

DE LA « POLYMATHIE » A LA « PANTOMATHIE »
HERACLITE D'EPHESE ET LA RELIGION DES PREMIERS
ROMANTIQUES ALLEMANDS (FRIEDRICH SCHLEGEL ET NOVALIS)

1. Héraclite et la « polymathie »

Le philosophe grec Héraclite d'Éphèse semble être le premier à avoir utilisé le mot « polymathie ». Dans les deux occurrences connues, il lui donne un sens nettement péjoratif. Le fragment B 40 (DK), transmis par Diogène Laërce, construit une opposition entre la « polymathie », d'une part, et l'esprit, le « νόος », de l'autre. Voici ce qu'on peut lire dans le texte de Diogène Laërce : Πολυμαθίη νόον ου διδάσκει. Sans entrer dans les problèmes terminologiques, je voudrais donner pour commencer deux traductions françaises de ce fragment.

Jean Bollack et Heinz Wismann ont rendu le texte grec de la manière suivante : « Le savoir nombreux n'enseigne pas l'intelligence. »¹ Quelques années plus tard, Marcel Conche a traduit le même fragment en introduisant un changement non négligeable : « Le grand savoir – écrit-il – n'enseigne pas l'intelligence. »²

En 1965, Bruno Snell eut l'intuition de combiner les fragments 40 et 41 (DK) qui se suivent dans l'ouvrage de Diogène Laërce, en construisant ainsi un seul texte cohérent qui serait en mesure d'expliquer mutuellement les divers aspects contenus dans les deux fragments : « La polymathie – écrit-il – n'enseigne pas l'intelligence [...] Puisque la sagesse est l'un : comprendre le sens intelligible gouvernant tout par l'univers tout entier ». (Vielwisserei lehrt keine Vernunft. [...]) Denn das Weisheit ist das Eine: den einsichtsvollen Willen zu verstehen, der alles durch alles hindurchsteuert. » ; εστι γαρ εν το σοφόν· επίστασθαι γνώμην, οτή κυβερνησαι³ πάντα δια πάντων.⁴)

* Je voudrais témoigner de ma gratitude à l'égard de Jean-Michel Roessli qui a corrigé la version initiale de ce texte. Toutes les erreurs qui restent sont bien les miennes.

¹ Jean Bollack et Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris : Les éditions du minuit, 1972, frg. 40, p. 151.

² Héraclite, *Fragments*, Texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche, Paris : PUF, 1986, frg. 21 (40), p.91. – Pour d'autres traductions, cf. Heraclitus, *Greek Text With a Short Commentary* by M. Marcovich, Editio maior, Merida (Venezuela): The Los Andes University Press, 1967, frg. 16 (40), p. 61. – Cf. l'autre version anglaise qu'en a donnée Charles H. Kahn dans son livre *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments With Translation and Commentary*, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1979, frg. 18 (40), p. 37: « Much learning does not teach understanding. For it would have taught Hesiod and Pythagoras, and also Xenophanes and Hecataeus. » – Pour compléter ce recueil, on se référera aux versions italienne et espagnole : Eraclito, *I frammenti et le testimonianze*, Testo critico e traduzione di Carlo Diano, Milano : Arnoldo Mondadori, 1980, frg. 82 (40) : « Il sapere molte cose non insegna ad avere intelletto: lo avrebbe insegnato ad Esiodo e a Pitagora, e così a Senofonte e a Ecateo. » (On remarquera que le traducteur ajoute les mots « ad avere » bien qu'il renonce au verbe *εχειν*, normalement contesté, dans son édition du texte grec.) ; Augustín García Calvo, *Razón común*, edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heracito, Madrid : Lucina, 1985, frg. 24 (40), p. 82: « ello es, en fin, que plurisciencia no enseña a tener seso : que se lo habría enseñado a Hesíodo y también a Pitágoras, y asimismo a Jenófanes y a Hecateo. »

³ Cf. les variae lectiones dans l'édition de Marcovich, éd. cit., p. 447 (= frg. 85 Marcovich).

