

# Symphilosophie

*Revue internationale de philosophie romantique*

## L'anthropologie philosophique chez Kant et Novalis

*Laure Cahen-Maurel\**

### ABSTRACT

This article presents a reading of the famous fragment 16 of Novalis's *Pollen* vis-à-vis Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, two writings published in the same year of 1798. It aims to show that fragment 16 of *Pollen* is *in nuce* a reformulation of the traditional question of anthropology, which Kant viewed during the same period as reuniting the whole field of philosophy. Kant's philosophical anthropology remains essentially empirical at base and understands the pragmatic element from the external point of view in relation to the collective existence of human beings. In contrast, Novalis's philosophical anthropology proposes a transcendental extension of anthropology in which poetry constitutes a legitimate instrument. In short: in both thinkers we are dealing with forms of pragmatic philosophical anthropology, but the path taken by Kant follows a more empirical direction, compared to the new path of Novalis's anthropology that underscores more the transcendental pole.

*Keywords:* Kant, Novalis, anthropology, person, genius, imagination, poetry

### RÉSUMÉ

Cet article offre une lecture croisée du célèbre fragment 16 du recueil *Pollen* de Novalis et de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant, deux écrits parus la même année, en 1798. Son ambition est de montrer que le fragment 16 de *Pollen* est d'abord la reformulation *in nuce* de la question classique de l'anthropologie, telle qu'à la même époque elle est apparue à Kant rassembler tout le champ de la philosophie. Là où l'anthropologie philosophique de Kant demeure essentiellement empirique et comprend l'élément pragmatique avant tout du point de vue extérieur, sous le rapport de l'existence collective de l'homme, l'anthropologie philosophique de Novalis propose une extension transcendantale de l'anthropologie, dont la poésie est un instrument légitime. En d'autres termes, on a affaire dans les deux cas à une anthropologie pragmatique, mais le chemin emprunté par Kant suit une direction plus empirique, tandis que la voie nouvelle de l'anthropologie novalissienne insiste davantage sur le versant transcendantal.

*Mots-clés :* Kant, Novalis, anthropologie, personne, génie, imagination, poésie

---

\* Docteure en philosophie, *Wissenschaftliche Mitarbeiterin* (collaboratrice pédagogique et scientifique), Internationales Zentrum für Philosophie NRW / Institut für Philosophie der Universität Bonn, Poppelsdorfer Allee 28, 53115 Bonn, Allemagne – laure.cahen-maurel@uni-bonn.de

## 1. La question : « Qu'est-ce que l'homme ? »

Le fragment suivant, qui nous exhorte à suivre le chemin de l'esprit dans les profondeurs de l'intériorité, est un des plus célèbres de tout le corpus novalissien<sup>1</sup> :

16. La fantaisie (*Fantasie*) place le monde futur, relativement à nous, soit en hauteur, soit en profondeur, ou encore dans la métempyscose. Nous rêvons de voyages à travers l'univers : l'univers n'est-il donc pas en nous ? Nous ignorons les profondeurs de notre esprit. – Le chemin mystérieux va vers l'intérieur. C'est en nous, ou nulle part, que se trouve l'éternité avec ses mondes, le passé et l'avenir. Le monde extérieur est le monde des ombres, il projette ses ombres dans le royaume de lumière. Certes, à présent, l'intérieur nous paraît si sombre, solitaire et informe, mais comme nous verrons les choses différemment quand cet obscurcissement sera passé et que l'ombre projetée se sera éloignée. Nous jouirons plus que jamais, car notre esprit a souffert du manque<sup>2</sup>.

Le fragment fait partie du premier recueil publié par Novalis de son vivant, en mai 1798 : *Pollen*<sup>3</sup>. C'est aussi celui qui a sans doute le plus contribué au jugement selon lequel l'œuvre de Novalis opèrerait, à cette date, un tournant mystique, irrationaliste, de la philosophie vers la poésie et la religion<sup>4</sup>. Postérieur à la confrontation avec la théorie fichtéenne de la subjectivité (du Moi) menée dans les *Études fichtéennes* (1795 / 96), *Pollen* ne serait-il pas en effet la résultante d'une prise de conscience, en forme de rupture, de ce qui

---

<sup>1</sup> Cet article développe des recherches qui ont été présentées à deux reprises, d'abord sous le titre « *'Der vollständige Mensch'*. Elements of an Anthropology in Novalis » dans le colloque international *'More than a Machine'*. *On the Human Being in Kant and Post-Kantian Philosophy*, organisé par Manja Kisner et Giovanni Pietro Basile les 20 et 21 juin 2023 à la Radboud University de Nijmegen (Pays-Bas) ; puis dans une communication intitulée « Novalis's Response to Kant's Philosophical Anthropology », donnée en ligne le 21 mai 2024, dans le cadre du *Simposio de investigación sobre romanticismo, estética y cultura*, animé par Naím Garnica et Agustín Lucas Prestifilippo. Je remercie vivement les organisateurs de ces deux événements pour l'occasion qu'ils m'ont donnée de soumettre mes recherches à un public expert.

<sup>2</sup> Novalis, *Blüthenstaub* (1798), frag. 16, in Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, historisch-kritische Ausgabe* (= HKA), hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 sq., vol. 2, 1981, p. 417-419. Sauf indication contraire, la traduction française est de moi. Cf. Novalis, « *Pollen* », in *Semences*, trad. Olivier Schefer, Paris, Éditions Allia, 2004, p. 72.

<sup>3</sup> *Blüthenstaub* est paru dans la toute première livraison de la revue *Athenaeum* des frères Schlegel.

<sup>4</sup> Voir notamment Jurij Striedter, *Die Fragmente des Novalis als Praefigurationen seiner Dichtung*, Munich, Fink, 1985 ; et Ursula Flickenschild, *Novalis' Begegnung mit Fichte und Hemsterhuis*, Berltsum, van Sluis, 2010 [1947], en particulier p. 109.

rendrait la philosophie insuffisante à fonder de manière purement immanente à la conscience l'être-soi – l'identité – du sujet humain<sup>5</sup> ? Porté dans sa texture même par un entrelacs de rythmes et de sons, le fragment 16 de *Pollen* appelle, de fait, à l'esprit du lecteur toute une série d'images poétiques. L'image d'un au-delà, ou d'un après, et celle de la métempsychose avec elle, qui disent le passage de la vie à la mort, ou au contraire de la finitude à l'immortalité. L'image de l'exploration cosmique de l'univers et celle réciproque de la découverte de soi. Mais aussi, bien sûr, l'image du chemin, du mystère, de l'opacité, de la solitude et de la souffrance. Ou inversement : celle de l'ombre seulement passagère, de la lumière, de la jouissance.

Je voudrais prendre le contre-pied d'une interprétation de *Pollen* comme d'un « tournant », où la poésie prendrait le pas sur la philosophie, et contribuer à montrer qu'en vérité, les choses sont moins simples. En particulier je défendrai l'hypothèse générale suivante : dans l'économie de l'œuvre novalissienne, le fragment 16 de *Pollen* est philosophiquement absolument central ; il contient *in nuce* le projet d'une anthropologie philosophique. Ou plus exactement, le fragment 16 de *Pollen* est d'abord la reformulation de la question classique de l'anthropologie, telle qu'à la même époque elle est apparue à Kant rassembler tout le champ de la philosophie. Le point de vue de Novalis converge pour une part avec la réflexion kantienne, et pour une part – s'agissant surtout du sens interne et de la connaissance de soi – la dépasse en suivant Fichte. Mais la manière dont le penseur romantique fait de la poésie un instrument de la détermination pragmatique de l'humain est dans le droit fil de Kant. J'en conclus que loin de traduire une quelconque mise à distance des philosophies transcendantales de Kant et de Fichte, *Pollen*, à partir donc de 1798, non seulement assume leur héritage mais leur donne un *prolongement inédit*, en particulier dans une *perspective anthropologique*<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Sur ce point, on se reportera aux analyses de Manfred Frank dans – entre autres – « Philosophische Grundlageder Frühromantik », *Athenäum. Jahrbuch für Romantik* 4, 1994, p. 37-130 ; et l'Introduction à *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Francfort, Suhrkamp, 2007, p. 7-26.

<sup>6</sup> Pour une compréhension des romantiques comme kantien, voir – entre autres – les travaux pionniers de Manfred Frank précités (note 5 ci-dessus) ; de Jane Kneller, notamment *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, et « The Poem of the Understanding: Kant, Novalis, and Early German Romantic Philosophy », in *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*, ed. Elizabeth Millán Brusslan, London, Palgrave Macmillan Cham, 2020, p. 19-39 ; ainsi que Lara Ostaric, « Creating the Absolute : Kant's Conception of Genial Creation in Schlegel, Novalis and Schelling », *Kant Yearbook*, 2016, p. 63-85. Ces travaux présentent toutefois une lecture plus *gnoséologique* de l'héritage kantien du romantisme, centrée principalement sur la théorie de la connaissance. Sur le volet moral de cet héritage, on se reportera à l'ouvrage tout récent de Karl Ameriks, *Kantian Dignity and its Difficulties*, Oxford,

Répondre à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », c'est en effet penser l'articulation des deux sphères de la nature et de la liberté. L'humanité ne saurait être réduite à une espèce animale comme une autre. Être double par essence, l'être humain est à la fois, par son corps, arrimé au monde des choses et de la nature, et, par son esprit, libre de développer et d'élargir à l'infini ses possibilités. Mais il y a plus. La question de l'homme n'est pas seulement un pont surmontant la dualité de la philosophie théorique et de la philosophie pratique, que Kant attribue à cette constitution anthropologique. L'interrogation sur l'humain est, d'après Kant, la synthèse des trois questions formulées dès la *Critique de la raison pure* (1781-1787) : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? » et « Que m'est-il permis d'espérer ? »<sup>7</sup>. Pour le dire autrement : dans la tradition du criticisme, la réflexion anthropologique n'est rien d'autre que le terrain de la médiation qui articule en une unité la métaphysique, la morale et la religion<sup>8</sup>. Les spécialistes de Kant ont pu voir dans l'architecture de la première partie de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, intitulée « Didactique anthropologique. De la manière de connaître l'homme intérieur aussi bien que l'homme extérieur », le déploiement de ces trois questions sous l'angle des trois facultés de l'esprit qui leur correspondraient respectivement : la faculté de connaître, le sentiment de plaisir et de déplaisir, la faculté de désirer<sup>9</sup>.

