

RAPHAËL ZUMMO

MÉTAMORPHOSE DU REGARD
L'intuition intellectuelle du type dans la morphologie
goethéenne

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de *Maître ès arts* (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2011

Résumé

L'objectif de ce mémoire est de montrer comment, dans *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques* de Goethe, la connaissance du règne végétal mûrit en intuition intellectuelle. En abordant par cet angle la botanique de Goethe, nous avons voulu la situer dans le cadre de la philosophie qui lui était contemporaine, celle de Kant et de l'idéalisme allemand. La spécificité de la conception goethéenne d'une participation spirituelle de l'homme aux formations de la nature consiste en ceci que, refusant la voie spéculative, elle prend racine dans un empirisme délicat baptisé morphologie. Cette science veut élever la raison humaine à l'intellect archétypique par l'exercice d'une imagination sensible exacte, seule capable d'épouser la légalité mobile des phénomènes organiques. Dans cet esprit, Goethe prétend que l'art est le meilleur interprète de la nature. Réciproquement, la morphologie constitue pour lui la propédeutique idéale à la pratique comme à la théorisation de l'art.

Avant-propos

J'aimerais d'abord remercier mes amis et interlocuteurs philosophiques de prédilection, Jonathan Durand Folco, Raphaël Simard et Michaël DiVita. Vous alliez chacun la fermeté des intuitions poussées jusqu'au bout à la souplesse toute germinative de l'explorateur. Seule cette polarité dynamique peut rendre les esprits féconds les uns envers les autres. Merci à Marie-Andrée Ricard pour m'avoir accompagné dans cet atelier d'idées. Toujours prompt à répondre à mes questions, elle a su me faire apercevoir des écueils de fond et de style qui, dans la symbiose entre l'écrivain et son texte que provoque la méditation solitaire, m'auraient autrement échappés. Merci également à Luc Langlois et à Thomas de Koninck pour avoir accepté d'évaluer mon travail. Merci à ma famille pour qui la musique, la culture maraîchère, les lettres et la philosophie sont toutes dignes de soutien et d'encouragement. Merci surtout à Aniane, toi qui chaque matin me donne du cœur au front, et qui toujours m'inspire un mouvement vers les espaces ouverts.

Je dédie ce mémoire à Marguerite Doray de La Grande Ourse, chère jardinière d'enfants petits et grands, qui a su me montrer par toute sa personne la portée d'une sensibilité goethéenne sur la pratique de la vie.

Ce mémoire est en train d'accoucher d'un jardinier. Les mains dans la terre, le regard s'éveille au langage mouvant des formes. Le vernaculaire s'anime entre voisins : notre terroir est savoureux ! Là s'annonce l'intonation d'une poésie à partager.

Table des matières

Résumé.....	3
Avant-propos.....	5
Table des matières	7
Au commencement était l'action !.....	9
I L'environnement philosophique de Goethe et l'intuition intellectuelle	21
1 La notion d'intuition intellectuelle chez Kant et sa réception immédiate.....	21
1.1 L'interdit kantien	21
1.2 Les transgressions idéalistes de l'interdit kantien	27
1.2.1 Fichte et le Moi.....	27
1.2.2 Schelling et la Nature	29
2 Goethe, un <i>Naturphilosoph</i> empiriste.....	32
3 Goethe kantien ?	37
II La botanique de Goethe, une morphologie.....	49
1 Goethe, un poète qui fait de la science ?.....	49
2 La confrontation avec Linné et le débat entre préformation et épigénèse : naissance de la morphologie.....	52
3 La métamorphose des plantes.....	57
3.1 La méthode génétique.....	57
3.2 L' <i>Urpflanze</i> comme polarité et intensification.....	62
4 Le caractère symbolique des plantes et la redéfinition des rapports entre le normal et le pathologique	68
5 Conséquences pour la question de l'intuition intellectuelle	75
III L'art, secret de la nature	81
1 L'organisme humain, microcosme	81
2 L'art comme œuvre de la nature	83
2.1 L'idée goethéenne du génie.....	87
3 De la connaissance de la nature à l'art.....	90
4 Correspondance entre trois niveaux de l'art et de la science	98
5 De l'art à la connaissance de la nature.....	103
Goethéanisme et biologie contemporaine	109
Bibliographie.....	123

« Le monde des esprits n'a pas clos ses secrets,
Mais tes sens sont fermés, ton cœur est mort encore !
Disciple, lève-toi ! Va baigner sans regrets
Ta poitrine terrestre aux sources de l'aurore »¹ !

Au commencement était l'action !

C'est aux idées de Goethe concernant les êtres organiques et les conditions de leur connaissance que s'attardera ce mémoire. Mais l'intérêt pour ces idées a été vivement excité, chez nous, par la manière de vivre qui leur est concomitante. Goethe nous est apparu inspirant avant tout par l'*ethos* fondamental de la pratique des idées qu'il propose, par opposition à un type d'existence philosophique classique incarné à nos yeux dans la vie de Kant. Sous ce rapport, un parmi les sentiments qui ont donné naissance à ce mémoire pourrait être résumé ainsi : dans une perspective goethéenne, Kant serait un Faust n'étant jamais sorti de son cabinet d'étude, tandis que Goethe lui-même a fait comme Faust le grand pas existentiel vers le *dehors*. C'est pourquoi il est nécessaire de connaître la vie de Goethe pour se donner un accès à sa pensée.

« Dans le commencement existait l'action² ! », décrète Faust : le pacte méphistophélique est une compromission existentielle ; une fois exposé activement au vaste monde et à ses esprits, le signataire met en jeu toute la substance de son être. Il doit constamment mourir et renaître au contact des épreuves de la destinée humaine, alors qu'entre quatre murs, son cœur, c'est-à-dire sa singularité vivante, stagnait sous l'hypertrophie stérilisante de l'érudition et de la spéculation :

Je suis depuis longtemps las de toute science.
Dans l'abîme béant de la concupiscence,
Dans l'ardeur du plaisir, soyons donc apaisé.

¹ Goethe, *Faust I et II*, trad. J. Malaplate, Paris, GF Flammarion, 1984, p. 37. Ce sont là les paroles du Sage dont se souvient Faust au moment où, atterré de l'inanité de son érudition conquise entre quatre murs, il s'apprête à aller vivre, dans le vaste monde et loin du savoir livresque, son initiation méphistophélique.

² *Ibid.*, p. 63. La traduction plus courante de « *Im Anfang war die Tat!* » est « Au commencement était l'action ! ».

Qu'à travers le brouillard épais de la magie
 Se suivent les enchantements.
 Plongeons dans la rumeur du temps,
 Dans le flot grondant de la vie ;
 Qu'alors jouissance, douleur,
 Succès parfois, parfois malheur
 Mêlent leur effet et leur cause.
 Un homme d'action jamais ne se repose³.

Le type d'initiation que Faust s'attire, pour que de la connaissance abstruse il passe à une participation aux joies et aux souffrances de la vie dans le monde, se solde par une série d'épreuves et d'échecs qui le conduisent au bord du suicide. Il aurait voulu communier en un éclair avec l'esprit du Macrocosme, puis avec l'esprit de la Terre dont Faust se sent proche, mais même ce dernier répond négativement à son désir : « Tu es près de l'esprit que ton intelligence conçoit, mais non de moi⁴. » Cependant, il ne faut pas voir dans le pacte subséquent avec le diable le simple signe d'une capitulation. Car Dieu lui-même, dans le « Prologue au ciel », donne son assentiment à Méphistophélès pour égarer et pervertir Faust au milieu des remous du monde.

Du simple fait qu'il [Dieu] a donné à l'homme une étincelle de la lumière divine, il l'a prédestiné à la clarté, mais il n'a pas entendu lui épargner les tentations ni même les chutes, ni lui rendre le chemin trop aisé. Bien plus, il a lui-même placé auprès de sa créature, ou au-dedans d'elle, l'esprit négateur dont la perpétuelle contradiction stimule l'homme à l'action. Ainsi le diable fait partie de la théodicée de Goethe, il est utile à l'économie divine du monde ; Dieu même lui parle avec estime, comme à l'un de ses serviteurs⁵.

La tragédie de Marguerite exemplifie parfaitement le rapport entre Méphistophélès et Faust. Le premier croit qu'en enlisant Faust dans les plaisirs et les tourments de la chair, il arrivera à éteindre en lui la quête d'absolu. Or pour Faust l'amour d'une jeune fille aura finalement une fonction inverse, et ce malgré le drame de l'infanticide et de la condamnation à mort de Marguerite. C'est en effet parce que Faust s'est adonné corps et âme à l'amour de cette fleur innocente qu'il a appris à voir la nature de l'intérieur, comme il le désirait tant au sortir de son laboratoire⁶. Après sa rencontre fervente avec Marguerite au jardin, Faust s'exclame :

Ainsi, sublime Esprit, tu m'as tout donné, tout
 De ce que j'implorais et ce n'est pas en vain

³ *Ibid.*, p. 81.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ Geneviève Bianquis, *Faust à travers quatre siècles*, Paris, Droz, 1935, p. 131.

⁶ « Faust, nous le savons pour le lui avoir entendu dire en termes lyriques, cherche le contact avec la nature vivante, avec les grands mystères de la vie, de la naissance et de la mort. Dans quelle expérience l'homme approche-t-il plus de la vie vivante, irrésistible et insondable, que dans l'amour ? [...] Il faut donc que Faust passe par une expérience amoureuse. Il le faut pour élargir le domaine de sa connaissance elle-même. » (*Ibid.*, pp. 142-143.)

Que tu tournas vers moi ta face, dans la flamme.
 La Nature devint mon splendide royaume
 Et je pus la goûter et je pus en jouir,
 Non comme un visiteur qui froidement s'étonne :
 Grâce à toi, j'ai pu voir jusqu'au fond de son âme,
 Comme on regarderait dans le cœur d'un ami⁷.

Comme l'explique Geneviève Bianquis, Faust échappe déjà à l'emprise de Méphisto dans la tragédie de Marguerite, parce que l'amour d'une créature humaine aura été pour lui une manière de raviver le sens de sa quête :

Quoi de plus naturel, quand on est le diable, que de penser que l'on réussira à dévoyer un penseur en lui offrant une belle fille, jeune, douce et facile ? Or ce calcul est déjoué deux fois : par l'extrême innocence de celle qui, malgré lui, malgré elle, lui sert d'instrument ; et par cette qualité d'âme particulière en vertu de laquelle Faust se met toujours tout entier dans ce qu'il fait. Amant passionné, il n'oubliera pas son scrupule de penseur ; amant heureux et comblé, il cherchera encore, par-delà l'instant délicieux, une volupté éternelle et durable qui n'a pas été départie aux mortels ; amant frivole et coupable, il sera rappelé à lui-même par le poids écrasant de la misère humaine, accumulé sur Marguerite et lui. Pas un instant il ne goûtera le paresseux loisir, la satisfaction béate qui marqueraient sa défaite⁸.

Ici comme ailleurs dans la trame du récit, Méphistophélès est celui qui veut le mal mais qui fait le bien. Certes, son rôle indirectement bénéfique ne se révélera plus distinctement qu'au terme du deuxième tome du *Faust*, quand le personnage éponyme se sera justement affranchi de la dimension maléfique du diable en s'unissant à Hélène. Cette composante maléfique s'exprime notamment dans un appétit de puissance insatiable que Faust semble confondre avec la vertu de l'activité. Mais si le Seigneur du « Prologue au ciel » a fait intervenir Méphisto dans la vie de Faust, c'est ultimement parce que ce dernier ne pouvait sans lui commencer à cheminer dans le véritable drame de la connaissance. Méphistophélès incite constamment à l'activité, à la vie phénoménale, et celui qui cherche une connaissance véritable doit la vivre, pense Goethe, ce qui implique d'ouvrir activement ses pores à l'amour, au mal, à l'extase, à la souffrance. « Goethe l'a dit ailleurs et bien souvent dans ses écrits scientifiques, entre l'idée et les phénomènes, entre la vérité générale abstraite et le réel particulier, entre l'esprit et les sens, il y a une médiation possible dans l'action. Par elle l'esprit entre en contact avec la matière, la connaît et en dispose⁹. » Dans cette lumière, Méphisto apparaît comme une condition nécessaire à la connaissance. Nécessaire mais non suffisante, car son rôle ne peut être positif que dans la mesure où, à son contact, l'homme continue à chercher, avec amour, les fondements éternels du monde et de l'existence. Bref, Dieu envoie Méphisto dans la vie de Faust

⁷ Goethe, *Faust I et II*, op. cit., p. 151.

⁸ Geneviève Bianquis, *Faust à travers quatre siècles*, op. cit., pp. 143-144.

⁹ *Ibid.*, p. 129.

parce que la connaissance véritable ne se conquiert qu'au dehors, dans l'activité, « dans la rumeur du temps, dans le flot grondant de la vie¹⁰ ».

On retrouve dans la vie de Goethe cette même perméabilité faustienne au flot des événements qui conditionne une connaissance intime du monde, source de la science et de la poésie. Notons que le niveau auquel nous établissons un rapprochement entre Goethe et le personnage de Faust est celui des fondements de la condition humaine, niveau auquel Goethe place justement son chef-d'œuvre. Comme l'écrit Albert Fuchs : « Goethe [a] vu dans le déroulement de sa tragédie avant tout une suite de tableaux de la condition humaine, y [a] avant tout étudié le fait humain que n'altèrent pas les contingences et les variations d'époque¹¹. » Que l'exposition active à la vie phénoménale constitue une condition *sine qua non* de la connaissance et de la création, cela est pour Goethe une vérité universelle qu'il a su affronter et s'assimiler dans sa propre vie, spécialement à partir de son premier voyage en Italie¹². Concernant la rédaction du huitième livre du *Wilhelm Meister*, Goethe écrit à Schiller :

Lorsque je songe au concours de circonstances grâce auquel une chose à peu près impossible finit pourtant par se réaliser par des voies parfaitement naturelles, il y aurait presque de quoi vous rendre superstitieux. Ce qui est certain, c'est qu'il est fort heureux que j'aie à mon service ma vieille habitude d'utiliser immédiatement les forces, les événements fortuits, les dispositions momentanées d'esprit, et tous les apports quelconques, agréables ou pénibles, qui nous viennent du dehors¹³.

Comme Faust, Goethe souffrira de cette exposition au dehors, parce qu'elle est ouverture aussi bien au pénible et au trivial qu'à l'enchantement et à la fertilité. À Goethe qui se plaint de manière récurrente de sa dispersion entre mille tâches plus ou moins profondes, Schiller répond avec sa finesse psychologique coutumière :

¹⁰ Goethe, *Faust I et II*, op. cit., p. 81.

¹¹ Albert Fuchs, *Le Faust de Goethe. Mystère. Document humain. Confession personnelle*, Paris, Klincksieck, 1973, pp. 8-9. Voir la troisième partie intitulée « Confession personnelle » pour des rapprochements plus étroits entre Faust et Goethe (pp. 225-286).

¹² À ce sujet, Goethe fait à Eckermann l'éloge d'un critique de son œuvre, M. Ampère, pour la perspicacité avec laquelle il a su juger « les diverses productions de la poésie comme autant de fruits différents des différentes époques de la vie du poète. Il a profondément étudié le cours changeant de ma carrière et de mes états d'esprit ; il a même été assez habile pour y discerner ce que je n'ai jamais révélé et ce qui était, en quelque sorte, écrit entre les lignes. Avec quelle pénétration n'a-t-il pas observé que durant les dix premières années de ma vie à la cour de Weimar, et comme fonctionnaire, je n'ai, pour ainsi dire, rien produit, que c'est le désespoir qui m'a poussé vers l'Italie [...] ». (*Conversations de Goethe avec Eckermann*, trad. J. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, 3 mai 1827, p. 438.) L'homologie nous semble frappante avec la vie stérile menée par Faust dans son cabinet, Faust qui ensuite, par désespoir, se lance dans l'aventure méphistophélique. D'ailleurs Goethe, dans la même conversation avec Eckermann, affirme que certains traits de caractère fondamentaux de Faust et de Méphistophélès font « partie intégrante de [son] être ». (*Idem.*)

¹³ Goethe-Schiller, *Correspondance 1794-1805. Tome I, 1794-1797*, trad. L. Herr, Paris, Gallimard, 1994, 21 et 22 juin 1796, p. 209.

Pour un écrivain qui est attelé simultanément à la catastrophe d'un roman, à un millier d'épigrammes et à deux très longues histoires, l'une italienne et l'autre chinoise, vous n'avez vraiment pas à vous plaindre de ce que les dix prochaines journées vous offrent de distractions. Mais ce que le temps vous fait perdre, il vous le restitue sous forme de matière, et au bout du compte vous vous trouvez avoir fait plus de chemin que moi, qui ne puis trouver mes sujets qu'à force de les tirer de ma propre substance¹⁴.

Goethe n'a jamais pu admettre que le tempérament sentimental, auquel Schiller s'identifiait, possédât une légitimité existentielle et esthétique égale au tempérament naïf qui, dans *Poésie naïve et poésie sentimentale*, est attribué aux Grecs et à Goethe par Schiller¹⁵. Le propre du poète sentimental serait précisément cette tendance à tirer ses sujets de lui-même, parce qu'il a perdu la nature et ne peut désormais la chercher qu'à partir de soi, tandis que le poète naïf *est nature*, il est sa voix : « La poésie sentimentale est le produit de l'isolement et du silence et elle y invite ; la poésie naïve est l'enfant de la vie et c'est aussi à la vie qu'elle ramène¹⁶. » Schiller voyait bien l'impossibilité pour Goethe d'admettre que le sentimental pût être une voie pour la poésie. Et Schiller lui-même semble avoir favorisé le sentimental en jugeant qu'il est justement naïf, au sens philosophiquement péjoratif du terme, de croire que tout, en esthétique comme en d'autres matières, dépend de l'objet comme le prétendait Goethe¹⁷.

Thomas Mann, dans *Goethe et Tolstoï*, oppose ces deux derniers à Schiller et Dostoïevski. Goethe et Tolstoï sont dits enfants de la nature ou encore esprits plastiques, tandis que les seconds sont dits enfants de l'esprit, esprits critiques : « l'esprit plastique est créateur, objectif et soumis à la nature, alors que l'esprit critique observe une attitude analytique et éthique par rapport à la vie et à cette nature. En d'autres termes, la critique est esprit, alors que la conception plastique est affaire aux [sic] enfants de Dieu et de la nature¹⁸. » Sous les termes d'esprit critique et d'esprit plastique, Mann reprend la polarité du sentimental et du naïf pour l'appliquer, plus largement qu'à leurs esthétiques, à la psychologie respective de Schiller et de Goethe. Certains traits constants de la biographie des deux hommes sont ainsi mis dans un rapport éclairant avec leurs idées maîtresses. Je

¹⁴ *Ibid.*, 24 janvier 1796, pp. 185-186.

¹⁵ « Goethe, d'accord avec Schiller quant au concept d'une poésie où l'idéal doit toujours être associé à la réalité, n'admettait pas que cette association pût être réalisée sous deux formes différentes. Il ne concédait pas qu'il pût y avoir, comme Schiller l'affirmait, deux espèces de poésies. La notion de poésie sentimentale était à ses yeux entachée d'erreur. Il pensait que toute poésie doit être naïve, c'est-à-dire jaillir d'abord de la réalité concrète et de l'intuition sensible ; et il s'attachait seulement à discerner dans cette réalité individuelle l'idée universelle. » (Robert Leroux, « Introduction » à Schiller, *Poésie naïve et poésie sentimentale*, trad. R. Leroux, Paris, Aubier, 1947, p. 53.)

¹⁶ Schiller, *Poésie naïve et poésie sentimentale*, *op. cit.*, p. 235.

¹⁷ Schiller écrit à Goethe en ce sens : « Vous vous exprimez comme si, pour l'essentiel, tout dépendait principalement de l'objet, et c'est ce que je ne saurais concéder. » (Goethe-Schiller, *Correspondance 1794-1805. Tome I, 1794-1797*, *op. cit.*, 7 et 8 septembre 1797, p. 447.)

¹⁸ Thomas Mann, *Goethe et Tolstoï*, trad. A. Vialatte, Paris, Payot, 1967, p. 52.

pense en particulier à la lecture faite par Mann de la constitution fragile de Schiller, qui était très souvent malade comme le révèle sa correspondance avec Goethe. Concernant ce dernier et Dostoïevski, Mann demande :

Ne trouvons-nous pas à la maladie une cause profonde dans la nature de ces deux hommes, ne se présente-t-elle pas comme un attribut nécessaire de leur type ? Et, deuxième question : ne nous semble-t-il pas que c'est précisément la maladie qui les mûrit et fait valoir en eux une noblesse, une distinction ? Cette noblesse est très différente de l'aristocratie autobiographique dont il a été question [au sujet de Tolstoï et surtout de Goethe ; R.Z.], elle n'est pas « l'amour de soi » dont nous parlions précédemment ; elle représente un approfondissement, une élévation, un renforcement du caractère humain – je dis bien du caractère humain – tout différents de cet aristocratie et de cet « amour de soi » [...]¹⁹.

Mann poursuit en suggérant que la noblesse conquise par l'expérience constante de la maladie est synonyme d'esprit, dans la mesure où l'esprit se définit par une opposition à la nature, par une rébellion contre elle : « que serait la maladie sinon un état qui nous détache de la nature²⁰ ? » Suivant cette ligne de pensée, la noblesse d'un Schiller serait une noblesse proprement *humaine*, si tant est que l'on définit la spécificité de l'homme par l'esprit comme le fait Mann. La noblesse naturelle d'un Goethe – Goethe qui, outre une épreuve ponctuelle de la maladie dans sa jeunesse²¹, est fondamentalement traversé par une surabondance de vie –, cette noblesse de la santé ne serait pas tant humaine que tellurique, élémentaire, divine. De là viendrait ce sentiment aristocratique d'élection chez lui, cette certitude d'être la bouche par laquelle la nature parle, par opposition à la noblesse de la maladie ou noblesse critique qui fait valoir la capacité de l'homme à s'arracher au joug de la nature.

L'existence romanesque qui, fière d'exhiber la *Bildung* de son propre génie, se plaît à l'autobiographie, cette forme d'existence serait par ailleurs conative aux enfants de la nature selon Mann²². Avançons qu'à l'inverse, les enfants de l'esprit répugnent à donner en exemple leur propre existence empirique, qui apparaît toujours trop en deçà de l'idéal et même comme un obstacle en regard des exigences du monde spirituel. C'est peut-être là un complexe récurrent du philosophe qui se trouve exemplifié chez Kant : « Quand ses amis le poussèrent à faire faire son portrait, il était si éloigné de toute vanité que ni les peintres, ni les graveurs, ni les sculpteurs n'auraient eu aucune

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰ *Ibid.*, p. 44.

²¹ Voir à ce sujet les cinquième et sixième livres de Goethe, *Poésie et vérité. Souvenirs de ma vie*, trad. P. du Colombier, Paris, Aubier, 1941.

²² Thomas Mann, *Goethe et Tolstoï*, *op. cit.*, pp. 28-35.

chance de l'avoir pour modèle²³. » Nous en venons à Kant parce que c'est principalement à sa théorie de la connaissance que, dans un premier chapitre, nous opposerons celle de Goethe, et parce que le diagnostic fait par Mann sur Schiller nous semble pouvoir être transposé pour l'essentiel à la personne de Kant. Les maigres informations biographiques dont nous disposons sur ce dernier sont suffisantes pour nous donner une idée de l'homme. Et remarquons que cette maigreur même n'est pas accidentelle, car elle indique que le type de philosophie pratiquée par Kant se doublait d'une forme d'ascèse, de dénuement dans sa vie personnelle. L'intérêt ici est de ne pas considérer les témoignages des contemporains de Kant comme anecdotiques ou comme un simple préambule à l'étude du système, mais comme partie intégrante de la démarche du philosophe.

R. B. Jachmann, un des rares à avoir écrit sur la personne de Kant, résume ainsi le rapport que ce dernier a entretenu avec la maladie : « Le corps fragile du philosophe n'avait pas été fait pour vivre quatre-vingts ans : ces années, il les a arrachées à la nature²⁴ ! » Kant ne pouvait pas se fier à ce que la nature lui avait donné pour bien vivre et vivre longtemps. Si l'on ajoute à cela sa tendance hypocondriaque, on obtient le portrait d'un Kant qui s'est organisé une vie bien réglée, chronométrée, casanière, routinière, afin certes de travailler d'une manière constante, mais aussi d'éviter une dégradation plus hâtive de sa santé qu'une exposition répétée à l'aléa des événements du monde aurait provoquée. « Si intense avait été l'uniformité de sa vie et de ses habitudes, que la moindre innovation dans l'arrangement d'objets aussi peu importants qu'un canif ou une paire de ciseaux le troublait²⁵. » Sans insinuer une détermination univoque de ses conditions quotidiennes d'existence sur la pensée de Kant – loin de nous l'intention d'opérer une telle réduction de son génie –, il est néanmoins possible de dégager une cohérence entre ces deux plans de la vie du philosophe. Comme Faust, Kant a éprouvé la stérilité des ambitions de l'homme à connaître l'en-soi du monde, de l'âme et de la divinité à travers la spéculation et la science :

Ainsi donc, ô philosophie,
Et médecine et droit encor,
Hélas, et toi, théologie,
Je vous ai, d'un ardent effort,
Approfondis toute ma vie
Et je reste là, comme un sot,

²³ R. B. Jachmann, *Emmanuel Kant raconté dans des lettres à un ami* dans L. E. Borowski, R. B. Jachmann, E. A. Wasianski, *Kant intime*, trad. J. Mistler, Paris, Grasset, 1985, p. 42.

²⁴ *Ibid.*, p. 45. Thomas de Quincey, qui dresse un portrait du vieux Kant à partir des biographies de Wasianski, Jachmann et Borowski et d'autres sources, résume pareillement : « en dépit de toutes les maladies auxquelles l'avaient exposé les tendances de sa constitution, il gardait encore triomphalement sa position dans la vie ». (Thomas de Quincey, *Les derniers jours d'Emmanuel Kant*, trad. M. Schwob, Paris, Allia, 2004, p. 33.)

²⁵ Thomas de Quincey, *Les derniers jours d'Emmanuel Kant*, *op. cit.*, p. 51.

Sans avoir avancé d'un mot²⁶.

Mais la réponse donnée par Kant à ce constat d'échec fut toute différente de celle de Faust. Kant ne sortit pas de sa condition de philosophe et de savant pour s'initier au concret polymorphe dans un esprit d'aventure, loin de là. Il demeura plutôt dans son cabinet d'étude, et pour calmer toute ambition immodérée d'une saisie de l'essence des choses, il crut bon d'ériger des limites définitives au connaître humain. Métaphoriquement, on pourrait dire que la réponse de Kant à la crise faustienne fut de dire : rien ne sert d'aller transpirer au dehors toute sa vie pour résoudre les plus grandes énigmes de l'existence²⁷, car au bout du compte on ne connaît de la nature, du moi et du divin que ce qu'on y a mis soi-même. Certes, Kant reconnaît que notre entendement tournerait à vide si aucune expérience ne lui servait de matière. Mais cette expérience même se définit chez lui comme une réfraction toujours déjà opérée par les formes *a priori* de notre sensibilité sur un donné extra-mental dont tout ce qu'on sait, finalement, c'est qu'il doit bien exister pour déclencher l'exercice de nos facultés. Et si la physique mathématique est apparue à Kant comme le prototype de la science, c'est justement parce que son « objet » est complètement réglé sur notre connaissance. Comme l'a bien vu Étienne Gilson, tout élément de surprise est ainsi soustrait du donné chez Kant, de telle sorte qu'en définitive, la fonction d'un « dehors » sur la dynamique de la connaissance est réduite au strict minimum²⁸. Tout l'essentiel se passe « dans le cabinet »²⁹.

À la détresse faustienne, comment réagit pour sa part Goethe ? Par un voyage dans un pays dont la nature et le patrimoine artistique ont un haut pouvoir d'enchantement. L'« objet » au sens goethéen est d'emblée polymorphe, varié, multiple, changeant, et c'est pourquoi l'objectivité

²⁶ Goethe, *Faust I et II*, *op. cit.*, p. 35.

²⁷ Kant, d'ailleurs, détestait transpirer, nous dit R. B. Jachmann, dans *Emmanuel Kant raconté dans des lettres à un ami*, *op. cit.*, p. 47.

²⁸ « Il y a donc, dans l'idéalisme critique, un point quasi imperceptible, où l'existence se trouve donnée, pour être aussitôt captée par les formes *a priori* de la sensibilité en attendant qu'elle le soit par les catégories de l'entendement [...]. À la différence de l'idéalisme de Berkeley, l'idéalisme critique admet vraiment qu'il y ait, dans l'esprit, quelque chose qui ne vienne pas de l'esprit, seulement, ce donné s'épuise ici dans sa fonction de donné même. Il est " ce qui est intuitionné dans l'espace ", et, si l'on nomme sensation ce qui désigne cet *x* comme rapporté à l'espace ou au temps, on peut dire que l'*x* capté par l'intuition empirique se confond en fait pour nous avec la sensation que nous en avons. L'idéalisme critique s'accorde donc un donné pour être sûr de ne pas penser à vide, mais il prend aussitôt les mesures nécessaires pour que ce donné ne réserve jamais aucune surprise à la pensée qui l'accueille. » (Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 198-199.)