⁴ Heraklit, *Fragments, Griechisch und deutsch*, herausgegeben von Bruno Snell, München, Zürich : Artemis 1965, frg. 40, 41, p. 16. – Cf. Bruno Snell, « Menschliches und göttliches Wissen », dans *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 132sq., version du fragment 40 : « Viel Erfahrung (Polymathie) lehrt nicht Verstand (Nóos) haben, sonst hätte sie es den Hesiod gelehrt und Pythagoras, und ferner auch Xenophanes und Hekataios. »

L'autre occurrence du mot « polymathie » se lit dans le fragment 129 (DK). Héraclite met en relief la valeur abjecte et pernicieuse de la « polymathie » en la juxtaposant à d'autres modes de savoir. Ici, c'est Pythagore qui se fit, selon la version de Marcel Conche, « une sagesse de son cru (εωυτου σοφίην) – compilation savante (πολυμαθίην), art trompeur (κακοτεχνίην). » D'après la version de Bollack et Wismann, le savoir de Pythagore aurait consisté en « un art à lui, une science universelle, un manuel du vice. » On s'irrite d'ailleurs du changement de terminologie dans les deux versions françaises qui ne permettent plus de reconnaître l'expression idiomatique d'Héraclite. Le « savoir nombreux » et le « grand savoir » du fragment 40 se transforment ici en « compilation savante » et « science universelle ».

Mis à part toutes ces questions de terminologie⁵ on peut conclure que le penseur perspicace d'Éphèse se montre convaincu que l'assemblage de vastes connaissances éparses n'est jamais à même de nous donner l'intelligence du tout. Bien que la combinaison des fragments 40 et 41, avancée par Bruno Snell, soit déjà une interprétation, il est assez vraisemblable qu'Héraclite voulait nous donner à entendre que le vrai savoir réside, non pas dans la connaissance superficielle d'une multitude de choses, mais dans la reconnaissance de l'« un » dans la multitude des choses parce que « la sagesse est l'un ». C'est pour cela qu'il n'exclut pas du tout la possibilité ou même l'effort de tout savoir. Pour tout connaître, il faut d'abord se familiariser avec le sens intelligible (γνώμη) qui gouverne ce « tout » ; plus encore : il nous faut participer à l'intelligence divine (νόος) qui se révèle dans la cohérence – dans l'« harmonie » – de toutes choses.

2. Friedrich Schlegel et le désir de « tout savoir »

Quoique l'édition des fragments d'Héraclite établie par Friedrich Schleiermacher ne date que de 1808⁶, les jeunes romantiques allemands discutent les énoncés du penseur d'Éphèse dès le début des années 1790. Tous excellents connaisseurs de la littérature grecque, il va de soi qu'ils connaissent par cœur les *Vies des philosophes* de Diogène Laërce, dont la lecture est assez répandue à l'époque dans les lycées. Le fragment B 40 n'est d'ailleurs pas le seul à figurer dans le recueil de fragments initialement publié dans le journal *Athenäum*, bien qu'il soit le seul à mentionner le nom d'Héraclite explicitement. Transféré dans le nouveau contexte de l'*Athenäum*, le fragment d'Héraclite assume un caractère inattendu. Friedrich Schlegel, auteur du fragment 318, aperçoit plutôt dans l'opposition héraclitéenne entre polymathie et intelligence une tension tout en conservant le sens péjoratif qu'Héraclite avait attribué à la « polymathie ». Plus encore : Schlegel donne à l'énoncé d'Héraclite une application parfaitement adaptée aux discussions contemporaines sur le criticisme kantien. Par là et au niveau stylistique, il transforme le fragment grec en un aphorisme parfait, en écrivant : « Heraklit sagte, man lerne die Vernunft nicht durch Vielwisserei. Jetzt scheint es nötiger zu erinnern, daß man durch reine Vernunft allein noch nicht gelehrt werde. »⁷ (« Héraclite a dit, que l'on n'apprend pas à être raisonnable par la polymathie. À notre époque il semble préférable de rappeler qu'on ne devient pas érudit par la seule raison pure. »)

⁵ Cf. – outre les commentaires des éditions déjà mentionnées – Daniel Babut, « Héraclite critique des poètes et des savants », dans *L'Antiquité classique* 45 (1976), p. 464-496 ; Umberto Curi, « Historia and Polymathia by [!] Heraclitus », dans Actes du XIV^{ème} Congrès International de Philosophie, Vienne, du 2 au 9 septembre 1968, vol. IV : Esthétique et philosophie des valeurs, Vienne : Herder, 1969, p. 466-472 ; Roselyne Dupont-Roc, « Un système de noms propres (Héraclite, 40 D.K.) », dans *Revue des Études Anciennes* 73 (1971), p. 5-14 ; T.H. Leshner, « Heraclitus' Epistemological Vocabulary », dans *Hermes* 111 (1983), p. 155-170.

