rolf Schäfer, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich David Ernst (2001), *Dialektik*, 2 vol. Hg. und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- SCHMID, Carl Christian Erhard (1791), *Empirische Psychologie*, Erster Theil, Jena, Cröker.
- SCHMID, Carl Christian Erhard (1792), «Rezension von C. L. Reinholds *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*» in: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, N° 92 et 93 des 9 et 10 avril 1792, col. 49-56 et 57-60.
- SCHMID, Carl Christian Erhard (1795), «Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien», in: *Philosophisches Journal* III/2, p. 95-132.
- STAMM, Marcelo R. (1992), «*Mit der Überzeugung der Entbehrlichkeit eines höchsten und einzigen Grundsatzes ...*». Ein Konstellationsporträt um Fr. I. Niethammers «*Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*», manuscrit inédit, München.