²⁹ Nous assumons une certaine dose de naïveté dans notre manière d'établir une cohérence entre, d'une part, la psychologie de Kant, son mode de vie, et d'autre part, sa philosophie. En guise d'introduction, nous voulions ce parallèle plus suggestif que rigoureusement étayé. Une autre manière de comparer Goethe et Kant d'un point de vue existentiel aurait été de montrer, dans l'esprit des analyses de Pierre Hadot sur l'histoire des pratiques philosophiques, que si Goethe renoue avec la conception antique de la philosophie comme manière de vivre, le rapport entre les idées et l'existence de Kant est beaucoup plus lâche, notamment en raison du haut niveau d'abstraction, d'universalité, pour ne pas dire d'impersonnalité où se situe son entreprise critique.

goethéenne implique un mouvement géographique de la part du sujet connaissant, mais aussi un mouvement entre plusieurs dimensions d'un même milieu. Nombreuses sont les notes consignées par Goethe dans son *Voyage en Italie* sur les vertus régénératrices du voyage à l'endroit de toutes les facultés de l'homme. Citons-en une série :

Je ne cherche maintenant que des impressions sensibles, qu'aucun livre, aucun dessin, ne procure. Il s'agit de reprendre intérêt au monde extérieur, d'essayer et d'éprouver mon esprit d'observation ; de constater jusqu'où s'étendent mon savoir et mes connaissances, si mon œil est clairvoyant, pur et vif, le nombre d'objets que je puis saisir à la volée, et si les plis qui se sont formés et imprimés dans mon esprit se peuvent encore effacer. À présent, que je me sers moi-même, que je dois être toujours attentif, toujours alerte, ce peu de jours m'ont déjà donné une tout autre élasticité d'esprit [...]³⁰.

C'est en effet commencer une vie nouvelle, que de voir de ses yeux l'ensemble que l'on connaît en détail intérieurement et extérieurement. Tous les rêves de ma jeunesse, je les vois vivants aujourd'hui [...] ; où que j'aille, je retrouve une connaissance dans un monde étranger ; tout est comme je me le figurais et tout est nouveau. J'en puis dire autant de mes observations, de mes idées : je n'ai point eu de pensées toutes nouvelles, je n'ai rien trouvé tout à fait étranger, mais les anciennes pensées sont devenues si précises, si vivantes, si enchaînées, qu'elles peuvent passer pour nouvelles³¹.

La seconde naissance, qui me transforme du dedans au dehors, continue son œuvre. Je pensais bien apprendre ici quelque chose de vrai ; mais que je dusse reprendre mes études de si loin, qu'il me fallût tout désapprendre, et même apprendre tout autrement, c'est à quoi je ne pensais pas : maintenant, je suis convaincu, et je me suis entièrement résigné ; et plus je dois me démentir moi-même, plus je suis content³².

C'est l'esprit du voyage qui, se faisant refonte gnoséologique, sauvera Goethe de l'existence indigne de la nature et de la poésie qu'il menait auparavant sous le ciel gris de l'Allemagne, du droit et du fonctionariat. Loin de tempérer son ambition de « participer par l'esprit [aux] productions d'une nature toujours créante³³ », l'Italie redonnera tout son sens à un tel objectif. Se tourner activement vers la vie des phénomènes, c'est créer entre soi et l'essence des êtres une transparence. En témoigne le problème du rapport de l'un au multiple, du type à ses variations dans la nature organique, problème qui, grâce à l'esprit du voyage, a gagné en réalité et en précision pour Goethe :

Il est charmant et instructif de se promener au milieu d'une végétation étrangère. En présence des plantes accoutumées, comme des autres objets dès longtemps connus, nous finissons par ne penser à rien. Et qu'est-ce que regarder sans penser ? Ici, en présence de cette variété, nouvelle pour mes yeux, je suis toujours plus saisi de la pensée qu'on pourrait faire dériver toutes les plantes d'une seule. C'est par là

³⁰ Goethe, *Voyage en Italie*, trad. J. Porchat, Les Libraires associés, 1962, 11 septembre 1786, pp. 30-31.

³¹ *Ibid.*, 1^{er} novembre 1786, p. 144.

³² *Ibid.*, 20 décembre 1786, p. 172.

³³ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, trad. H. Bideau, Paris, Triades, 1999, p. 199.

seulement qu'il deviendrait possible de déterminer véritablement les genres et les espèces, ce qui s'est fait, à ce qu'il me semble, d'une manière très arbitraire jusqu'à présent³⁴.

C'est en regard de cette prétention à une connaissance de l'*Urpflanze* ou plante primordiale suprasensible que, progressivement, nous définirons la teneur de l'intuition intellectuelle chez Goethe. L'intérêt des passages cités du premier voyage en Italie, voyage qui a fait accoucher Goethe de l'*Urpflanze*, est qu'ils mettent constamment en relation la deuxième naissance de son esprit à une nouvelle culture du regard. On voit donc déjà que, si intuition intellectuelle il y a pour Goethe, elle ne peut émerger qu'à même un approfondissement du sens de l'observation. Ceci parce que, d'un côté, « celui qui a un phénomène sous les yeux pense déjà au-delà ; celui qui n'en entend que parler, ne pense rien du tout³⁵ ». Mais aussi parce que, d'un autre côté, il y a voir et voir, comme le laisse entendre le passage précité où Goethe dit : par accoutumance, c'est-à-dire trop souvent, il arrive que nous voyions sans penser, ce qui équivaut à voir sans voir. Entre la spéculation extra-phénoménale et la vision aveugle, il faudra donc trouver un espace d'activité mentale où vision charnelle et vision spirituelle de la nature se croisent. Ce sera la principale tâche de notre deuxième chapitre.

Au début de son livre sur Goethe et la tradition des exercices spirituels intitulé *N'oublie pas de vivre*, Pierre Hadot se penche sur la règle de vie goethéenne consistant à se concentrer sur le présent. Hadot ne met pas ce précepte de sagesse en rapport détaillé avec la connaissance de la nature telle que la conçoit Goethe, mais tout nous invite à faire le rapprochement. Si la concentration sur le présent est chez Goethe une condition en vue d'une vie bonne et heureuse, elle l'est aussi à l'égard de la connaissance scientifique. Sans qu'il y ait chez lui d'éthique de la science en un sens normatif, on trouve pourtant une éthique générale de la vertu, une conception de ce qu'est un homme complet qui conditionne son idée de la pratique scientifique. La culture de l'attention au présent est exemplaire à cet égard. Comme le note Hadot pour résumer le propos de son chapitre, « le sens dernier de l'attitude goethéenne à l'égard du présent, c'est donc, par la concentration sur le présent, sur l'existence que nous n'atteignons que dans l'instant, le bonheur et le devoir d'exister dans le cosmos, un sentiment profond de participation, d'identification à une réalité qui déborde les limites de l'individu³⁶ ». Comme l'écrit aussi Hadot dans un commentaire sur Marc Aurèle et Sénèque qui prépare sa lecture hellénisante de Goethe, « l'instant est le seul point de contact avec la réalité, mais il nous offre toute la réalité. Et c'est précisément parce qu'il est passage

³⁴ Goethe, *Voyage en Italie*, op.cit., 27 septembre 1786, pp. 70-71.

³⁵ Goethe, *Maximes et réflexions*, trad. P. Deshusses, Paris, Payot et Rivages, 2001, maxime 504, pp. 73-74.

³⁶ Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 83.

et métamorphose qu'il nous fait participer au mouvement général de l'événement du monde, à la réalité du devenir du monde³⁷. » Ce point est important concernant Goethe. Car l'attention à l'instant, la culture du regard ont dans sa démarche scientifique un effet *sui generis* : la pénétration dans l'épaisseur du temps, la saisie des processus qui donnent forme aux êtres sensibles. Ainsi, apprendre à vivre c'est aussi apprendre à voir la nature telle qu'elle est. La *Bildung* de soi rejoint, de l'intérieur, la *Bildung* du monde.

Or l'éthique de Goethe, qui se caractérise par l'attention au présent mais aussi, plus largement, par « le Oui à la vie et au monde³⁸ », cette éthique est en quelque sorte intrinsèquement esthétique. Pour lui comme pour Nietzsche, la capacité éthique d'*amor fati* est corrélative du niveau atteint par l'individu dans l'esthétisation de l'existence. « C'est dans l'art et par l'art que l'on peut accéder au consentement à l'existence, que l'on peut dire "oui" à la vie. Car, pour Goethe et Nietzsche, l'art est un moyen privilégié d'accès à la réalité, un mode de connaissance qui peut conduire celui qui l'exerce à éprouver ce que Nietzsche appelle le sentiment dionysiaque³⁹. » Ce sentiment dionysiaque de participation à la nature – « joyeux et confiant fatalisme⁴⁰ » de l'individu s'identifiant au Tout –, une fois converti en activité scientifique, rend possible la contribution de facultés normalement exclues de la science, spécialement l'imagination créatrice de formes. Cette question des rapports entre art et science, dont nous ne touchons ici qu'un échantillon représentatif, est assez préminente dans l'œuvre de Goethe pour qu'il faille s'y pencher dans le cadre d'un essai sur sa pensée biologique. Ce sera l'objet de notre troisième et dernier chapitre. Le deuxième nous plongera dans la botanique de Goethe proprement dite et dans la méthode morphologique qui la conditionne. Quant au premier, il aura pour fonction de situer, pour le lecteur philosophe, la figure de Goethe parmi ses contemporains qui ont traité explicitement du problème de l'intuition intellectuelle.

³⁷ *Ibid.*, p. 56.

³⁸ Titre du quatrième et dernier chapitre du livre de Hadot (*Ibid.*, pp. 239-267), dans lequel sont dégagées notamment les affinités électives entre Goethe et Nietzsche.

³⁹ *Ibid.*, p. 264.

⁴⁰ Expression utilisée par Nietzsche pour désigner le dyonysisme de Goethe dans *Le Crépuscule des Idoles ; Divagations d'un inactuel*, § 49, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII/1 (1974), p. 144 ; cité dans Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, op. cit., p. 256.

I L'environnement philosophique de Goethe et l'intuition intellectuelle

À l'époque où Goethe travaillait à sa *Métamorphose des Plantes* (1790), les enjeux entourant la notion d'intuition intellectuelle étaient considérés, dans le cercle philosophique constellé autour de Kant, comme centraux pour la théorie de la connaissance de même que pour la philosophie et la science de la nature. Dans la mesure où l'intuition intellectuelle offre le fil conducteur à notre étude de la pensée biologique de Goethe, il importe avant tout de la définir à partir de la *Critique de la faculté de juger* (1790) où les considérations sur l'intuition intellectuelle émergent, par une puissante nécessité interne, de la réflexion sur les êtres organiques. Nous suivrons ensuite le destin de cette notion d'intuition intellectuelle chez Fichte et chez Schelling, afin de situer le projet de Goethe par rapport à leurs entreprises respectives. Enfin, il faudra évaluer le rapport de Goethe à Kant, qui a déjà fait couler considérablement d'encre.

1 La notion d'intuition intellectuelle chez Kant et sa réception immédiate

1.1 L'interdit kantien

La *Critique de la faculté de juger* n'aura pas marqué un pivot que dans l'organisation interne du système kantien. Car avant 1790, toute la philosophie allemande tournait déjà autour de l'artisan de la révolution copernicienne : la philosophie transcendantale s'imposait à tel point que, pour les plus grands, il ne faisait aucun doute que les efforts philosophiques devaient désormais se situer par rapport à elle. Même les rébarbatifs, tels Jacobi, ne pouvaient que s'engager dans des démêlés avec ce qui était tenu à l'époque pour l'événement le plus décisif de la philosophie. Dans ce contexte, on comprendra que chaque publication du maître de Königsberg exerçait une forte attraction sur l'intelligentsia philosophante de l'époque. Chacun était convié à suivre et à poursuivre la puissante cartographie du connaître humain à laquelle Kant s'adonnait minutieusement ; rien de l'homme ne semblait pouvoir échapper au regard de celui qui pensait réaliser pour la philosophie ce

que Copernic, Bacon, Galilée et surtout Newton avaient accompli pour la physique : en construire les fondements épistémologiques et la conduire sur la voie de la science⁴¹.

Et pourtant, plus d'un était resté sur sa faim après avoir décortiqué les deux premiers tomes de la trilogie critique. En effet, on reprochait à Kant ce qu'en même temps on admirait de lui : sa minutieuse distinction des pouvoirs de l'esprit, sa capacité d'analyse, de différenciation dans le champ transcendantal. Au terme de la *Critique de la raison pure*, on avait l'impression d'une trop grande imperméabilité entre les diverses composantes de l'expérience cognitive. Témoignent de cette insatisfaction toutes les entreprises de fondation unitaire de la philosophie transcendantale par Reinhold, Maimon, Fichte, Schelling, Hegel, Schiller. Malgré la diversité de leurs méthodes, ces derniers cherchaient tout particulièrement à remblayer le fossé creusé par Kant entre l'entendement et la raison, fossé qui se traduisait dans une forte hétérogénéité de la nature et de la liberté, de la philosophie théorique et de la philosophie pratique. Pour la plupart, la rectification de la première *Critique* était à orienter au profit d'une pure spontanéité de la conscience, de l'esprit, du Moi, de l'absolu, spontanéité de laquelle tout contenu épistémologique et ontologique devait découler. L'asservissement de la raison aux plaines de l'entendement par la dialectique transcendantale n'a pas été avalé. Les idéalistes n'ont pas retenu de la première *Critique* le nécessaire ancrage de la philosophie dans l'expérience sensible ; ils ont plutôt accentué la dimension constituante du sujet transcendantal jusqu'à faire naître de ce dernier tout prétendu « donné ». Bref, la première réception de Kant laisse bien voir que l'on n'était pas disposé à séparer rigoureusement philosophie pratique et philosophie théorique, à « mettre de côté le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance*⁴² ».

Quant à la deuxième *Critique*, elle n'a guère davantage satisfait l'exigence d'une fondation unitaire et systématique de la philosophie chez les contemporains de Kant. La réaction de Schiller dans *Grâce et dignité* (1793) témoigne exemplairement de cette déception : « Dans la philosophie morale de Kant, l'Idée du *devoir* est exposée avec une rigueur propre à effrayer toutes les Grâces, et qui pourrait aisément tenter un esprit faible de chercher la perfection morale sur la voie d'une sombre et monacale ascèse⁴³. » Contre l'opposition établie par Kant entre l'inclination naturelle et le devoir de la raison, Schiller s'emploiera à définir la vertu comme inclination au devoir, inclination qui sera avant tout procurée par l'éducation esthétique. Peu nous importe ici de déterminer si l'interprétation schillérienne de la pensée morale de Kant est adéquate ou non ; il nous

⁴¹ Sur l'idéal de scientificité dans la refondation kantienne de la philosophie, voir Fabien Capeillères, *Kant philosophe newtonien*, Paris, Cerf, 2004. L'auteur montre sous plusieurs aspects que le mouvement fondamental et constitutif du système kantien pris dans son intégralité est purement newtonien.

⁴² Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 35 ; Ak., III, 19.

⁴³ Friedrich Schiller, *Textes esthétiques. Grâce et dignité et autres textes*, trad. N. Briand, Paris, Vrin, 1998, p. 39.

suffit de rappeler que, au sujet de la raison pratique comme de la raison théorique, les premiers lecteurs de Kant diagnostiquent d'insoutenables écartèlements, et qu'ils définissent souvent leur projet philosophique par contreponds à ceux-ci.

Mais il n'y a pas que les divisions épistémologiques *internes* à chacun des deux premiers livres de la trilogie critique qui ont donné du fil à retordre aux premiers décrypteurs de Kant. Ce qui a probablement le plus aiguillonné leur esprit, c'est le fossé *entre ces deux ouvrages* qui exacerbe la béance entre philosophie théorique et philosophie pratique, entre nature et liberté. En effet, si la première *Critique* avait établi que *tout dans la nature est conditionné* par les lois nécessaires et universelles de l'entendement, « la *Critique de la raison pratique* développe une analytique de la moralité qui montre que l'expérience morale ne se peut penser sans introduire la notion d'un inconditionné, sous la forme d'une causalité absolue entendue comme spontanéité autonome⁴⁴ ». Comment comprendre alors l'inscription de la liberté dans une nature régie universellement par la causalité ? Ne faut-il pas qu'elle y laisse à tout le moins ses traces, puisque notre agir se manifeste nécessairement dans cette nature ?

Conscient de cette aporie majeure, Kant se propose dans la *Critique de la Faculté de Juger* de « relier en un tout les deux parties de la philosophie », suivant le titre du troisième paragraphe de l'Introduction définitive⁴⁵. Si, comme Kant le rappelle dans ce paragraphe, la connaissance de la nature repose strictement sur la législation de l'entendement tandis que la *praxis* s'ordonne à la législation de la raison,

[il] y a encore toutefois un moyen terme entre l'entendement et la raison. Celui-ci est constitué par la *faculté de juger*, dont on a des raisons de présumer, par analogie, qu'elle pourrait tout aussi bien contenir en soi, non pas sans doute une législation qui lui soit propre, mais néanmoins un principe qui lui soit spécifique pour rechercher des lois, en tout cas un principe a priori et uniquement subjectif qui, bien que nul champ d'objets ne lui revienne comme constituant son domaine, peut cependant avoir quelque territoire, doté de caractéristiques telles que seul ce principe, précisément, pourrait bien y être valide⁴⁶.

Ce territoire médian dévolu à la faculté de juger, il est composé, dans le même souffle, par l'esthétique puis par la téléologie organique. En effet, dans l'œuvre d'art comme dans l'organisme se manifeste un type de légalité qui se distingue des lois universelles de la nature régies par l'entendement. Afin de bien saisir cette hétérogénéité du physique et de l'organique, il faut suivre la

⁴⁴ Alain Renaut, « Présentation » dans Emmanuel Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, Paris, GF Flammarion (Aubier), 1995, p. 41.

⁴⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, *op. cit.*, p. 155 ; Ak., V, 176.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 155-156 ; Ak., V, 177.

distinction épistémologique effectuée par Kant, grâce à laquelle on peut départager les territoires respectifs de la troisième et de la première *Critique*.

Kant introduit une différence entre faculté de juger *déterminante* ou *constituante* et faculté de juger *réfléchissante*. Dans l'ensemble, la faculté de juger est « le pouvoir de penser le particulier comme compris sous l'universel⁴⁷ ». Parfois l'universel est donné d'emblée à l'entendement, parfois il ne l'est pas. Dans le premier cas, la faculté de juger est dite *déterminante* car le particulier est subsumé sous les catégories spontanées de notre entendement. C'est le terrain de la *Critique de la raison pure*. Dans le cas où, au contraire, seul le particulier est donné et l'universel à trouver, la faculté de juger ne peut être dite que *réfléchissante*. C'est le chantier de la troisième *Critique* où, bien que les lois du vivant nous soient objectivement inconnaissables et qu'ainsi le particulier nous paraisse contingent, « il faut [...], si elles doivent être dites des lois (comme l'exige aussi le concept d'une nature), qu'elles puissent être *considérées comme* nécessaires à partir d'un principe d'unité du divers⁴⁸ ». Autrement dit, ici notre entendement pose avec une nécessité a priori, mais subjective, l'hypothèse de l'unité du divers, sans jamais pouvoir *connaître* le facteur d'unification en jeu (bien que nous puissions *penser* ce facteur). Une telle connaissance de l'universel, nous n'y avons accès que relativement aux lois générales de la physique, autrement dit au sujet de la nature inorganique. En revanche, ce qui fait la spécificité des phénomènes organiques échappe non seulement à la causalité mécanique mais plus généralement à la table des catégories, spécialement par le fait que ces phénomènes se présentent à nous comme des *fins naturelles*. Kant définit la fin comme « le concept d'un objet, dans la mesure où il contient en même temps le fondement de la réalité effective de cet objet⁴⁹ ». Notre propre entendement n'étant pas ce fondement, la nature nous apparaît alors comme finalisée par un entendement autre qu'humain (tandis que, sous les lois universelles de la physique, nous n'avons pas à poser un tel entendement, car le nôtre recèle alors les conditions de l'expérience possible). Les lois qui, marquées du sceau de la finalité, échappent aux lois universelles de la nature, Kant les appelle les lois empiriques particulières. Or, puisque notre entendement est réfractaire à ce qu'il y ait quoi que ce soit de purement contingent dans la nature – comme des lois empiriques particulières irréductibles à un principe supérieur d'unité – la faculté de juger réfléchissante doit poser le principe transcendantal suivant :

Attendu que les lois universelles de la nature ont leur fondement dans notre entendement, qui les prescrit à la nature (certes uniquement d'après son concept universel comme nature), les lois empiriques particulières, eu égard à ce qui en elle reste indéterminé par les lois universelles, doivent être considérées selon une unité telle

⁴⁷ *Ibid.*, p. 158 ; Ak., V, 179.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 158 ; Ak., V, 180. Je souligne.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 159 ; Ak., V, 180.

qu'un entendement (même s'il ne s'agit pas du nôtre) aurait pu lui aussi la donner, à destination de nos pouvoirs de connaître, pour rendre possible un système de l'expérience selon des lois particulières de la nature⁵⁰.

Cette nécessité intrinsèque à tout penser humain de supposer un entendement supra-humain qui soit le fondement et la source de l'unité idéale entre les lois générales et les lois empiriques particulières de la nature, Kant l'expose dans la partie de la troisième *Critique* qui nous intéresse ici, la « Critique de la faculté de juger téléologique ».

L'entendement invoqué par Kant est l'entendement archétypique ou intuitif (*intellectus archetypus*), c'est-à-dire capable d'une saisie immédiate de totalités synthétiques, par opposition à l'entendement humain qui doit absolument s'appliquer à des intuitions sensibles, dont il fait la synthèse pour parvenir à la connaissance (*intellectus ectypus*)⁵¹. Pour l'*intellectus ectypus*, la totalité de la nature ou encore la totalité d'un organisme apparaît comme une liaison *contingente* des parties, la finalité circulaire que ces totalités affichent ne faisant pas partie des catégories de notre entendement : « en vertu de la constitution de notre entendement, un tout réel de la nature est à considérer uniquement comme effet des forces motrices concurrentes des parties⁵² ». Autrement dit, *notre entendement* (non pas notre raison) est conformé de telle manière que tout rapport causal lui apparaît sous la forme de la causalité physique, efficiente.

Cependant, comme Kant le démontre spécialement au § 65, les organismes ne se laissent pas comprendre par ce type de causalité. Dans les liaisons causales qu'établit la physique, une chose qui en détermine une autre ne peut pas être, simultanément, l'effet de cette autre. Par exemple, l'activité solaire ne peut pas être l'effet du réchauffement d'une pierre. Au contraire, chaque partie d'un organisme apparaît à *notre raison* à la fois comme cause et effet des autres parties du même organisme, et ceci non seulement selon la forme mais aussi selon la matière. Par exemple, la fructification ne se laisse pas penser sans la foliation dans l'organicité végétale, et par surcroît le fruit est formé à partir de la substance des feuilles. L'inverse est également vrai, car le développement foliaire ne se laisse pas concevoir sans les graines que couvent les fruits, ni selon la matière, ni selon la forme. Bref, chaque partie d'un organisme n'existe que *pour* les autres et *par* les autres. C'est suivant ces rapports réciproquement finalisés entre les organes d'un organisme que notre raison est nécessairement conduite à poser l'*Idée du tout* à titre de « fondement de la connaissance [...] de l'unité systématique de la forme et de la liaison de tout le divers qui est

⁵⁰ *Ibid.*, p. 159 ; Ak., V, 180.

⁵¹ L'opposition entre entendement intuitif et entendement discursif est clairement exposée au § 77 de la *CFJ*.

⁵² *Ibid.*, p. 403 ; Ak., V, 407.

contenu dans la matière donnée⁵³ ». On parle donc de *finalité interne* ou de *fin naturelle* lorsque notre raison, pour rendre compte de la spécificité d'une entité, se voit dans l'obligation de poser une telle Idée immanente à la matière.

Le point sur lequel il faut insister ici est le statut gnoséologique de l'Idée de totalité organique auto-finalisée dans la pensée de Kant. Pour ce dernier, une telle Idée est strictement

un concept régulateur pour la faculté de juger réfléchissante, permettant d'orienter la recherche sur des objets de ce type et de réfléchir sur leur principe suprême à l'aide d'une analogie éloignée avec notre causalité selon des fins en général – cela, non pas, certes, en vue de la connaissance de la nature ou de son fondement originaire, mais plutôt en vue de la connaissance qui est celle de ce pouvoir pratique de la raison par analogie avec lequel nous considérons la cause de cette finalité⁵⁴.

Par analogie avec la liberté de la raison qui, dans le domaine pratique, se donne à elle-même la loi de son agir, cette même raison pose à la base de la phénoménalité organique un entendement qui fonde la finalité interne : l'entendement archétypique. *Mais* cet entendement – dont on doit supposer qu'il « va du général synthétique (de l'intuition d'un tout comme tel) au particulier⁵⁵ », garantissant ainsi la systématisme complète de toutes les lois de la nature (physiques et biologiques) – cet entendement nous fait radicalement défaut. Il ne peut que demeurer une hypothèse nécessaire de notre raison. Or, seuls les objets qui se prêtent à une connaissance d'entendement peuvent constituer un champ proprement scientifique. Ainsi, la biologie⁵⁶ ne peut absolument pas revendiquer une scientificité égale en droit à celle de la physique.

Par cette restriction, nous voyons que le projet de Kant est cohérent avec lui-même depuis la première jusqu'à la dernière *Critique* : il faut certes poser dans la *Critique de la Faculté de Juger* un entendement intuitif, mais le nôtre n'est pas de cet ordre et ne peut pas l'être. C'est ici notamment que viendront se buter les espoirs des idéalistes allemands face à la troisième *Critique*. Ils auraient voulu voir les limites de la connaissance levées, le savoir suprasensible restitué, mais l'interdit kantien d'une intuition intellectuelle des totalités organiques venait finalement répéter l'amputation de la raison exercée plus tôt dans la « Dialectique transcendantale », où les Idées

⁵³ *Ibid.*, p. 365 ; Ak., V, 373.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 367 ; Ak., V, 375.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 403 ; Ak., V, 407.

⁵⁶ Le mot « biologie » naîtra peu de temps après la troisième *Critique*, mais la fondation théorique de cette discipline – l'étude des êtres organisés suivant une épistémologie distincte de celle de la physique – doit en fait beaucoup à cette œuvre. Voir à ce sujet l'étude de Philippe Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, Paris, Kimé, 2008. La deuxième partie de cet ouvrage, intitulée « La finalité naturelle. Autour de la *Critique de la Faculté de Juger* » (pp. 249-408), nous aura été précieuse pour la compréhension de la conception kantienne de l'organique.

étaient réduites à n'être que des servantes de la connaissance d'entendement, elle-même basée sur la seule expérience sensible.

Parmi les transgresseurs de cet interdit, je ne retiendrai que Fichte et Schelling, dans la mesure où, en suivant la lecture hégélienne, ils ont réalisé ce dépassement depuis deux perspectives polaires : l'égologie et la théorie de la nature-sujet. Dans ce cadre, nous serons ensuite prêts pour situer la perspective de Goethe.

1.2 Les transgressions idéalistes de l'interdit kantien

1.2.1 Fichte et le Moi

Selon Hegel, Fichte conçoit le premier principe de la *Doctrine de la science* – « **le moi pose originairement son propre être**⁵⁷ » – comme une intuition intellectuelle, autrement dit comme une saisie immédiate du Moi par lui-même dans et par son autoposition. Ainsi commence en effet le chapitre sur Fichte dans la *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* : « Le fondement du système de Fichte est l'intuition intellectuelle, la pensée pure de soi-même, la conscience pure de soi ; "Moi = Moi, je suis" ; l'Absolu est le sujet-objet ; et le Moi, l'identité du sujet et de l'objet⁵⁸. » Malgré l'absence de l'expression « intuition intellectuelle » dans les *Principes de la Doctrine de la science* publiés en 1795⁵⁹, Fichte consacra toute une section à cette notion dans la *Seconde introduction à la Doctrine de la science* en 1797. Voyons comment il la définit au début de la section V :

⁵⁷ J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1972, p. 22 ; I, 98. En gras dans le texte.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Premières publications. Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Foi et savoir*, trad. M. Méry, Paris, Ophrys, p. 109. Notons que, selon Alexis Philonenko, l'inflexion spéculative donnée par Hegel à l'intuition intellectuelle est incompatible avec le projet foncièrement pratique de Fichte. Et par malheur, pense-t-il, « la plus grande partie des interprètes de Fichte souscrit au jugement de Hegel ». (Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, p. 77.) Notre intention ici n'est pas de confronter ce diagnostic de Philonenko, qui ne nous touche pas dans la mesure où notre objectif n'est pas de rendre parfaitement justice à Fichte, mais bien de montrer la compréhension égologique de l'intuition intellectuelle que son œuvre a pu inspirer. Ainsi Xavier Tilliette accorde une place de choix à Fichte à la fois comme incitatif et représentatif des expériences romantiques du Moi dans le chapitre V de son livre *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (Paris, Vrin, 1995) où il dégage des « Matériaux pour un stéréotype » (pp. 87-114) de l'intuition intellectuelle. Par ailleurs, l'ensemble de l'ouvrage tient l'ascendance de Fichte sur l'intuitivisme intellectuel de son temps pour capitale ; voir sur ce point le chapitre II sur « Reinhold et Fichte », le chapitre VII sur « L'intervention de Fichte », le chapitre VIII « Dans l'orbite de Fichte : Novalis » et puis le chapitre XI « Destins ultérieurs : 2. Fichte ». Tilliette lui-même soutient une interprétation hégélienne de la démarche fichtéenne.