⁶ Cf. Giovanni Moretto, « L'Eraclito di Schleiermacher », dans *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, a cura di Livio Rosetti, vol. II : La 'fortuna' di Eraclito nel pensiero moderno, Rome : Edizioni dell'Ateneo, 1984, p. 77-104, avec brève référence à Friedrich Schlegel, p. 99, note 93 (et version du fragment d'Héraclite donné par Schlegel : « Eraclito disse che la ragione non viene dalla polimazia », etc.).

⁷ Friedrich Schlegel, « Athenäums-Fragment » n° 318, dans *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, éditée par Ernst Behler, vol. II : *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, Munich, Paderborn, Vienne : Ferdinand Schöningh, 1967, p. 220.

Avant de nous occuper de la polémique déclenchée par Schlegel contre les adeptes du criticisme kantien⁸ il faut nous rappeler que les grands systèmes du savoir, culminant dans la polymathie du XVII^e siècle déjà, ont été remis en question dès la fin de ce siècle. Cartésien convaincu, Nicolas Malebranche se mit à critiquer durement la polymathie comme science inutile, voire puérile, parce que manquant de principe de cohérence⁹. En plein milieu du XVIII^e siècle Condillac, dans son *Traité des systèmes* (1749), cherche à prouver l'impossibilité de tout système d'ordre métaphysique, y compris ceux de Malebranche et de Leibniz. C'est pour cela que Diderot et d'Alembert ont recours à la classification des sciences selon Francis Bacon¹⁰, en se fondant non plus sur la métaphysique des choses encore inconnues, mais sur les forces de l'entendement humain en tant que principe de la réalité apparente. Pour Diderot, l'ensemble des aspects de la réalité apparente, loin d'être stable et permanent, est plutôt un « ordre momentané », c'est-à-dire un système que chaque observateur se crée à chaque instant¹¹.

On ne s'étonnera donc pas que Novalis, cet autre phare de la jeune génération romantique, s'appuie précisément sur le paragraphe consacré à la « Généalogie et génération des idées » du *Discours préliminaire* à l'*Encyclopédie*, issu de la plume de d'Alembert. Contrairement à Chateaubriand, hostile à l'*Encyclopédie*, « cette Babel des sciences et de la raison », Novalis décèle une valeur dans le *Discours préliminaire* qui, selon lui, surpasse nettement la simple « sagesse humaine » que Chateaubriand lui avait seulement assignée¹². Dans le recueil *Das allgemeine Brouillon*, commencé en septembre 1798 et constitué de quelques extraits du *Discours* de d'Alembert, Novalis se rend compte que « Die reflectirten Wissenschaften entstehn durch Behandlung der directen Sensationen. » (« Les sciences réfléchies naissent par un traitement des sensations directes ») Citant le *Discours* de d'Alembert, il poursuit : « En effet, n'y ayant aucun rapport entre chaque Sensation et l'objet, qui l'occasionne, ou du moins auquel nous la rapportons, il ne paroît pas, qu'on puisse trouver, par le raisonnement, de passage possible de l'un à l'autre »¹³. Selon l'auteur français, il s'agirait plutôt d'une « espèce d'instinct, plus sûr que la raison même », qui nous permettrait de mettre en accord l'objet et la sensation qu'il occasionne à l'esprit humain¹⁴.