Non seulement Novalis n'était pas sans connaître la première *Critique*, d'après ce qu'il nous est donné d'en savoir (explicitement) par un ensemble de notes, datant de 1797, sur l'œuvre kantienne, qui nous est resté sous le titre posthume *Études sur Kant*<sup>10</sup>. Le recueil *Pollen* est donc aussi le fruit de ces lectures. Mais Novalis a été parmi les tout premiers lecteurs de l'*Anthro-*

- 
- Oxford University Press, 2024. Enfin, pour une lecture plus anthropologique du kantisme lui-même, en lien avec la philosophie romantique, voir Márcio Suzuki, « What is Life? At the Roots of Romantic Philosophy: Kant's Philosophical Vitalism », *Symphilosophie. Revue internationale de philosophie romantique*, n°3, 2021, p.191-226.
- <sup>7</sup> Dans le « Canon de la raison pure ». Voir Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 804-805 / B 832-833, in *Kant's Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (= AA), Berlin, Reimer, 1900-1955, 1966 sq., Bd. III, p. 522 ; *Critique de la raison pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, in Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, t. 1, Paris, Gallimard, 1980, p. 1365.
- <sup>8</sup> Selon la nouvelle formulation du *Cours de logique*, au milieu des années 1790. Voir Immanuel Kant, *Logik*, Einleitung III : « Begriff von der Philosophie überhaupt », AA IX, p. 25.
- <sup>9</sup> Voir notamment Alain Renaut, « Présentation », in E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 10.
- <sup>10</sup> Voir Novalis, *Kant- und Eschenmayer-Studien*, HKA 2, p. 385-394 ; *Études sur Kant et Eschenmayer*, trad. Olivier Schefer, in Novalis, *Semences*, Paris, Allia, 2004, p. 58-66.

*pologie du point de vue pragmatique*, dès sa publication par Kant en juin 1798<sup>11</sup>, au terme de quelque trente années de cours sur le sujet. On trouve des traces explicites de cette lecture dans le projet d'encyclopédie dit du *Brouillon général*, un ensemble de réflexions que Novalis a commencé à rédiger sur ses lectures philosophiques et scientifiques de l'époque, entre la fin de l'année 1798 et le début de l'année 1799. Aux entrées n° 1000 à 1004 du *Brouillon général*, Novalis aborde l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, qualifiant de « fine » la tentative du Kant anthropologue d'exposer scientifiquement l'observation empirique des faits de la conscience et l'expérience extérieure :

1002. Kant est un fin observateur et expérimentateur –<sup>12</sup>.

Tout en projetant systématiquement un éclairage sur l'arrière-plan kantien de la pensée de Novalis, j'esquisserai ici quelques éléments de réponse donnés à son tour par le poète-philosophe romantique aux deux premières des trois interrogations décisives de la philosophie, la question de la connaissance et celle de la liberté, rapportées au projet anthropologique d'établir ce par quoi l'homme est proprement homme, ni animal ni pure raison, mais un être à la fois sensible *et* raisonnable<sup>13</sup>. Il conviendra, pour ce faire, de comparer le fragment 16 de *Pollen* au propos de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, qui lui est légèrement postérieur ; et de lire, parallèlement au fragment de *Pollen*, les entrées du *Brouillon général* qui font directement écho au dernier ouvrage kantien, mais aussi, pour être complet, ce qu'indiquent les *Études sur Kant* de 1797. Je reviendrai donc constamment sur le fragment 16 de *Pollen* pour en analyser le contenu à la lumière de l'anthropologie kantienne.

Comme nous le verrons, là où l'anthropologie philosophique de Kant demeure essentiellement empirique et comprend l'élément pragmatique avant tout du point de vue extérieur, sous le rapport de l'existence collective de l'homme, l'anthropologie philosophique de Novalis propose une extension transcendante de l'anthropologie. En d'autres termes, on a affaire,

<sup>11</sup> Date de la première édition l'ouvrage établie par Kant avec l'appui des nombreuses *Nachschriften* des auditeurs de ses cours. Sur la genèse du livre, voir Heiner F. Klemme, entrée sur Kant du *Handbuch Anthropologie: Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, hg. von Eike Bohlken und Christian Thies, Stuttgart, Metzler, 2009, p. 11-16.

<sup>12</sup> Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, HKA 3, p. 457 ; cf. *Le brouillon général*, trad. Olivier Schefer, Paris, Allia, 2000, p. 242.

<sup>13</sup> Je n'approfondirai pas la troisième question, qui relève de la philosophie de la religion. Sur ce point, on se reportera à l'article récent d'Anna Ezekiel, « Knowledge, Faith, and Ambiguity: Hope in the Work of Novalis and Karoline von Günderode », in *Hope and the Kantian Legacy: New Contributions to the History of Optimism*, ed. Katerina Mihaylova and Anna Ezekiel, London *et al.*, Bloomsbury Academic, 2023, p. 239-254.

dans les deux cas, à une anthropologie pragmatique, mais le chemin emprunté par Kant suit une direction plus empirique, tandis que la voie nouvelle de l'anthropologie novalissienne insiste davantage sur le versant transcendantal. Les aspects exposés ici d'une anthropologie transcendantale chez Novalis, sens interne et théorie de la personne, génie et *Bildung*, imagination et poésie, ne sont toutefois que des éléments : ils n'épuisent pas la reconstruction du discours de Novalis sur l'humain<sup>14</sup>.

## 2. La double directionnalité du chemin

La Préface de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* contient des affirmations célèbres destinées à faire comprendre en quel sens précis et rigoureux l'étude de l'être humain peut être décisive pour la philosophie. L'anthropologie kantienne se démarque, tout d'abord, de la métaphysique traditionnelle (précritique). Cette métaphysique d'école (*Schulmetaphysik*) avait pensé le sujet humain, jusque dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'aune d'une théorie rationnelle de la psychologie. Or la *Critique de la raison pure*, c'est bien connu, a déconstruit du point de vue de la philosophie transcendantale les illusions de la raison au sujet de l'idée d'âme entendue comme « substance ». Elle a substitué à l'idée métaphysique de l'âme la notion, problématique, du sujet transcendantal, c'est-à-dire l'identité du *je pense* comme pure structure formelle de tout jugement. Le propos de l'anthropologie est de prendre la suite de la philosophie transcendantale. Plus précisément, son ambition explicite est de prendre en charge ce dont l'interrogation : « Qu'est-ce que l'homme ? » se trouve investie en substituant à la métaphysique le programme d'une doctrine mondaine, empirique, du sujet humain. La véritable anthropologie philosophique relève, en effet, pour le penseur critique qu'est Kant, d'une « connaissance du monde » (*Weltkenntnis*)<sup>15</sup>, en vue d'éduquer la jeunesse à y naviguer, dans la tradition post-métaphysique inaugurée par la philosophie des Lumières à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup>.

---

<sup>14</sup> L'élément de l'organologie comme théorie d'un usage libre du corps ne sera pas non plus abordé ici. Je l'ai traité dans la lecture que j'ai proposée de la philosophie novalissienne de l'« idéalisme magique ». Voir Laure Cahen-Maurel, « Novalis's Magical Idealism: A Threefold Philosophy of the Imagination, Love and Medicine », *Symphilosophie: Revue internationale de philosophie romantique*, no. 1, 2019, p. 129-165 ; et auparavant, *L'art de romantiser le monde. La peinture de Caspar David Friedrich et la philosophie romantique de Novalis*, Berlin et al., LIT Verlag, 2017. On se reportera également, à ce sujet, aux analyses d'Olivier Schefer dans « L'"idéalisme magique" de Novalis », *Critique*, 2003 (6), n° 673-674, p. 514-527.

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, , p. 119 ; *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Alain Renaut, p. 41.

En deuxième lieu, la Préface de l'ouvrage de Kant distingue entre connaissance « physiologique » et connaissance « pragmatique » de l'humain. L'anthropologie philosophique visée par Kant est autre chose que l'étude des traits physiques de l'homme en tant qu'il appartient au règne animal et à la nature physique. Elle scrute, non pas « ce que la *nature* fait de l'homme », mais « ce que l'homme, comme être agissant par liberté (*als freihandelndes Wesen*), fait ou peut et doit faire de lui-même (*aus sich selber macht oder machen kann und soll*) »<sup>16</sup>.

Enfin, outre l'accent mis sur le rôle actif du sujet humain empirique, la Préface présente également l'élément pragmatique comme connaissance de l'homme en tant que « citoyen du monde » (*Weltbürger*), c'est-à-dire comme étude de l'homme sous le rapport de son existence collective, de sa relation à ses semblables.

Novalis a relevé explicitement tout cela dans le *Brouillon général*. Tout en s'interrogeant sur ce que recouvre exactement le terme « monde », il prend acte du propos de l'anthropologie kantienne : l'entrée n° 1000 note « l'opposition entre l'école et le monde » et remarque qu'il n'est de faire (*Machen*) et de transformation concrètement effective que relatifs<sup>17</sup>.