⁵⁹ Je me fie ici à Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, op. cit., p. 79.

Je nomme **intuition intellectuelle** cette intuition de soi-même, supposée chez le philosophe, dans l'effectuation de l'acte par lequel le Moi est engendré pour lui. Elle est l'immédiate conscience que j'effectue un acte et tel acte : elle est ce par quoi je connais quelque chose, parce que je le fais. On ne peut démontrer par concepts qu'il existe un tel pouvoir de l'intuition intellectuelle. On ne peut pas non plus développer par concepts en quoi il consiste. Chacun doit le trouver immédiatement en soi-même, sinon il ne le connaîtra jamais. La prétention d'aucun, qui voudrait qu'on lui démontrât ce pouvoir par raisonnement, est encore plus surprenante, que le serait celle d'un aveugle-né qui voudrait qu'on lui expliquât ce que sont les couleurs, sans qu'il eût besoin de voir⁶⁰.

La transgression de l'interdit kantien s'opère ici fermement. Les « Paralogismes de la raison pure » ont bien établi qu'il n'y a pas d'intuition immédiate du moi par lui-même et que, *a fortiori*, le « sujet » n'est pas une entité mais plutôt une structure, une fonction de synthèse. Jacques Rivelaygue traduit ainsi le propos de la deuxième édition de cette section de la *Critique de la raison pure* :

Il n'y a pas de conscience sans le choc de l'expérience, et la conscience pure n'existe pas. Il ne peut y avoir prise de conscience que lorsque le moi transcendantal effectue la synthèse des phénomènes à travers le temps, et le trajet, se réfléchissant dans le temps, c'est-à-dire dans le sens interne, produit le moi empirique, ou le moi phénoménal, interne, et la conscience est en fait la prise de conscience par le sujet transcendantal de ce phénomène⁶¹.

Pas plus que pour Kant, le Moi ne se présente pour Fichte comme une substance statique. Pourtant, le fait qu'il soit activité idéelle, pure production, n'empêche pas qu'il soit objet d'une intuition pour chacun. Je ne suis pas face à Moi comme face à un phénomène subsumable, déductible ou dérivé. Le rapport de soi à soi est immédiat, dit Fichte. Il ne nie certes pas que la saisie de soi s'opère toujours *en liaison avec* une intuition sensible. L'activité du Moi ne s'aperçoit que dans le choc sensible avec du Non-Moi. Seulement, Fichte ne pense pas comme Kant que cette auto-connaissance soit *médiatisée par* l'intuition sensible et par l'exercice de l'entendement sur cette intuition. Car cette intuition sensible elle-même serait impossible sans la saisie *immédiate* de ma propre activité, « puisque tout ce qui doit devenir **ma** représentation doit m'être rapporté ; or la conscience (Moi) procède uniquement de l'intuition intellectuelle⁶² ». C'est ainsi que Fichte est conduit à poser, outre l'intuition de l'espace et celle du temps, une troisième intuition *a priori* :

⁶⁰ J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première, op. cit.*, p. 272 ; I, 463. Souligné par Fichte.

⁶¹ Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande. Tome II. Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset, 1992, pp. 194-195.

⁶² J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première, op. cit.*, p. 273 ; I, 464. Souligné par Fichte.

l'intuition intellectuelle⁶³. Et ce, non sans une pointe d'ironie envers ceux qui n'en dénombrent que deux. On pense bien sûr alors à Kant, malgré toute la déférence que, par ailleurs, Fichte lui accorde.

L'intuition intellectuelle typiquement fichtéenne s'opère donc là où sujet et objet de la connaissance sont identiques, soit dans le Moi⁶⁴. Celui qui se pense lui-même est le même que celui qui est pensé. Nul autre que moi peut dire « moi » à mon propos. Et en disant « je suis », non seulement je me pense mais, tout à la fois, je détermine le contenu vivant de mon ipséité. Le Moi n'existe pas en dehors de mon autoposition, mais sa teneur est pourtant si décisive en cette autoposition qu'il constitue le fondement certain de toute science. « Je suis Je » est en effet une proposition exceptionnelle où je confère à l'expérience non seulement sa forme mais aussi son contenu (le Moi n'ayant aucune *existence* en dehors de son autoposition). Cela contredit, à la racine de la science, la prétendue impuissance des facultés de connaissance à produire leur matière, qu'affirmait Kant⁶⁵.

Jusqu'ici nous avons élucidé l'intuition intellectuelle de type fichtéen qui, suivant une métaphore géométrique, part d'un *point* incisif. Le Moi se saisit lui-même sous forme intuitive. Or, le Moi n'est pas un objet parmi les objets, il est activité spirituelle. Conséquemment, la proposition « Je suis Je » exprime une authentique intuition intellectuelle, une saisie spirituelle de l'esprit. La version schellingienne de l'intuition intellectuelle dont il sera maintenant question, quant à elle, ne doit pas être illustrée par un point rayonnant (l'expérience du Moi), mais plutôt par un cercle à forces centripètes, car son « objet » sera la Nature prise dans son dynamisme total, s'infusant dans les réalités singulières.

1.2.2 Schelling et la Nature

Si je prends l'intuition intellectuelle schellingienne comme pôle opposé au Moi = Moi de Fichte, c'est en ne m'attardant qu'à la *Naturphilosophie* de Schelling, telle qu'elle se dégage en particulier de l'*Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* écrite en 1799⁶⁶. Avant cela, « les premiers écrits de Schelling, *Sur la possibilité de la philosophie en général, Du moi comme principe de la philosophie* et surtout les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le*

⁶³ *Ibid.*, p. 275 ; I, 467-468.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 22, note 4 ; I, 98.

⁶⁵ Pour une compréhension du premier principe de la *Doctrine de la science* sur la base de l'intuition intellectuelle, cf. Martial Guérout, « Le premier principe » dans *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, Tome I, Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 1982, pp. 185-211.

⁶⁶ Schelling, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Librairie Générale Française, 2001.

criticisme constituent un commentaire idéal de la *Doctrine de la Science*⁶⁷ ». Prenons un passage caractéristique de l'écrit *Du Moi* qui montre bien l'influence toute fraîche de Fichte sur les débuts de Schelling :

À supposer que le Moi ne soit pas réalisé *par soi-même*, il faudrait alors que la proposition exprimant son être se formule ainsi : *Si je suis, alors je suis*. Mais la condition d'une telle proposition inclut déjà en soi-même le conditionné : la condition elle-même n'est pas *pensable* sans le conditionné, je ne peux me penser moi-même sous la *condition* de mon être sans me penser comme déjà étant. Dans une telle proposition, la condition ne conditionne donc pas le conditionné, mais c'est à l'inverse le conditionné qui conditionne la condition, c'est-à-dire qu'elle se supprime elle-même en tant que proposition conditionnée et se transforme en cette autre, inconditionnée : *Je suis parce que je suis*⁶⁸.

Comme le fait remarquer J.-F. Courtine en note à ce passage, c'est là une reprise du premier chapitre de la première partie des *Principes de la doctrine de la science* de Fichte sur le « premier principe inconditionné absolument ». Et Schelling fait intervenir dans le même mouvement l'intuition intellectuelle en tant qu'organe de cette saisie inconditionnée de soi-même par soi-même⁶⁹.

Mais du moment que Schelling s'est donné *la nature* pour objet philosophique de prédilection, sa différence fondamentale d'avec Fichte s'est manifestée de manière tranchée. Car la nature chez Fichte n'a pas de réalité propre, elle est essentiellement *obstacle*, elle est la résistance opposée à la dynamique de la liberté humaine. Elle n'est que l'envers de la liberté et elle se dissout à mesure que cette dernière avance. Comme l'écrit Cassirer, cette négativité de la nature est nette autant dans la philosophie théorique de Fichte que dans sa philosophie pratique :

Connaître la nature veut dire la nier comme telle, la nier comme réalité indépendante. Nous n'avons d'elle aucun savoir si ce n'est en convertissant sa diversité donnée en unité purement logique – en la supprimant dans l'unité de la forme rationnelle. [Toute] tentative pour conférer à la nature l'apparence d'une réalité autonome et d'une vie intérieure propre [est regardée] par Fichte comme le signe le plus flagrant d'un esprit chimérique et fantaisiste⁷⁰.

C'est précisément une telle « chimère » qui guidera l'entreprise schellingienne d'une philosophie de la nature : théoriser l'autonomie d'une nature comprise comme naturante, comme auto-productive.

⁶⁷ Ernst Cassirer, *Les systèmes post-kantiens. Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, trad. à l'initiative du Collège de Philosophie, Lille, Presses universitaires de Lille, 1983, p. 173.

⁶⁸ Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)*, trad. J.-F. Courtine, Paris, PUF, 2008, p. 68.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁰ Ernst Cassirer, *Les systèmes post-kantiens, op. cit.*, p. 174.

Schelling exprime son opposition à Fichte, mais aussi à Kant, sans aucune ambiguïté dans son *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* :

La *Naturphilosophie*, en tant qu'opposée à la philosophie transcendantale, se distingue d'elle principalement par le fait qu'elle pose la nature (non pas certes en tant qu'elle est un produit, mais en tant qu'elle est productrice et produit en même temps) comme ce qui est autonome, de sorte qu'elle peut être désignée, en bref, comme le *spinozisme de la physique*⁷¹.

Opposition à Kant et à Fichte disions-nous, *mais pourtant*, c'est bien en l'intuition intellectuelle que repose le fondement gnoséologique de la conception schellingienne de la nature, fondement que Schelling a élaboré, paradoxalement, au contact de la troisième *Critique* et des *Principes de la doctrine de la science*. Plus précisément, il élabore une conception autotélique de l'organisme qui est conforme à celle développée par Kant sous l'Idée de fin naturelle. La différence est que l'Idée en question n'est plus une simple hypothèse nécessaire (un principe régulateur). Elle est plutôt un point où le principe producteur du monde et la raison humaine ne font qu'un. Ici, les *Principes* de Fichte sont revus et augmentés par Schelling : l'*autopoïesis* du sujet, qui était réservée par Fichte à l'égoïté humaine, est maintenant élargie à la nature comprise d'un point de vue organique, et, en tant qu'ipséité, l'homme intuitionne autant cette autoformation cosmique qu'il s'intuitionnait lui-même dans le Moi = Moi fichtéen. L'esprit humain est donc pensé comme un moment de la nature elle-même, non pas comme une entité qui, par son activité propre, s'y oppose. Quand Schelling affirme que « la nature n'est que l'organisme visible de notre entendement⁷² », c'est pour dire que l'opposition entre sujet connaissant et objet à connaître est nulle lorsqu'en philosophes de la nature, nous pensons l'organicité naturelle. C'est la nature qui alors se pense elle-même en nous :

Si dans toute totalité organique, tout se porte et se supporte réciproquement, alors cette organisation, en tant que totalité, a dû préexister à ses parties : ce n'est pas le tout qui a pu provenir de ses parties, les parties ont dû au contraire provenir du tout. *Ce n'est donc pas nous qui connaissons la nature a priori, mais c'est la nature elle-même qui est a priori*⁷³.

Lorsque Schelling distingue comme Spinoza la *natura naturata* de la *natura naturans*, c'est pour montrer que l'opposition entre sujet et objet a été inconvenablement située par la tradition philosophique. Le rapport sujet / objet devrait être compris comme polarité de la productivité et du produit⁷⁴, cette polarité étant, au principe de la physique spéculative, la duplicité la plus primitive de

⁷¹ Schelling, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, op. cit., p. 70. C'est Schelling qui souligne.

⁷² *Ibid.*, pp. 68-69.

⁷³ *Ibid.*, pp. 80-81. Schelling souligne.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 89.

*la nature*⁷⁵. Il est donc radicalement erroné de la part de Kant et de Fichte d'avoir réservé la spontanéité et l'a priorité à l'esprit *humain*, car la nature elle-même, en tant que productivité qui ne s'épuise jamais entièrement dans ses produits, est sujet, est esprit.

C'est dans la vie des organismes que la productivité autonome et infinie de la nature est la plus manifeste. Du moment que nous nous élevons de l'empirie – qui concerne les choses en tant qu'elles *sont* – vers la philosophie – qui considère le *devenir* organique, autrement dit l'esprit dans la nature –, nous sommes dans la sphère de l'intuition intellectuelle. Lorsque la force d'autoconstitution des organismes nous apparaît,

il ne s'agit pas – comme il pourrait sembler dans l'analyse et la déduction kantienne du principe de finalité – d'un simple concept de réflexion que nous transférons à l'intérieur des choses elles-mêmes par le moyen d'une projection fautive, mais au contraire de la description et de la reconnaissance d'un phénomène qui s'impose à nous immédiatement dans toute observation de la nature et qui constitue en premier lieu la teneur concrète propre de l'événement naturel même. C'est ici que l'Idée ressort dans sa pure *visibilité* [...] ⁷⁶.

En somme, dans l'authentique science du vivant, l'esprit humain procède selon la dynamique même par laquelle la nature s'auto-constitue. En ce sens, « philosopher sur la nature signifie *faire* la nature⁷⁷ », dira Schelling.

2 Goethe, un *Naturphilosoph* empiriste

Le type d'intuition intellectuelle que l'on retrouvera dans la pensée biologique de Goethe s'apparente bien plus à la *Naturphilosophie* schellingienne qu'à l'intuition fichtéenne du Moi. J'ai pourtant cru bon de présenter cette dernière parce que Goethe était opposé aux visions du monde « malades de subjectivité⁷⁸ » parmi lesquelles il rangeait la pensée de Fichte. Contrairement aux entreprises philosophiques qui voudraient que toute connaissance du monde soit précédée d'une connaissance de soi (du Moi, du sujet transcendantal, etc.), Goethe pense plutôt, en filiation avec les Grecs qui lui apparaissent comme de sains réalistes, que c'est en se mêlant de la façon la plus riche possible au monde extérieur que la connaissance devient possible :

⁷⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁶ Ernst Cassirer, *Les systèmes post-kantiens*, *op. cit.*, p. 181. Souligné dans le texte.

⁷⁷ Schelling, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, *op. cit.*, p. 154. Souligné par Schelling.

⁷⁸ L'expression est utilisée par Goethe dans ses *Conversations de Goethe avec Eckermann*, *op. cit.* (29 janvier 1826, p. 115), ici au sujet d'un certain professeur Wolff, mais on sait que pour Goethe le subjectivisme était « une maladie commune à [son] temps » (*idem*) ; c'est le subjectivisme qu'il diagnostique lorsqu'il écrit qu'est « romantique ce qui est malade ». (*Ibid.*, 2 avril 1829, p. 234.)

On a dit et répété de tout temps qu'il faut s'efforcer de se connaître soi-même. Voilà une étrange obligation, à laquelle personne jusqu'à présent n'a satisfait, ni ne saurait d'ailleurs satisfaire. Dans tout ce qu'il pense et tout ce qu'il veut, il n'est rien qui ne ramène l'homme au monde extérieur, au monde qui l'entoure, et ce qu'il aura à faire ce sera de le connaître et de se l'asservir pour autant que cela lui est nécessaire pour arriver à ses fins⁷⁹.

En ce sens, le tempérament de Fichte – Fichte que Goethe, dans ses lettres à Schiller, appelle ironiquement « le Moi d'Ossmannstädt » – est malade : il souffre d'une hypertrophie de l'ego telle que dans sa philosophie toute positivité et toute ascendance sur l'homme sont refusées à la nature. Que la destination de l'homme à la liberté implique, comme le veut Fichte, l'anéantissement théorique et pratique de l'autonomie du phénomène naturel, cela est exactement contraire à la vision de Goethe. Ainsi Goethe devait-il rester insensible à l'intuition intellectuelle égocentrée mise de l'avant par Fichte.

Ce point est d'importance car le jugement de Goethe sur Fichte est représentatif de son sentiment vis-à-vis de la philosophie de son époque, ce qui ressort de plusieurs passages de ses entretiens avec Eckermann notamment. Rudolf Steiner traduit ainsi l'antipathie de Goethe :

Si l'on voulait formuler les vues plus ou moins inconscientes de Goethe sur la pensée occidentale, on pourrait dire à peu près : à un moment fatal, un penseur grec, pris de méfiance envers les organes des sens, y crut découvrir une source, non de vérité, mais d'illusion ; il perdit confiance en l'observation libre et naïve, trouva que la pensée exprime autrement que l'expérience la vraie nature des choses⁸⁰.

Voilà peut-être le symptôme cardinal du subjectivisme selon Goethe : cette *méfiance* envers les sens que la nature nous a donnés, qui fait aussi croire que la vérité de la nature n'est pas dans le phénomène qui se donne à nous, mais dans quelque arrière-monde construit *in abstracto* par un intellect théologien, métaphysicien ou mathématicien⁸¹. La critique de Goethe envers la philosophie est au fond la même que celle qu'il adresse non seulement à la physique mathématique, mais aussi

⁷⁹ *Ibid.*, 10 avril 1829, p. 253.

⁸⁰ Rudolf Steiner, *Goethe et sa conception du monde*, trad. A. Tanner, Genève, E.A.R., 1985, p. 22. Comme le note cependant Steiner : « Si la philosophie occidentale était partie d'un aristotélisme bien entendu, elle se serait épargné mainte démarche qui, du point de vue de Goethe, apparaît nécessairement comme une erreur. » (*Ibid.*, p. 31.) L'antipathie de Goethe envers la philosophie de son époque vient de ce qu'elle est, dans son ambiance générale, beaucoup plus proche du platonisme que du péripatétisme.

⁸¹ On comprendra ici pourquoi Nietzsche affectionnait tant la pensée de Goethe, Nietzsche qui écrit en avant-propos à la deuxième édition du *Gai savoir* : « Ah ! ces Grecs, ils s'entendaient à vivre : pour cela il importe de rester bravement à la surface, au pli, de s'en tenir à l'épiderme, d'adorer l'apparence, de croire à la forme, aux sons, aux paroles, à tout l'Olympe de l'apparence ! Ces Grecs étaient superficiels – *par profondeur* ! » (Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. H. Albert dans *Œuvres*, tome II, J. Lacoste et J. Le Rider (éd.), Paris, Robert Laffont, 1993, p. 32.) Chez Goethe comme chez Nietzsche, « Isis n'a pas de voile », en ce sens que le jeu des apparences ne cache pas le cœur de la nature (Isis) mais l'exprime. Voir le chapitre ainsi nommé (« Isis n'a pas de voile ») dans le livre de Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 321-338, qui est principalement consacré à Goethe.

aux conceptions religieuses qui situent Dieu hors de la nature. Dans tous les cas, on ne conçoit pas l'accès aux ressorts du monde comme un approfondissement des phénomènes mais plutôt comme une subsomption de ces phénomènes sous quelque chose d'abstrait. Ainsi, l'école de Newton a conçu une optique d'aveugles dans la mesure où elle explique la phénoménalité des couleurs par déduction depuis la sphère mathématique et non à partir d'elle-même⁸². Ainsi également d'un Jacobi à qui Goethe écrit de manière caractéristique :

Dieu t'a infligé le châtement de la métaphysique et t'a planté une épine dans la chair, mais il m'a accordé la bénédiction de la physique. Je m'en tiens au respect sacré de l'Athée [Spinoza] et vous abandonne tout ce que vous entendez par religion. Tu t'attaches au "croire" en Dieu, et moi, au "voir". Où cette vue cesse, l'esprit humain n'a rien à chercher⁸³.

Aussi, « l'orientation philosophique de Schiller a nui à sa poésie ; par là, il en est venu à tenir l'idée en plus haute estime que la nature, voire à supprimer la nature. Ce qu'il était à même de penser, cela pour lui, devait arriver, que ce fût conforme ou non à la nature des choses⁸⁴. » Bref, pour Goethe toutes ces attitudes hostiles à la nature sont coupables d'un subjectivisme malsain. Dans un esprit tout à fait opposé à celui qui domine ainsi la philosophie, la physique et la religion de son temps, Goethe soutiendra que « le summum serait de comprendre que tout ce qui est factuel est déjà théorie. [...] Ne cherchons rien derrière les phénomènes : ils sont eux-mêmes la théorie⁸⁵ », en ce sens que l'idée est intérieure au phénomène. Il y a une unité primitive de l'idée et du phénomène qu'il s'agit, au faite de la science, de laisser apparaître de manière conforme à la nature. Mais tous s'attardent à rompre cette unité naturelle.

L'antipathie de Goethe pour le subjectivisme inhérent à la philosophie ne l'a pas empêché de s'intéresser spécialement à l'activité de celui que Hegel a appelé, justement, l'idéaliste *objectif*. Les affinités gnoséologiques entre Goethe et Schelling sont par ailleurs si fortes qu'aux yeux de Cassirer la théorie schellingienne de la connaissance tout entière « se rapporte en définitive au phénomène originaire qu'il avait immédiatement sous les yeux : le phénomène de l'intuition

⁸² Voir à ce sujet l'« Avant-propos » et l'« Introduction » de Goethe à son *Traité des Couleurs. Accompagné de trois essais théoriques*, trad. H. Bideau, Paris, Triades, 1973, pp. 71-77 et 79-85. L'étude la plus complète en langue française sur l'optique de Goethe est à ma connaissance celle de Maurice Élie, *Lumière, couleurs et nature. L'Optique et la physique de Goethe et de la Naturphilosophie*, Paris, Vrin, 1993. Le même auteur a par ailleurs traduit les deux tomes de Goethe sur les couleurs qui n'avaient pas été publiés chez Triades : *La théorie de Newton dévoilée*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006 et *Matériaux pour l'histoire de la théorie des couleurs*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2003.

⁸³ Cité dans Rudolf Steiner, *Goethe et sa conception du monde*, op. cit., p. 67.

⁸⁴ *Conversations de Goethe avec Eckermann*, op. cit., 14 novembre 1823, p. 45.

⁸⁵ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 488, p. 73.

goethéenne de la nature. Schelling est par rapport à Goethe comme Kant par rapport à Newton⁸⁶. » La hardiesse d'une telle analogie est appuyée par un court essai de Goethe qui justifie également, à lui seul, l'application du concept d'intuition intellectuelle à son entreprise morphologique. Dans ce texte intitulé « Faculté de juger intuitive » (expression qui ne désigne pas autre chose que « intuition intellectuelle ») qui figure dans la *Métamorphose des Plantes*, la transgression goethéenne de l'interdit kantien d'une intuition intellectuelle chez l'homme est parfaitement explicite. C'est pourquoi nous jugeons nécessaire de le citer intégralement :

Lorsque je voulus, sinon comprendre à fond la doctrine de Kant, du moins en tirer parti autant que possible, il me sembla parfois que l'excellent homme procédait avec une ironie malicieuse, tantôt paraissant s'efforcer de contenir la faculté de connaissance dans les limites les plus étroites, tantôt indiquant d'un signe discret l'espace au-delà des limites qu'il avait lui-même tracées. Il pouvait certes avoir remarqué avec quelle présomption et quelle suffisance l'homme procède lorsque tout à son aise, armé de peu d'expérience, il cherche à trancher sur-le-champ sans réfléchir et à imposer aux objets une lubie qui habite sa cervelle. C'est pourquoi notre maître réduit son homme pensant à un jugement discursif, réflexif, et lui interdit absolument celui qui détermine. Mais ensuite, après nous avoir suffisamment acculés dans nos retranchements, et même poussé au désespoir, il se résout aux formulations les plus libérales et nous abandonne le choix de l'usage que nous allons faire de la liberté que dans une certaine mesure il nous reconnaît. Dans ce sens, je trouvai le passage suivant hautement significatif :

« Nous pouvons concevoir un entendement qui, parce qu'il n'est pas comme le nôtre discursif, mais intuitif, va du *général-synthétique* (de l'intuition d'un tout en tant que tel) au particulier, c'est-à-dire du tout aux parties. – Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de prouver qu'un *intellectus archetypus* est possible, mais seulement que le contraste avec notre entendement discursif, qui a besoin d'images (*intellectus ectypus*), et la contingence de la constitution de celui-ci, nous conduisent à cette idée (celle d'un *intellectus archetypus*) et que celle-ci ne contient pas de contradiction.⁸⁷ »

Il est vrai, l'auteur semble ici indiquer l'existence d'un entendement divin ; mais si dans le domaine moral nous sommes censés, par la foi en Dieu, en la vertu et en l'immortalité, nous élever vers une région supérieure et nous approcher du premier des êtres, *il pourrait bien en être de même dans le domaine intellectuel, et que, par la contemplation d'une nature toujours créante, nous nous rendions dignes de participer par l'esprit à ses productions*. Puisque, tout d'abord inconsciemment et par une impulsion intérieure, je m'étais sans relâche et sans trêve efforcé d'atteindre cet élément primordial, ce type, puisque même j'étais parvenu à en faire une description conforme à la nature, plus rien ne pouvait alors m'empêcher d'affronter courageusement *l'aventure de la raison*, comme le vieux du Mont-au-Roi l'appelle lui-même⁸⁸.

⁸⁶ Ernst Cassirer, *Les systèmes post-kantiens*, op. cit., p. 208.

⁸⁷ Passage tiré du § 77 de la *Critique de la Faculté de Juger*. Souligné par Kant.

⁸⁸ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., pp. 198-200. Je souligne « il pourrait bien en être de même dans le domaine intellectuel... ».

L'idée d'une participation spirituelle de l'homme aux productions de la nature créatrice laisse bien comprendre l'ascendance de Goethe sur la physique spéculative de Schelling. En effet, nous pensons tout de suite à l'affirmation de ce dernier qui résume sa philosophie de la nature, selon laquelle connaître la nature c'est la créer. C'est là le sens de la faculté de juger intuitive, de l'intuition intellectuelle : en elle le moi et le monde convergent dans la même dynamique créatrice. Le pôle subjectif, productif de la nature s'exprime en notre esprit, et ainsi l'épistémologie et l'ontologie deviennent parfaitement solidaires. Par ailleurs, pour Goethe comme pour Schelling, c'est par un mode de pensée génétique que l'homme peut intuitionner l'idéal dans le réel, dans la mesure où cet idéal est une puissance *formatrice* de la nature. Ainsi créer la nature, ou encore participer aux productions de la nature, désigne cette connaissance génétique qui replace les existences singulières dans le mouvement de leur formation.

Par contre, le rapprochement entre Goethe et Schelling (et plus généralement entre Goethe et la *Naturphilosophie* romantique) trouve sa limite dès que l'on considère *leurs pratiques* respectives dans le domaine de la biologie, la *manière* dont ils mènent leurs investigations sur la nature. Schelling affirme certes *que* la physique spéculative nous situe à l'épicentre créateur de la nature organique, mais ce n'est pas dans ses écrits que l'on apprend *comment* une plante ou un animal s'auto-constitue. Schelling théorise essentiellement au niveau des principes les plus fondamentaux et quand il s'aventure dans des explications plus proches des sciences particulières, sa propension spéculative l'empêche de parvenir à des vues pleines de contenu et fidèles à l'observation. Tout au contraire, quand Goethe affirme dans le passage précité qu'il s'est efforcé sans relâche d'atteindre le type pour en faire une description conforme à la nature, il faut concevoir ses efforts sous la forme très empirique des recherches naturalistes : observations botaniques, herbiers, esquisses, étude assidue de Linné et démêlés avec lui sur la base de ses observations, etc., pour ne parler que de ses recherches botaniques. Goethe cherchait à capter sur le vif la morphologie des réalités naturelles, par le concours des yeux du corps et de ceux de l'esprit. En fait, la perception idéale du type de tout végétal ne peut se passer selon lui d'une longue culture de la perception visuelle, et cette condition discrédite à elle seule les prétentions d'un Schelling, certes pas quant aux principes ontologiques de sa philosophie de la nature, mais bien du point de vue de la connaissance scientifique, positive. Bref, la prétention de Goethe à s'être élevé au type idéal du règne végétal est fondée dans une démarche méthodique d'observation des plantes singulières. Encore une fois, et malgré son orientation objective à caractère spinoziste, Schelling succombe trop selon Goethe à la

malédiction quasi native de la philosophie dont il a été question plus tôt : la tendance à perdre l'objet réel au profit de constructions mentales artificielles⁸⁹.

3 Goethe kantien ?

Il est étonnant de voir des interprètes aussi stimulants qu'Ernst Cassirer et Laurent Van Eynde accorder un crédit tel à certains passages où Goethe exprime de la sympathie envers Kant, qu'ils en viennent à traiter ces deux esprits comme s'ils étaient jumeaux, ou presque. Tant Cassirer, dans son essai « Goethe et la philosophie kantienne⁹⁰ », que Van Eynde, dans son texte « De l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe⁹¹ », font tourner leur appréciation des rapports entre Goethe et Kant sur un extrait du texte de Goethe intitulé « Influence de la philosophie récente », où le poète se montre enthousiaste à l'endroit de la *Critique de la faculté de juger*. Voici l'extrait en question :

Je suis tombé sur la *Critique de la Faculté de Juger* et je dois à ce livre une des périodes les plus heureuses de ma vie. J'ai vu alors mes intérêts les plus opposés se réunir et s'associer, la production artistique traitée de la même façon que la production naturelle, le jugement esthétique et le jugement téléologique s'éclairant mutuellement.