On se rappellera que Kant avait élaboré la philosophie critique en s'apercevant que le sensualisme déboucherait sur un scepticisme absolu par rapport aux notions abstraites comme principes de la connaissance humaine. Beaucoup de partisans du criticisme kantien ont cru que la philosophie de Kant n'avait pour but que de circonscrire les bornes de l'entendement humain¹⁵, ne laissant désormais plus de place au développement d'un système métaphysique des connaissances humaines. On comprend donc la polémique que Friedrich Schlegel lance dans la deuxième phrase du fragment cité, en jouant sur l'idée originale d'Héraclite : « À notre époque, il semble préférable de rappeler qu'on ne devient pas érudit par la seule raison pure. »¹⁶ Pour

⁸ Il y a plusieurs fragments éclairant l'attitude polémique de Schlegel contre l'« orthodoxie » kantienne : cf., p. ex., les n° 47, 104, 298. – Quant à l'« orthodoxie » kantienne, on pensera à des philosophes presque oubliés aujourd'hui, comme Johannes Schulz, Kraus, Pörschke, Erhard, Kiesewetter, Jakob, Hoffbauer, Tieftrunk, Bering, Born, Krug, Heidenreich, etc.

⁹ Cf. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1674/75), livre II, II^e partie.

¹⁰ Cf. Herbert Dieckmann, « The Influence of Francis Bacon on Diderot's *Interprétation de la Nature* », dans *The Romantic Review* 34 (1943), p.303-330.

¹¹ Cf. Ralph Häfner, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre. Studien zu den Quellen und zur Methode seines Geschichtsdenkens* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert ; vol. 19), Hambourg : Meiner, 1995, p. 47-70.

¹² Cf. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, édité par Pierre Reboul, Paris : Garnier-Flammarion, 1966, vol. 1, p. 56.

¹³ Novalis, « Das Allgemeine Brouillon », dans *Werke, Tagebücher und Briefe*, édités par Hans-Joachim Mähl et Richard Samuel, vol. II : *Das philosophisch-theoretische Werk*, Munich, Vienne : Carl Hanser, 1978, p. 535 (n° 336).

¹⁴ Cf. *Ibid.* – Cf. Jean Leron d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), édité par Erich Köhler, Hambourg : Felix Meiner, p. 12-16.

¹⁵ Cf. Giorgio Tonelli, « La question des bornes de l'entendement humain au XVIII^e siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 64 (1959), p. 396-427.

¹⁶ Friedrich Schlegel, « Athenäums-Fragment 318 », éd. cit. p. 220.

Schlegel donc, la « Critique de la raison pure » de Kant n'est point l'accomplissement de la philosophie mais, bien au contraire, le point de départ d'une érudition désormais bien fondée.

D'ailleurs, quelle est cette érudition bien fondée ? En effet, elle ne consiste pas dans la « polymathie » (« *Vielwisserei* ») au sens péjoratif que lui avait donné Héraclite, bien qu'il ne faille pas oublier que Schlegel a toujours gardé une admiration remarquable face aux sophistes grecs. Leur désir de « tout savoir » témoigne, lui, plutôt d'une abondance – voire d'une exubérance – d'esprit philosophique puisque « le philosophe n'a que l'alternative de vouloir savoir tout ou rien. »¹⁷ En fait, la sophistique et le scepticisme antiques sont les deux pôles autour desquels tourne la pensée de Schlegel. Dans l'aphorisme 267 il donne le *credo* varié du scepticisme socratique : « Plus on sait, plus on a à apprendre. Avec le savoir l'ignorance augmente au même degré, ou plutôt le savoir de l'ignorance. » (« *Je mehr man schon weiß, je mehr hat man noch zu lernen. Mit dem Wissen nimmt das Nichtwissen in gleichem Grade zu, oder vielmehr das Wissen des Nichtwissens.* »)¹⁸