Deux distinctions supplémentaires sont soulignées dans la Préface de Kant à son ouvrage de 1798 : celle entre connaissance « générale » et « locale » et celle entre connaissance endogène et exogène, les deux distinctions s'entre-impliquant mutuellement. L'anthropologie philosophique au sens de Kant expose, en effet, la forme la plus générale de la connaissance de ce qu'est l'être humain. Elle concerne moins l'investigation des variations des êtres humains au regard de la diversité des peuples et des cultures dans le temps et dans l'espace que l'investigation de la structure matricielle de l'humain à travers le pouvoir en principe indéfini d'appropriation de la nature par la liberté, qui se donne ainsi réalité. Toute connaissance locale sur l'homme acquise par le biais plus traditionnel du voyage (*das Reisen*<sup>18</sup>), d'expéditions dans des contrées lointaines, est reléguée par Kant au second plan en regard de ce principe général d'appropriation par une personne de sa propre nature. Quant à la seconde distinction, Kant affirme la préséance méthodologique d'une connaissance de la personnalité de l'homme acquise « chez soi » (*zu Hause*) sur une connaissance anthropologique élargie des humains dans leur diversité, acquise « à l'extérieur » (*auswärts*) par le recours aux voyages<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, HKA 3, p. 457 ; trad., p. 242.

<sup>18</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, p. 120 ; trad., p. 43.

<sup>19</sup> *Idem.*

Le fragment 16 de *Pollen* s'ouvre notoirement avec le motif du voyage : « Nous rêvons de voyages à travers l'univers : l'univers n'est-il donc pas en nous ? ». Étroitement associé au rêve, le motif, ici, n'est toutefois pas ethnographique, mais bien plutôt utopique. Il est réduit à la figure onirique du voyage interplanétaire, récurrente dans la littérature et les essais sur l'astronomie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, à l'instar du vol vers la lune dans le songe de l'astronome allemand Johannes Kepler, auteur, en 1609, d'un écrit intitulé *Le Songe ou l'Astronomie lunaire*, ou du voyage des *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) du Français Bernard de Fontenelle. Mais le motif se retrouve également chez Kant lui-même en réponse à la question : « Que m'est-il permis d'espérer ? », troisième des interrogations fondamentales de la raison humaine. En conclusion de la troisième partie de l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755), le philosophe de Königsberg soulève en effet la question d'une vie future de l'âme après la mort en ces termes :

Ne devrait-elle [l'âme immortelle] jamais avoir part à une contemplation plus proche des autres merveilles de la création ? Qui sait, ne lui est-il pas réservé de pouvoir faire connaissance de près, un jour, avec ces globes éloignés de l'univers [...] <sup>20</sup>.

Or, au fragment 16 de *Pollen*, le motif a perdu sa fonction fantasmagorique ou eschatologique : il se fait découverte progressive, cheminement méthodique – philosophique. Ce qui est conforme à ce qui se dit dans la Préface de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* sur la bonne méthode philosophique d'une connaissance mondaine du sujet humain.

Le chemin, dont l'image se substitue chez Novalis à celle du voyage, est un chemin « mystérieux », qui « va vers l'intérieur » – mystérieux parce que « nous ignorons les profondeurs de notre esprit ». Les commentateurs, à l'instar de Richard Samuel, ont vu dans cette image la trace d'une intertextualité avec les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* de Schelling, que Novalis a lues en juin 1797 et qui décrivent l'intuition intellectuelle comme le « pouvoir secret, merveilleux », en nous, de l'acte « éternel » d'un Moi non sensible, hors du temps, qui se pose lui-même<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, AA I, p. 367 ; *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, trad. François Marty, *Œuvres philosophiques* I, p. 106.

<sup>21</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, Bd. I, 1, 1861, p. 317 sq. : « Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben [...]. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns die Zeit und Dauer dahin:

Novalis connaît aussi de près l'origine fichtéenne du concept de l'intuition intellectuelle, ayant mené auparavant une lecture de fond de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Assise fondamentale de la Doctrine de la science*). Et s'il est vrai que les liens textuels et intellectuels avec l'écrit de Schelling sont ici évidents, conformément au geste syncrétique caractéristique de la pensée de Novalis, qui se laisse rarement réduire à une seule influence mais fait coexister le plus souvent plusieurs références, la comparaison avec Kant, par rapport auquel tous les penseurs postkantien se positionnent, n'en ouvre pas moins – telle est ma conviction – des pistes herméneutiques partiellement inédites.

Le chemin du fragment 16 de *Pollen* comporte en réalité deux directions : il peut et doit se déployer tant vers l'intérieur, en tant que chemin de l'idéalisme, du rentrer en soi de l'esprit, que vers l'extérieur, en tant que mouvement réciproque, réaliste, et regard du sujet sur les choses qui l'entourent. Autrement dit, Novalis ne perd pas le monde de vue, la perspective empirique, mondaine, réaliste et scientifique qui régit l'anthropologie kantienne. C'est ce que dit explicitement le fragment 24 de *Pollen*, dont le fragment 16 est solidaire :

24. [...] Le premier pas est un regard jeté vers l'intérieur, contemplation isolante de notre soi. Celui qui en reste là ne parvient qu'à mi-chemin. Le deuxième pas doit être un regard efficace vers l'extérieur, une observation par elle-même active et soutenue du monde extérieur. [...] <sup>22</sup>.

Cette double directionnalité trouve un parallèle dans le double moment de la « Didactique anthropologique », première partie de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant, qui consiste à « connaître l'homme intérieur aussi bien que l'homme extérieur ». Mais c'est ici que l'on mesure une première différence majeure entre le propos de Kant et celui de Novalis sur l'homme, par où Novalis, comme avant lui Fichte et Schelling, transgresse l'interdit kantien jeté sur l'idée d'une capacité humaine d'intuition intellectuelle.

---

nicht *wir* sind in der Zeit, sondern die Zeit – oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist *in uns*. » Cf. Richard Samuel, HKA 2, p. 747.

<sup>22</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, frag. 24, HKA 2, p. 423 ; trad. mod., p. 74 : « Der erste Schritt wird Blick nach Innen, absondernde Beschauung unsers Selbst. Wer hier stehn bleibt, geräth nur halb. Der zweyte Schritt muß wirksamer Blick nach Außen, selbstthätige, gehaltne Beobachtung der Außenwelt seyn. »

### 3. Le Journal intime : débarquer à Anticyre ?

Pour Kant, la connaissance de l'homme intérieur – l'approfondissement idéaliste en soi-même pour conquérir son chez-soi – conduit l'anthropologie à une impasse en matière d'objectivité scientifique. Ou plutôt, il y a sur ce point une tension caractéristique du criticisme. Plus exactement, une tension propre au dualisme de cette philosophie. D'un côté, l'anthropologie kantienne n'a son fondement et son point de départ qu'avec le concept de « personne ». Or, dans sa détermination anthropologique, la *personnalité* au sens de Kant est d'abord le réquisit d'un pouvoir d'*aperception*. Elle suppose notre capacité à être conscient d'une identité numérique et persistante par-delà les changements que nous traversons dans le temps : l'identité d'un Je. L'âme humaine doit être spécifiée de cette manière – en tant que personnalité – pour la distinguer de l'âme d'un animal. C'est sur cette affirmation que s'ouvre le tout premier paragraphe de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, intitulé « De la conscience de soi » :

§ 1. Que l'homme puisse posséder le Je dans sa représentation, cela l'élève infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivant sur la terre. C'est par là qu'il est une *personne*, et grâce à l'unité de la conscience à travers toutes les transformations qui peuvent lui advenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être totalement différent par le rang et par la dignité de choses comme les animaux dépourvus de raison [...] <sup>23</sup>.

Dans la typologie de l'anthropologie philosophique, l'âme humaine se situe, en d'autres termes, sur un plan distinct de celle des animaux en vertu de sa possession d'un tel pouvoir intellectuel supérieur, plus encore qu'en vertu de notre dignité d'être moral, qui est l'objet de la philosophie pratique.

D'un autre côté, pourtant, Kant critique l'auto-observation excessive du Je. Sa critique stigmatise les diaristes, à l'image d'un Blaise Pascal ou d'un Albrecht Haller, qui couchent par écrit l'observation minutieuse de leurs états intérieurs. Pareille observation quotidienne, répétée, de soi-même conduit, selon Kant, à la *Schwärmerei*, autrement dit soit à l'exaltation mystique, comme dans le cas du *Mémorial* du janséniste Pascal, soit à la maladie mentale comme pathologie clinique, que Kant regarde comme l'« abaissement le plus profond de l'humanité qui provienne toutefois de la nature » <sup>24</sup>. C'est ce qui l'amène à donner plus loin, au § 4, un avertissement :

---

<sup>23</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, p. 127 ; trad., p. 51.

<sup>24</sup> *Ibid.*, § 52, p. 214 ; cf. trad., p. 167.

Pour ce qui touche, en tout cas, à l'intention véritable de ce paragraphe, à savoir l'avertissement (*Warnung*) donné ci-dessus de ne s'occuper nullement de reconstituer, comme si on devait l'écrire avec application, une histoire intérieure du cours involontaire (*unwillkürlichen*) de ses pensées et de ses sentiments, la raison en est que c'est là exactement la voie qui, dans la confusion mentale de prétendues inspirations supérieures et de forces qui exercent sur nous leur influence sans notre participation et en venant d'on ne sait où, conduit à l'illuminisme ou au terrorisme. [...] Quiconque sait multiplier les récits à propos de ses expériences intérieures (qu'il s'agisse de grâce, de tentations), s'expose, en voyageant ainsi à la découverte et à l'exploration de lui-même, à ne parvenir qu'à débarquer préalablement à Anticyre<sup>25</sup>.