Si ma façon de penser n'était pas toujours en mesure de s'accorder avec celle de l'auteur, si j'avais le sentiment ici ou là d'une lacune, les grandes idées de l'œuvre étaient tout à fait analogues à ma création, à mon action et à ma façon de penser antérieures. La vie intérieure de l'art comme celle de la nature, leur commune façon d'aller de l'intérieur vers l'extérieur trouvaient dans ce livre une expression lumineuse. On y affirmait que les productions de ces deux mondes infinis existaient pour elles-mêmes et que des choses qui sont l'une à côté de l'autre existent assurément l'une pour l'autre mais sans qu'il soit possible d'y voir une intention délibérée⁹².

⁸⁹ Cf. à ce sujet le sous-chapitre « Goethe et la « Naturphilosophie » » dans l'ouvrage de Laurent Van Eynde, *La libre raison du phénomène. Essai sur la « Naturphilosophie » de Goethe*, Paris, Vrin, 1998, pp. 67-78. Le diagnostic de Van Eynde va ainsi : bien que Schelling soit certainement, parmi les philosophes que Goethe a rencontrés, celui dont il s'est senti le plus proche, « Goethe reproche d'abord à Schelling la préséance qu'il accorde aux principes de sa philosophie sur la chose même ». (p. 74) Même critique à l'endroit de la *Naturphilosophie* en général. Critique analogue à l'endroit de la dialectique hégélienne, traitée par Goethe comme une maladie guérissable par l'étude de la nature. Cf. à ce sujet, dans le même livre de Van Eynde, « L'opposition à l'hégélianisme », pp. 57-66.

⁹⁰ On retrouve cet essai dans Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, trad. J. Lacoste, Paris, Belin, 1991, pp. 95-133.

⁹¹ Laurent Van Eynde, « De l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe » dans Jean-Marie Vaysse (dir.), *Kant*, Paris, Cerf, 2008, pp. 295-315.

⁹² Passage cité par Ernst Cassirer dans « Goethe et la philosophie kantienne » dans *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais, op. cit.*, pp. 98-99. Cité également par Laurent Van Eynde suivant une traduction un peu différente dans « De l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe », *art. cit.*, p. 300.

Après avoir mentionné brièvement la double opposition de Goethe à Newton et aux mathématiques qui vient le distancier de Kant, Cassirer insiste principalement sur l'approbation de l'Olympien à l'endroit de la critique kantienne de la téléologie précritique, naïve, pour laquelle l'existence des êtres naturels se rapporte non pas à leurs lois internes, mais à la gloire de Dieu et à l'utilité humaine. À titre d'exemple caractéristique de cette téléologie dépassée, Cassirer cite Christian Wolff, dont on connaît l'ascendance sur la formation philosophique de Kant. Wolff, dans ses *Pensées raisonnables sur les intentions des choses naturelles*, considère ainsi le sens de l'existence des étoiles : « L'étoile polaire et les étoiles en général servent à nous orienter, [...] ce qui est extrêmement utile pour les voyageurs qui ont perdu leur chemin dans l'obscurité de la nuit : il en va de même pour ceux que la nuit surprend dans les champs ou dans les bois et qui doivent suivre leurs indications s'ils veulent retrouver le chemin de leur maison⁹³. » Ce seul exemple témoigne du fait que la téléologie naïve exerçait encore au XVIII^e siècle une influence non négligeable sur la vie intellectuelle. À preuve aussi un distique qu'on retrouve dans les *Xénies* de Goethe et Schiller, titré « Le Téléologue » : « Loué soit le Créateur qui, en créant le liège / Inventa aussi le bouchon⁹⁴ ! ». Or ces *Xénies*, comme cela ressort de la correspondance entre Goethe et Schiller, sont autant de pointes lancées contre des tares intellectuelles bien présentes dans l'Allemagne de la fin du XVIII^e siècle⁹⁵. Ainsi, Goethe n'a pu qu'éprouver de la sympathie pour la critique de la finalité relative – autre nom pour la téléologie précritique – que mène Kant dès le § 63 de la troisième *Critique*, soit au début de la partie du livre qui traite de la téléologie.

Même rejet, donc, de la téléologie naïve, et tout à la fois même promotion d'une conception autotélique de l'organisme, comme le note Cassirer qui cite à nouveau un passage où Goethe se montre reconnaissant envers Kant en le rapprochant de Spinoza :

Le vieux Kant a rendu un immense service au monde, et je puis ajouter à moi-même, en plaçant dans sa *Critique de la faculté de juger* l'art et la nature côte à côte, et en accordant à l'une et à l'autre le droit d'agir en accord avec de grands principes sans finalité particulière. Spinoza m'avait antérieurement empli d'une haine salutaire pour les absurdes causes finales. La nature et l'art sont trop grands pour viser des fins

⁹³ Cité par Cassirer dans *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, op. cit., p. 101.

⁹⁴ Cité dans *Ibid.*, p. 102.

⁹⁵ La rédaction des *Xénies* a commencé en 1795. C'est Goethe qui en a lancé l'idée à Schiller le 26 décembre. La réponse de Schiller (29 décembre) à la proposition de Goethe laisse voir qu'il s'agit d'une entreprise satirique dirigée contre certains de leurs contemporains : « Songez donc à tout ce qui s'offre à nous : la race des Stolberg, Racknitz, Ramdohr, le monde métaphysique avec ses moi et ses non-moi, notre bon ami Nicolaï, notre ennemie déclarée l'auberge leipzickoise du bon goût, Thümmel, et Göschen, son écuyer, et tous les autres ! » (Goethe-Schiller, *Correspondance 1794-1805. Tome I, 1794-1797*, op. cit., p. 178.)

particulières et il n'est pas nécessaire qu'ils le fassent. Il y a des corrélations et les corrélations sont la vie⁹⁶.

Les corrélations sont la vie. Ce mot peut être compris à la lumière de la finalité interne de Kant : l'autonomie de l'organique se mesure non seulement à l'inanité de la finalité relative, mais aussi à l'impuissance de la pensée causale, mécanique, à l'égard de la spécificité du vivant où tout est constamment en relations non pas univoques mais bien réciproques. Goethe est ici en parfait accord avec Kant : la vie est, comme l'œuvre d'art, à elle-même sa fin, et c'est pourquoi il faut exclure les causes finales de la biologie comme de l'esthétique.

Enfin, Cassirer identifie une commune opposition de Goethe et de Kant envers la métaphysique dogmatique et ses prétentions à une connaissance ontologique déracinée de l'expérience. L'un et l'autre auraient été d'accord pour « maintenir la connaissance humaine aussi près que possible de l'expérience et la limiter aux “ conditions de l'expérience possible ”⁹⁷ ». Mais il est étonnant qu'ici Cassirer ne mesure pas la disparité des conceptions de l'expérience et de son étendue chez Goethe et chez Kant. Il semble qu'il ait succombé, en néokantien qu'il est, à la tentation de forcer le kantisme de Goethe dans son interprétation de la fameuse et féconde altercation entre Goethe et Schiller, qui a déclenché leur longue correspondance.

Cette altercation se trouve consignée dans la *Métamorphose des plantes et autres écrits botaniques* sous le titre « Un événement heureux ». Schiller et Goethe assistèrent à la même séance d'un cercle de chercheurs naturalistes. Schiller se plaignit de la manière fragmentaire – paradigmatique chez les spécialistes – de traiter la nature, qui a tout pour rebuter le profane. Parfaitement d'accord avec cette opinion, Goethe répondit que cette manière de penser

restait peut-être inquiétante pour l'initié lui-même, et qu'il y avait peut-être encore une autre manière non pas d'aborder la nature dissociée en ses éléments, mais de la décrire agissante et vivante, en partant du tout pour s'efforcer d'arriver aux parties. Il [Schiller] souhaita des éclaircissements sur ce point, mais ne dissimulait pas ses doutes ; il ne pouvait accorder qu'une telle manière de procéder, comme je le prétendais, découlait déjà de l'expérience.

Nous arrivâmes à sa maison, l'entretien me poussa à entrer ; j'exposai alors avec vivacité la métamorphose des plantes, et de quelques traits de plume caractéristiques, je fis naître sous ses yeux une plante symbolique. Il écouta et regarda tout cela avec un grand intérêt et une force d'appréhension marquée ; mais quand j'eus fini, il hocha la tête et dit : « Ce n'est pas une expérience, c'est une idée. » Je tiquai, dépité en quelque façon ; car le point qui nous séparait était ainsi cerné de la façon la plus rigoureuse. L'affirmation contenue dans *Sur la Grâce et la dignité* me revint en mémoire, la vieille

⁹⁶ Cité dans Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, op. cit., pp. 102-103.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 128.

rancœur s'éveillait ; mais je me dominaï et répliquai : « Il peut m'être très agréable d'avoir des idées sans le savoir et même de les voir de mes yeux »⁹⁸.

Après cette première réaction vis-à-vis du kantisme de Schiller, Goethe semble avoir reconnu avec plus d'acuité le statut idéal de la plante primordiale (*Urpflanze*). C'est ce qui ressort d'un court texte intitulé « Réflexion et résignation » où Goethe, dans un mouvement de concession à la philosophie, prend la mesure du hiatus entre l'idée et l'expérience : « Finalement, poursuivant loyalement nos efforts, nous trouvons que pourrait bien avoir raison le philosophe [Kant ou Schiller ; R.Z.] qui prétend qu'aucune idée n'est parfaitement congruente à l'expérience, mais qui admet bien que l'idée et l'expérience peuvent être analogues, et même qu'elles doivent l'être⁹⁹. » Aucune idée n'est congruente à l'expérience, dit donc Goethe. Il est dès lors tentant de juger, comme le fait Cassirer¹⁰⁰, qu'il s'est mis d'accord avec la conception kantienne des rapports entre l'idéal et l'empirique, surtout si l'on pense que Goethe a d'abord cru pouvoir trouver la plante primordiale sous forme sensible, à l'époque de son premier voyage en Italie.

Il faut certes admettre que, au contact du kantisme de Schiller, la pensée de Goethe a gagné en précision au sujet des relations entre idée et expérience¹⁰¹. Mais Cassirer va trop loin lorsqu'il considère que Goethe pensait trouver la plante primordiale, concrètement, dans un jardin italien. Le passage invoqué par Cassirer à l'appui de cette thèse est le suivant, qu'on retrouve en date du 17 avril 1787 dans le *Voyage en Italie* :

Les nombreuses plantes que d'habitude je ne vois qu'en caisses et en pots, et même la plus grande partie de l'année en serre, poussent ici en plein air, joyeuses et vivaces, et, parce qu'elles remplissent parfaitement leur destination, nous les déchiffrons plus facilement. À la vue de tant de créatures neuves et renouvelées, mon ancienne lubie me revint à l'esprit. Ne pensais-je pas découvrir parmi cette troupe la plante primitive¹⁰² ?

Cassirer semble interpréter ce passage comme si Goethe cherchait une plante *parmi d'autres* et non *le prototype du végétal* parmi ces multiples plantes qui, vu leur enracinement en terroir méridional, se déploient pleinement et donc se « déchiffrent » facilement. C'est pourtant cette dernière

⁹⁸ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 195.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 201.

¹⁰⁰ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, op. cit., pp. 109-111.

¹⁰¹ Ainsi Goethe écrit-il à Schiller : « Si je vous ai rendu le service d'être pour vous l'expression représentative de bon nombre de réalités objectives, vous m'avez, en revanche, ramené de l'observation trop rigoureusement objective du monde extérieur et de ses lois à un retour sur moi-même. Vous m'avez enseigné à considérer d'un œil plus attentif la complexité de l'homme intérieur [...] ». (Goethe-Schiller, *Correspondance 1794-1805. Tome II, 1798-1805*, 6 janvier 1798, op. cit., p. 14.)

¹⁰² Cité dans Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, op. cit., p. 110. Quand Goethe dit ici que les plantes, en plein air, « remplissent leur destination » mieux que les mêmes plantes en caisses, en pots et en serre, probablement Goethe pensait-il au fait que la plasticité foncière du végétal, sa capacité d'harmonisation avec le milieu, se révèle de manière optimale en pleine nature.

interprétation qui paraît la plus adéquate à la lumière de la suite du dernier passage que Cassirer, étrangement, omet de citer. Il y est question de la plante primordiale : « Il faut pourtant, s'exclame Goethe, qu'il en existe une ! À quoi reconnaîtrais-je sans cela si telle créature est une plante, si toutes n'étaient pas formées d'après un seul modèle¹⁰³ ? » Goethe parle donc ici de la plante primordiale comme d'un modèle qui fait que toute plante est plante et reconnue comme telle. Nous sommes ici dans le domaine de l'essentialité végétale, et il semble difficile de concevoir comment – si l'on suit l'interprétation de Cassirer – Goethe aurait imaginé qu'une plante singulière, aussi exemplaire soit-elle, puisse représenter la végétalité même de toutes les autres. Une lettre écrite par Goethe le 17 mai 1787 à l'intention de Herder, toujours depuis l'Italie et donc bien avant sa rencontre avec Schiller, achève selon nous de discréditer le jugement de Cassirer. Goethe écrit :

Je dois maintenant te dire en confidence que je suis tout près de trouver le secret de la génération et de l'organisation des plantes, et que c'est la chose la plus simple qui se puisse imaginer. [...] La plante primitive devient la chose la plus étrange du monde et que la nature elle-même m'enverra. Avec ce modèle et sa clef, on pourra inventer des plantes à l'infini, qui seront conséquentes, c'est-à-dire qui, sans exister véritablement, pourraient cependant exister, et ce ne seront pas des ombres et des apparences pittoresques ou poétiques, mais elles auront une vérité et une nécessité intérieures. La même loi s'appliquera à tous les êtres vivants¹⁰⁴.

Nous retrouvons encore ici l'idée de la plante primordiale (*Urpflanze* dans le passage tout juste cité) comme *modèle*, mais cette fois le type de modèle dont il s'agit est clair : c'est non pas un spécimen exemplaire comme le voudrait Cassirer, mais bien un « schéma de construction » comme le dit Jean Lacoste¹⁰⁵, qui donne la clé de la *possibilité* de toute existence végétale, les lois immanentes de sa genèse et de son organisation. La désignation de l'*Urpflanze* comme « loi » à la fin du dernier passage cité vient encore confirmer que Goethe, dès le *Voyage en Italie*, se savait sur un plan principal, idéal, dans sa quête botanique.

Mais ce n'est pas là tout ce qu'il y a à réfuter de l'interprétation de Cassirer. Il a commencé – toujours pour rendre plausible le kantisme de Goethe – par faire reposer la découverte du caractère idéal de la plante primordiale sur la rencontre de Goethe avec Schiller-le-kantien. Maintenant, il traite cette prétendue découverte comme si elle avait mis Goethe en phase avec l'idéalisme transcendantal de Kant. Comme le note avec justesse Cassirer, Goethe conçoit l'*Urpflanze* comme un *symbole*. Mais une analyse détaillée du concept de symbole chez Goethe – que nous réservons pour un chapitre ultérieur – nous interdit de voir dans la conception symbolique de la plante primordiale le signe de quelque kantisme. Contentons-nous pour l'instant de dire que suivant

¹⁰³ Goethe, *Voyage en Italie*, op. cit., 17 avril 1787, p. 294.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 17 mai 1787, p. 376.

¹⁰⁵ Jean Lacoste, *Goethe. Science et philosophie*, Paris, PUF, 1997, p. 32.

Goethe, la symbolisation n'est pas seulement une fonction de notre esprit et un procédé esthétique, mais elle désigne aussi *une puissance de la nature*, par laquelle le général – ce que Goethe appellera le *type* en biologie – agit au sein du particulier, en tant que principe formateur suprasensible. On est loin ici du symbole au sens que Kant lui donne notamment au § 59 de la *Critique de la Faculté de Juger* (« De la beauté comme symbole de la moralité »). Pour Kant il y a symbole

là où, à un concept que seule la raison peut penser et auquel nulle intuition sensible ne peut être adéquate, se trouve soumise une intuition telle que la manière dont procède avec elle la faculté de juger est simplement analogue au procédé qu'elle observe dans la schématisation¹⁰⁶, c'est-à-dire qu'elle s'accorde avec lui uniquement selon la règle de ce procédé, et non pas selon l'intuition elle-même, par conséquent simplement selon la forme de la réflexion, et non pas selon le contenu¹⁰⁷.

L'exemple donné par Kant est celui d'un moulin à bras qui symbolise un État monarchique. Entre les deux objets il n'y a aucune ressemblance sensible, mais pourtant la réflexion saisit d'un coup l'analogie entre la volonté singulière absolue de l'État despotique et le mécanisme implacable d'une machine qui tourne par elle-même, sans le concours d'aucun ouvrier¹⁰⁸.

Ce que Kant appelle « symbole » est pour Goethe plutôt de l'ordre de l'*allégorie*, et le poète développe précisément son concept de symbole *par opposition à celui d'allégorie*¹⁰⁹. Pour Goethe, le vrai symbole n'est pas obtenu par une analogie formelle comme c'est le cas pour l'allégorie. Car l'impossibilité de présenter de manière parfaitement adéquate une idée dans une intuition sensible n'empêche pas que la première soit un agent formateur du sensible, qui s'y révèle en tant qu'activité formatrice justement. L'idée est toujours présente dans son pendant sensible ; seulement, elle s'y individualise chaque fois sous une seule de ses figures possibles. L'impossibilité d'une adéquation totale de l'idée au phénomène est donc le signe de la tendance à la variabilité propre à l'idée, source de la profusion prodigieuse des formes naturelles manifestées. En dégagant pour une classe d'objets donnée l'*Urphänomen* – soit le phénomène par lequel tous les autres phénomènes de cette classe s'obtiennent génétiquement –, la connaissance symbolique est précisément celle qui exhibe au plus haut point l'idée dans le phénomène. Ainsi, l'on voit mal ce que veut dire Cassirer quand il affirme qu'après sa « kantisation », Goethe « n'était plus offensé, maintenant, lorsque la plante

¹⁰⁶ Dans le schème, l'intuition qui correspond au concept de l'entendement est donnée *a priori*. Le procédé qui, suivant Kant, est le même dans la symbolisation que dans la schématisation est celui-ci : on cherche à rendre sensible un concept. Par contre pour les concepts de la raison – les Idées – il ne peut y avoir d'intuition adéquate, c'est pourquoi l'esprit symbolise dans ce cas.

¹⁰⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, *op. cit.*, p. 340 ; Ak., V, 351.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 341 ; Ak., V, 352.

¹⁰⁹ Nous réservons l'analyse détaillée du couple conceptuel symbole / allégorie pour le quatrième point du deuxième chapitre.

primitive était considérée comme idéale¹¹⁰ » et symbolique. Si par « idéal » et par symbolique on entend, comme chez Kant et Schiller, un principe gnoséologique sans concrétude phénoménologique et ontologique, Goethe demeurait nécessairement « offensé ».

C'est à ce point-ci qu'on pourra le mieux mesurer la fécondité de notre axe d'étude – la question de l'intuition intellectuelle – en regard des rapports entre Goethe et Kant. En effet, si l'on insiste comme il le faut sur la prétention à l'exercice du jugement intuitif dans la botanique goethéenne et sur l'impossibilité humaine d'un tel exercice dans l'économie du criticisme kantien, c'est une polarité générale entre les visions du monde de l'un et de l'autre qui se dégage. C'est à vouloir trop secondariser ce point, ou encore à mal l'interpréter, que Laurent Van Eynde méconnaît cette opposition radicale. S'agissant de la prétention de Goethe, affirmée dans le texte « Faculté de juger intuitive », à prendre spirituellement part aux productions de la nature, Van Eynde commence par reconnaître avec Karl Löwith que « Goethe sentait bien que sa manière d'utiliser les investigations de Kant [relatives à l'*intellectus archetypus*] dépassait les frontières tracées par Kant lui-même¹¹¹ ». Pourquoi ? Parce que Goethe, nous dit avec raison Van Eynde, « tend sans doute à suspendre trop aisément la portée du *als ob* qui relativise la portée ontologique déterminante de la tentative kantienne¹¹² ». Mais Van Eynde se reprend aussitôt en soutenant qu'ainsi, Goethe se pensait non pas en rupture avec le kantisme mais bien dans une voie d'authentique approfondissement de celui-ci : « En soutenant qu'il tente l'aventure que lui suggère Kant lui-même, Goethe révèle surtout que la recherche criticiste lui devient ainsi d'autant plus intime¹¹³. »

C'est certes tout ce à quoi prétend le commentateur : montrer comment Goethe pensait *lui-même* son rapport à Kant. Or le ton subtilement ironique, sinon transgressif du texte « Faculté de juger intuitive » contribue selon nous à réfuter l'opinion de Van Eynde. Le problème est qu'ici aussi bien que dans son livre *Goethe lecteur de Kant*¹¹⁴, Van Eynde force finalement la parenté entre les deux esprits. Or cette prétendue parenté est pour l'essentiel dissoute si l'on établit la comparaison, non pas selon des points de doctrine isolés ou encore des commentaires épars de Goethe sur Kant, mais sur les fondements respectifs de leur vision du monde. C'est ce qu'a bien vu Rudolf Steiner :

¹¹⁰ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, op. cit., p. 110.

¹¹¹ Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, p. 23 ; cité dans Laurent Van Eynde, « De l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe », art. cit., p. 307.

¹¹² Laurent Van Eynde, « De l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe », art. cit., p. 303.

¹¹³ *Ibid.*, p. 307.

¹¹⁴ Laurent Van Eynde, *Goethe lecteur de Kant*, Paris, PUF, 1999. Dans ce livre comme dans son article « De l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe », Van Eynde considère l'extrait précité de Goethe (où ce dernier dit « Je suis tombé sur la *Critique de la Faculté de Juger* et je dois à ce livre une des périodes les plus heureuses de ma vie... ») comme le « texte de Goethe trop peu cité qui nous indique clairement la voie à suivre » (p. 68) pour retracer le « Kantisme de Goethe » (ainsi s'intitule le troisième chapitre de son livre).

Dans cette conception de la position de Goethe à l'égard de Kant, nous ne devons pas [...] nous laisser abuser par le fait que le premier a exprimé sur le philosophe de Königsberg maint jugement favorable. Car lui-même n'aurait saisi cette opposition en pleine clarté que s'il s'était engagé dans l'étude approfondie de Kant. Or il ne l'a pas fait¹¹⁵.

Il n'a en effet lu à fond que la troisième *Critique*. Donc, même si Goethe s'était cru kantien en se lançant dans l'« aventure de la raison » – ce qui est cependant fort douteux –, lorsqu'on examine les fondements on voit mal en quoi une entreprise ontologique comme la sienne peut constituer un prolongement de la démarche transcendantale. En effet, ne doit-on pas considérer, suivant la logique interne du système kantien, que l'impossibilité humaine de connaître l'en-soi des êtres est absolument centrale ? Au contraire, tout dans la pensée de Goethe récuse un tel rapport d'extériorité entre l'homme et l'essence de la nature, à tel point que, selon lui, *l'activité idéelle en l'homme est un moment de la nature où celle-ci expose les clefs suprasensibles de son agir*, comme chez Schelling. Pour le dire plus nettement : la science intuitive à laquelle Goethe prétend dans le sillage de Spinoza est non pas une science constituée par les formes de la subjectivité *au sujet d'*une nature qui nous serait extérieure et dont les secrets, comme le voudrait Kant, nous demeureraient radicalement inconnaissables tels qu'en eux-mêmes. Cette science est bien plutôt *la nature parlant d'elle-même en nous*. Car nous sommes, par le concours de nos facultés sensibles et spirituelles, le théâtre où les procédés créateurs de la nature deviennent conscients et se prolongent.

Steiner exprime ainsi le nœud de l'opposition entre Kant et Goethe, qui se trouve dans leurs conceptions respectives du rapport entre l'homme et la nature : « Kant faisait entrer la nature tout entière dans l'esprit humain, Goethe voyait tout ce qui est humain comme une partie intégrante de cette nature ; il insérait l'esprit humain dans l'ordonnance naturelle du monde¹¹⁶. » Georg Simmel adopte un point de vue analogue en prenant lui aussi comme axe d'analyse les rapports entre le moi et le monde, entre le sujet et l'objet. Ainsi, « Goethe résout l'équation entre le sujet et l'objet du point de vue de l'objet, Kant du point de vue du sujet¹¹⁷ », ou encore, « Kant parle à partir de notre faculté de connaissance scientifique, qui inclut pour lui l'être, Goethe à partir de l'être, qui inclut pour lui notre connaissance¹¹⁸ ». *C'est exactement à cette opposition que nous conduit une appréciation sérieuse de l'intuition intellectuelle dans les philosophies de Kant et de Goethe*. En effet, l'horizon d'une « participation spirituelle aux productions de la nature » s'inscrit chez Goethe dans une conception plus large selon laquelle l'homme et la nature sont dans un rapport d'étroite

¹¹⁵ Rudolf Steiner, « L'époque de Kant et Goethe » dans son livre *Les énigmes de la philosophie. Tome 1*, trad. G. Bideau, Genève, E.A.R., 1991, p. 166.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹¹⁷ Georg Simmel, *Kant et Goethe*, Paris, Gallimard, 2005, p. 39.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

connivence, d'étroite inclusion ontologique. Cette certitude première fonde la démarche biologique de Goethe, mais aussi son *Traité des couleurs*. Dans l'introduction de cet ouvrage, l'affinité anthropocosmique est symbolisée axiomatiquement : « L'œil doit son existence à la lumière. À partir d'organes animaux secondaires et indifférents, la lumière produit pour elle un organe qui lui soit semblable, et ainsi l'œil se forme par la lumière et pour la lumière, afin que la lumière intérieure vienne répondre à la lumière extérieure¹¹⁹. » Ainsi, c'est la nature elle-même qui forme en l'homme les organes de sa propre (re)connaissance. À l'inverse, on ne peut s'empêcher de penser que chez Kant, l'interdit d'une intuition intellectuelle présuppose une rupture principielle entre l'homme et la nature, ou encore, en termes plus psychologiques, une méfiance systématique envers la certitude commune selon laquelle notre connaissance nous informe vraiment sur ce que sont les choses. Le couple conceptuel si récurrent dans la *Critique de la raison pure*, selon lequel nous connaissons les choses conformément à nos facultés (inter)subjectives de connaissance, *mais non pas* telles qu'elles sont en elles-mêmes, cette tendance à opposer systématiquement *nous et les choses* est tout simplement étrangère à Goethe. À cet égard, lisons cette réflexion :

L'homme est placé comme réel au centre d'un monde réel, il est doué d'organes qui lui permettent de reconnaître et de produire le réel et accessoirement le possible. *Tous les hommes sains* sont convaincus de leur existence et d'un existant autour d'eux. Il existe toutefois une tache creuse dans le cerveau, un endroit qui ne reflète aucun objet, comme il existe dans l'œil une tache qui ne voit pas. Si l'homme porte une attention particulière à cet endroit, il s'y enfonce et plonge alors dans une maladie mentale, pressent des choses venues d'un autre monde qui sont en fait des non-choses sans forme ni contour, causant autant d'effroi que le vide d'un espace nocturne et tourmentant davantage que les fantômes celui qui ne s'en détache pas¹²⁰.

À la lecture de ce texte, le premier réflexe est d'y voir une critique d'une certaine conception métaphysique et religieuse, où la conviction naturelle d'une intrication organique entre le monde et nous est dissoute au profit d'une contemplation de non-choses, à savoir d'entités prétendument extérieures à la nature. Goethe pense certainement à cela, mais lorsqu'on envisage cette maxime dans l'économie globale de sa pensée, on ne peut s'empêcher d'y retrouver, plus généralement, son diagnostic de maladie mentale affectant tout le courant subjectiviste de son époque. Ce courant, pense Goethe, place le moi au principe de tout et il s'y perd, il ne parvient pas à une connaissance

¹¹⁹ Cité dans Laurent Van Eynde, *La libre raison du phénomène. Essai sur la « Naturphilosophie » de Goethe*, op. cit., p. 106.

¹²⁰ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 58, p. 122.

adéquate des objets parce qu'il néglige la réceptivité au langage des choses. Or Goethe savait très bien que Kant était à la source de ce courant¹²¹.

Pierre Hadot, en opposant deux approches immémoriales du thème des secrets de la nature, l'une prométhéenne et l'autre orphique, peut également nous aider à cerner l'opposition de Goethe à Kant relativement à la connaissance de la nature.

Prométhée :

Si l'homme éprouve la nature comme une ennemie, hostile et jalouse, qui lui résiste en cachant ses secrets, il y aura alors opposition entre la nature et l'art humain, fondé sur la raison et la volonté humaines. L'homme cherchera, par la technique, à affirmer son pouvoir, sa domination, ses droits sur la nature¹²².

Orphée :

Si, au contraire, l'homme se considère comme partie de la nature, parce que l'art est déjà présent, d'une manière immanente, dans la nature, il n'y aura plus opposition entre la nature et l'art, mais l'art humain, surtout dans sa finalité esthétique, sera en quelque sorte le prolongement de la nature, et il n'y aura plus alors de rapport de domination entre la nature et l'homme. L'occultation de la nature ne sera plus perçue comme une résistance qu'il faut vaincre, mais comme un mystère auquel l'homme peut être peu à peu initié¹²³.