Schlegel, au même titre que Novalis comme nous allons voir, est en quête d'une « philosophie universelle » (« *Universalphilosophie* »)¹⁹ qui échapperait à la fois à la polymathie mal fondée et donc confuse, d'une part, et au scepticisme, de l'autre. En d'autres termes : il est en quête d'un principe en lui-même évident et pour cela capable de fonder la « philosophie universelle ». Dans l'extrait de l'*Encyclopédie* Novalis avait retenu cette réflexion de d'Alembert : « L'esprit systématique est l'esprit de réduction ou de simplification. »²⁰ Or, Kant, ce « Copernic de la philosophie » selon Schlegel²¹, avait découvert le seul principe capable de fonder la philosophie universelle : la subjectivité en tant que conscience de soi qui exprime déjà une relation, à savoir le rapport entre le « moi » et la représentation de l'objet en soi à jamais inconnu. Contrairement au procédé analytique proposé par d'Alembert, procédé qui suppose déjà l'expérience d'un ensemble de données, la subjectivité, principe de la « philosophie universelle », est le pouvoir *synthétique* de l'esprit humain. Elle est conscience de soi en tant qu'elle a le pouvoir d'engendrer des jugements synthétiques *a priori*. Les découvertes en tout genre sont, selon l'expression de Schlegel, des « produits du génie synthétisant » (« *Produkte des synthesierenden Genies* »)²², génie qui est le principe même de l'« art » ou de la « science combinatoire », capable de produire la « sagesse universelle ».

Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que Schlegel utilise ici le terme d'« art combinatoire » qui, dans le contexte du fragment 220, vise Leibniz et Francis Bacon, en évoquant en même temps les grands projets de polymathie à la manière d'Athanase Kircher, de Jean Amos Comenius ou de Robert Fludd. « *Philosopher* », pour Schlegel, c'est désormais « chercher ensemble la sagesse universelle » (« *Philosophieren heißt die Allwissenheit gemeinschaftlich suchen.* »)²³, – « ensemble » puisque, selon Héraclite, « la pensée est *commune* à tous » (frg. B 113 : *ἕνόν ἐστι πασι το φρονεῖν.*²⁴) Apparemment toujours dans le contexte de sa lecture d'Héraclite, Schlegel favorise une définition de la « sagesse universelle », qui est celle-là même de l'Éphésien. On se souviendra qu'Héraclite avait défini la « polymathie » de Pythagore comme « sagesse à son cru » et par conséquent comme « art trompeur ». (frg. B 129) Or, le *λόγος* divin étant universellement répandu (cf. frg. B 2), le plus grand nombre d'hommes se trompe s'il croit que chacun a un

¹⁷ *Ibid.*, frg. 164, éd. cit. p. 191 : « Die Fehler der griechischen Sophisten waren mehr Fehler aus Überfluß als aus Mangel. Selbst in der Zuversicht und Arroganz, mit der sie alles zu wissen, ja auch wohl zu können glaubten und vorgaben, liegt etwas sehr Philosophisches, nicht der Absicht, aber dem Instinkt nach : denn der Philosoph hat doch nur die Alternative, alles oder nichts wissen zu wollen. Das, woraus man nur etwas, oder allerlei lernen soll, ist sicher keine Philosophie. »

¹⁸ *Ibid.*, frg. 267, éd. cit. p. 210.

¹⁹ *Ibid.*, frg. 220, éd. cit. p. 200.

²⁰ Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, éd. cit., p. 535 (n° 336).

²¹ Friedrich Schlegel, « Athenäums-Fragment » n° 220, éd. cit. p. 200.

²² *Ibid.*, frg. 220, éd. cit. p. 200.

²³ *Ibid.*, frg. 344, p. 226.

²⁴ Cf. Héraclite, frg. B 114.

raisonnement à part ou un mode particulier de raisonner se distinguant du raisonnement de tous les autres. La polymathie, issue du raisonnement d'une raison qui se croirait particulière, est diamétralement opposée à la « sagesse universelle », qu'il faut « chercher *ensemble* » parce que la raison humaine participe au λόγος divin universellement répandu.

On comprend mieux alors le reproche de Schlegel « que l'on ne devient pas érudit par la seule raison pure ». La raison pure n'est que le principe qui nous incite à « chercher ensemble la sagesse universelle » : réflexion parfaitement en accord avec Héraclite qui, dans le fragment B 35, dit que « les amateurs de la sagesse doivent être instruits en plusieurs choses » (Χρη εἰ μάλᾳ πολλῶν ιστορας φιλόσοφους ἀνδρας εἶναι). La référence que Schlegel fait aux fragments d'Héraclite n'est donc pas accidentelle : Héraclite ne désavoue point « le savoir nombreux » tout court, comme le démontre le fragment B 35. Pour lui, cependant, le « savoir nombreux » doit se fonder sur un principe universellement applicable en tant que principe de la réalité. Pour Schlegel et Novalis, ce principe est la raison pure, ou, plus exactement, le pouvoir de l'esprit humain de produire des « jugements synthétiques *a priori* » (« synthetische Urteile *a priori* »). Selon Kant (qui ne reproduit en cela que la définition donnée par Aristote dans le traité *De anima*), la synthèse consiste dans le pouvoir de l'imagination (« Einbildungskraft », la φαντασία) d'unir plusieurs sensations dans une seule et unique connaissance ; en d'autres termes : l'imagination crée des liens entre les sensations éparses et confuses. La connaissance ou l'unité du savoir n'est que la liaison entre une multitude de sensations. Le pouvoir de l'esprit humain de créer des jugements synthétiques antérieurs à toute expérience nous garantit l'universalité et la communicabilité de nos connaissances.