On retrouve dans ce passage du § 4 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* le motif du voyage évoqué plus haut. Ici, pourtant, la référence au voyage dans son propre univers mental fait surgir l'image de la folie : voyager à la découverte de son intériorité, c'est, aux yeux de Kant, débarquer à Anticyre, ville grecque antique de Phocide, vers laquelle affluaient de nombreux malades en quête de l'hellébore poussant dans ses environs et que les hommes de l'Antiquité croyaient propre à guérir la folie. On peut noter au passage la confusion dont l'hellébore fait souvent l'objet, confusion de cette fleur en réalité toxique avec la gentiane, fleur bleue. Autrement dit : la fleur de la folie, présente en creux sous la plume de Kant, contraste avec le rêve de la fleur bleue, par lequel s'ouvre l'*Heinrich von Ofterdingen* de Novalis, roman inachevé ultérieur au livre de Kant.

Si le § 4 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* conseille de se montrer circonspect à l'égard de l'écriture intime de ses observations et perceptions intérieures, c'est parce que Kant considère qu'une telle série de traces se rapportant à la subjectivité de son auteur ne fait que donner une consistance trompeuse à l'identité de la personne et que « sans en prendre conscience, nous faisons ici la pseudo-découverte de ce que nous avons nous-même introduit en nous »<sup>26</sup>. Les déterminations empiriques du sens interne ne sauraient en effet être considérées comme constituant véritablement l'objet d'une expérience. Même méthodiquement rassemblées dans un Journal intime, ces perceptions ne sont pas objectives par nature. Ce ne sont que des déterminations contingentes et éphémères de l'individu résultant d'un état d'affectation passive, *unwillkürlich*, c'est-à-dire retiré à l'empire du sujet. Ce contenu qui m'apparaît est certes mien, mais est en même temps aussi une chose extérieure en ce qu'il échappe à la maîtrise volontaire des repré-

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 133 ; trad., p. 59-60.

<sup>26</sup> *Idem* ; trad., p. 60.

sentations – à la conceptualisation –, de sorte que « la performance du transcendantal se voit suspendue »<sup>27</sup>. Il faudrait parler à leur sujet de *pseudo* ou de *quasi-expérience*. C'est pourquoi se scruter soi-même avec insistance est selon Kant un mouvement, qui n'est pas progressive découverte, mais projection. Cela consiste à prendre les intuitions du sens interne, que notre imagination nous présente spontanément, affranchie de la règle du concept, pour l'intuition d'un objet hors de soi. Or tel est le principe de toute exaltation visionnaire (*Schwärmerei*).

La perspective anthropologique kantienne comporte donc une part irréductible de dualisme, alors même que l'anthropologie est censée fournir la solution au problème de l'unité du système de la philosophie. Il y a chez Kant séparation de l'être pensant et de l'être sensible, de la conscience discursive et de la conscience intuitive, de l'aperception transcendantale et de l'aperception empirique. L'aperception transcendantale est aperception entendue comme conscience réflexive de soi, marquée du sceau de l'unité, cette unité du *je pense* accompagnant nécessairement tous nos jugements. Or la *Critique de la raison pure* a montré que l'identité du *je pense* – du sujet transcendantal – était seulement le réquisit formel de l'unité. L'aperception empirique de la personnalité est, quant à elle, conscience intuitive de soi, caractérisée par la diversité, la labilité, la contingence.

L'aspect le plus remarquable de ce dualisme est la double opacité de l'identité du sujet humain : une obscurité foncière de sa teneur, de la dimension matérielle de la conscience ; une indéterminité abstraite dans sa dimension formelle. L'unité logique de l'aperception transcendantale, qui constitue pour Kant le principe suprême de tout l'usage de l'entendement humain, et par suite de l'expérience, y compris sur le terrain de l'anthropologie, est en soi une unité vide, si bien que le Je de l'être pensant demeure une inconnue, un X, selon une image célèbre des « Paralogismes de la raison pure »<sup>28</sup>. L'opacité, dans la vision anthropologique de Kant, touche, en d'autres termes, à l'incapacité du Moi à devenir lui-même de manière intuitive l'objet d'une conscience de soi comme unité transcendantale persistant dans le temps, à travers la diversité changeante de ses déterminations empiriques.

C'est pourquoi, il s'agira, dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, de déplacer le regard du contenu du sens interne « vers cette dimension pour ainsi dire *extérieure* (donc relevant du sens externe) du psychisme que nous

---

<sup>27</sup> Pour reprendre une formule d'Antoine Grandjean dans *Métaphysiques de l'expérience. Empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, Vrin, 2022, p. 278.

<sup>28</sup> Voir Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 346 / B 404, AA III, p. 265.

fournissent les “conduites signifiantes” »<sup>29</sup>. L'objet du discours sur l'homme doit être redéfini : la psychologie empirique doit être remplacée par une anthropologie pragmatique. Ce qui signifie que l'introspection est désormais hors champ de l'anthropologie et que l'être humain ne peut se faire connaître que *de l'extérieur*, par son comportement social, dans ses relations à l'égard de ses semblables.

L'avertissement kantien contre l'instauration pathologique d'une pseudo-connaissance de soi par l'observation de ses états intérieurs, de ses affects, Novalis lui est déjà contrevenu au moment où il lit, à sa parution, l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* : l'année précédente, en 1797, il a lui-même tenu un Journal intime, après la mort de sa fiancée, Sophie von Kühn, Journal qui a contribué à la mauvaise réputation du « penseur romantique » comme *Schwärmer* et personnalité morbide, malade. Un passage fameux de ce texte est le récit, consigné à la date du 13 mai 1797, soit concomitamment à sa lecture de Kant, de son expérience auprès de la tombe de l'aimée, où il pense avoir perçu sa présence par-delà la mort :

Le soir, je me suis rendu auprès de Sophie et, là, j'ai éprouvé une joie qui ne peut être décrite – instants fulgurants d'enthousiasme – je soufflai sur la tombe comme on souffle sur la poussière – les siècles étaient comme des instants – sa proximité était perceptible – je crus qu'elle allait apparaître à tout moment. [...] Dans la soirée, j'eus encore quelques bonnes idées <sup>30</sup>.

Quelle que soit la valeur philosophique qu'on accorde à une telle vision, il n'est en tout cas pas surprenant que ce soit, dès lors, précisément la question de l'identité personnelle, ainsi que la mise en garde de Kant en matière d'introspection qui aient particulièrement retenu l'attention de Novalis à la lecture de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Outre les critiques qu'il adresse aux explications kantiennes de certains comportements humains et phénomènes culturels, Novalis, en effet, commente spécifiquement, aux entrées 1003 et 1004 du *Brouillon général*, le concept de la personne et l'avertissement du § 4 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* :

1003. La synthèse d'âme (*Seele*) et de corps (*Leib*) se nomme « personne ». La personne se rapporte, à son tour, à l'esprit comme le corps se rapporte à l'âme [...].

<sup>29</sup> Alain Renaut, « Présentation », p. 32.

<sup>30</sup> Novalis, « 8. Journal » (18 avril-6 juillet 1797), HKA 4, p. 35-36. Cette expérience, Novalis la transformera en poésie dans les *Hymnes à la Nuit* de 1800.

1004. Du pluralisme et de l'omnilisme. / La mise en garde de Kant contre l'observation de soi / Son explication erronée de la naïveté. / Son commentaire incorrect du *remarquable pluriel* dans le langage *public* / – tel que « vous » [*ihr*], « ils » [*sie*], etc.<sup>31</sup>.

Il serait facile de méconnaître l'importance de ces brèves citations et allusions à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant. Ces deux courtes entrées du *Brouillon général* laissent pourtant entrapercevoir le premier élément de ce que l'on pourrait appeler l'anthropologie philosophique de Novalis, à savoir : une théorie de la personne que le poète-philosophe romantique va élaborer, comme on va le voir, en une théorie de la personne en tant que « génie infini »<sup>32</sup>.

À l'encontre du préjugé d'une *Schwärmerei* romantique, je voudrais en effet montrer, à présent, dans quelle mesure la position de Novalis sur ce qu'est l'humain est en réalité celle d'une connaissance pragmatique de soi, autrement dit de ce qui est sous l'empire du sujet. Loin de verser dans la folie, cet « abaissement le plus profond de l'humanité qui provienne toutefois de la nature »<sup>33</sup>, selon la formule kantienne précédemment citée, l'introspection à laquelle le fragment 16 de *Pollen* nous exhorte est au contraire, bien comprise, l'*élévation* de la nature humaine au rang de médiation intérieure à l'esprit vers la liberté. La doctrine novalissienne demeure à ce titre conforme au projet kantien d'une anthropologie pragmatique. Mais elle dépasse son dualisme foncier – la séparation de l'être pensant et de l'être sentant – en actant le monisme de l'intuition intellectuelle fichtéenne. Car Novalis le notait dès 1797 :

Toute la méthode kantienne – toute la manière kantienne de philosopher est unilatérale<sup>34</sup>.

Pour le comprendre, il convient maintenant de faire un détour par le *Brouillon général*, où se trouve explicitée cette nouvelle théorie de la personne.

#### 4. Théorie de la personne comme « génie infini »

Dans l'entrée 1003 du *Brouillon général*, la personne n'est pas explicitement définie en termes d'identité ou d'unité persistant dans le temps, mais en termes de composition, comme entité composite. Loin de n'être que l'élément simple et purement formel de la conscience, une unité abstraite,

<sup>31</sup> Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, HKA 3, p. 457.