Hadot note que « si l'on se situe dans un rapport d'opposition hostile, le modèle de dévoilement sera, pourrait-on dire, judiciaire¹²⁴ », ce qui est le cas, dit-il, chez plusieurs des pionniers de la science expérimentale moderne. La préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* est parfaitement représentative de cet aspect judiciaire de l'attitude prométhéenne envers la nature. En quoi, se demande Kant, les physiciens élevèrent-ils leur discipline au rang de véritable science ? En ce qu'« ils comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même selon son projet, qu'elle devrait prendre les devants avec les principes qui régissent ses jugements d'après des lois constantes et *forcer la nature à répondre à ses questions*, mais non pas se laisser guider par elle

¹²¹ « [Nul] savant ne s'est impunément tenu à l'écart du grand courant philosophique qui a commencé avec Kant, ne s'est opposé à lui ou ne l'a méprisé, à l'exception des véritables spécialistes de l'Antiquité qui semblent être favorisés entre tous les hommes par la nature spéciale de leur champ d'étude. » (Goethe, *Esquisse d'un portrait de Winckelmann. Suivie de quatre textes de Winckelmann*, trad. John E. Jackson, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1980, p. 66.) Manière courtoise de dire : le kantisme est l'antithèse de l'Antiquité, que Goethe vénère sans bornes pour son sain réalisme.

¹²² Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, op. cit., pp. 130-131.

¹²³ *Ibid.*, p. 131.

¹²⁴ *Idem.*

pour ainsi dire à la laisse¹²⁵ ». La métaphore juridique devient parfaitement explicite un peu plus bas dans la même préface, lorsque Kant écrit :

La raison doit s'adresser à la nature en tenant d'une main ses principes, en vertu desquels seulement des phénomènes concordants peuvent avoir valeur de lois, et de l'autre main l'expérimentation qu'elle a conçue d'après ces principes certes pour recevoir les enseignements de cette nature, non pas toutefois à la façon d'un écolier, qui se laisse dire tout ce que veut le maître, mais *comme un juge dans l'exercice de ses fonctions, qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur soumet*¹²⁶.

Citons maintenant – pour montrer avec quelle intensité l'opposition entre attitude prométhéenne et attitude orphique s'applique à la relation entre Kant et Goethe – le début et la fin de l'*Hymne à la Nature*, poème dont Goethe, encore en 1824, disait qu'il était représentatif d'un moment fondateur de sa pensée¹²⁷ :

Nature ! Par elle nous sommes entourés et enlacés – impuissants à faire un pas pour sortir d'elle, impuissants à pénétrer plus profond en elle. Sans que nous ayons été ni conviés ni avertis, elle nous entraîne dans sa ronde et mène tout au long sa danse avec nous jusqu'à ce qu'épuisés nous tombions dans ses bras.

[...]

C'est elle qui m'a placé en ce monde, elle m'en fera aussi sortir. Je me confie à elle. Qu'elle me traite à sa guise. Elle ne haïra pas son œuvre. Ce n'est pas moi qui ai parlé d'elle. Non, ce qui est vrai et ce qui est faux, elle a tout dit. Tout est sa faute, tout est son mérite¹²⁸.

Il n'est pratiquement pas besoin de commentaire pour montrer à quel point l'opposition est radicale entre les deux types de rapport à la nature qui se dégagent des textes cités. Pour l'homme prométhéen, la nature nous fait face et elle n'a pas de langue à moins qu'on la force à parler – et encore, ses réponses seront en réalité celles que *nous* avons inscrites en elle. Pour l'homme orphique, la nature nous étreint et nous habite, et notre *logos*, qu'il soit vrai ou faux, est irrémédiablement le sien.

¹²⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2001, p. 76 ; Ak. III, 10. Je souligne.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 76. C'est encore moi qui souligne.

¹²⁷ Je me fie ici aux propos de Paul-Henri Bideau dans sa « Présentation » à la *Métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op.cit.* Malheureusement, il n'indique pas où l'on peut retrouver le témoignage de Goethe selon lequel l'*Hymne à la Nature* « exprimait parfaitement un certain état de sa pensée ». (p. 10)

¹²⁸ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op. cit.*, pp. 303-305.

II La botanique de Goethe, une morphologie

La place de Goethe dans le paysage philosophique de son temps étant déterminée, il faut plonger dans sa démarche scientifique proprement dite. Celle-ci s'étant précisée par sa lecture de Linné, nous prendrons la mesure de la distance entre Goethe et le Suédois. Aussi, les débats entre préformation et épigénèse ayant été en pleine fermentation dès les premières publications scientifiques de Goethe, sa position en la matière se dégagera au fil du chapitre. La dimension sur laquelle il faudra le plus insister est celle de la *méthode génétique* de Goethe, car c'est par elle que l'intuition intellectuelle prend tout son sens et sa vie, spécialement en tant qu'elle rend possible la connaissance symbolique. Mais avant tout, posons-nous la question des rapports entre Goethe le poète et Goethe le savant, pour nous assurer d'aborder ce dernier comme il souhaitait l'être.

1 Goethe, un poète qui fait de la science ?

Nous pourrions avoir laissé l'impression au lecteur, au cours du premier chapitre, que Goethe s'est aventuré en terre scientifique avec une âme de poète et que c'est ce qui confère un intérêt à ses vues scientifiques. Mais pour d'autres, c'est cela même qui discrédite a priori les prétentions tant méthodologiques que positives de Goethe en science, l'art et la science étant jugés comme opposés dans leurs démarches respectives. Nous avons peut-être contribué à faire naître cette impression d'une science poétique chez Goethe, non seulement en mettant l'accent sur sa *Weltanschauung* plutôt que sur ses idées scientifiques à proprement parler, mais aussi en proposant l'idée qu'on retrouve chez lui une approche orphique de la nature.

Était amère à Goethe l'opinion des scientifiques de son temps selon laquelle, en raison de sa vocation poétique, il était condamné au dilettantisme en science¹²⁹. Avant de démentir ce verdict, peut-être devrions-nous considérer l'avantage de celui qui pratique poésie et science sur celui dont la pratique scientifique n'est pas doublée d'un sens artistique. Le premier à qui l'on reprochera la

¹²⁹ Dans un article écrit rétrospectivement au sujet du « Sort du manuscrit » sur la *Métamorphose des plantes*, Goethe se rend à l'évidence que « le public broncha ; car, désireux de se voir bien et régulièrement servi, il exige de chacun qu'il reste dans son domaine ». Et si quelqu'un s'aventure hors de son domaine avec une certaine ambition, remarque Goethe, « on ne lui en sait nullement gré et même on ne l'applaudit pas particulièrement, même s'il s'en est bien tiré ». (Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit, p. 177.)

« subjectivité » importée en terrain scientifique aura une conscience plus aigüe de la participation d'un facteur créateur, inventif, culturel, qui accompagne toute considération d'objets. C'est ce qui ressort des écrits scientifiques de Goethe. Seulement dans *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, Goethe ne cesse d'adopter divers points de vue réflexifs sur sa propre activité scientifique : il retrace l'histoire de ses études et la genèse de ses points de vue en botanique, il commente sa rencontre avec Schiller et ce qu'il en résulta pour ses vues scientifiques, etc. L'aspect multilatéral de l'ouvrage laisse au lecteur une saine impression de mobilité dans la recherche scientifique. On devient sensible autant au processus qu'aux résultats de recherche, processus qui est ici non seulement méthodologique mais aussi biographique, épistémologique, etc. On retrouve même chez Goethe plusieurs éléments annonciateurs d'une sociologie des sciences. Au contraire, le scientifique qui prétend que son objet est pur, ou doit être épuré de toute « contamination » subjective, appliquera pourtant, de manière naïve, une grille de lecture orthodoxe à cet objet, en bon fonctionnaire de la science normale, dirait le philosophe et sociologue des sciences Thomas Kuhn¹³⁰. Enfin, peut-être devons-nous, partiellement du moins, attribuer à la complexion poétique de Goethe sa conception d'une connivence ontologique entre l'homme et la nature, conception qui fait valoir la création d'images et d'idées comme un moment de révélation de la nature plutôt que comme un facteur de « contamination » de l'objet.

Si tant est que l'on puisse attribuer ce surcroît épistémologique à son enracinement poétique, il reste que Goethe voulait être lu en tant qu'homme de science, par des hommes de science. Il reconnaît sans honte son propre amateurisme, mais dans le même mouvement il invoque l'histoire des sciences à sa défense : « de quoi les sciences ne sont-elles pas déjà redevables à des amateurs pleins d'intérêt et à des hôtes à l'esprit ouvert¹³¹ ! » Par ailleurs, Goethe conçoit son activité poétique comme bien distincte de son activité scientifique. Une raison de ceci, énoncée dans « La médiation de l'objet et du sujet dans la démarche expérimentale¹³² », tient au caractère intrinsèquement *collectif* du progrès des sciences, que Goethe oppose à la gestation d'œuvres d'art qui doit se faire à l'abri des regards :

On a donc, en matière de science, à faire exactement le contraire de ce que l'artiste estime à propos : il fait bien de ne pas laisser voir son œuvre au public avant qu'elle

¹³⁰ La science normale est, suivant Kuhn, « une tentative pour forcer la nature à se couler dans la boîte préformée et inflexible que fournit le paradigme. La science normale, dit-il, n'a jamais pour but de mettre en lumière des phénomènes d'un genre nouveau ; ceux qui ne cadrent pas avec la boîte passent même souvent inaperçus. Les scientifiques n'ont pas non plus pour but, normalement, d'inventer de nouvelles théories, et ils sont souvent intolérants envers celles qu'inventent les autres. » (Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972, p. 40.)

¹³¹ *Ibid.*, p. 178.

¹³² Dans Goethe, *Traité des couleurs. Accompagné de trois essais théoriques*, op. cit., pp. 288-296.

soit terminée ; car quelqu'un ne peut aisément ni le conseiller, ni l'assister ; lorsque par contre elle est achevée, il a à réfléchir, à prendre à cœur blâme ou louange, à les joindre à son expérience et à se préparer et se former ainsi en vue d'une œuvre nouvelle. Dans les choses de la science au contraire, il est déjà utile de communiquer chaque expérience isolée, chaque supposition même ; et il est hautement conseillé de ne pas construire un édifice scientifique avant que le plan et les matériaux à y employer soient généralement connus, appréciés et choisis¹³³.

Goethe répondait à cette exigence de collégialité dans sa propre activité scientifique. Il y ajoutait d'ailleurs la dimension d'une collégialité diachronique : le sens historique. Dans l'« Avant-propos » à son *Traité des couleurs*, il ira même jusqu'à dire que « l'histoire de la science, c'est la science elle-même. On ne peut discerner clairement ce que l'on possède avant de pouvoir connaître ce que d'autres ont possédé avant nous. On ne pourra vraiment et honnêtement savourer les avantages de son temps si l'on ne sait pas reconnaître ceux des temps passés¹³⁴. » Encore une fois, nous ne pouvons que reconnaître le sérieux avec lequel Goethe a mené des études historiques dans chaque domaine scientifique où il s'est exercé. Sans pouvoir retracer ici, même pour la seule botanique, l'ensemble des connaissances historiques que Goethe s'est constitué, il suffira de confronter plus bas sa pensée en ce domaine à celle de Linné pour nous donner une idée de l'acuité de cette conscience historique. Car Linné aura été non seulement la figure la plus décisive pour le développement de la pensée botanique de Goethe, mais aussi celle qui a le plus influencé le profil de cette science au XVIII^e siècle, du moins pour ce qui est de la nomenclature et de la classification des plantes¹³⁵, et Goethe le savait.

Pour ce qui est des autres rapports entre science et poésie chez Goethe par-delà leur caractère collectif ou individuel, ils se préciseront au fil de notre exposé, et particulièrement au troisième chapitre. Pour l'instant, gardons à l'esprit ce qu'en dit Ernst Cassirer :

La force fondamentale de Goethe est pour ainsi dire tout simplement la « force de formation », la « force d'imagination créatrice », avant qu'elle ne se partage en directions et activités particulières différentes, et sur laquelle repose tout génie scientifique et poétique. Partie de ce centre qui lui est propre, la voie conduit aussi bien à l'examen de la nature qu'à l'intuition artistique, sans qu'il soit nécessaire que l'un des deux moments soit médiatisé par l'autre, ce qui entraverait ou limiterait sa propre légalité. [...] En effet, Goethe n'a pas, ainsi que le veut une opinion toujours aussi répandue, donné à la science de la nature organique de géniales « impulsions » de

¹³³ *Ibid.*, pp. 290-291.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹³⁵ À ce sujet voir Joëlle Magnin-Gonze, « La première moitié du XVIII^e siècle : 1694-1753. La botanique classificatrice. La reconnaissance des sexes chez les plantes et la nomenclature binomiale » dans son livre *Histoire de la botanique*, Paris, Delachaux et Niestlé, 2009, pp. 117-144.

poète, mais il a découvert pour elle des faits fondamentaux et des méthodes fondamentales¹³⁶.

Ce commentaire de Cassirer donne la ligne de force à partir de laquelle nous devons évaluer la teneur de la science goethéenne. Cette dernière n'est pas *dérivée* de la poésie, bien qu'elle émane d'une même source qu'elle. Croire que la force de formation ou force d'imagination créatrice devrait être limitée à la sphère artistique est un préjugé scientifique¹³⁷ inapte à rendre compte de la démarche goethéenne. Ce préjugé présuppose en fait une conception mécaniste de la nature que Goethe récuse. La nature étant fondamentalement – et particulièrement chez les vivants – un dynamisme créateur de formes, percer le secret de la nature exige du chercheur un sens morphologique consommé. Ainsi nous devons revenir sur ce que nous disions plus haut : ce n'est pas parce qu'il est poète que Goethe peut prétendre épouser l'essence des êtres vivants, et posséder une mobilité épistémologique supérieure à un scientifique dépourvu de sens poétique. Il faudrait plutôt dire, et la nuance est de taille : celui dont la force d'imagination formatrice est active possède à la fois la clef de la biologie et celle de la poésie. Avec ces précisions en tête, rapprochons-nous des conceptions botaniques de Goethe.

2 La confrontation avec Linné et le débat entre préformation et épigénèse : naissance de la morphologie

On ne peut se méprendre sur le poids que Goethe accordait à Linné dans son propre parcours intellectuel. Dans « Histoire de mes études de botanique » qui sert de préambule au traité sur la métamorphose des plantes, Goethe va jusqu'à dire :

après Shakespeare et Spinoza, la plus grande action sur moi est venue de Linné, et cela précisément par l'opposition à laquelle il m'incita. Car tandis que j'essayais d'assimiler sa manière précise d'établir avec esprit des distinctions, ses lois pertinentes, ingénieuses, mais parfois arbitraires, un dilemme naissait en moi : ce qu'il cherchait à dissocier par la force devait nécessairement aspirer, selon le besoin le plus profond de mon être, à la réunion¹³⁸.

¹³⁶ Ernst Cassirer, *Liberté et forme. L'idée de la culture allemande*, trad. J. Caro, M. Willmann-Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 2001, p. 248.

¹³⁷ Pour reprendre les concepts de *La structure des révolutions scientifiques* de Kuhn (*op. cit.*), il faut dire que ce préjugé est particulièrement tenace en période de science normale (pendant laquelle le paradigme est indiscuté ou presque), alors que dans les phases de révolution scientifique, qui sont plus rares, le même préjugé tend plutôt à se dissoudre chez ceux-là mêmes qui sont en train d'élaborer un nouveau paradigme. Goethe est à classer parmi ces derniers.

¹³⁸ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op. cit.*, p. 90.

Dans son ouvrage *Fondements botaniques, qui, comme prodrome à de plus amples travaux, livrent la théorie de la science botanique par brefs aphorismes*, nous trouvons ce passage de Linné qui oriente le programme de la botanique selon lui : « d'espèces, nous en comptons autant qu'il y a eu au commencement de formes diverses créées¹³⁹ ». Ironiquement, mais non sans vérité, Albrecht von Haller, contemporain de Linné, a dit de ce dernier qu'il se prenait pour un « nouvel Adam¹⁴⁰ ». C'est-à-dire que l'objectif de Linné en botanique était rien moins que de classer et de renommer la totalité des plantes *sub specie aeternitatis* suivant le « nombre, la figure, la proportion et la position des diverses parties des plantes¹⁴¹ », des organes de la fructification plus particulièrement (étamines et pistil).

Le programme de Linné est bien sûr plus complexe que ce que nous en disons ici, mais l'important pour nous est d'en rendre l'esprit : la nature est un tableau fixe où se trouvent depuis toujours les mêmes espèces qui se laissent différencier par un catalogage des caractères de leur système sexuel. Bref, la méthode et la chose sont symétriquement statiques dans la botanique linnéenne ; elles prennent pied dans une multiplicité qui semble irréductible.

Ainsi, le besoin d'unification qu'éprouvait Goethe à la lecture de Linné est à comprendre en même temps comme un besoin de dynamisation du « système de la nature ». Plus largement, l'opposition dans les sciences du vivant entre appréhension fragmentaire et appréhension unitaire recoupe parfaitement, pour Goethe, l'opposition entre saisie statique et saisie dynamique. Ainsi, au « botanicien Linné [qui] n'a aucun doute sur sa définition de la méthode naturelle : classer les végétaux selon les différentes caractéristiques de leur système de reproduction ; et ceci parce que pour le naturaliste suédois “*essentia plantarum consistit in fructificatione*”¹⁴² », Goethe répond qu'en identifiant l'essence de la plante à certains caractères observés au seul stade de la maturité sexuelle¹⁴³, on perd précisément de vue ce qui distingue l'organique de l'inerte : la vie. Car la vie

¹³⁹ Linné, *Fondements de la botanique* traduit dans Thierry Hoquet (dir.), *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, Paris, Vuibert, 2005, p. 205.

¹⁴⁰ La phrase originale est à chercher dans un compte rendu par Haller du *Fauna Suecica* (1746) de Linné. Jean-Marc Drouin donne la source et cite le mot dans son article « Linné et la dénomination des vivants : portrait du naturaliste en législateur » dans Thierry Hoquet (dir.), *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, op. cit., p. 40.

¹⁴¹ Linné, *Fondements de la botanique* dans *Ibid.*, p. 217.

¹⁴² Giulio Barsanti, « Linné et Buffon : deux visions différentes de la nature et de l'histoire naturelle » dans Thierry Hoquet (dir.), *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, op. cit., p. 119.

¹⁴³ Il faut noter que Linné lui-même semble avoir été ambigu quant à déterminer si le système sexuel de classification était naturel (conforme au plan du Créateur) ou artificiel (simplement commode pour l'identification). Thierry Hoquet dans son livre *Buffon/Linné. Éternels rivaux de la biologie ?* (Paris, Dunod, 2007) attire plutôt l'attention, à l'inverse de Giulio Barsanti cité un peu plus haut, sur les passages où Linné affirme que « le système sexuel n'est qu'un moyen pratique permettant de retrouver aisément le nom des plantes ». (p.55) Pourtant, même dans ce cas Linné garde toujours le cap sur un système naturel et, bien qu'il

s'exprime dans le *temps* et ce temps du vivant se déploie dans les mouvements *entre* les « stades ». Ce point est d'une importance telle que, dès les premières pages de *La métamorphose des plantes*, Goethe se voit poussé à former un néologisme : *morphologie*. Voici comment Goethe définit d'entrée de jeu ce terme :

On rencontre dans le cheminement de l'art, du savoir et de la science, plusieurs tentatives pour fonder et développer une connaissance que nous aimerions appeler la morphologie. [...]

Pour désigner dans son ensemble l'existence d'un être réel, l'Allemand dispose du mot forme (*Gestalt*). En employant ce terme, il fait abstraction de ce qui est mobile, il admet que des éléments formant un tout sont établis, achevés et fixés dans leurs caractères.

Mais si nous observons toutes les formes, et en particulier les formes organiques, nous constatons qu'il ne se trouve nulle part de constance, d'immobilité, d'achèvement, et qu'au contraire tout oscille dans un mouvement incessant. C'est pourquoi notre langue se sert à fort juste titre du mot formation (*Bildung*), tant pour désigner ce qui est produit que ce qui est en voie de l'être¹⁴⁴.

Et c'est suivant le sens du mot *Bildung* que Goethe conçoit sa morphologie, science des formations organiques. Les plantes se définissant par une perpétuelle transformation, la méthode de Goethe en botanique ne pourra évidemment pas s'inscrire dans les sillons de la classification linnéenne qui, en prenant les organismes pour des choses plutôt que pour des devenir, s'en tient à la *Gestalt*. « La raison est tributaire du devenir, l'entendement, du devenu [...]. La première se plaît à développer ; le second veut tout retenir pour pouvoir l'utiliser¹⁴⁵ » ; ainsi la faculté qui devra s'exercer face au vivant est éminemment la raison, car « si nous voulons parvenir à une certaine vision vivante de la nature, nous avons à nous maintenir nous-mêmes aussi mobiles, aussi plastiques que l'exemple par lequel elle nous précède¹⁴⁶ ». Dans cette lumière, le système linnéen apparaît comme un empêchement de l'entendement dans un domaine qui ne lui appartient pas.

Remarquons que l'opposition de Goethe à Linné et à l'approche classificatoire que ce dernier incarne n'est pas si marginale dans le champ scientifique de l'époque. En effet, la vision de Goethe participe d'une importante refonte du paradigme d'étude des plantes et des animaux, refonte dans laquelle sont engagés plusieurs esprits éminents de l'époque tels Cuvier, Geoffroy St-Hilaire, Diderot, Vicq d'Azyr, K. F. Wolff, pour n'en nommer que quelques-uns. La plupart des historiens des sciences s'entendent pour dire que le paradigme à l'émergence duquel Goethe a participé

ajoute certains organes au tableau classificatoire, il ne parvient jamais à l'idée selon laquelle la plante est, en son essence, un complexe de processus bien plus qu'une somme de caractères fixes.

¹⁴⁴ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 76.

¹⁴⁵ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., p. 75.

¹⁴⁶ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., pp. 76-77.

marque l'acte de naissance de la biologie proprement dite. C'est en même temps à un divorce entre l'épistémologie mécaniste de la physique et la nouvelle épistémologie du vivant que l'on assiste alors. Dans une étude d'envergure sur *La science goethéenne des vivants*¹⁴⁷, Jean-Michel Pouget caractérise ainsi la mutation qui s'opère dans le passage de l'histoire naturelle à la biologie :

Si le naturaliste de l'âge classique s'en tenait exclusivement au visible extérieur, à la fixité des êtres et à la permanence de leurs structures dans l'espace et le temps, le biologiste a désormais pour impératif l'invisible intérieur, la mobilité des êtres et les lois réglant leur développement dans le temps. Le maître mot devient celui d'organisation : les êtres vivants sont organisés, la surface extérieure visible n'est plus simplement identifiée, elle se trouve désormais englobée dans une dynamique d'organisation plus large [...]¹⁴⁸.

C'est à cette mouvance épistémologique qu'il faut associer la mise sur pied de conceptions épigénétiques de la génération et de la croissance. L'attention croissante portée aux processus d'auto-organisation pendant l'ontogenèse ne pouvait qu'entraîner une remise en cause de la conception préformationniste qui dominait jusque-là, selon laquelle l'organisme entier serait préformé en miniature, déjà différencié, dans le germe. Kaspar Friedrich Wolff, que Goethe salue comme étant un « excellent prédécesseur¹⁴⁹ », est probablement le premier à avoir remis en cause, dans sa *Theoria generationis* (1759), cette idée d'une préformation des organismes. Goethe en cite un passage où Wolff explique le principe selon lequel « tout est feuille » dans la plante. Notons tout de suite que Goethe reprendra ce principe à son compte, mais en le modifiant¹⁵⁰ :

Toutes les parties de la plante, la tige exceptée, peuvent être ramenées à la forme de la feuille et ne sont que des modifications de cette forme ; il s'en déduit aisément que la théorie de la génération des plantes n'est pas très difficile à développer, et en même temps la voie est frayée qu'il faut suivre si l'on veut fournir cette théorie. Il faut d'abord que soit discerné par l'observation de quelle manière les feuilles ordinaires se forment, ou bien, ce qui est l'équivalent, comment s'accomplit la croissance ordinaire, sur quels fondements elle repose et par quelles forces elle se réalise. Lorsqu'on est au clair là-dessus, il faut que soient étudiées les causes, les circonstances et conditions qui

¹⁴⁷ Jean-Michel Pouget, *La science goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, Bern, Peter Lang, 2001. Dans les trois grandes sections de son livre, Pouget situe l'entreprise de Goethe par rapport au paradigme antérieur de l'histoire naturelle (dont Linné est une figure typique), par rapport au paradigme contemporain de la naissance de la biologie et, enfin, par rapport au paradigme darwinien à venir.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 202-203.

¹⁴⁹ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 186.

¹⁵⁰ Cette citation de Wolff par Goethe offre d'ailleurs un bel exemple de la reconnaissance de ce dernier envers ses devanciers. Goethe ne cherché pas à être original en science mais bien à développer les meilleures tendances des conceptions antérieures. Parlant justement de sa découverte des écrits de Wolff, il écrit : « j'étais persuadé depuis longtemps qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et que l'on pourrait vraiment trouver indiqué dans les œuvres conservées ce que, soi-même, on appréhende et pense ou même produit. Nous ne sommes originaux que parce que nous ne savons rien ». (*Ibid.*, p. 186.) Raison de plus pour éviter de chercher dans la science goethéenne les « idées originales d'un poète ».

dans les parties supérieures de la plante, où s'offrent à la vue des phénomènes apparemment nouveaux et où se développent les parties apparemment différentes, modifient le mode de croissance général de telle sorte qu'à la place de feuilles ordinaires apparaissent ces formations singulières¹⁵¹.

La vision de la génération et de la croissance qui se profile ici confère au vivant l'autonomie que le préformationnisme lui refusait. En effet, pour les préformationnistes les diverses parties des organismes sont considérées comme assemblées telles quelles par le Créateur et toujours déjà présentes dans un emboîtement exhaustif des générations. Il n'y a donc pas pour eux de force formatrice autonome et immanente à la matière vivante ; la matière adopte simplement la forme donnée *ab initio* par la divinité, elle l'étend dans l'espace en naissant et en grandissant.

Cette théorie parfaitement compatible avec le dogme chrétien de la création, s'accordait parfaitement avec une conception purement mécanique des êtres dont la génération était un phénomène de même nature que la chute d'une pierre ou le mouvement des planètes : soumise à des lois immuables parfaitement prévisibles, l'apparition des lignées successives des vivants était aussi bien réglée que la trajectoire d'une planète¹⁵².

Pour la conception épigénétique au contraire, les organes se développent les uns à partir des autres, par autoformation. Les capacités auto-constructrices du vivant seront assimilées par les matérialistes français à des propriétés générales de la matière, mécaniques chez un d'Holbach, chimiques chez un Diderot, etcetera¹⁵³. Goethe, quant à lui, ne cherche pas à unifier la physique et la biologie sous des principes explicatifs identiques, car selon lui « les natures organiques deviennent d'autant plus parfaites que les principes mécaniques leur sont moins applicables¹⁵⁴ », parce qu'elles possèdent des aptitudes qui font radicalement défaut à la matière inerte, l'autoproduction notamment. Pour ce qui est de la « physiologie anatomique » et de l'« anatomie physico-chimique », dont Goethe vante par ailleurs les mérites, il faut pourtant leur reprocher ceci :

comme elles ne font toutes deux que dissocier, et que les combinaisons chimiques ne reposent en fait que sur les dissociations, il est naturel que ces méthodes pour connaître et se représenter les corps organiques ne satisfassent point tous les hommes, dont certains ont tendance à partir d'une unité, à développer à partir d'elle les parties et à lui rapporter directement celles-ci¹⁵⁵.

Pour Goethe, il est clair que ces hommes dont la tendance est de partir d'une unité sont les mieux placés pour saisir la légalité propre aux organismes. Dans un de ses « Essais sur la méthode de la

¹⁵¹ Cité dans *Ibid.*, pp. 189-190.

¹⁵² Jean-Michel Pouget, *La science goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, op. cit., p. 72.

¹⁵³ Voir notamment à ce sujet l'anthologie de textes matérialistes de La Mettrie, Helvétius, Diderot et d'Holbach compilés par Jean-Claude Bourdin, *Les matérialistes au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1996.

¹⁵⁴ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 267.

¹⁵⁵ *Idem.*

botanique », Goethe présente quatre types de relation à la science qui sont autant de degrés vers une lecture de plus en plus adéquate des phénomènes naturels, mais qui ne s'excluent pas mutuellement. Il y a « ceux qui utilisent, ceux qui savent, ceux qui voient, et ceux qui embrassent une totalité¹⁵⁶ ». Résumons. Ceux qui utilisent, par exemple les jardiniers, délimitent par leur pratique les objets potentiels de la science. Ceux qui ont soif de savoir appliquent une intelligence claire aux faits circonscrits par les premiers, mais leur limite est de n'élaborer scientifiquement que ce qui existe déjà. Autrement dit, ils prennent les formes naturelles pour des *Gestalten*. On peut donc penser que, selon Goethe, les linnéens se situent à ce niveau-ci. Ceux qui voient, quant à eux, « ont déjà un comportement productif, et le savoir, s'intensifiant lui-même, exige, sans le remarquer, le voir, et passe progressivement à cette activité¹⁵⁷ ». C'est ici que commence la morphologie proprement dite, qui se définit comme vision des processus formateurs, laquelle vision peut envisager des phénomènes qui, même s'ils ne sont pas donnés, sont possibles. Enfin, ceux qui embrassent une totalité « ont un comportement productif au plein sens du terme ; parce qu'en effet ils partent d'idées, ils formulent déjà l'unité du tout, après quoi c'est en quelque sorte l'affaire de la nature que de s'adapter à cette idée¹⁵⁸ ». Ce sont donc clairement ces derniers qui, dans le domaine de la botanique, sont au plus près de la légalité du végétal parce qu'ils procèdent de l'idée du tout vers ses diverses spécifications. Leur « idée », rappelons-le, est pour Goethe celle-là même avec laquelle la nature travaille. C'est pourquoi on peut les appeler des « productifs » et des « créateurs », et non simplement des « savants ». Quant à la méthode qu'il faudra adopter pour ne pas perdre de vue l'unité organique originaire de l'objet de la botanique, elle devra se situer sur le plan oculaire supérieur de la genèse des formes.