3. Novalis et le miracle de la sagesse divine

La pensée de Novalis pendant la deuxième moitié des années 1790 évolue au fur et à mesure que Johann Gottlieb Fichte progresse dans l'élaboration de la « Wissenschaftslehre » (de la « doctrine de la science », 1794, 1795, 1797/98). Il serait inutile d'entrer ici dans les détails et les problèmes spécifiques de cette évolution²⁵. J'aimerais pourtant brièvement rappeler que pour Novalis l'« imagination productive » (« schaffende Einbildungskraft ») comporte tout à la fois la raison, le jugement et la sensation²⁶. Il s'agit donc d'un seul et même acte. « Chaque représentation – écrit-il dans le fragment 775, l'un des plus importants du recueil *Das Allgemeine Brouillon* – (en tant que manifestation de l'imagination productive) se compose de ces trois [facultés] »²⁷. L'ensemble de nos représentations nous donne l'« aspect [ou la forme] poétique de l'univers » (« poëtische Weltform »), puisque c'est l'imagination productive qui détermine volontairement la représentation de l'univers ou, ce qui revient au même, qui détermine librement l'univers de nos représentations. À juste titre donc, le pouvoir de produire des jugements synthétiques *a priori* est, en tant que raison pure et universelle, une « intelligence magique » (« magische Intelligenz »)²⁸ qui, selon Novalis, nous donne le pouvoir presque divin de « faire des miracles »²⁹.

C'est précisément ici que Schlegel et Novalis convergent dans leur lecture d'Héraclite. Quant à Novalis, la recherche de la « sagesse universelle » est le point de départ qui mènerait au plus grand miracle de tous : la représentation de l'univers le plus vertueux, c'est-à-dire la production de l'univers le plus vertueux en vertu de l'imagination productive : « Au fur et à mesure que la

²⁵ Michael Elsässer a livré une étude approfondie de Schlegel portant sur sa relation notamment à Fichte. Cf. Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, édité par Werner Beierwaltes, Hambourg : Felix Meiner, 1994, p. 8-10 *et al.*

²⁶ Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, éd. cit., p. 658 (n° 775).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 659 (n° 775).

²⁹ *Ibid.*, p. 658 (n° 775).

formation appropriée de notre volonté progresse – écrit-il – la formation de notre pouvoir et de notre savoir progresse. Dès que nous serons parfaitement vertueux, nous aurons le pouvoir de faire des miracles »³⁰.

Dès le premier volet de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794 ; « Doctrine de la science »), Fichte avait affirmé que l'imagination productive est un « pouvoir merveilleux », « sans lequel on ne peut rien expliquer de ce qui se passe dans l'esprit humain »³¹. Il est probable – continue-t-il – que « tout le mécanisme de l'esprit se fonde » sur ce pouvoir merveilleux³². En fondant l'ensemble de la connaissance humaine sur l'imagination productive, Fichte la définit comme « une force qui plane » (« das Schweben »)³³ au milieu de la détermination et de la non-détermination, du fini et de l'infini³⁴, du « non-moi » et du « moi », s'efforçant de se définir par l'opposé. « Cette force qui plane – dit-il – désigne l'imagination productive par son produit ; elle le crée pour ainsi dire pendant qu'elle plane et tant qu'elle plane. »³⁵ Novalis a bien retenu ce concept d'une « force qui plane ». Faire des miracles, pour lui, désigne le pouvoir de créer le « système des jugements synthétiques » (« System der synthetischen Urteile »)³⁶.