<sup>32</sup> *Ibid.*, entrée 63, HKA 3, p. 250-251.

<sup>33</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, p. 214.

<sup>34</sup> Novalis, *Kant- und Eschenmayer-Studien*, HKA 2, p. 392 ; trad., p. 64.

indéterminée, dépourvue de toute teneur de réalité ou d'objectivité, comme chez Kant, la personnalité, pour Novalis, n'est pas seulement forme, elle a un contenu positif : c'est d'abord une synthèse d'âme (*Seele*) et de corps (*Leib*).

Mais il y a plus : tandis que chez Kant, on l'a dit, la personnalité constitue le point de départ et le fondement insondables de l'anthropologie, ici et dans d'autres passages du *Brouillon général*, Novalis situe la personne à l'intérieur d'une hiérarchie anthropologique plus large. À la base de cette hiérarchie, il y a le corps propre (*Leib*) comme sphère des déterminations empiriques du sens externe, soit des déterminations de la nature. Puis vient l'âme (*Seele*) et les sentiments, en tant que sphère des déterminations empiriques du sens interne, à laquelle seules sont subordonnées les déterminations extérieures du corps et de la nature et où le sujet humain risque de tomber dans la *Schwärmerei* par l'observation intérieure de ce qui en soi n'est pas sous son contrôle<sup>35</sup>. Il y a ensuite la personne, en tant qu'individu doué de volonté et ayant la pensée de soi-même, c'est-à-dire le pouvoir d'aperception réflexive ou transcendantale, pouvoir de dire « je », même si pour Novalis, contrairement à Kant, ce n'est pas une dimension seulement formelle et abstraite de la conscience de soi. Enfin, au sommet de la hiérarchie, se trouve l'esprit. L'esprit – *Geist* en allemand – est donc un pouvoir intellectuel supérieur, une instance qui dépasse la personne conçue comme incarnation et affectivité ou sentiment, mais aussi volonté. Autrement dit : pour Novalis, la personnalité psychologique, empirique, représente encore ou exprime, comme le corps, l'extériorité de la vie spirituelle.

Que signifie le fait que l'esprit soit, dans l'anthropologie de Novalis, un principe supérieur à la personne ? Il faut ici comprendre que Novalis s'accorde avec Fichte à considérer, contre Kant, qu'une intuition intellectuelle, non sensible et originaire, est possible pour l'être humain fini, comme en atteste cet autre fragment célèbre de *Pollen* : « Nous ne pourrions jamais totalement nous comprendre (*begreifen*), mais nous ferons et pourrions faire bien plus que de nous comprendre »<sup>36</sup>. Novalis reprend, ici, la terminologie philosophique propre à la connaissance d'entendement, à savoir la saisie par conceptualisation (*begreifen*), pour affirmer que celle-ci n'est pas le mode de traitement ou d'accès adéquat pour la connaissance de soi. L'accès à son soi transcendantal, non empirique, qui ne saurait être un objet d'expérience, est à penser, pour Novalis comme pour Fichte, comme une autre forme de

<sup>35</sup> Sur la question du rapport de l'âme et du corps, voir Violetta Waibel, « “Innres, äußres Organ”. Das Problem der Gemeinschaft von Seele und Körper in den ›Fichte-Studien‹ Friedrich von Hardenbergs », *Athenaum. Jahrbuch für Romantik*, 2000 (10), p. 159-181.

<sup>36</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, frag. 6, HKA 2, p. 413 ; « *Pollen* », in *Semences*, p. 70.

connaissance, ainsi qu'on le lit encore dans les *Études sur Kant* de 1797, qui contiennent déjà le motif du chemin :

15. Concept *de sens*. [...] Existe-t-il encore une connaissance *extra-sensorielle* ? Un autre chemin est-il ouvert, permettant de sortir de soi et d'atteindre d'autres êtres, ou d'être affecté par eux ?<sup>37</sup>

La réponse novalissienne à la question : « Que puis-je savoir ? » réside donc dans cette faculté d'intuition intellectuelle, qui est le fait du Moi – du *Ich* – qu'il nomme également l'esprit, le *Geist*, lequel se subdivise en raison, entendement et imagination. Cet esprit ne saurait être saisi empiriquement ou physiquement : il ne peut être saisi que comme connaissance intuitive de son identité purement spirituelle.

On comprend dès lors la différence essentielle entre le propos de Kant et celui de Novalis sur l'homme : l'idée kantienne de la personne devient chez Novalis quelque chose comme un germe qui n'est pas encore développé, alors que l'identité de la personne demeure ultimement un X inconnaissable chez Kant. Selon Novalis, une telle identité du *je pense* ne doit pas rester ce qu'elle est en tant que conscience de notre personnalité ordinaire, dans notre vie de tous les jours : elle doit être approfondie, cultivée davantage et surtout devenir en elle-même l'objet d'une reconnaissance consciente, d'une élévation à un niveau de conscience supérieur, selon un mouvement de potentiation qualitative que Novalis appelle aussi « romantisation »<sup>38</sup>. Dans la hiérarchie de l'anthropologie novalissienne, ce germe de personnalité au sens de Kant qui s'est développé jusqu'à atteindre une forme de conscience plus élevée, supérieure, s'appelle « génie », ou plutôt « génie infini ».

L'entrée 63 du *Brouillon général*, explicitement intitulée « Théorie de la personne » (*Personenlehre*), présente cette hiérarchie et ce processus d'élévation du germe de la personne au génie :

63. THÉORIE DE LA PERSONNE. Une personne authentiquement *synthétique* est une personne qui est en même temps plusieurs personnes – un génie. Chaque personne est le germe (*Keim*) d'un génie infini. Elle peut être décomposée en plusieurs personnes, sans cesser pour autant d'être une. [...] Une personne est une *harmonie* – pas un mélange, ni un mouvement – ni une *substance* comme l'« *âme* ». Esprit et personne sont un. [...]<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Novalis, *Kant- und Eschenmayer-Studien*, HKA 2, p. 390 ; trad. mod., p. 63.

<sup>38</sup> Novalis, « Poëticismen », *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen* frag. 105, HKA 2, p. 545 ; « Poëticismes », *Semences*, p. 142.

<sup>39</sup> Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, HKA 3, p. 250-251 ; trad., p. 32.

Novalis, on le voit, ne reconduit pas les illusions de la métaphysique – celles de la psychologie rationnelle relatives à l'idée d'âme – que le criticisme kantien a déconstruites. Il développe une conception non pas substantielle, mais relationnelle de la personne et reste, en cela, comme Kant, sur le terrain d'une conception mondaine de l'anthropologie. Sa « théorie de la personne » reprend, tout en la modifiant, l'idée que Kant se fait du génie et du *Geist* comme « principe d'animation » (*belebendes Prinzip*) en l'homme<sup>40</sup>. Pas seulement la théorie, que Novalis connaissait, des §§ 46-49 de la *Critique de la faculté de juger*, mais aussi celle des §§ 57-59 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, où le concept organique de germe (*Keim*) est également utilisé par Kant<sup>41</sup>. Pour mieux comprendre la théorie de la personne propre à Novalis, il est donc nécessaire de la comparer avec le concept kantien du génie.

Tout d'abord, le génie est, pour Kant aussi, un principe synthétique. Ce n'est pas une faculté – ce n'est pas la seule faculté de l'imagination : c'est le *jeu* de tous nos pouvoirs cognitifs entre eux, sensibilité, imagination, entendement, mais aussi raison ; et l'état d'harmonie de ces facultés fonctionnant ensemble, une fois surmontée leur polarité. Le fait que l'harmonie des facultés de l'esprit humain se manifeste dans le génie est énoncé par Kant au § 57 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* :

Mais les forces de l'âme (*Gemütskräfte*) doivent en cela être dynamisées de façon harmonieuse par l'intermédiaire de l'imagination, dans la mesure où, si tel n'était pas le cas, elles perdraient leur capacité d'animation, mais au contraire se contrecarreraient réciproquement ; or cette dynamisation harmonieuse doit être produite par la *nature* du sujet : raison pour laquelle on peut aussi appeler « génie » le talent « par lequel la nature donne à l'art sa règle »<sup>42</sup>.

Nous retrouvons ce point explicitement exprimé dans la *Personenlehre* de Novalis, selon laquelle « une personne est une *harmonie* ». Ces lignes du § 57 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* recèlent, de fait, les potentialités spéculatives les plus fécondes du kantisme pour Novalis, qui trouve avec le concept du génie l'inverse exact du concept de la folie que Kant associait à l'introspection au § 4 et dont il dresse la typologie des différentes manifestations aux §§ 45 à 53 – soit juste avant d'aborder l'opposé de la défaillance de l'esprit, à savoir ses talents. Là où la folie est un état de perturbation mentale dans laquelle s'instaure « un cours arbitraire (*willkürlich*) des

<sup>40</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 49, AA V, p. 313.

<sup>41</sup> Voir Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 59, AA VII, p. 226.

<sup>42</sup> *Ibid.*, § 57, AA VII, p. 225-226 ; trad., p. 182.

pensées, qui a sa propre règle (subjective), mais qui va à l'encontre des règles (objectives) concordant avec les lois de l'expérience »<sup>43</sup>, et où se creuse l'écart entre sujet sentant et sujet pensant, le génie est cet état mental où s'instaure au contraire un accord harmonieux entre la liberté (subjective) de l'imagination affranchie de son rôle d'auxiliaire de l'entendement dans ses prestations de connaissance et la légalité (objective) de l'entendement qui dote cette matière intuitive, contingente, d'un horizon de sens cohérent.