3 La métamorphose des plantes

3.1 La méthode génétique

Ainsi commence le traité de botanique proprement dit, publié par Goethe en 1790 sous le titre « Essai d'expliquer la métamorphose des plantes » : « Toute personne qui observe tant soit peu la croissance des végétaux remarquera aisément que certaines parties externes de ceux-ci se transforment parfois et passent tantôt entièrement, tantôt plus ou moins, à la forme des parties les plus proches¹⁵⁹. » L'orientation méthodologique optimale de la botanique est ainsi suggérée

¹⁵⁶ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit, p. 256.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 256-257.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 109.

d'entrée de jeu par Goethe : il s'agit, comme il l'avait écrit dans un travail préliminaire au traité, d'être « attentif à la façon dont une forme passe en douceur dans une autre pour être finalement complètement absorbée par la forme qui la suit¹⁶⁰ ». Car telle est bien la propriété fondamentale du vivant : une capacité infinie d'auto-engendrement qui se manifeste dans la durée : « Nous appelons vivant ce qui manifeste à nos sens la faculté de produire son semblable¹⁶¹. » Cette faculté ne s'exprime pas seulement, chez les plantes, dans ce que l'on appelle communément la reproduction ; elle se manifeste à tout moment dans la croissance que Goethe conçoit comme une production asexuée du semblable par le semblable¹⁶². Cette conception fondamentale laisse entrevoir le caractère unitaire du végétal dans l'esprit goethéen : si et l'ontogenèse et la phylogenèse sont des productions du même par le même, toute différenciation morphologique sera la conséquence d'une transformation d'un principe pareil à lui-même, une métamorphose de ce *x* qui fait que toute plante est plante.

Certes, chercher l'identité morphologique fondamentale d'une graine et d'une fleur, par exemple, en les considérant isolément et statiquement est une impasse. C'est pourquoi nous devons tout de suite nous prémunir contre une interprétation réifiante de ce principe, pour éviter par exemple de faire comme ces « earlier biologists attempting a Goethean approach to plants [that] ran into problems by identifying a plant's archetype with a single, static form – the fully developed intermediate state of the foliage leaf [...]»¹⁶³. Il faut bien avouer cependant que Goethe a, jusqu'à un certain point, prêté flanc à cette méprise en s'exprimant de la façon suivante au sujet de l'essence du végétal : « dans l'organe de la plante que nous avons l'habitude de nommer la feuille se dissimule le vrai Protée qui peut se cacher et se manifester sous toutes les formes. À tous les degrés de son développement la plante n'est toujours que feuille, unie d'une manière si indissoluble au germe futur qu'on ne peut se figurer l'un sans l'autre¹⁶⁴. » Sur la base de cet aperçu génial qui l'a secoué en Sicile, il serait donc tentant de penser que, pour Goethe, les fleurs, les fruits, les graines sont tous dérivés de la feuille, organe primordial. Goethe apporte toutefois une précision capitale au principe « tout est feuille » dans le chapitre récapitulatif de l'« Essai d'expliquer la métamorphose des plantes » :

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 241.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 238.

¹⁶² *Ibid.*, p. 239.

¹⁶³ Jochen Bockemühl, « Transformations in the Foliage Leaves of Higher Plants » dans David Seamon and Arthur Zajonc (dir.), *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*, New York, State University of New York Press, 1998, pp. 117-118.

¹⁶⁴ Cité dans Jean Lacoste, *Goethe, science et philosophie*, op. cit., pp. 30-31.

Il va de soi que nous devrions avoir un terme général par lequel nous puissions désigner cet organe métamorphosé en des formes si différentes, et lui comparer toutes les formes qu'il prend : mais présentement nous devons nous contenter de comparer entre elles les manifestations de la métamorphose vers l'aval et vers l'amont. Car nous pouvons dire aussi bien de l'étamine qu'elle est un pétale contracté, ou du pétale qu'il est une étamine à l'état d'expansion, et du calice qu'il est une feuille caulinaire contractée parvenue à un certain degré d'affinement, ou de la feuille caulinaire qu'elle est un sépale étendu par l'afflux de sucs moins délicats¹⁶⁵.

Autrement dit, la « feuille » dans l'axiome « tout est feuille » désigne un « concept transcendantal¹⁶⁶ » comme l'écrit Goethe, et non la feuille que nos yeux identifient sur les spécimens végétaux empiriques. L'« identité virtuelle¹⁶⁷ » de tous les organes végétaux ne vient pas de ce que les feuilles sont au principe de toute transformation, *elle désigne plutôt un complexe unitaire de processus que l'on peut suivre aisément en prenant comme unité de base de l'observation les feuilles et leur transformation*. C'est en vertu de cette valeur heuristique et méthodologique que Goethe choisit l'expression « tout est feuille » pour indiquer l'unité processuelle de l'ontogénèse :

Notre étude doit avoir tout d'abord pour démarche principale l'observation *des seules feuilles* qui poussent le long d'une seule et même plante, de la racine jusque vers le calice, et se modifient progressivement. Il ne sera pas difficile de montrer comment, après diverses modifications, les feuilles de ce que l'on appelle la tige se réunissent pour former le calice, comment un certain nombre d'entre elles, réunies de la même manière, forment la corolle et finalement, derechef, les étamines¹⁶⁸.

On retrouve ici dans l'expression « ce que l'on appelle la tige » le même type de précaution linguistique que dans le passage précédent où Goethe disait qu'« il va de soi que nous devrions avoir un terme général par lequel nous puissions désigner cet organe métamorphosé en des formes si différentes¹⁶⁹ ». Ces précautions ont une fonction épistémologique essentielle car elles mettent toujours l'esprit en garde contre la tentation de prioriser, conformément aux habitudes de langage liées à la botanique, la *Gestalt* sur la *Bildung*. La qualification de la feuille comme concept transcendantal a pour vertu, de la même façon, d'exprimer la prévalence des processus formateurs sur les organes formés. Ceci peut paraître paradoxal dans la mesure où le transcendantal, par exemple chez Kant, désigne des structures permanentes, immuables. Chez Goethe qui n'utilise qu'une fois, à notre connaissance, le mot transcendantal au sujet du végétal, la fonction du mot est plutôt d'opposer la feuille comme processus formateur à la feuille comme forme constituée. Aussi,

¹⁶⁵ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit, p. 173.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 236.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 261.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 244. Goethe souligne.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 173.

tandis que dans le kantisme le mot « transcendantal » connote la constitution *subjective* de l'expérience, chez Goethe il renvoie à *la nature elle-même* telle qu'elle procède dans la formation du végétal. En ce sens, le scientifique qui s'efforce de se maintenir dans le transcendantal réalise une mimésis de la nature naturante.

Il faut remarquer ici que, si Goethe apparaît avant tout comme participant à l'avant-garde épigénétiste, sa conception de l'idée comme principe formateur de la nature l'a retenu d'aller aussi loin dans cette direction qu'ont pu le faire certains esprits de son époque. Pensons à cet égard au matérialisme de Diderot, bon exemple d'épigénétisme radical. Le modèle scientifique qu'adopte Diderot pour penser l'épigénèse est la chimie plutôt que la morphologie. C'est ainsi qu'il fait dire à d'Alembert rêvant : « Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermente, même suite indéfinie d'animalcules dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés ? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres ? Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste¹⁷⁰. » Pour Diderot la nature entière est ainsi en perpétuelle fermentation et il n'y a aucun facteur de permanence en elle. Par ailleurs la genèse de la vie s'explique parfaitement, selon lui, à partir de certaines propriétés de la matière inorganique. En voulant arracher l'initiative des formations organiques des mains de la divinité, il l'a attribuée à la matière. Dans une perspective goethéenne cela représente toutefois une nouvelle forme d'explication hétéronome du vivant, simplement renversée par rapport à la forme traditionnelle, théologique. Pour Goethe, non seulement la vie se distingue fondamentalement de l'inorganique par sa capacité d'autoconstitution (croissance et reproduction), mais il y a aussi un facteur permanent à la base des métamorphoses du vivant, ce facteur étant à chercher dans les tendances formatrices typiques, autrement dit dans la métamorphose.

Le refus goethéen d'une conception épigénétique radicale ressort nettement du passage suivant :

Revenons dans le champ de la philosophie et considérons encore une fois l'évolution et l'épigénèse ; il semble que ce soient là des mots avec lesquels nous ne faisons que nous entraver. La théorie de l'emboîtement sera bientôt pour l'homme cultivé un objet de répulsion ; mais pour une théorie qui admet un donner et un recevoir, on présuppose bien toujours un élément qui reçoit et un autre qui soit reçu, et si nous ne voulons pas penser une préformation, nous en venons à une prédélinéation, à une prédétermination, à une façon de préétablir, et à tous les vocables possibles pour nommer ce qui doit exister avant que nous puissions percevoir quelque chose¹⁷¹.

¹⁷⁰ Denis Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, Paris, GF Flammarion, 1965, p. 82.

¹⁷¹ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit, p. 203.

À noter : lorsque Goethe parle ici d'*évolution* le terme n'a pas le même référent que pour nous aujourd'hui. À la fin du XVIII^e siècle, l'évolutionnisme s'oppose au fixisme – selon lequel les espèces sont aujourd'hui exactement telles qu'elles étaient à l'origine – comme l'épigénèse s'oppose à la préformation. L'évolutionnisme est « la doctrine suivant laquelle le monde, portant en lui-même la raison de ses changements, déroulerait spontanément la suite de ses états¹⁷² » et avant Lamarck (*Philosophie zoologique*, 1809), ce déroulement est pensé non pas de manière historique mais bien structurelle. Ainsi, lorsque Goethe démontre par exemple la continuité morphologique entre les animaux et l'homme par la découverte de l'os intermaxillaire chez ce dernier, il conçoit la série zoologique continue selon une logique structurelle synchronique et non selon le devenir évolutionnaire, comme ce sera le cas dans le paradigme darwinien¹⁷³.

Ceci dit, Goethe accorde un crédit majeur dans le passage précédent à l'idée que le développement *sui generis* des organismes par épigénèse doit bien graviter autour d'un *x* quelconque, bien que cet élément existe « avant que nous puissions percevoir quelque chose¹⁷⁴ ». Or, ce *x*, l'*Urpflanze* en botanique, s'il réactive un thème des préformationnistes, est nettement distinct du germe préformé imaginé par ces derniers. Si l'alpha et l'oméga de l'organisme est donné pour le préformationniste dans une figure spatiale miniature avant même la croissance, pour Goethe c'est chaque étape de l'ontogenèse qui contient virtuellement toutes les autres. Ainsi, les formes chronologiquement premières (dans le végétal, les semences) n'ont pas de primauté ontologique car leur fondement se situe, comme pour chacune des formes suivantes, dans l'Idée du tout (l'*Urpflanze*) qui est toute métamorphose. C'est cette Idée immanente qui, pour Goethe, constitue la base véritable de l'épigénèse. Contrairement à la théorie de l'emboîtement des germes qui suppose l'existence originelle de toutes les espèces prises dans leurs caractères distinctifs, la « prédétermination » chez Goethe se définit par le changement même. Si c'est la transformation qui caractérise l'*Urpflanze*, principe unitaire du végétal, la diversification phénoménale des formes vivantes doit être vue comme l'expression propre de ce principe unitaire. Autrement dit, Goethe réalise l'unité paradoxale de la prédétermination et de l'épigénèse¹⁷⁵.

¹⁷² René Michéa, « Goethe et les évolutionnistes français du XVIII^e siècle » dans *Goethe et l'esprit français*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 130.

¹⁷³ À ce sujet, voir en particulier la troisième partie, intitulée « L'évolutionnisme », du livre de Jean-Michel Pouget, *La science goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, op. cit., pp. 319-412.

¹⁷⁴ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 203.

¹⁷⁵ Voir en ce sens le chapitre « Préformation et épigénèse » du livre de Jean-Michel Pouget, *La science goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, op. cit., pp. 71-89. Il y montre que Goethe, par son souci philosophique d'intégrer des perspectives généralement opposées, « fut amené à quitter

3.2 L'*Urpflanze* comme polarité et intensification

Nous avons évoqué plus haut la reconnaissance de Goethe envers F. K. Wolff. Ce sont maintenant les limites de son adhésion aux conceptions botaniques de cet « excellent prédécesseur » qui nous conduiront au cœur de sa propre morphologie végétale. Wolff, nous dit Goethe,

reconnaît expressément l'identité des parties du végétal en dépit de leur mobilité ; cependant, la manière d'appréhender l'expérience qu'il a pris le parti d'adopter l'empêche de faire le pas ultime, essentiel. Parce qu'en effet la théorie de la préformation et de l'emboîtement, qu'il combat, repose sur une simple imagination extra-sensible, sur une hypothèse que l'on croit penser, mais que l'on ne peut représenter dans le monde sensible, il pose comme maxime fondamentale de toutes les recherches que l'on ne peut rien supposer, admettre ni affirmer qu'on n'ait vu de ses yeux, et soit en situation de montrer à autrui en tout temps. C'est pourquoi il s'efforce toujours de pénétrer jusqu'aux sources de la vie par des recherches au microscope, et de suivre ainsi les embryons organiques depuis leur forme première jusqu'à leur achèvement. Si excellente que soit cette méthode grâce à laquelle il a pu tant produire, cet homme remarquable ne pensait pourtant pas *qu'il y a voir et voir, que les yeux de l'esprit ont à agir en constante et vivante alliance avec les yeux du corps, parce que sinon on court le danger de voir, et pourtant de ne pas voir*¹⁷⁶.

Dans sa confrontation au préformationnisme, Wolff a opposé radicalement la maxime de l'expérience sensible à toute forme d'idéalisme, méconnaissant ainsi la possibilité d'un empirisme de l'esprit que Goethe cherche justement à mettre au point. En s'en tenant au témoignage des yeux du corps, il expliqua la formation des organes non-foliaires à partir des feuilles comme étant fondée « sur la diminution progressive de la force de croissance, laquelle se réduit dans la mesure où la croissance se prolonge, et finalement disparaît complètement, et en conséquence le principe qui engendre toutes ces formes dérivées des feuilles est un développement plus imparfait de celles-ci¹⁷⁷ », pensa Wolff. La critique que Goethe adresse à cette explication matérialiste du principe « tout est feuille » formule en même temps les deux principales lois qui, chez lui, donnent un contenu à ce même principe : la polarité et l'intensification. Toujours au sujet de Wolff, Goethe écrit :

Il constata qu'au cours de la transformation de la plante, le même organe se contracte et rapetisse constamment ; *mais il ne vit pas que cette contraction alterne avec une expansion*. Il vit que l'organe diminuait de volume, *et ne remarqua pas que*

sa disposition naturelle pour l'épigenèse afin de s'élever à un niveau supérieur de réflexion intégrant le point de vue préformationniste ». (p.80)

¹⁷⁶ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit, pp. 190-191. Je souligne.

¹⁷⁷ Wolff cité par Goethe, *ibid.*, p. 190.

simultanément il s'affine ; de ce fait, il attribua de façon absurde cette marche vers la perfection à une atrophie¹⁷⁸.

C'est ici que l'explication donnée par Goethe à l'épigénèse diverge des explications de type physico-chimique, lesquelles, comme c'est le cas chez Wolff, cherchent l'assise des processus vivants à l'échelle microscopique et dans un esprit mécaniciste. Wolff, semble-t-il, cherche la cause de la métamorphose des feuilles en organes divers dans une dévitalisation progressive ; autrement dit, pour lui, la dimension morphologique de la plante n'est pas auto-fondée mais elle relève d'un ordre inférieur (physico-chimique) qui est censé influencer mécaniquement sur la prétendue involution de la plante. Le caractère mécanique de cette épistémologie ressort nettement du fait que le devenir de la plante s'inscrit ici dans une temporalité simple, irréversible : de même que la boule de billard frappée par une autre aura nécessairement une vitesse moindre que la première (si le plan n'est pas incliné) et ainsi de suite jusqu'à ce que, par inertie, l'impulsion initiale ait été complètement résorbée (toutes les boules devenant immobiles), de même chaque moment du développement de la plante qui suit le mouvement initial de croissance sera nécessairement moins « vital » que le précédent. Lorsqu'au contraire Goethe prétend que « nous pouvons dire aussi bien de l'étamine qu'elle est un pétale contracté, ou du pétale qu'il est une étamine à l'état d'expansion¹⁷⁹ », cette réversibilité du temps morphologique nous montre bien que le principe du développement végétatif n'agit pas mécaniquement selon la loi de la causalité mais organiquement : on a une implication mutuelle des formes, comme dans un système de pensée où chaque idée naît de l'autre par une nécessité interne, peu importe la chronologie de leur enchaînement dans la parole.

C'est que Goethe, contrairement à Wolff, considère que les processus morphologiques de la plante observés à l'œil nu ont leur assise en eux-mêmes. C'est notamment en ce sens que l'on peut comprendre la maxime suivante :

L'homme, dans la mesure même où il utilise ses sens non corrompus, est l'appareil physique le plus grand et le plus exact qui puisse exister, et c'est justement le plus grand malheur de la physique nouvelle d'avoir pour ainsi dire séparé les expériences de l'homme, et que l'on ne veuille reconnaître la nature que dans ce que montrent des instruments artificiels pour prouver et par là limiter ce qu'elle peut réaliser¹⁸⁰.

Goethe pensait probablement ici à la physique newtonienne qui a donné naissance selon lui à une optique d'aveugles¹⁸¹ ; on peut par contre étendre la portée de la maxime au cas présent, au sens où

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 191. Je souligne les deux lois principales du principe de métamorphose : polarité et intensification (cette dernière étant parfois nommée ascension).

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁸⁰ Goethe, *Maximes et réflexions*, *op. cit.*, maxime 664, p. 78.

¹⁸¹ Ceci parce que Newton dénie toute autonomie au monde des couleurs en en faisant une sous-discipline de la physique mathématique : « toutes les productions et apparences des Couleurs qui sont au monde,

le meilleur moyen de parvenir à une science du végétal est de faire confiance à notre vision à son échelle naturelle et de la cultiver dans une perspective génétique. Car c'est à cette échelle-là que les lois morphologiques se révèlent à nous. Parce qu'ils limitent leurs observations au domaine microscopique, Wolff et ses semblables perdent de vue, littéralement, la loi fondamentale du végétal que seule peut saisir une morphologie, soit *la polarité dynamique entre expansions et contractions alternées* :

La modification progressive des parties de la plante est l'œuvre d'une force que je ne puis qu'improprement nommer expansion et contraction.

Il vaudrait mieux la désigner, comme en algèbre, d'un x ou d'un y , car les termes d'expansion et de contraction n'expriment pas cette action dans toute son ampleur. Elle contracte et dilate, forme, transforme, relie, sépare, colore, décolore, élargit, allonge, ramollit, durcit, amplifie et résorbe ; et c'est seulement quand nous embrassons d'un seul regard tous ces effets différents que nous pouvons connaître plus concrètement ce que j'ai pensé expliquer et détailler par ces mots¹⁸².

Nous retrouvons ici, comme au sujet du principe « tout est feuille », une autocritique linguistique qui permet à Goethe de maintenir la mobilité de la pensée face au risque de réification et de réduction des idées qui est attaché à toute fixation terminologique. Malgré cela, ce sont les termes d'expansion et de contraction dont Goethe fait généralement usage pour désigner la polarité du développement végétal, probablement parce que, plus englobants, ils peuvent mieux exprimer la multiplicité d'actions possibles de la plante-type que les autres couples d'actions évoqués dans la citation.

Les étapes typiques de la métamorphose des plantes par polarité telles que résumées par Goethe au § 73 de l'« Essai d'expliquer la métamorphose des plantes » s'ordonnent ainsi :

De la graine à la forme la plus évoluée de la feuille, nous avons tout d'abord constaté une expansion ; puis nous avons vu le calice se former par une contraction, les pétales par une expansion, les organes sexuels à nouveau par une contraction. Nous constaterons bientôt l'expansion maximale dans le fruit et la plus forte concentration dans la graine. C'est par ces six étapes que la nature, irrésistiblement, accomplit l'œuvre éternelle de la reproduction sexuée des végétaux¹⁸³.

Une question que l'on peut être tenté de poser à Goethe est ici : de quoi ce cycle d'expansions et de contractions est-il redevable ? Dans le cadre de notre paradigme contemporain, par exemple, avec

proviennent [...] seulement des différents mélanges ou séparations des Rayons en vertu de leur différente Réfrangibilité ou Réflexibilité, et à cet égard la Science des couleurs devient une spéculation aussi exactement Mathématique qu'aucune autre partie de l'Optique [...] ». (Newton, *Traité d'Optique*, Paris, Gauthier-Villars, 1955, pp. 281-282 ; cité dans Maurice Élie, *Lumière, couleurs et nature. L'Optique et la physique de Goethe et de la Naturphilosophie*, op. cit., p. 25.)

¹⁸² Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 240.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 148.

sa tendance à vouloir expliquer tous les phénomènes organiques par la génétique, on pourrait supposer qu'il existe un trait génétique commun à toutes les plantes qui explique cette universalité de la polarité. Ou l'on pourrait encore chercher des déclencheurs chimiques qui, à chaque étape de la croissance, provoquent des mouvements déterminés de la plante dans l'espace. Insistons là-dessus : ce serait là aller parfaitement contre l'intention de Goethe lui-même. En effet, comme l'explique bien Rudolf Steiner, « il n'y a rien à présupposer qui provoque cette expansion ou contraction ; au contraire : tout le reste est conséquence de celles-ci, elles provoquent une métamorphose qui progresse de degré en degré¹⁸⁴ ». Si l'on recherche une cause physique au concept de polarité, poursuit Steiner, « c'est précisément qu'on n'arrive pas à se représenter le concept sous sa forme propre, sous sa forme *intuitive* ; on exige qu'il représente le résultat d'un processus extérieur. On ne peut se représenter expansion et contraction que comme résultat d'une action, non comme origine d'une action¹⁸⁵. » Pour appréhender intuitivement la polarité dans sa réalité de fondement, une saisie de son pouvoir interne de développement est nécessaire. Et cette saisie est impensable sans une fréquentation oculaire du royaume des plantes. Cette fréquentation doit être entendue dans un sens élargi. Il faut y infuser, comme le disait Goethe en critiquant Wolff, l'horizon ouvert par les « yeux de l'esprit ». Sous cette expression, il faut entendre *la faculté d'imagination* cultivée à l'aune du réel. C'est elle qui permettra au botaniste, comme Goethe l'écrit à Herder, d'« inventer des plantes à l'infini, qui seront conséquentes, c'est-à-dire qui, sans exister véritablement, pourraient cependant exister », parce qu'« elles auront une vérité et une nécessité intérieures¹⁸⁶ ». Voici donc ce que dit Goethe à Eckermann du rôle de l'imagination en science :

La puissance d'imagination est le don sans lequel on ne conçoit pas de grand naturaliste. Et je n'entends point par là une imagination qui se perd dans le vague et se figure des choses qui n'existent pas, mais une imagination qui n'abandonne pas le terrain de la réalité et qui procède avec l'étalon du réel et du connu, pour entrevoir et pressentir des choses inconnues. Alors, elle peut vérifier si ce qu'elle a pressenti est possible et si cela n'entre pas en contradiction avec d'autres lois connues¹⁸⁷.

Ailleurs, Goethe a forgé une expression qui résume bien le genre d'imagination dont il s'agit ; il l'a appelée « imagination sensible exacte¹⁸⁸ ». Dans le passage où l'on trouve cette formule, Goethe

¹⁸⁴ Rudolf Steiner, « Introduction » dans *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ Goethe, *Voyage en Italie, op.cit.*, Naples, 17 mai 1787, p. 376.

¹⁸⁷ Cité dans Ernst Cassirer, *Liberté et forme. L'idée de la culture allemande, op. cit.*, p. 229.

¹⁸⁸ « Si quelqu'un n'est pas convaincu de devoir ordonner toutes les manifestations de l'essence humaine, la sensibilité et la raison, l'imagination et l'entendement, en une franche unité, quelle que soit celle entre toutes ces qualités qui domine, il peinera éternellement dans une limitation désagréable [...]. C'est ainsi qu'un homme né et instruit pour les sciences dites exactes aura de la peine à comprendre, au summum de son entendement rationnel, qu'il peut également exister une *imagination sensible exacte* sans laquelle aucun art n'est à vrai dire pensable. » (Cité dans *Ibid.*, pp. 238-239. Je souligne.)

affirme qu'une imagination sensible méthodique est essentielle à tout art. Or le fait est que, à l'égard de cette nécessité de l'imagination, la connaissance du vivant est parente de la pratique artistique. En quoi consiste cette parenté ? Cela ressort d'une opposition entre la connaissance de l'inorganique et la connaissance de l'organique, opposition suggérée par Goethe lui-même dans le passage en question où il pense aux « sciences exactes » dans lesquelles l'imagination sensible exacte n'intervient pas. Pour comprendre de quoi il s'agit, pensons au rapport entre un objet quelconque, par exemple une balle, et la loi gravitationnelle. Si nous cherchons à savoir combien de temps la balle prendra pour atteindre le sol lorsque nous la lâcherons depuis une hauteur donnée, il suffira d'abstraire les composantes d'une formule quantitative établie d'avance (telles la masse, la résistance, la hauteur, etc.). Au fond nous n'avons même pas besoin de savoir qu'il s'agit d'une balle pour obtenir réponse à cette question. Comme l'explique Rudolf Steiner, lorsqu'il s'agit de la nature inorganique « le fait et la loi sont deux facteurs distincts qui se font face, et la tâche de notre esprit n'a pas à faire plus, lorsque nous découvrons un fait, qu'à se souvenir de la loi qui convient dans ce cas¹⁸⁹ ». Si la loi physique régit les phénomènes comme de l'extérieur, indifférente aux qualités des objets qui lui sont soumis, le type (*l'Urpflanze* en botanique) au contraire est parfaitement intriqué aux qualités de l'objet réel. Car il ne régit pas les organismes à la manière de la loi gravitationnelle, il s'écoule en chacun d'eux, se définissant comme puissance formatrice :

Le type ne détermine pas que, sous certaines conditions, un phénomène déterminé doive s'accomplir ; il ne fixe aucun rapport entre des éléments qui restent étrangers et extérieurs les uns aux autres. Il ne détermine que les lois régissant *ses* propres parties. À la différence de la loi naturelle, il n'indique rien qui soit hors de lui-même. Les formes organiques particulières ne peuvent donc qu'être *développées* à partir du *modèle-type général*, et les êtres organiques qui se présentent dans l'expérience doivent coïncider avec l'une ou l'autre de ces formes dérivées du type. La méthode qui procède par développement doit remplacer ici celle qui procède par démonstration. Ce que l'on établit ici ce n'est plus que, si les conditions extérieures coopèrent de telle façon, elles provoqueront tel résultat mais que, sous certaines circonstances extérieures, une forme particulière s'est élaborée à partir du type¹⁹⁰.

Le rôle fondamental de l'imagination sensible exacte dans la connaissance du vivant vient de ce que c'est elle qui est l'instrument tout indiqué de la méthode qui procède par développement. Il s'agit avant tout ici d'*apprendre à voir* les phénomènes organiques dans toutes leurs corrélations dynamiques, plutôt que de les expliquer causalement à partir de facteurs extrinsèques. La morphologie « ne veut que présenter et non pas expliquer¹⁹¹ », dit Goethe. L'imagination devient ainsi l'organe de cette présentation des formations et transformations du vivant. Elle est la faculté

¹⁸⁹ Rudolf Steiner, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, trad. R. Burlotte, Genève, E.A.R., 1985, p. 113.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 116-117. Souligné par Steiner.

¹⁹¹ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op. cit.*, p. 265.

qui apporte le sens du temps et du rythme au regard. Elle sait retracer la puissance génétique à même le visible.

Outre le développement par polarité entre expansions et contractions, le primat du morphologique chez Goethe devait lui faire appréhender le développement de la plante comme une *ascension*, un affinement, une intensification, et non comme une régression. Ainsi affirme-t-il :

Nous pouvons dire aussi de la métamorphose *régulière*¹⁹² qu'elle est progressive ; car c'est elle qui, depuis les cotylédons jusqu'à l'ultime formation, le fruit, se révèle constamment agissante par degrés successifs, et qui, transformant une forme en une autre comme en gravissant une échelle spirituelle, s'élève jusqu'à ce sommet de la nature qu'est la reproduction par deux sexes¹⁹³.