Bien entendu, le concept d'une « force qui plane » (« das Schweben »), dans la pensée de Novalis, entre dans une interprétation franchement *christologique* de l'univers. Dieu, en tant que Saint-Esprit, est le souffle divin ; dans l'imagination de Novalis il est donc l'élément de l'« oxygène » qui effectue la synthèse d'une manière quasi chimique. Il est cette force qui plane – dans l'imagination de la *Genèse* biblique – sur les eaux primordiales (les « Urgewässer »). Le Christ est l'homme-dieu par excellence, il est l'enchanteur et le magicien suprême ; il fait planer le Saint-Esprit sur le fluide instable et fluctuant d'un univers encore en désordre. Par un acte de création libre et spontané, il fait surgir un univers qui n'est que la parfaite représentation momentanée de la force qui plane dans l'espace et dans le temps : univers spatio-temporel qui n'existe que par cette force divine. Or, en planant entre l'infini et le fini, entre le Dieu à jamais inconnu et le néant (la matière brute indéfinissable), l'imagination productive, c'est-à-dire le Saint-Esprit, effectue une harmonie parfaite bien que passagère entre les opposés. Du fait que le Christ s'incarne dans chaque homme arrosé par l'eau bénite du baptême – dernier souvenir des eaux primordiales – l'imagination productive permet à l'homme-magicien de se créer un univers de connaissance absolue. C'est pour cela que Novalis affirme la « possibilité de la pantomathie – sa nécessité – sa

³⁰ *Ibid.*: « Mit der richtigen Bildung unsers Willens geht auch die Bildung unsers Könnens und Wissens fort. In dem Augenblick, wo wir vollkommen moralisch sind, werden wir Wunder thun können, i.e. wo wir keine Wunder thun wollen, höchstens moralische (*vid. Xstus*). Der Wunder höchstes ist eine tugendhafte Handlung – ein Actus der Freyen Determination. »

³¹ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* als Handschrift für seine Zuhörer, Leipzig : Christian Ernst Gabler, 1794, p. 169 (= p.128 éd. Wilhelm G. Jacobs, Hambourg: Felix Meiner, 1979).

³² *Ibid.*

³³ Les versions françaises du concept « das Schweben » utilisent régulièrement le mot « oscillation » (« l'oscillation de l'imagination »). Bien que cette version soit bien fondée dans le contexte de la « Wissenschaftslehre » de Fichte, nous aurons toute à l'heure l'occasion de remarquer que Novalis en fait une application qui est parfaitement en accord avec l'idée de « planage ». – Quant à la discussion du concept fichtéen on se référera particulièrement à Lore Hühn, « Das Schweben der Einbildungskraft. Eine frühromantische Metapher in Rücksicht auf Fichte », dans *Fichte-Studien* 12 (1997), p. 127-151 ; Christoph Asmuth, « „Das Schweben ist der Quell aller Realität“. Platner, Fichte, Schlegel und Novalis über die produktive Einbildungskraft », dans *e-Journal Philosophie der Psychologie*, juin 2005, 15 p. ; Dorothee Schäfer, *Die Rolle der einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95*, thèse, 1967, p. 118-120 ; Bernward Loheide, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantischen Diskurs*, (*Fichte-Studien-Supplementa*. Vol. 13), Amsterdam, Atlanta : Rodopi, 2000, p. 220-223 ; Ruth Pouvreau, *Schöpferische Weltbetrachtung. Zum Verhältnis von Einbildung und Erkenntnis in Texten der deutschen Romantik*, (*Fichte-Studien-Supplementa*. Vol. 15), Amsterdam, New York : Rodopi, 2002, p. 70-71 ; Reinhard Lauth, « L'action historique d'après la philosophie transcendente de Fichte » [1976], dans: R.L., *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Neuried : ars una, 1994, p. 378-380.

³⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 180f. (= p.136 éd. Wilhelm G. Jacobs).