Il importe toutefois d'être également attentif, ici, aux différences entre le propos de Novalis et celui de Kant. Chez Kant, l'accent est mis sur le génie en tant qu'*harmonie naturelle de l'esprit inconscient*. Lorsque Kant déclare que dans le génie, c'est « la nature [qui] donne à l'art sa règle », cela signifie que l'œuvre d'art produite par le génie n'aurait pas pu être conçue intentionnellement par l'artiste, conformément à une intentionnalité nécessairement conceptuelle. Le génie dénote donc en réalité, pour Kant, une dépossession du sujet humain artistique : il indique que la maîtrise volontaire de l'artiste sur sa configuration artistique est limitée parce qu'il ne peut pas contrôler le succès de son œuvre. Le génie kantien désigne donc un moment impersonnel de la production artistique qui échappe à l'empire de l'artiste lui-même.

Certains interprètes se plaignent de la mystification du génie chez les romantiques. Or, la mystification du génie artistique est déjà présente chez Kant. En présentant le génie comme une étincelle inexplicable de la nature intervenant dans la production artistique, Kant fournit le modèle de la glorification du génie comme d'un don naturel que seules quelques personnes possèdent, alors que la plupart des autres ne le possèdent pas. Dans une telle pseudo-explication, le succès de la production artistique est attribué à une capacité mystérieuse du sujet artistique. Kant reprend cette idée de mystère au § 57 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* :

En fait, la raison pour laquelle on désigne par ce terme mystique l'originalité exemplaire du talent, c'est que celui qui la possède ne peut pas s'en expliquer les apparitions, ni même se rendre à lui-même compréhensible la manière dont il accède à un art qu'il n'a pas pu apprendre<sup>44</sup>.

Avec ce génie pouvant être regardé comme spontanéité naturelle, nous avons donc affaire ici, une fois de plus, comme avec la question de l'existence du principe unificateur de l'aperception transcendantale – de la personne –, à

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, § 45, AA VII, p. 202 ; trad., p. 151.

<sup>44</sup> *Ibid.*, § 57, AA VII, p. 225 ; trad., p. 181-182.

un aspect du kantisme où le principe essentiel est auto-causé d'une manière que la philosophie ne peut apparemment pas formuler.

Là où la conception qu'a Novalis du génie diffère profondément de celle de Kant, c'est au sens où Novalis pense le génie en relation avec un état spontané, autoproduit, d'harmonie spirituelle, ainsi que d'unité ou d'unicité de l'*esprit conscient*. Entre les deux penseurs, il y a un contraste portant sur l'opposition entre le naturel et le spirituel, l'inconscient et le conscient. C'est pourquoi, pour Novalis, l'esprit en tant que génie et la personne, c'est-à-dire l'esprit conscient de soi, forment une synthèse. Ou, comme le dit l'entrée 63 du *Brouillon général* : « Esprit et personne sont un ».

En outre, alors que Kant se fait du génie une conception élitiste, celle d'un grand esprit ou d'une grande individualité, traduisant le latin *genius* par la locution allemande *eigenthümlicher Geist*, littéralement : « esprit singulier », la conception qu'en a Novalis est beaucoup plus égalitaire : il considère le génie comme une faculté humaine universelle. Ainsi qu'on peut le lire encore à l'entrée 63 du *Brouillon général*, chaque personne a en soi le germe, la disposition naturelle, pour devenir un génie. Ainsi, dans l'anthropologie philosophique de Novalis, le génie n'est pas réservé à quelques personnes spéciales, mais chaque personne est potentiellement (en germe) un génie, raison pour laquelle le génie donne matière à un discours philosophique, à une connaissance générale de ce qu'est l'humain.

Enfin, le génie chez Kant est avant tout un génie artistique, alors que le génie chez Novalis est beaucoup plus transdisciplinaire et encyclopédique. Novalis parle de génie philosophique, mathématique, moral, politique, etc. Car, pour lui, le génie est le principe synthétisant dans l'être humain. Et, comme on l'a vu, non seulement la personne est une synthèse, mais la personne véritablement synthétique est un génie.

En résumé, Novalis avance une théorie de la personne comme génie qui combine, pourrait-on dire, deux sections distinctes de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant : la théorie de la personne des premiers paragraphes du texte et la théorie du génie aux §§ 57-59. La théorie de Novalis dépasse la position de Kant dans la mesure où elle met l'accent sur la personne en tant qu'harmonie concrète, consciente d'elle-même et plus universelle, et comme synthèse subordonnée au principe supérieur de l'esprit. Il s'agit d'un esprit connaissable au sens où l'idéation inconsciente du génie peut, selon Novalis qui suit sur ce point Fichte, être élevée à la conscience de soi et que le talent naturel de la personne se trouve ainsi spiritualisé. Si le génie est l'esprit dans l'état d'harmonie de la totalité de ses pouvoirs cognitifs, sensibles et intellectuels – pour Kant, l'artiste inconscient de ce qu'il fait (germe impersonnel) –, le « génie infini » est l'esprit conscient

de l'état d'harmonie dans lequel sont ses pouvoirs cognitifs, le Moi de son Moi, soit pour Novalis et Fichte, le philosophe transcendantal en tant qu'artiste (le germe devenu personnel et qui s'est développé en fleur); ou, pour Novalis, une personne « synthétique », plusieurs en une. Et, chez ce dernier, ce génie du génie, ou Moi de son Moi, peut encore être potentié, élevé au carré, au niveau supérieur d'un génie du génie du génie, autrement dit à l'esprit parfait (*vollkommen*), de lui-même éthique (pluraliste, pas égoïste).

C'est ce que confirme, sous la rubrique « Anthropologie », l'entrée 258 du *Brouillon général*, qui concerne la complétude et la perfection de l'être humain, soit le problème de la conformité de l'humanité à son propre concept :

258. ANTHROPOLOGIE. [...] (L'artiste complet, *et parfait*, de manière générale est *de lui-même* éthique – même chose pour *l'homme complet* et parfait *de manière générale*.)<sup>45</sup>

L'anthropologie de Novalis n'est plus ordonnée en dernière instance à une perspective (phylogénétique) morale ou juridico-politique comme chez Kant, mais à une perspective éthique, à l'échelle de l'individu. Être « de soi-même éthique », c'est, pour Kant, être saint : le saint n'a pas besoin de morale, puisque toutes ses actions sont en elles-mêmes morales. Mais là où Kant distingue entre l'être humain et le saint, en raison de la double nature de l'homme, empirique et rationnelle, sensible et intelligible, qui nous oblige à penser constamment ses actions à l'intersection de deux ordres hétérogènes de causalité, la causalité par liberté et la causalité naturelle ; et que le franchissement du fossé qui sépare la nature de la culture passe par un processus de civilisation de l'humanité en tant qu'espèce morale, la transition vers un niveau supérieur, demeure, pour Novalis, immanent à la finitude de l'être humain. La culture harmonieuse de toutes les facultés de notre esprit travaillant ensemble aboutit à une sorte de spontanéité éthique : nos facultés sensibles inférieures sont en accord avec nos pouvoirs cognitifs supérieurs, et chaque faculté peut être élevée à un niveau supérieur. Le programme de la formation de soi (*Bildung*) romantique ne consiste donc pas seulement à développer, discipliner et affiner nos pouvoirs cognitifs supérieurs, mais aussi à développer, à discipliner et à affiner la sensibilité en tant que faculté esthétique, ou le pouvoir de l'amour comme faculté éthique, source vitale de

---

<sup>45</sup> Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, HKA 3, p. 286. Cf. trad., p. 68.

notre humanité, de la même manière que la raison elle-même peut être développée, disciplinée et affinée<sup>46</sup>.

Revenons, pour finir, au fragment 16 de *Pollen*. Certes, le motif du chemin mystérieux vers l'intérieur prend déjà en partie son sens à la lumière de ce qui vient d'être dit de la personne comme génie (infini) – terme « mystique » aux propres dire de Kant –, tel qu'on en trouve la théorie dans le *Brouillon général*, postérieur à *Pollen*. Mais il n'acquiert son sens plein que lorsque l'on comprend le rôle de cette faculté particulière de l'esprit humain décisive pour le génie, à savoir : l'imagination. La théorisation par Fichte de l'imagination est absolument cruciale pour Novalis<sup>47</sup> ; et j'ai montré ailleurs qu'elle est au fondement de sa théorie de la magie et de sa philosophie dite de « l'idéalisme magique »<sup>48</sup>. Je vais maintenant reprendre brièvement la question de l'imagination chez Kant en lien à Novalis, avant de conclure par quelques réflexions sur la théorie fichtéenne de l'imagination, qui s'inscrit elle-même dans la continuité de Kant.

## 5. L'imagination contre la *Phantasie*

Avec la question de l'imagination, ce qui est en jeu anthropologiquement, c'est le rapport de la rationalité à son autre ou plutôt à l'apparemment irrationnel. L'imagination se situe sur le plan des images et non pas des concepts, elle est affaire de sensibilité et d'intuition, pas de jugement, de logique ou de connaissance. C'est pourquoi cette faculté n'appartient pas, pour Kant, à la même famille des pouvoirs cognitifs de l'homme que les trois facultés officiellement « supérieures » que sont la raison, l'entendement et la faculté de juger. Le criticisme maintient une stricte hiérarchie entre ces trois facultés et l'imagination, cantonnée au niveau inférieur des intuitions sensibles, dont le § 5 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* affirme que la vaste majorité nous demeure « obscures » – à nous, esprits finis –, car inconscientes<sup>49</sup>. L'imagination, entre autres, est ce par quoi l'homme est proche de l'animal. Mais le criticisme opère simultanément un tournant. À l'encontre des rationalistes classiques qui ne percevaient dans l'imagination

<sup>46</sup> Sur la notion romantique de la *Bildung*, on se reportera à l'ouvrage de Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, MA, et Londres, Harvard University Press, 2003.