Allant contre son intention affirmée de ne pas s'adonner à des explications mais plutôt à une présentation de la phénoménalité botanique, Goethe suggère à quelques reprises une explication physiologique à cette « gradation spirituelle » : ce serait un affinement progressif des sucres par les organes qui rendrait compte de la hiérarchie croissante de ces derniers : « les liquides les plus grossiers étant toujours rejetés et remplacés par d'autres plus purs, la plante s'affine par degrés de plus en plus et atteint le point que la nature lui prescrit¹⁹⁴ ». Mais il y a une autre raison pour laquelle Goethe considère la métamorphose régulière comme une ascension. Cette raison est interne à la méthode morphologique elle-même : qui dit croissance dit manifestation progressive, et dans une perspective morphologique le déploiement des formes doit être considéré comme supérieur à la simple virtualité. Ainsi que l'avant-dernier passage cité le laisse entendre, la course en avant des cotylédons vers le fruit est un progrès, car l'union nuptiale qui se réalisera à même le fruit est le moment où l'unité du végétal, différenciée en ses deux pôles sexuels, annonce la perpétuité de sa manifestation. C'est ce que Goethe traduit ci-dessous dans une élégie, intitulée *La métamorphose des plantes* et adressée à Christiane Vulpius. Nous citons l'extrait où il est question de la formation et de l'union des organes sexuels des plantes :

Voici que les doux couples et s'approchent et se joignent,
Autour du saint autel ils s'ordonnent nombreux,
Hymen descend sur eux et des vapeurs splendides
Versent de doux parfums vivifiant l'alentour.
Des germes bien distincts s'enflent alors sans nombre,
Au sein de fruits renflés cachés et protégés.
Nature clôt l'anneau des forces éternelles ;
Mais un cycle nouveau tôt succède à l'ancien,

¹⁹² C'est-à-dire celle qui progresse de la graine au fruit par trois expansions et trois contractions alternées sans jamais faire marche arrière comme c'est le cas dans les métamorphoses irrégulières.

¹⁹³ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit, p. 110.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 124.

Pour que se continue à tout jamais la chaîne,
Et que tout et partie soient animés de vie¹⁹⁵.

Goethe clôt ce poème par une analogie entre croissance végétale et amour humain qui fait ressortir sa vision du développement des formes comme ascension qualitative :

Ô souviens-toi aussi : notre rencontre, ce germe,
En nous fit peu à peu naître douce habitude.
L'amitié apparut avec force en notre âme
Et Amour pour finir engendra fleurs et fruits !
Songe en combien de formes et diverses et changeantes
Nature a déployé tout ce que nous sentions !
Réjouis-toi encor du jour présent ! Le saint amour
Aspire au fruit suprême de semblables pensées,
De mêmes vues des choses : qu'en un voir accordé
Puisse s'unir le couple, accéder au monde supérieur¹⁹⁶.

Ainsi, dans la vie des plantes comme dans la vie des hommes, la traversée des formes représente toujours un accomplissement progressif¹⁹⁷.

4 Le caractère symbolique des plantes et la redéfinition des rapports entre le normal et le pathologique

CHORUS MYSTICUS :
Toute chose périssable
Est un symbole seulement¹⁹⁸ ...

Comme mentionné, l'opposition de Goethe à Linné était, quant à son orientation épigénétique et à sa recherche des lois de l'ontogenèse, solidaire d'un courant scientifique assez vigoureux, en particulier au début du XIX^e siècle. Cependant, et comme l'a bien vu Cassirer, l'Olympien a bel et bien introduit quelque chose d'inédit dans l'histoire scientifique et philosophique : « un nouveau rapport spécifique [est] établi à travers les recherches de Goethe entre

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 182-183.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 183.

¹⁹⁷ Pour Goethe, le rapport entre les ontogenèses végétale et humaine est certainement d'homologie plus que d'analogie, dans la mesure où c'est une loi naturelle générale qui veut que la croissance soit une ascension qualitative, et la vie humaine est à cet égard un cas de la loi. Cette loi est la même, bien que la nature des formes par lesquelles l'homme et la plante se réalisent soit nettement distincte. Même dans la vieillesse, comme dans le fruit, l'existence gagne en richesse : « [il] y a plus à faire quand on est vieux que quand on était jeune ». (Goethe, *Maximes et réflexions*, *op. cit.*, maxime 1329, p. 43.) La sagesse est un signe distinctif de cette richesse croissante dans la vie humaine : « [cela] ne vaudrait pas la peine de vivre soixante-dix ans si toute la sagesse du monde était folie devant Dieu ». (*Ibid.*, maxime 1065, p. 19.)

¹⁹⁸ Goethe, *Faust I et II*, *op. cit.*, p. 497.

l'« idéal » et le « réel », entre l'« universel » et le « particulier »¹⁹⁹ ». Ce nouveau rapport se trouve exprimé de manière exemplaire dans les passages de l'œuvre goethéenne où il est question de la notion de symbole.

L'opposition établie par Goethe entre *le symbole et l'allégorie* dans ses écrits esthétiques nous aidera à préciser la nature du symbole et la conception de la nature comme symbole dans le cadre de sa morphologie végétale. Dans un essai de 1797 intitulé « Les objets des arts plastiques », Goethe s'exprime ainsi au sujet des objets symboliques :

Les objets représentés de cette manière semblent n'exister que par eux-mêmes et pourtant ils possèdent une dimension profondément signifiante, cela à cause du fait qu'un objet idéal comporte toujours une dimension universelle. Si le symbole témoigne de quelque chose qui est au-delà de ce qui est représenté, ce sera toujours de manière indirecte²⁰⁰.

À l'inverse, Goethe dit au même endroit, à propos des œuvres allégoriques :

De celles-ci on ne peut attendre que peu de bien, parce qu'elles détruisent l'intérêt pris à la représentation elle-même et poussent l'esprit pour ainsi dire à se retirer en lui-même, dérobant à ses yeux l'objet réellement représenté. L'allégorie et le symbole se distinguent par le fait que celui-ci désigne indirectement, alors que celle-là désigne directement²⁰¹.

La caractérisation que fait ensuite Goethe de la forme d'art selon lui la plus répréhensible indique d'emblée dans quel sens *il ne faut pas* se représenter le rapport entre l'universel (l'*Urpfanze*) et le particulier dans sa botanique. Cette forme d'art est celle qui tente « de réincarner les abstractions les plus hautes dans une représentation sensible²⁰² ». C'est là l'art le plus bas dans la mesure où le singulier y perd totalement sa consistance propre, sensible, pour n'être qu'une sorte de projection d'un concept lui-même obtenu par abstraction. C'est ainsi que figure le particulier dans l'allégorie : il « sert seulement d'exemple, d'illustration du général²⁰³ », et c'est le propre de l'exemple d'être accessoire en regard du concept qu'il illustre. Aussi, le type de distinction opérée par Goethe entre l'entendement et la raison – à la première incombe la saisie du devenu, à la seconde celle du devenir²⁰⁴ – réapparaît dans le cadre de l'opposition entre allégorie et symbole. En effet, dans l'allégorie le général est d'ordre conceptuel (il appartient donc à l'entendement), alors que dans le symbole, l'universel relève du domaine idéal, de la raison :

¹⁹⁹ Ernst Cassirer, *Liberté et forme. L'idée de la culture allemande*, op. cit., p. 216.

²⁰⁰ Goethe, « Les objets des arts plastiques (1797) » dans ses *Écrits sur l'art*, trad. J.-M. Schaeffer, Paris, Flammarion, 1996, pp. 104-105.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 105.

²⁰² *Ibid.*, p. 106.

²⁰³ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 751, p. 85.

²⁰⁴ *Ibid.*, maxime 538, p. 75.

Le symbole transforme le phénomène *en idée*, l'idée en image, de sorte que dans l'image l'idée reste infiniment agissante et inaccessible ; et elle resterait inexprimable même si elle était exprimée dans toutes les langues.

L'allégorie transforme le phénomène *en concept*, le concept en image, mais de façon telle que dans l'image le concept reste toujours limité et total et reconnaissable par elle²⁰⁵.

L'idée faite image dans le symbole donne accès au caractère intrinsèquement productif du phénomène. Le sensible et l'idée s'y trouvent unis de façon indiscernable. L'allégorie, quant à elle, ne fait que dédoubler dans le sensible un concept figé, de telle sorte qu'on est forcé d'y distinguer l'individu sensible de la généralité abstraite. C'est pourquoi Goethe dit que l'allégorie, à l'inverse du symbole, désigne directement l'universel. L'allégorie correspond, en botanique, à une approche classificatrice comme celle de Linné, où le général découpe artificiellement des catégories de phénomènes. Il suffit en effet de comparer les caractères de la plante à un concept tout fait pour classer la première à l'endroit qu'il faut. Le symbole, lui, correspond à l'*Urpflanze*, où l'idée et le phénomène ne font plus qu'un. La connaissance de la plante devient alors plus difficile, car il ne s'agit plus de conformer la plante à nos catégories, mais de nous conformer nous-mêmes à la nature mouvante du phénomène vivant.

Pour bien démarquer l'universel goethéen (l'idée) du général conçu comme simple dénominateur commun à plusieurs choses singulières (le concept), Henri Bortoft oppose la *multiplicité dans l'unité* à l'idée classique d'unité dans la multiplicité : « si extensionnellement nous voyons le multiple sous la forme de l'un (c'est-à-dire l'uniformité), intensionnellement nous voyons l'Un sous la forme du multiple. Ainsi dans la forme intensionnelle chaque exemplaire du multiple est absolument l'Un identique à soi, et ce d'une manière qui inclut toutes les différences au lieu de les éradiquer²⁰⁶ ». La perspective extensionnelle correspond pour Bortoft à l'esprit intellectuel (l'entendement) qui ne sait pas voir qu'il existe dans les phénomènes naturels une « unité sans unification » qu'au contraire l'esprit intuitif (la raison), dans une perspective intensionnelle qui plonge dans la profondeur du phénomène, apprend à saisir, la pensée devenant ici un organe de perception des phénomènes primordiaux (comme l'est l'*Urpflanze* en botanique)²⁰⁷. Le concept de multiplicité dans l'unité introduit par Bortoft se retrouve presque tel quel dans le passage de l'essai « Histoire de mes études de botanique » où Goethe relate la genèse de l'idée de « plante primordiale » à travers ses voyages dans les Alpes et en Italie :

²⁰⁵ *Ibid.*, maximes 749-750, p. 85. Je souligne.

²⁰⁶ Henri Bortoft, *La démarche scientifique de Goethe*, trad. T. Letouzé, Paris, Triades, 2001, p. 81.

²⁰⁷ Voir en particulier à ce sujet « La conscience scientifique de Goethe » dans *Ibid.*, pp. 32-66.

La variabilité des formes végétales, dont je suivais depuis longtemps le cheminement singulier, éveillait de plus en plus en moi cette représentation : les formes végétales qui nous entourent ne sont pas déterminées et fixées à l'origine ; bien plutôt leur a-t-il été donné, dans leur opiniâtreté générique et spécifique, une heureuse mobilité et plasticité, afin qu'elles puissent s'adapter aux conditions si nombreuses qui agissent sur elles à la surface du globe, se former et se transformer en conséquence.

Dès lors que je pouvais les rassembler [les plantes] sous un concept unique, il m'apparut peu à peu de plus en plus clairement que le regard pourrait être vivifié jusqu'à atteindre un mode d'observation plus élevé encore, exigence qui à cette époque était présente à mon esprit sous la forme d'une plante primordiale suprasensible²⁰⁸.

Étrangement donc, du moins à première vue, l'idée du type de tout végétal – idée au plus haut point unificatrice – apparaît à Goethe dans le même temps qu'il éprouve comme impossible la tâche « qui consistait à dénommer des genres avec certitude et à leur subordonner les espèces²⁰⁹ ». Ainsi l'idée de l'*Urpflanze*, loin de s'opposer à la variabilité et à la plasticité des plantes, aide Goethe à mieux apprécier la multiplicité du végétal, son caractère protéiforme.

C'est que pour Goethe – ses voyages l'ayant rendu sensible à la contextualité environnementale dans les processus de différenciation des plantes – les facteurs climatiques, géographiques, géologiques et autres n'« altèrent » pas le type comme de l'extérieur. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le commentaire de Steiner déjà cité : « ce que l'on établit ici ce n'est plus que, si les conditions extérieures coopèrent de telle façon, elles provoqueront tel résultat mais que, sous certaines circonstances extérieures, une forme particulière s'est élaborée à partir du type²¹⁰ ». Autrement dit, pour Goethe, la dimension irréductible de l'individualité organique n'est pensée ni comme sommation originale d'effets environnementaux ou sélectifs, ni comme accident en regard de l'essence suprasensible ; au contraire, l'*Urpflanze* recèle une tendance à l'individualisation et à l'adaptabilité contextuelle. Cette tendance est la marque de « la multiplicité dans l'unité » dont parle Bortoft.

Georg Simmel a également saisi ce point, de manière limpide, dans un sous-chapitre de sa *Philosophie de la modernité* consacré à « L'individualisme de Goethe » :

La spécification à l'infini est la façon dont vit l'Un qui n'est pas brisé, l'archétype ; de sorte que la valorisation de l'individuel et celle de l'universel sont la valorisation d'un même processus vital. Seule une conception mécanique dissocie les deux, parce que pour elle l'universel est un élément abstrait, obtenu en mettant à part les qualités identiques – comme si celles-ci se trouvaient à côté des autres d'une façon quasi atomistique et séparable. Ceci fait d'emblée voir le sens réel de l'exigence que Goethe

²⁰⁸ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 101.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 98.

²¹⁰ Rudolf Steiner, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, op. cit., pp. 116-117. Je souligne.

répète sans cesse de voir l'universel dans l'individuel. « Celui qui ne sait pas se rendre compte *qu'un seul cas* en vaut souvent mille et les contient tous en lui-même ne saura jamais procurer ni à lui-même ni aux autres quoi que ce soit qui donne joie et profit »²¹¹.

Et tel est bien le sens de la symbolique chez Goethe : c'est elle qui permet de voir qu'un phénomène donné, lorsqu'il est appréhendé dans une perspective génétique, révèle mille autres cas existants ou possibles. Parce que dans la perspective symbolique les *tendances formatrices* de l'Un, de l'*Urpflanze* en botanique par exemple, nous apparaissent distinctement.

Cette conception du symbole a, lorsqu'appliquée aux êtres naturels, d'importantes répercussions sur la question des rapports entre le normal et le pathologique ou le monstrueux. Depuis Platon et Aristote jusqu'à l'âge classique, on trouve généralement une dichotomie entre une loi qui représente l'invariant et les phénomènes singuliers qui, en quelque sorte, sont tous « anormaux » dans la mesure où la matière, sujette aux altérations et aux accidents, écarte ces phénomènes de la forme idéale. On retrouve des échos de cette conception jusqu'au XIX^e siècle, par exemple chez Claude Bernard qui écrit dans ses *Principes de médecine expérimentale* : « la vérité est dans le type, la réalité se trouve toujours en dehors de ce type et elle en diffère constamment²¹² ». Georges Canguilhem explique la genèse de cette conception en attirant l'attention sur le fait que,

en dépit de la substitution, dans la science moderne, de la notion de loi à la notion de genre, le premier de ces concepts retient du second, et de la philosophie où il tenait une place éminente, une certaine signification de type immuable et réel, de sorte que le rapport de la loi au phénomène est toujours conçu sur le modèle du rapport entre le genre et l'individu²¹³.

Pour Goethe au contraire, « les mots déviation, malformation, infirmité, atrophie devraient être employés avec prudence, parce que la nature, bien qu'agissant avec une suprême liberté, ne peut cependant s'écarter de ses lois fondamentales²¹⁴ ». La nature ne peut s'écarter de ses propres lois, d'autant plus que l'écart lui-même, la variation, la différence, font office de loi en botanique. Il y a constamment « oscillation entre le normal et l'anormal » dans le végétal dit Goethe, « parce que

²¹¹ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, intro. et trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 2004, p. 300. Simmel souligne. La citation finale est de Goethe.

²¹² Cité dans Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003, p. 202.

²¹³ *Ibid.*, p. 201.

²¹⁴ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit, p. 218.

toujours la formation alterne avec la transformation, si bien que l'anormal semble devenir normal, et le normal anormal²¹⁵ ».

Encore une fois, Goethe n'est pas le seul à avoir reconfiguré les rapports entre le régulier et l'irrégulier jusqu'à dissoudre leur opposition traditionnelle. L'embryologie expérimentale par exemple – que pratiquait déjà Geoffroy Saint-Hilaire, contemporain et jumeau de Goethe au point de vue de sa philosophie biologique²¹⁶ – tend nettement à faire voir l'anormal et même le « monstrueux » comme un possible inscrit à même la genèse des organismes²¹⁷. Goethe n'est pas un original intempestif, nous l'avons déjà dit. Mais le fait que ses conceptions du vivant rejoignent celles de l'avant-garde scientifique de son époque n'équivaut pas non plus à minimiser l'idiosyncrasie de la démarche qui l'y a conduit. Car force est de constater que Goethe n'a pas « pris » ses idées chez ses contemporains, malgré son sens de la collégialité en science. Comme toute grande personnalité créatrice, il suit un chemin tracé par sa complexion spirituelle propre, et cette complexion s'avère être en résonance avec certaines vues fondamentales de son époque en biologie. Cette digression n'en est pas vraiment une, car nous appliquons à Goethe l'extension anthropologique de la notion de symbole qu'il a lui-même réalisée. En effet, comme l'a bien vu Georg Simmel, s'agissant de l'existence humaine dans la pensée goethéenne,

le contenu de la vie se tient sous ces deux catégories : il est pour ainsi dire comme la cristallisation du processus vital, comme la formation de la mobilité individuelle, même d'une façon absolument individuelle : et il peut de ce fait, en tant qu'autonome, et pour ainsi dire reflété de l'extérieur, être entièrement universel, tout à fait continu, il l'est précisément pour autant qu'il émane de la vie authentique, et il doit l'être²¹⁸.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 219. Ailleurs, Goethe définit l'alternance entre formation et transformation comme une polarité entre une « *vis centripeta* », « tendance à la spécification » et une « *vis centrifuga* », tendance à la métamorphose. (*Ibid.*, pp. 205-206.) Dans cette perspective, c'est quand la *vis centrifuga* est prépondérante que l'on a un semblant d'anormalité dans le phénomène végétal. Mais pourtant, cette tendance à la métamorphose n'en est pas moins un *nomos* à l'endroit du végétal, ce qui discrédite l'idée même d'anomalie.

²¹⁶ Une célèbre conversation avec Eckermann nous montre que la « querelle des analogues » entre Cuvier et Geoffroy St-Hilaire occupait davantage l'esprit de Goethe que les trois journées insurrectionnelles de Paris (fin juillet 1830), bien qu'il ait été, par ailleurs, parfaitement attentif aux événements politiques et sociaux de son temps. Car selon Goethe, « la manière synthétique d'envisager la nature, introduite par lui [Geoffroy St-Hilaire] en France, ne [pouvait] plus rétrograder » après une querelle si importante. (Cité par Patrick Tort dans son introduction à Geoffroy St-Hilaire – Cuvier, *La querelle des analogues précédée de Goethe, Dernières pages sur la philosophie naturelle*, Plan de la Tour (Var), Éditions d'aujourd'hui, 1983, p. 8.) Pour un aperçu des positions respectives de Cuvier et de Geoffroy St-Hilaire en anatomie comparée, voir l'introduction de Patrick Tort au livre tout juste cité. En résumé : Cuvier juge qu'il existe quatre embranchements irréductibles dans l'anatomie animale, alors que pour Geoffroy il existe une unité de plan de composition pour tout le règne animal, thèse synthétique que défend également Goethe.

²¹⁷ « Si l'essai de tous les possibles, en vue de révéler le réel, est inscrit dans le code de l'expérimentation, il y a risque que la frontière entre l'expérimental et le monstrueux ne soit pas aperçue du premier coup. Car le monstrueux est l'un des possibles. » (Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 233.)

²¹⁸ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, *op. cit.*, p. 282.

Par analogie donc, la « dérivation » individuelle dans le développement des plantes, peu importe le degré de marginalité qu'elle occasionne, n'est pas selon Goethe dérivation *par rapport au* type. Car répétons-le, le type *est* dérivation. Il y a même plus d'un motif de croire que Goethe (dont on connaît le naturel aristocratique²¹⁹) pensait ceci : la plante s'écartant de la moyenne est particulièrement apte à exhiber les lois formatrices de tout végétal, et pareillement, l'écart entre le génie et le commun des mortels n'empêche pas au génie d'être représentatif du type humain, tout au contraire. En effet, Goethe écrit au sujet de la métamorphose *irrégulière*, dans son « Essai d'expliquer la métamorphose des plantes » : « par l'expérience que cette métamorphose nous donne l'occasion d'acquérir, nous pourrions dévoiler ce que la métamorphose régulière nous dissimule, voir distinctement ce que là nous pouvons seulement inférer²²⁰ ». Notamment, Goethe s'intéressera à la rose prolifère et à l'œillet prolifère, à la première parce qu'elle révèle clairement que « tous les calices ne sont que des feuilles florales soudées à leur périphérie²²¹ », donc des feuilles métamorphosées, à l'œillet prolifère dans la mesure où il révèle, par les bourgeons qui se développent sur ses pétales et qui produisent de nouveaux rameaux et de nouvelles fleurs, « la possibilité » qu'a la plante « de continuer par degrés à l'infini²²² ». Plus tard Goethe nommera cette possibilité la « tendance verticale » de la végétation à laquelle s'oppose une « tendance spirale », deux tendances polaires qui, dans les plantes à métamorphose régulière, s'harmonisent si bien qu'elles passent chacune inaperçue²²³. Bref, sous la conception goethéenne du symbole, les « irrégularités » sont non seulement admises sous la loi ; elles sont même promues au rang de déclencheurs épistémiques²²⁴.

²¹⁹ Rappelons-nous ce mot de Nietzsche suivant lequel Goethe est le « dernier Allemand de goût aristocratique » (*Le cas Wagner*, « Épilogue » dans *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993, tome II, p. 929), mot parfaitement illustré par Thomas Mann à travers le portrait qu'il dresse de Goethe dans son livre *Goethe et Tolstoï*, *op. cit.*

²²⁰ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op. cit.*, p. 111.

²²¹ *Ibid.*, p. 166.

²²² *Ibid.*, p. 168.

²²³ Voir à ce sujet, de Goethe, « La tendance spirale » dans *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op. cit.*, pp. 279-299, sans négliger les notes de Rudolf Steiner qui explicitent le rôle épistémologique des cas irréguliers, mais aussi la place de la polarité entre tendance verticale et tendance spirale dans l'économie générale de la conception goethéenne de l'*Urpflanze*.

²²⁴ Notons encore une fois que Goethe n'est pas un cas isolé à cet égard. Georges Canguilhem va même jusqu'à dire que, de manière générale, « le XVIII^e siècle [...] avait tenu ce paradoxe de chercher dans les organismes aberrants des biais pour l'intelligence des phénomènes réguliers de l'organisation ». (Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 228.)

5 Conséquences pour la question de l'intuition intellectuelle

La théorie goethéenne du symbole peut éclairer le cœur de notre sujet ainsi : dans la plante particulière le modèle suprasensible est actif certes, mais de manière symbolique, c'est-à-dire *discrète*, non ostentatoire. « Celui qui saisit le particulier *dans ce qu'il a de vivant* », donc de manière symbolique, « recueille en même temps le général *sans s'en rendre compte ou simplement après coup*²²⁵ », dit Goethe. Et il en va ainsi dans le chemin qu'adopte le morphologue vers la connaissance de la flore protéiforme : le type se dérobe aux « yeux du corps », il exige une sorte d'initiation débouchant sur une vision spirituelle. On comprend la place qu'occupe ainsi l'intuition intellectuelle dans une conception symbolique du vivant telle celle de Goethe : c'est par l'exercice d'une méthode développementale que nous pouvons espérer apercevoir de plus en plus distinctement l'action du complexe typique de forces formatrices suprasensibles à même le spectacle multiforme des végétations. L'intuition intellectuelle goethéenne ne s'éveille donc pas par arrachement à l'intuition sensible des phénomènes particuliers, mais à travers l'approfondissement de cette intuition²²⁶.

Mais si l'intuition intellectuelle se réalise à même le sensible, peut-on encore parler légitimement d'intuition *intellectuelle* ? C'est au sens précis que Kant donne à cette notion qu'elle s'applique à la démarche scientifique de Goethe. En effet, le propre de l'*intellectus archetypus*, dont le mode de cognition est l'intuition intellectuelle, est de procéder d'un tout synthétique vers le particulier²²⁷. Certes, le botaniste selon Goethe n'a pas une saisie claire de l'Idée de la plante avant d'avoir exercé son regard au contact d'une multiplicité de spécimens particuliers. Pourtant, cette Idée n'est pas condamnée à demeurer au-delà de l'expérience possible comme c'est au contraire le cas dans la troisième *Critique*. Chez Kant, la connaissance ectypique qui procède du particulier au général est opposée en bloc à la connaissance archétypique. L'une est nôtre, l'autre nous est inaccessible bien que nécessaire à titre d'hypothèse régulatrice. Pour Goethe, la connaissance humaine traverse elle-même des métamorphoses au contact des objets. qu'elle se donne : « Every

²²⁵ Goethe, *Maximes et réflexions*, *op. cit.*, maxime 751, p. 86. Je souligne.

²²⁶ Notons en marge de ceci que si Spinoza est toujours resté digne de respect pour Goethe, c'est spécialement en raison de sa conception d'une relation immanente du singulier au divin. En pleine querelle du panthéisme, Goethe écrit ceci à Jacobi au sujet de Spinoza et à la défense de ce dernier : « il ne démontre pas l'existence de Dieu, l'existence est Dieu. Et si pour ce motif, d'autres le traitent d'*atheus*, moi je l'appellerais *theissimus et christianissimus* [...]. Pardonne-moi de garder volontiers le silence quand il est question d'un être divin que je ne puis connaître *que dans et par les choses singulières* et nul plus que Spinoza ne peut inciter à les considérer de près et profondément. » (Cité dans l'introduction de J.-J. Anstett à F.-H. Jacobi, *Œuvres philosophiques*, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier, 1946, p. 33. Je souligne.)

²²⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, *op. cit.*, p. 403 ; Ak., V, 407. Voir *supra* la section 1.1 « L'interdit kantien ».

new object, well contemplated, opens up a new organ of perception within us²²⁸. » À l'image de l'ontogenèse végétale, l'homme traverse une genèse cognitive où les organes intérieurs s'affinent et se transforment progressivement. Ainsi, le rapport entre la connaissance qui procède des parties vers le tout et celle qui procède du tout vers les parties n'en est pas un d'opposition mais bien de *progression*. La connaissance que Kant nomme ectypique est certes la plus commune selon Goethe, elle est celle dont nous disposons sans effort, mais elle ne nous limite pas fatalement. Nous pouvons ici comparer la métamorphose gnoséologique goethéenne à celle qui se déploie dans le *Banquet* de Platon. Dès le départ, l'Idée de la plante comme l'Idée de la beauté miroite indistinctement à travers des exemplaires particuliers. C'est de là que chacun part. Mais à force de considérer plusieurs cas singuliers et de saisir leurs affinités, l'esprit peut devenir de plus en plus sensible aux particularités de l'Idée qui les anime communément, jusqu'à percevoir cette Idée en tant qu'elle recèle la clé de toutes les possibles beautés ou de toutes les possibles plantes. Une fois cette Idée cernée, l'esprit ne procède plus à rebours de la nature (du particulier au tout) mais dans le sens de la nature (du tout au particulier). Or ce tout – ce « corps originel idéal²²⁹ » qui est la vie elle-même dans les vivants – est bel et bien suprasensible, il est l'objet d'une intuition intellectuelle parce que « la vie s'exprime comme une force qui n'est contenue dans aucune des parties en particulier²³⁰ ».

Goethe écrit : « Platon n'admettait aucun géomètre dans son lycée : je vais en faire un, je n'y admettrai nul élève qui ne se soit consacré avec sérieux à une étude de la nature quelle qu'elle soit²³¹. » Comme nous l'avons vu au sujet de la botanique et comme il serait possible de le démontrer au sujet de toutes les disciplines scientifiques qu'a pratiquées Goethe, l'étude de la nature recèle ceci de crucial qu'elle fait croître « la faculté d'imagination productrice²³² », l'objet de cette étude étant toujours de l'ordre de la *Bildung*²³³. Et c'est cette faculté qui est la pierre angulaire de l'intuition intellectuelle goethéenne. *La raison devient archétypique par une maturation adéquate de l'imagination formatrice*. Cette maturation aboutissant à une intuition intellectuelle comporte une ambivalence épistémique exactement corrélée à son objet sensible-suprasensible. En effet, la polarité et l'ascension qui sont au principe des plantes perdraient toute teneur de réalité si

²²⁸ Mot de Goethe cité par Frederick Amrine, « The Metamorphosis of the Scientist » dans David Seamon et Arthur Zajonc (dir.), *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*, New York, State University of New York Press, 1998, p. 47.

²²⁹ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 259.

²³⁰ *Ibid.*, p. 268.

²³¹ Cité dans Marie-Anne Lescourret, *Goethe. La fatalité poétique*, Paris, Flammarion, 1999, p. 278.

²³² Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 256.

²³³ Optique, géologie, météorologie, ostéologie : les objets de toutes ces disciplines sont également compris à travers l'idée de métamorphose chez Goethe. Selon Frederick Amrine, si Goethe a consacré plus d'efforts à la morphologie et à l'optique qu'aux autres disciplines, c'est essentiellement parce que la métamorphose y est plus manifeste. (Frederick Amrine, « The Metamorphosis of the Scientist », art. cit., pp. 42-44.)

elles n'étaient pas toujours mises en relation avec ces mêmes plantes par l'imagination formatrice. En réalité, la position bivalente de Goethe est impliquée par la conception kantienne de l'*intellectus archetypus* : ce dernier doit *produire* le particulier à partir de l'universel, et c'est ce que rend possible l'imagination sensible exacte exercée dans le cadre d'une démarche développementale en biologie. Par son approche située au confluent du sensible et de l'Idée, Goethe pense être en accord avec la rythmicité de l'*Urpflanze* elle-même, qui se retire dans l'idéal dans les phases de contraction et qui prend une part intensifiée au sensible à chaque expansion²³⁴.