³⁵ *Ibid.*: « Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Produkt; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens und durch ihr Schweben hervor. »

³⁶ Novalis *Das Allgemeine Brouillon*, éd. cit., p. 586 (n° 457).

réalité », « sa réalité historique », voire « sa réalisation parfaite »³⁷. Loin d’escamoter la polymathie, l’imagination productive en tant que force divine permet à Novalis d’établir une science qui cherche à tout savoir, qui cherche la sagesse créatrice de Dieu, qui cherche enfin à devenir Dieu. Au fond de l’esprit humain l’imagination productive est l’harmonie qui représente un « ordre momentané » dans la simultanéité des opposés. L’esprit est une « substance d’association » (« Associationssubstanz ») qui se crée un univers de connaissances ou, plus exactement, de symboles divins. Le système des symboles, selon Novalis, permet à l’homme-magicien d’interpréter tous les phénomènes possibles. Par la « philosophie symbolique », c’est-à-dire par l’« archéologie » des symboles divins, l’homme, ce « Messie de la nature », se met en route vers la ‘doctrine de la sagesse’, vers la « sophologie »³⁸ qui le ramènera désormais à la source divine du savoir/pouvoir. L’homme, le chrétien, en tant que principe créatif de réalisation, est la mesure de toutes choses, puisqu’il fait surgir toutes choses³⁹. Il est « la harpe » que le souffle du Saint-Esprit fait résonner⁴⁰. En cherchant la sagesse universelle il se vaporise, se spiritualise, se consume – exactement comme l’oxygène est consumé par le feu divin. Novalis nourrit l’espoir que la « réalisation » accomplie de la « pantomathie » entraîne la cristallisation complète du fluide, c’est-à-dire l’abolition du néant. L’imagination créatrice qui participe à la sagesse salutaire, au λόγος divin, doit désormais effectuer cette oxygénation qui consume les vapeurs et le fluide, le devenir et l’instable.

Il faut donc constater que les références aux fragments d’Héraclite, à l’époque du premier romantisme allemand, sont assez fréquentes. Comme on a pu remarquer à partir du fragment B 40 (DK), l’utilisation est pourtant d’une ambiguïté remarquable. Friedrich Schlegel, dans l’aphorisme 318 de l’*Athenäum*, s’y réfère dans le cadre d’une polémique contre quelques adhérents de Kant qui cherchent à escamoter l’érudition du règne de la raison pure. Dans le cas de Novalis, la lecture du fragment héraclitéen aboutit à une mise en valeur de la « sagesse universelle » (c’est-à-dire de la « pantomathie »). Il s’agit donc d’une relecture d’Héraclite qui interprète l’idéalisme allemand à la lumière de la tradition néoplatonicienne et mystique. L’amateur de la sagesse doit « savoir beaucoup » tout en cherchant à reconnaître le principe unifiant, le λόγος divin ou l’harmonie universelle qui se répand dans la variété des choses. Sous l’influence profonde de la « doctrine de la science » de Fichte, Novalis retrouve cette harmonie dans la subjectivité, c’est-à-dire dans l’imagination productive qui est, selon l’intuition du philosophe de Jena, une « force miraculeuse », laquelle devient, dans la pensée religieuse de Novalis, un pouvoir quasi divin d’accomplir des miracles. Au tournant du XIX^e siècle, l’Héraclite de Novalis témoigne d’une appropriation de la pensée de l’Éphésien qui est bien au cœur de sa christologie.

RALPH HÄFNER
(Tübingen)

³⁷ *Ibid.*, p. 598sq. (n° 553) : « Möglichkeit der Panthomathie [!] – ihre Nothwendigkeit – ihre Wircklichkeit. [/] Ihre Speciell historische Wircklichkeit. [/] Ihre vollkommene Realisation ».

³⁸ Cf. Novalis, *Das Allgemeine* Brouillon, éd. cit., p. 509 (n° 202).

³⁹ *Ibid.*, p. 526 (n° 291), cf. n° 820 et 605. – Novalis fait allusion à l’énoncé aussi fameux que contesté de Protagoras que l’homme est la mesure de toutes choses.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 675 (n° 855) : « Unermeßliche Mannichfaltigkeit der WindharfenTöne und Einfachheit der bewegenden Potenz. So mit dem Menschen – der Mensch ist die Harfe, soll die Harfe seyn. » – La métaphore est déjà connue et répandue au premier siècle du christianisme : cf. Richard Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, p. 203.