<sup>47</sup> Voir à ce sujet Augustin Dumont, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendante à l'épreuve du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012.

<sup>48</sup> Voir Laure Cahen-Maurel, « Novalis's Magical Idealism: A Threefold Philosophy of the Imagination, Love and Medicine ».

<sup>49</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 5, AA VII, p. 135 ; trad., p. 62.

qu'une source d'erreur et d'illusion, Kant ouvre l'ère d'une véritable philosophie de l'imagination en montrant qu'une doctrine de l'entendement humain appelle une prise en compte de l'imagination comme son complément indispensable pour penser de manière adéquate la connaissance en tant qu'opération de mentalisation à la fois sensible et intellectuelle. Une opération où les concepts purs de l'entendement doivent être remplis d'un contenu intuitif, recouvrant un objet possible de l'expérience.

Au-delà de la hiérarchie des facultés de l'esprit humain, Kant associe foncièrement à l'imagination l'opacité. La *Critique de la raison pure* qualifie sa fonction médiatrice de schématisation, selon une formule restée célèbre, d'« art caché » :

Ce schématisme de l'entendement pur, en vue des phénomènes et de leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont nous aurons de la peine à arracher à la nature les secrets du fonctionnement pour les mettre à découvert sous les yeux<sup>50</sup>.

Pouvoir de l'esprit, l'imagination a trait aux profondeurs de la vitalité et de la nature en nous. Et pourtant, la philosophie de Kant a, la première, tenté l'entrée dans cette opacité, dans cette profondeur obscure dans laquelle le regard peut si difficilement pénétrer.

Un premier élément d'éclairage projeté par Kant sur cette opacité a consisté à dépasser la réduction de l'imagination au seul rôle de reproduction. L'imagination n'est pas qu'une faculté intérieure d'évocation, un pouvoir qu'a l'esprit humain d'évoquer les apparences sensibles d'objets absents ou possibles, autrement dit la faculté dérivée, secondaire, dépendante de la mémoire et de l'expérience, de conserver la trace mentale d'une perception. Cette fonction seulement reproductrice de l'imagination est reléguée par Kant dans le domaine de la psychologie empirique, dont l'anthropologie pragmatique doit prendre le relais. La philosophie critique, quant à elle, pousse plus loin la compréhension de l'imagination en mettant en lumière une fonction productrice, et non pas seulement reproductrice, de son pouvoir d'intuition. L'imagination productrice est un pouvoir original, spontané et transcendantal du psychisme humain, qui est en même temps un pouvoir incarné de configuration sensible.

Il importe de souligner ici que deux modalités de la productivité de l'imagination coexistent dans la philosophie critique de Kant. Elles correspondent d'ailleurs à deux termes allemands distincts, connotés de manière

---

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 141 / B 180-181, AA III, p. 136 ; trad., p. 887.

opposée : l'*Einbildungskraft* au sens strict, productivité transcendante volontaire, intentionnelle (*willkürlich*), normée et maîtrisée, pouvoir synthétique au fondement de toute connaissance du réel aussi bien que faculté d'invention artistico-poétique de l'irréel, est autre chose que la *Phantasie*, production involontaire (*unwillkürlich*) et inconsciente ou irréfléchie d'images soit fantasmées, soit rêvées, où l'imagination joue avec nous plutôt que nous ne jouons avec elle. Une longue séquence de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, les §§ 28 à 37, aborde d'une manière détaillée cette distinction qui se trouve déjà dans la *Critique de la faculté de juger*<sup>51</sup>. Et la *Schwärmerei*, dont il a été question plus haut à propos de l'introspection, est rattachée par Kant à cette forme plutôt négative de l'imagination productrice qu'il nomme *Phantasie*, stigmatisée pour ses errements.

La philosophie romantique de Novalis met à son tour l'accent sur l'imagination productrice, plutôt que simplement reproductrice. Et même si les deux modalités de l'imagination productrice coexistent également dans sa pensée, Novalis a retenu de sa lecture de Kant et de Fichte la différence capitale entre production d'intuitions volontaire et involontaire, en vertu de laquelle on ne saurait utiliser indifféremment les deux termes *Phantasie* et *Einbildungskraft*. Bien plus : le fragment 16 de *Pollen* ne prend tout son sens que si l'on comprend qu'il joue l'imagination productrice transcendante (*produktive Einbildungskraft*), sous le contrôle du sujet, contre l'imagination fantaisiste (*Phantasie*). Ou plutôt qu'il élève la modalité inférieure qu'est cette dernière au rang supérieur de la première. Car il n'y a pas deux facultés d'imagination. Il y a une faculté unique (en tant faculté d'intuition sensible), avec plusieurs usages. La *Phantasie* est donc bien un usage de l'imagination, mais un usage inférieur, s'exerçant de manière plus *sauvage* : cet état de nature de l'imagination peut et doit être ordonné à l'action de l'homme.

Le fragment 16 de *Pollen* s'ouvre avec la mention explicite de la *Phantasie* : « La fantaisie place le monde futur, relativement à nous, soit en hauteur, soit en profondeur, ou encore dans la métempsycose. » Mais il présente cette *Phantasie*, dont surgissent les images eschatologiques du Paradis et de l'Enfer (ou des Enfers), comme relevant de la projection subjective, de la représentation que notre imagination se donne d'un au-delà dont on ne saurait, de fait, faire l'expérience, autrement dit d'une vision entièrement déliée de tout lien au réel. Et elle relève de la *Schwärmerei* pour qui espère et croit en l'existence réelle, objective, d'une vie après la mort. À la *Phantasie* appartiennent aussi les images du rêve et de la rêverie : celle qui, dans le fragment 16 de *Pollen*, montre des « voyages à travers l'univers », tel

<sup>51</sup> Voir Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 73, B 122 et B 211.

que le songe d'un voyage vers la lune de Kepler, déjà évoqué plus haut. Or, même s'il est une instance plus positive de la *Phantasie*, en ce qu'il contribue à notre vitalité, le rêve est pour Kant hors champ de l'anthropologie pragmatique, dans la mesure où la production des images oniriques est involontaire, retirée à l'empire du sujet :

§ 37. Explorer ce qu'il en est, dans leur nature, du *sommeil*, du *rêve*, du *somnambulisme* [...], sort du domaine d'une anthropologie *pragmatique* ; car on ne peut tirer de ce phénomène nulle règle de *comportement* dans l'état onirique, – ces règles n'ayant de valeur que pour l'homme éveillé qui veut ne pas rêver ou dormir sans pensée. [...] <sup>52</sup>.

Sur ce point, le point de vue de Novalis converge avec celui de Kant.

Certes, à la différence de la *Phantasie*, mouvement involontaire de projection de l'intérieur vers l'extérieur, la maîtrise volontaire des représentations par l'*Einbildungskraft* productrice n'est pas explicitement nommée au fragment 16 de *Pollen*. Mais c'est que Novalis joue ici sur le fait qu'elle repose tout entière sur « l'invisibilité » de l'esprit – du *Geist* –, pour reprendre la formule de Kant lui-même au § 57 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*<sup>53</sup>. Une invisibilité que seul un mouvement, qui n'est pas projection, mais progressive découverte par approfondissement méthodique en soi-même, dans les profondeurs de son intériorité, peut révéler et permettre de s'approprier. L'être humain, pour Novalis, ne se constitue comme personne qu'à la condition de s'approprier par la liberté de son esprit la nature de son propre esprit comme producteur. Or, si le projet d'une anthropologie philosophique, pragmatique, contenu *in nuce* au fragment 16 de *Pollen* joue cette *Einbildungskraft* volontaire contre la *Phantasie*, c'est que Novalis suit, selon moi, la conception fichtéenne d'une imagination transcendante comme source de la conscience, de toutes les productions signifiantes de l'esprit.

L'esprit, en régime fichtéen, n'est pas que activité conceptuelle, unité logique, aperception pure. Il n'est plus ce sujet transcendantal sans réelle consistance ni vie véritable, n'étant pas un objet de l'expérience : il est au contraire pure activité (acte de synthèse), qui devient consciente d'elle-même, non comme objet, mais en tant qu'agir vivant. Si bien que Fichte redéfinit l'esprit, le *Geist*, comme imagination transcendante non seulement productrice de toute connaissance, mais « créatrice » (*schöpferisch*), au sens fort, de la réalité humaine, transcendante et pas seulement psychologique,

---

<sup>52</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 37, AA VII, p. 189 ; trad., p. 134.

<sup>53</sup> *Ibid.*, § 57, AA VII, p. 225 : « Denn Unsichtbarkeit (der Ursache zu einer Wirkung) ist ein Nebenbegriff vom Geiste ».

de la conscience individuelle, finie, qu'elle engendre et régit ; « formatrice » (*Bildnerin*) de la conscience dans son unité<sup>54</sup>. Pour le dire autrement : la hiérarchie kantienne des facultés de l'esprit humain est revisitée dans la Doctrine de la science de Fichte. Sans verser dans une absolutisation de l'imagination, telle qu'elle porterait tout l'édifice de la *Wissenschaftslehre*, la raison demeurant pour Fichte une faculté supérieure, l'imagination n'est en pas moins le seul pouvoir de l'esprit humain, pouvoir « merveilleux »<sup>55</sup> et « méconnu »<sup>56</sup>, dit Fichte, capable de ramener la raison pure – l'unité subjective-objective du *Ich*, du Moi fichtéen – sur le terrain qui est véritablement le sien : celui, vivant, de l'intuition intellectuelle. En effet, l'imagination fait entrer la raison en tant que dimension intemporelle du rationnel dans l'élément du temps, sens interne, la faisant ainsi devenir la matière d'une intuition.

L'esprit entendu comme imagination créatrice est ainsi le principe de la configuration idéale (et non pas purement organique) de la vie : il confère une forme au matériau du sentiment, à la matière des intuitions et déterminations empiriques du sens interne, élevant ainsi à la conscience des idéaux et des idées qui gisent au plus profond de l'âme humaine, dans ses profondeurs les plus mystérieuses. Ce principe est, selon Fichte, commun à l'art et à la philosophie. La seule différence est que l'artiste se contente de ressentir cet esprit, alors que le philosophe, en tant qu'artiste transcendantal, non seulement ressent, mais connaît cet esprit : il fait preuve de réflexivité, il jette un regard conscient en lui-même sur les processus de son esprit, alors que l'artiste produit ses créations sans être conscient de lui-même, de ce qu'il fait quand il crée quelque chose.

Quel indice, s'il en est un, permet toutefois d'affirmer que l'on est bien ici, au fragment 16 de *Pollen*, dans le domaine de l'imagination créatrice, maîtrisée ou volontaire, au sens fichtéen ? La multiplication des polarités, hauteur / profondeur, nous / univers, extérieur / intérieur, passé / avenir, éternité / temporalité, ombre / lumière, jouissance / souffrance, mais aussi (selon moi) nommé / innommé, *Phantasie* / *Einbildungskraft*, en est l'indice. Car, par « synthèse », Fichte, à la différence de Kant, n'entend pas seulement le fait de rassembler des éléments divers, mais aussi le fait de

<sup>54</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Geist und Buchstaben*, 1<sup>re</sup> version 1794, in *Von den Pflichten des Gelehrten*, Hambourg, Meiner, 1971, p. 126-127.

<sup>55</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794 / 95), in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= GA), hg. von Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, Erich Fuchs, Peter K. Schneider, Günter Zöllner *et al.*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1962-2012), vol. I/2, éd. Reinhard Lauth et Hans Jacob, 1969, p. 350, 353 *et passim*.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 350.

surmonter des contradictions apparentes. La dynamique de l'imagination créatrice au sens de Fichte est celle d'une oscillation dialectique, d'un flottement – le *Schweben* – entre des pôles opposés, dont seule l'imagination a le pouvoir de surmonter la contradiction en relativisant, en remettant en mouvement les partages apparemment fixés. Pris séparément – analysés par l'entendement –, les opposés logiques s'excluent absolument l'un l'autre. Seule l'imagination, dans son flottement et son mouvement d'oscillation pendulaire d'un pôle à l'autre, peut unir ce que l'entendement (ou raison logique) sépare en faisant se rencontrer les opposés, lorsqu'elle parvient à trouver leur point de contact, la caractéristique qu'ils ont en commun. La dynamique de l'imagination se concentre ainsi en un « point » d'équilibre – une fulguration ou lumière de l'esprit – au moment où le point de jonction entre les opposés est saisi, où l'unité du Moi s'intuitionne.

## 6. L'union de la poésie et de la philosophie

Cette fonction de l'imagination productrice fichtéenne, à qui il revient, et à elle seulement, de relier les dualités dans un rapport de convenance, d'harmoniser les tensions dialectiques, de surmonter les contradictions logiquement insurmontables, en parvenant à ce point où les contraires se touchent, à cette caractéristique de leur être qui leur est commune, Novalis la retient et lui associe le motif de la lumière, par opposition à l'opacité. Il est en effet question dans les *Études fichtéennes* du fameux « flottement » (*Schweben*) de l'imagination fichtéenne comme d'un « point lumineux » :

Être libre est la tendance du Moi – l'imagination productrice est le pouvoir d'être libre – l'harmonie est la condition de son activité, la condition du *flottement*, entre des opposés. [...] Flottement entre des extrêmes qu'il faut nécessairement réunir et nécessairement séparer. De ce point lumineux du flottement découle toute réalité – tout est contenu en lui – objet et sujet sont par lui, et non lui par eux<sup>57</sup>.

Tout se passe, par conséquent, comme si Novalis avait trouvé chez Fichte, non seulement dans sa conception de l'intuition intellectuelle mais dans sa conception de l'imagination créatrice, un pouvoir intellectuel supérieur à l'aperception pure kantienne. Autrement dit : le pouvoir transcendantal de lever l'opacité du sens interne que Kant regardait comme indépassable. C'est-à-dire le pouvoir d'élever l'être humain de sa constitution animale au

---

<sup>57</sup> Novalis, *Fichte-Studien*, frag. 555, HKA 2, p. 266. Cf. *Les années d'apprentissage philosophique. Études fichtéennes 1795-96*, trad. Augustin Dumont, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2012, p. 212-213.

rang de cette « puissance supérieure », dont il est question chez Kant au § 5 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, capable de lever la confusion et l'obscurité qui affectent la vaste majorité de nos intuitions sensibles en faisant advenir la lumière :

Que le champ de nos intuitions sensibles et de nos sensations dont nous ne sommes pas conscients, quand bien même nous pouvons conclure sans le moindre doute que nous les avons, autrement dit : le champ des représentations *obscur*, soit immense en l'homme (et qu'il le soit aussi chez les animaux) ; qu'en revanche les représentations claires ne contiennent que des points infiniment peu nombreux accessibles à la conscience ; qu'en quelque sorte, sur la grande *carte* de notre esprit, seules quelques régions soient *illuminées*, – cela peut susciter en nous un étonnement admiratif sur notre propre essence ; car une puissance supérieure n'aurait qu'à s'écrier : que la lumière soit !, et par là, sans le moindre effort, si nous prenons par exemple un lettré, avec tout ce qu'il a dans sa mémoire, pour ainsi dire la moitié d'un monde s'offrirait à ses yeux.<sup>58</sup>

Le « royaume de lumière » intérieur du fragment 16 de *Pollen*, avec son obscurcissement seulement passager (là où chez Kant la carte de notre esprit est plongée dans une obscurité foncière, qui est la règle et au sein de laquelle les quelques points éclairés sont l'exception), ne serait, par suite, pas seulement l'expression poétique d'un platonisme et néoplatonisme novalisiens, conformément à une lecture classique de ce fragment. Il serait tout aussi bien une façon de « fichtiser mieux que Fichte » lui-même, selon l'expression célèbre de Novalis<sup>59</sup> ; c'est-à-dire de produire une version plus poétique du fichtéanisme.

La poésie est, avec la philosophie, l'autre produit de l'activité de configuration idéale de la vie qu'est l'imagination créatrice. Elle fait donc, pour Novalis, en convergence sur ce point avec Kant, partie intégrante d'une anthropologie pragmatique. Citons les mots de Kant :

§ 71. Je ne prends en considération ici que les arts de la parole, *éloquence* et *poésie*, parce que ceux-ci sont orientés vers une disposition de l'âme (*Gemüt*) qui éveille immédiatement celle-ci à l'activité et qu'ils ont par

<sup>58</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 5, AA VII, p. 135 ; trad. mod., p. 62-63.

<sup>59</sup> Novalis, « Logologische Fragmente », *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, frag. 11, HKA 2, p. 524 ; « Fragments logologiques », *Semences*, p. 122.

conséquent leur place dans une *anthropologie pragmatique*, où l'on cherche à connaître l'homme d'après ce qui doit être fait de lui<sup>60</sup>.

## 7. Conclusion

L'ambition des pages qui précèdent était de montrer que le fragment 16 de *Pollen* est d'abord la reformulation *in nuce* de la question de l'anthropologie, qui à la même époque est apparue à Kant rassembler tout le champ de la philosophie. Novalis, comme on l'a rappelé, transgresse l'avertissement donné par Kant à l'encontre de la connaissance de soi par l'introspection. Mais réfléchir, avec Fichte, l'intuition intellectuelle, c'est pour Novalis se donner les moyens d'une théorie transcendantale de la personne qui n'est pas une entité seulement nominale, sans forcément devoir sombrer dans le soupçon kantien de folie (*Schwärmerei*). C'est bien plutôt le contraire : c'est se donner les moyens d'une connaissance pragmatique de soi, autrement dit de ce qui est sous l'empire du sujet, et comprendre l'élévation la plus haute de la nature humaine au rang de médiation intérieure à l'esprit vers la liberté, qui a pour nom le « génie » et dans laquelle la faculté d'imagination bien comprise joue un rôle décisif. Loin de n'avoir qu'un statut régulateur dans l'horizon moral de l'histoire, il y a dans l'être humain selon Novalis un germe qui doit être développé pour que l'homme puisse devenir harmonieusement complet et parfait en tant qu'individu, dans sa double nature d'être sensible *et* intelligible. Là où l'anthropologie philosophique de Kant demeure essentiellement empirique et comprend l'élément pragmatique avant tout du point de vue extérieur, sous le rapport de l'existence collective de l'homme, l'anthropologie philosophique de Novalis propose une extension transcendantale de l'anthropologie, dont la poésie est un instrument légitime. En d'autres termes, on a affaire, chez les deux penseurs, à une anthropologie pragmatique, mais le chemin emprunté par Kant suit une direction plus empirique, tandis que la voie nouvelle de l'anthropologie novalissienne insiste davantage sur le versant transcendantal.

---

<sup>60</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 71, AA VII, p. 246 ; trad. mod., p. 208-209.