Du point de vue de l'objet, il ressort de ce qui a été dit que Goethe articule l'épigénèse et le préformationnisme en dynamisant ce dernier. Il y a un principe à la base des formations végétales, et ce principe se définit par la création de nouveauté. Le type est « tel Protée²³⁵ », dit Goethe. Mais c'est aussi et peut-être surtout pour ses particularités gnoséologiques que la démarche scientifique de l'Olympien mérite une attention toute particulière. Goethe n'est pas un philosophe résolument critique, mais il y a chez lui un moment critique qui le tient à égale distance de l'empirisme physicaliste et de l'extrême prudence kantienne relativement à l'ontologie. Pour l'empirisme physicaliste, l'Idée du végétal est une abstraction en regard du donné sensoriel brut, que l'on réduit à une multiplicité de *Gestalten* atomisés, de gènes pour prendre un exemple contemporain. Pour Goethe au contraire, l'*Urpflanze* est bien plus réelle, au sens ontologique, que toute *Gestalt*. À la lumière de la méthode génétique, c'est inversement la forme fixe qui apparaît comme abstraite du processus formateur : « we remain aware of the arrested stage, the *Gestalt*, but now only as an abstraction held in arrest by our sensible experience²³⁶ ». Or nous l'avons vu, il n'y pas de doute pour Goethe que la méthode développementale est – à l'inverse de la saisie statique des *Gestalten* qui est comme le « par défaut » de la connaissance – l'objet d'une conquête, d'une évolution cognitive volontaire. Il est donc tout à fait conscient de l'activité constituante du sujet dans l'élaboration des objets de la connaissance. De manière récurrente, cette activité devient matière à investigation pour lui, aussi bien que les objets sur lesquels porte cette activité. Là se trouve le moment critique chez Goethe.

La conscience de l'activité constituante de l'esprit humain dans la manière dont les objets se donnent a représenté, pour Kant, un motif pour refuser de déterminer le rapport entre l'objet mental

²³⁴ Les deux extrêmes de cette polarité sont la graine et le fruit : dans la graine la plante se retire complètement dans l'idéal, alors que, dans le fruit, tous les moments sensibles du phénomène sont réunis et exposés. Voir à ce sujet l'Introduction de Rudolf Steiner à Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 52 note 1.

²³⁵ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 234.

²³⁶ Ronald H. Brady, « The Idea in Nature. Rereading Goethe's Organics » dans David Seamon et Arthur Zajonc (dir.), *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*, op. cit., p. 105.

et l'objet réel, « en soi ». Pour Goethe, au contraire, cette conscience n'a qu'accentué sa certitude : « Le noyau de la nature / N'est-il pas au cœur de l'homme²³⁷ ? » ; « Les objets ne sortant du néant que par les idées qu'en ont les hommes, ils retournent au néant dès que les idées se perdent²³⁸. » Et quand Goethe dit cela, les objets dont il parle sont aussi bien les objets pensés que les objets réels, qui sont au fond les mêmes dans l'authentique connaissance. Le concept de « chose en soi inaccessible », symptôme d'une division irrécupérable entre l'objet pensé et l'objet réel, lui est strictement étranger. Dans un texte où il envisage la démarche de Goethe comme une phénoménologie de la nature, Ronald H. Brady montre que

phenomenal appearance is a necessary basis of any true empiricism. Unless we are looking *from* some contexting intention, we could find no objet to look *at*. This relation is not open to subjective variation. The intention is a way of looking that raises potential phenomena to actuality, but these elements are objectively related – there is an exact correspondence between phenomena and intention²³⁹.

Pour le dire simplement, l'apport subjectif d'intentionnalité dans la connaissance n'est pas pour Goethe le signe d'un éloignement du réel. Au contraire, la disposition dans laquelle la conscience vise l'objet permet à ce dernier de révéler sa structure intrinsèque, laquelle est fondamentalement de nature idéale. On ne peut assez insister sur ce point, Goethe avait la certitude que les pas faits par l'homme dans la connaissance sont des percées vers la vie intérieure de la nature.

Pour mieux comprendre cette certitude, rappelons pour finir le rapport du particulier au général dans la symbolique goethéenne. D'abord, chose certaine, si c'est le général qui a une teneur ontologique supérieure au particulier, il n'est pas obtenu par induction à partir de ce dernier. L'« empirisme délicat²⁴⁰ » de Goethe se distingue ainsi radicalement de l'empirisme anglo-saxon classique (Locke, Hume) pour lequel l'idée est une perception pâlie, éloignée de l'objet. Si l'on peut parler d'empirisme chez Goethe, il faut l'entendre en un sens élargi : sont empiriques non seulement les *sense data*, mais aussi les idées. Steiner affirme en ce sens que Goethe a poussé comme nul autre avant lui le principe de l'expérience, dans la mesure où « toutes ses idées supérieures sur la nature, elles ne devaient pas lui apparaître autrement que sous forme d'expérience. Elles devaient être “ nature supérieure dans la nature ”²⁴¹. » Pour Goethe le rapport du connaissant à l'Idée est donc lui-

²³⁷ Cité dans Marie-Anne Lescourret, *Goethe. La fatalité poétique*, op. cit., p. 266.

²³⁸ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 519, pp. 74-75.

²³⁹ Ronald H. Brady, « The Idea in Nature. Rereading Goethe's Organics », art. cit., p. 103.

²⁴⁰ Goethe écrit : « There is a delicate empiricism which makes itself utterly identical with the object, thereby becoming true theory. But this enhancement of our mental powers belongs to a highly evolved age. » (Cité en exergue dans Brent Dean Robbins, « The delicate Empiricism of Goethe : Phenomenology as a Rigorous Science of Nature » dans *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Volume 6, Special Edition, August 2006, p. 1.)

²⁴¹ Rudolf Steiner, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, op. cit., p. 50. Steiner cite Goethe.

même un rapport de perception, mais qui possède sa légalité propre, distincte de la perception sensorielle. L'on pourrait dire de la connaissance de l'universel chez Goethe la même chose que ce que dit Lévinas de l'intuition eidétique chez Husserl :

l'objet individuel est une base *indispensable* à la perception de l'essence. Le mode d'existence de l'objet idéal, nous renvoie, en quelque façon, à l'objet individuel, implique un rapport à celui-ci. Mais, l'existence de l'objet individuel ne joue pas le rôle de prémisses dans la connaissance eidétique. Celle-ci est indépendante de l'« effectivité » des objets individuels²⁴².

Quelle est donc, chez Goethe, la différence fondamentale entre la perception sensible de l'individuel et la perception pensante de l'essence ? C'est que la perception de l'Idée, contrairement à la perception sensible, *ne peut absolument pas se donner à nous sans notre activité intellectuelle*, parce que l'Idée, bien qu'elle s'effectue dans le temps et l'espace, n'est pas elle-même un donné spatio-temporel. C'est justement cette dimension productive de la pensée qui peut aisément faire croire à la subjectivité de ses contenus. Or, pour Goethe, « lorsque nous produisons un contenu de pensées, nous ne déterminons absolument pas, ce faisant, les rapports dans lesquels ces pensées doivent entrer. Nous fournissons simplement la cause occasionnelle qui permet au contenu de pensées de se développer *selon sa propre nature*²⁴³. » Autrement dit, les Idées comme l'*Urpflanze* sont des phénomènes objectifs que nous ne pouvons percevoir qu'en les produisant au creux d'une attitude réceptive intensifiée. Ceci est d'autant plus vrai dans la science du vivant, où la méthode développementale exige que nous produisions par l'imagination *la matière* du phénomène, alors qu'en physique nous n'établissons que sa forme. Ainsi, la saisie de la plante primordiale est, en un sens fort, une intuition intellectuelle.

²⁴² Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1978, p. 156. Goethe a cherché à respecter pour chaque domaine d'investigation le mode de donation propre à l'objet, dans un esprit typiquement phénoménologique. Comme le Husserl de la *Krisis*, Goethe « had problems with the methods of normal science, faulting them for speculating beyond the phenomena ». (Ronald H. Brady, « The Idea in Nature. Rereading Goethe's Organics », *art. cit.*, p. 84.) Comme pour Husserl, la mathématisation de la nature dans la science moderne était pour Goethe une déformation de ce que le premier appellera le « monde de la vie ». Témoigne de cette parenté avec Husserl le long acharnement de Goethe contre l'optique de Newton. Mais malgré toutes les affinités qu'il est possible de dégager entre la phénoménologie d'origine husserlienne et ce que Van Eynde a osé appeler la *Naturphänomenologie* de Goethe, le « réalisme tenace » (Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op. cit.*, p. 195) dont ce dernier s'est toujours réclamé l'a retenu de réaliser la réduction phénoménologique. « L'idée même de fonder sa science de la nature sur une analyse de la subjectivité constituante lui serait apparue tout à fait absurde » (Laurent van Eynde, *La libre raison du phénomène. Essai sur la « Naturphilosophie » de Goethe*, *op. cit.*, p. 109), et ce, parce que le subjectivisme de son époque lui était profondément hostile. Bref, Goethe est un proto-phénoménologue, dans la mesure où une phénoménologie est pensable sans *epochè*. Ce serait une phénoménologie où, plus précisément, la fidélité au mode de donation du phénomène est envisagée avec confiance comme le chemin d'une connaissance réelle de la nature.

²⁴³ Rudolf Steiner, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, *op. cit.*, p. 53.

III L'art, secret de la nature

Impossible de séparer la nature de l'idée sans détruire du même coup l'art et la vie²⁴⁴.

L'art sous la plume de Goethe est tantôt en aval de la nature, tantôt en amont d'elle. La nature est la source de l'art, elle est aussi ce sur quoi l'art projette sa lumière. Sans avoir développé une vision évolutionniste des espèces au sens darwinien du terme, Goethe a vu dans l'organisme humain une métamorphose d'un devenir animal conçu de manière synchronique. Non seulement l'anatomie de l'homme mais aussi ses activités culturelles – l'art inclus – lui apparaissaient comme un déploiement des potentialités créatrices de la nature. Symétriquement, l'art fait figure de chemin de connaissance dans les essais esthétiques de Goethe. Cette idée est solidaire de la première : la nature ayant rassemblé en nous ses puissances dans leur équilibre optimal et la création artistique étant au sommet des capacités humaines, l'œuvre d'art magnifie dans l'apparence le tout dont elle procède.

1 L'organisme humain, microcosme

Dans un écrit concernant les fondements de l'ostéologie, Goethe suggère de comprendre la forme humaine à partir de formes animales plus simples :

La connaissance des natures organiques en général, des plus parfaites que nous appelons au sens propre animaux et particulièrement mammifères, le regard porté sur l'action des lois générales chez diverses natures limitées et, finalement, la compréhension de cette construction particulière de l'homme réunissant en lui tant de propriétés et de natures différentes qui font de son existence un petit univers aussi sur le plan physique, un représentant de tous les autres genres d'animaux, tout ceci ne peut être compris [...] que dans la mesure où nous ne conduisons plus nos observations de haut en bas en recherchant l'homme dans l'animal comme ce fut malheureusement trop souvent le cas, mais en commençant du bas pour redécouvrir en remontant l'animal dont la structure est plus simple dans l'homme dont la structure est composée²⁴⁵.

La découverte de l'os intermaxillaire chez l'homme, pour laquelle l'histoire de la biologie a retenu le nom de Goethe, n'a été possible que grâce à cette approche ascendante de la hiérarchie des êtres

²⁴⁴ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 890, p. 99.

²⁴⁵ Cité dans Jean-Michel Pouget, *La science goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, op. cit., pp. 170-171.

organiques, solidaire d'une méthode sensible aux métamorphoses anatomiques d'une espèce à l'autre. Ce n'est pas la découverte factuelle de l'intermaxillaire humain qui a révélé à Goethe la continuité morphologique entre l'animal et l'homme. C'est à l'inverse l'observation d'un continuum des formes naturelles et la certitude qu'il existe un type ostéologique commun à tous les vertébrés qui lui ont permis d'identifier l'os en question. La supposée inexistence de l'intermaxillaire chez l'homme constituait jusqu'à Goethe²⁴⁶ un des derniers refuges de la science pour soutenir l'idée d'une rupture entre l'homme et le règne animal. D'ailleurs, Goethe est très clair sur ce point dans sa lettre du 17 novembre 1784 qu'il envoie à Knebel pour accompagner son essai sur la métamorphose de l'os intermaxillaire, depuis le chevreuil jusqu'à l'homme en passant par le bœuf, le lion, l'ours, etc. :

Je t'envoie enfin ma dissertation ostéologique et je te prie de m'en dire ton avis. Je me suis abstenu de laisser voir dès maintenant le résultat auquel j'aboutis et que Herder indique déjà dans ses *Idées* ; rien ne différencie l'homme de l'animal – tout au contraire les rapproche, la parenté de l'homme et des animaux est étroite²⁴⁷.

Faut-il croire pour autant que, par sa découverte, Goethe entend ôter tout privilège à l'homme par rapport aux autres espèces ? Tout au contraire. Rattacher l'homme à l'animal, c'était pour lui voir dans l'humanité l'achèvement des puissances de l'animalité, leur conjugaison dans une synergie harmonieuse. Par exemple, la compacité de l'intermaxillaire, sa discrétion dans la mâchoire humaine « traduit un mode alimentaire plus élaboré, marque l'affranchissement de la nécessité de saisir et de déchiqeter des proies, devient l'expression [d'une] plus grande liberté vis à vis des besoins vitaux²⁴⁸ ». L'homme, placé au terme idéal des métamorphoses anatomiques, est comme le luth dont le luthier serait le plus fier, parce qu'il y aurait concentré le meilleur de son savoir-faire, longuement exercé sur les instruments précédents. C'est en ce sens que Goethe parle de l'homme comme d' « un petit univers aussi sur le plan physique, un représentant de tous les autres genres d'animaux²⁴⁹ ». Comme l'explique Jean-Michel Pouget, « la supériorité et la spécificité de l'homme viennent s'affirmer sur le terrain même de l'animalité, sans qu'il ne soit nécessaire de se cantonner

²⁴⁶ Félix Vicq d'Azyr (1748-1794), de Normandie, fit la même découverte quatre ans avant Goethe, qui ignorait par contre les travaux du premier. (Jean-Michel Pouget, *La science goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, op. cit., p. 182, note 91.) Goethe résuma sa propre découverte dans un essai rédigé en 1784, mais publié seulement en 1820. (Jean Lacoste, *Goethe. Science et philosophie*, op. cit., p. 49.) Voir le chapitre qui est consacré à Vicq d'Azyr dans Stéphane Schmitt, *Aux origines de la biologie moderne. L'anatomie comparée d'Aristote à la théorie de l'évolution*, Paris, Belin, 2006, pp. 168-181. Ce livre comprend également un chapitre sur la pensée ostéologique de Goethe. (pp. 239-246)

²⁴⁷ Cité dans Jean Lacoste, *Goethe. Science et philosophie*, op. cit., p. 48.

²⁴⁸ Jean-Michel Pouget, *La science goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, op. cit., p. 182.

²⁴⁹ Cité dans *Ibid.*, p. 171.

aux attributs les plus éminents et les plus distinctifs de l'humanité²⁵⁰ ». Ainsi, le soin apporté à l'étude des formes simples et à leur complexification progressive est beaucoup plus à même d'exhiber la grandeur de l'homme que toute anthropologie fondée sur l'opposition à l'animal. Ceci est d'autant plus vrai que la perspective goethéenne n'est pas seulement continuiste mais aussi microcosmique, pourrait-on dire : l'homme se retrouve au sommet de la nature comme son fruit, il y figure comme un condensé de l'arbre de la vie, comme ce dans quoi le cosmos s'exprime de la manière la plus complète et la plus harmonieuse. Être humain, c'est être au plus haut point ce qu'est la monade pour Leibniz : « comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers²⁵¹ », à ceci près que, dans l'esprit de la métamorphose, les substances goethéennes communiquent entre elles par de multiples fenêtres.

2 L'art comme œuvre de la nature

Le beau est une manifestation de lois secrètes de la nature qui,
sans lui, nous seraient restées éternellement cachées²⁵².

L'idée que se fait Goethe de l'art et de l'art grec en particulier est inséparable de son approche de la situation de l'organisme humain parmi le règne animal. Ce qui est vrai de l'anatomie est vrai également de la vie intérieure de l'homme²⁵³ et de l'art qui est le produit le plus précieux de cette vie. C'est au sujet de l'art que Goethe dit :

Dans la mesure où l'homme est placé au sommet de la nature, il se voit à son tour comme toute une nature ayant derechef à produire en elle-même un sommet. Il y parvient en rassemblant toutes ses perfections et toutes ses vertus pour fonder un choix, un ordre, une harmonie et un sens, et s'élève enfin jusqu'à la production du chef-d'œuvre artistique qui occupe une place éclatante à côté de ses autres faits et de ses autres œuvres. Une fois réalisé, une fois présent dans sa réalité idéale devant le monde, le chef-d'œuvre artistique produit un effet durable, produit même le plus haut effet, car en se développant spirituellement à partir de l'ensemble des forces, il rassemble en lui tout ce qu'il y a de magnifique, de vénérable et d'aimable et élève l'homme au-dessus

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 182.

²⁵¹ G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique* dans ses *Œuvres*, Paris, éd. L. Prenant, 1972, p. 44 ; cité par Laurent van Eynde dans *La libre raison du phénomène. Essai sur la « Naturphilosophie » de Goethe*, op. cit., p. 290.

²⁵² Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 719, p. 81.

²⁵³ « Lorsque la saine nature de l'homme agit comme un tout, lorsque l'homme se sent dans une vaste, belle, digne et précieuse totalité, lorsqu'un harmonieux bien-être lui accorde une jouissance pure et libre, alors l'univers, s'il pouvait s'éprouver lui-même, exulterait d'être parvenu à son but et admirerait le sommet de son devenir et de son essence. » (Goethe, *Esquisse d'un portrait de Winckelmann. Suivie de quatre textes de Winckelmann*, op. cit., 1980, p. 45.)

de lui-même en animant la figure humaine, il parachève le cercle de sa vie et de ses œuvres et le divinise pour un présent dans lequel le passé et l'avenir sont compris²⁵⁴.

La concentration de perfections et de vertus que la nature accomplit dans la genèse de l'homme, ce dernier a le pouvoir de la reproduire à un niveau supérieur, dans l'art, à même les forces de sa propre personnalité. « C'est de tels sentiments que furent saisis ceux qui purent voir le Jupiter Olympien, ainsi que nous pouvons le déduire des descriptions, des nouvelles et des témoignages des Anciens. Le dieu s'était fait homme pour faire de l'homme un dieu²⁵⁵. » L'exemple grec est en effet axiologique chez Goethe. Le beau est, oui, « une manifestation de lois secrètes de la nature qui, sans lui, nous seraient restées éternellement cachées²⁵⁶ ». Mais il faudrait ajouter : c'est le beau dont les Grecs ont donné le modèle qui réalise une telle manifestation, une telle ontophanie. Placer dans une lumière aussi favorable l'art antique, c'est par le fait même signifier que ce n'est pas toute production artistique qui est digne du beau. Tandis que la nature, en produisant notre anatomie, nous a fait récipiendaires d'une beauté à laquelle nous n'avons pas œuvré, elle ne peut rien pour nous lorsqu'il s'agit de mettre au monde la beauté artistique. Ici doit intervenir une culture, une *Bildung* basée sur la reconnaissance et la connaissance des lois naturelles. Goethe croit que les Grecs sont parvenus au beau véritable précisément parce qu'« ils ont procédé selon les lois mêmes d'après lesquelles la nature procède²⁵⁷ ». Mais quelles sont ces lois naturelles sur lesquelles il faudrait savoir s'ordonner en art ?

L'interprétation de ce qu'est le modèle naturel de l'art selon Goethe devient délicate lorsqu'on constate que plusieurs de ses *Écrits sur l'art* s'opposent explicitement à l'esthétique naturaliste. Prenons un passage de l'essai « Sur Laocoon » qui semble entrer en contradiction avec l'image de l'art grec qui se dégage du dernier passage cité : « Les Anciens, qui étaient bien éloignés de l'illusion moderne selon laquelle une œuvre d'art doit avoir l'apparence d'une œuvre de la nature, soulignaient le statut artistique de leurs œuvres par un ordonnancement choisi des différentes parties dont elles se composaient²⁵⁸. » Bref, les Grecs auraient été pour Goethe de grands artistes, tantôt pour avoir œuvré sur le seul modèle de la nature et tantôt, sans aucun modèle naturel. Il n'y a que la nature qui puisse empêcher l'artiste de tomber dans l'écueil du subjectivisme, ne cesse de dire Goethe contre les Romantiques, mais « ce n'est qu'au spectateur inculte qu'une œuvre d'art peut apparaître comme une œuvre de la nature²⁵⁹ », car « la vérité artistique et la vérité de la

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 49.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 49-50.

²⁵⁶ Goethe, *Maximes et réflexions*, *op. cit.*, maxime 719, p. 81.

²⁵⁷ Goethe, *Voyage en Italie*, *op. cit.*, Rome, 28 janvier 1787, p. 194.

²⁵⁸ Goethe, « Sur Laocoon (1798) » dans *Écrits sur l'art*, *op. cit.*, p. 167.

²⁵⁹ Goethe, « Du vrai et du vraisemblable dans les œuvres d'art. Un entretien (1798) » dans *Ibid.*, p. 184.

nature sont totalement dissemblables, et l'artiste n'a pas le devoir, ni même le droit, de tendre à ce que son œuvre apparaisse comme une œuvre de la nature²⁶⁰ ». Qu'est-ce à dire ? Goethe aurait-il complètement changé d'opinion au fil de ses écrits esthétiques ? Ou bien aurait-il maintenu simultanément deux positions contradictoires ? Le fait que le passage ci-dessous ait paru en 1799 – soit une année seulement après « Sur Laocoon » et « Du vrai et du vraisemblable dans les œuvres d'art. Un entretien », essais dans lesquels nous retrouvons une critique acerbe de l'imitation de la nature – ce fait semblerait témoigner pour l'hypothèse de l'oscillation synchrone entre les deux points de vue : « il faut que le génie, l'artiste qui a la vocation, agisse selon des lois et des règles que la nature lui a prescrites et qui ne la contredisent pas ; et ces lois sont la plus grande richesse de l'artiste, parce qu'elles lui permettent d'apprendre à maîtriser et à utiliser aussi bien l'opulence de la nature que la richesse de son âme²⁶¹ ». Et Goethe écrit cela dans un essai qui attaque de front le naturalisme de Diderot et de ceux qui pensent comme lui que l'art a pour fonction d'imiter la nature !

Il doit donc y avoir polysémie du mot « nature » sous la plume de Goethe. D'ailleurs le passage tout juste cité atteste d'un dédoublement du terme. Goethe y dit que les lois et règles prescrites *par la nature* permettent de maîtriser et d'utiliser l'opulence *de la nature*. On entrevoit ainsi que pour Goethe il y aura une manière d'être fidèle à la nature sans pourtant être naturaliste. *L'Essai sur la peinture* de Diderot, comme l'explique Tzvetan Todorov, « était tourné essentiellement contre le maniérisme, d'où sa défense d'un certain naturalisme. Lorsque Goethe reprend le texte, c'est dans le cadre d'une visée antinaturaliste, ce qui explique sans doute le ton souvent polémique de ses annotations²⁶² ». Dans son essai, Diderot suggère l'expérience de pensée suivante :

Qu'il me soit permis de transporter le voile de mon bossu sur la Vénus de Médicis, et de ne laisser apercevoir que l'extrémité de ce pied, la nature, évoquée derechef, se chargerait d'achever la figure, vous seriez peut-être surpris de ne voir naître sous ses crayons que quelque monstre hideux et contrefait. Mais si une chose me surprenait, moi, c'est qu'il en arrivait autrement²⁶³.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 183.

²⁶¹ Goethe, « *L'Essai sur la peinture* de Diderot (1799) » dans *Ibid.*, p. 199.

²⁶² Présentation par T. Todorov de Goethe, « *L'Essai sur la peinture* de Diderot (1799) » dans *Ibid.*, p. 188. Il faut noter par contre que Diderot n'est pas aussi naturaliste que Goethe le laisse entendre dans l'essai qui nous occupe. Comme l'écrit Philippe Beck en introduction à Karl Philipp Moritz, *Le concept d'achevé en soi et autres écrits (1785-1793)*, trad. P. Beck, Paris, PUF, 1995, p.28 : « l'idéal d'organicité, ou du moins l'harmonie des parties en fonction d'un Tout, était déjà dans Diderot » avant de se retrouver chez Moritz et Goethe.

²⁶³ Cité dans Goethe, « *L'Essai sur la peinture* de Diderot (1799) », *art. cit.*, p. 199

Diderot se dit donc surpris si la nature n'est pas confondue par la ruse consistant à couvrir la Vénus d'un voile de bossu. Diderot s'attend à ce que la nature, bernée par le voile, fasse naître un monstre plutôt que de dessiner une belle Vénus sur le seul modèle du pied. Pour répliquer à cela, Goethe fait parler la nature elle-même :

C'est en vain que tu essaies de me tenter par tes ambiguïtés insidieuses ! Laisse le voile où il est, ou enlève-le ! Je sais ce qui s'y cache. J'ai fait moi-même cette pointe de pied, car c'est moi qui ai instruit l'artiste qui l'a formée. Je lui ai transmis le concept de ce qui caractérise une figure, et c'est de ce concept que sont nées ces proportions et ces formes. Il suffit que cette pointe de pied s'accorde avec cette statue-ci et avec aucune autre, que cette œuvre d'art, que tu crois me cacher en majeure partie, soit en accord avec elle-même. Je te le dis : cette pointe de pied appartient à une femme belle, délicate et pudique, qui se trouve dans la fleur de sa jeunesse ! C'est sur un autre pied que reposerait la plus noble de toutes les femmes, la reine des dieux, et c'est sur un pied différent que flotterait une bacchante frivole. Mais prends note de ceci : le pied est en marbre, il ne prétend pas marcher, et il en est de même pour le corps, il ne prétend pas vivre. Cet artiste avait-il peut-être la prétention stupide de placer son pied à côté d'un pied organique ? Alors il mérite l'humiliation que tu lui réserves. Mais tu ne l'as pas connu ou tu l'as mal compris, car aucun artiste véritable ne veut placer son œuvre à côté d'un produit naturel, voire même à sa place. Quelqu'un qui agirait ainsi serait pareil à une créature intermédiaire qui devrait être exclue du royaume de l'art et ne pourrait être admise au royaume de la nature²⁶⁴.

L'idée que la nature puisse être trompée par le voile d'un bossu recouvrant la Vénus de Médicis, idée qui semble naturelle à Diderot, est parfaitement absurde aux yeux de Goethe. Parce que la première chose dont l'artiste est redevable à la nature, c'est précisément le sens des proportions, de la cohésion interne des formes, le sens de ce qui caractérise une figure, c'est-à-dire le sens de l'unicité de l'individu. Pour la nature, chaque organe porte la marque de cette unicité en résonance avec les autres. Ce qui ressort du dernier passage, c'est que l'artiste est, sous un certain rapport, en déficit par rapport à la nature. Celle-ci est non seulement la mère de toute organicité, mais, en plus, elle a le pouvoir d'animer les figures d'un mouvement et d'une vie *sui generis*. C'est pourquoi l'artiste devrait éviter de prétendre égaler la nature. Mais pourtant, la nature elle-même rappelle à son interlocuteur que les pouvoirs de l'artiste viennent d'elle. L'artiste imite *une puissance* de la nature, soit la capacité à créer une figure où chaque organe s'intègre à l'ensemble de manière harmonieuse et caractéristique. Pour le dire lapidièrement, l'artiste véritable n'imité pas la nature telle qu'elle est perçue statiquement (c'est la tare du naturalisme), mais *la nature telle qu'elle procède* dans la genèse des formes. On retrouve ici le principe de métamorphose comme critère esthétique. L'art consiste à créer une figure universelle dans son individuation même, générée par soi et pour soi. Or, la capacité à une telle création ne peut se gagner que par une percée dans les

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 200.

processus auto-formateurs des organismes, autrement dit dans les lois naturelles de la métamorphose. Car là se trouve le foyer de la spécification harmonieuse des formes. C'est pourquoi Goethe avance qu'un artiste ne peut qu'être assuré de s'élever au sommet de l'art « lorsque à son talent se joignent les connaissances d'un botaniste bien informé, lorsqu'en partant des racines il reconnaît l'influence des différentes parties sur la croissance de la plante, lorsqu'il prend connaissance de leurs effets réciproques et qu'il réfléchit au développement successif des feuilles, des fleurs, de la pollinisation, du fruit et du nouveau germe²⁶⁵ ».

En ce sens, on peut parler avec Tzvetan Todorov d'une « esthétique organique²⁶⁶ » chez Goethe. Une telle esthétique est solidaire de la manière dont Goethe conçoit la place de l'homme dans la nature. L'homme n'est pas le produit de la nature au sens d'*effet* de celle-ci ; il est son produit au sens d'un fruit qui possède en soi le pouvoir de générer un cycle identique à celui qui l'a fait fruit. Parallèlement, l'œuvre d'art véritable n'est pas au bout de la nature comme son effet ; elle est gorgée de la grande légalité organique de la nature. Le problème de l'esthétique naturaliste est, sous cet angle, un problème également anthropologique et épistémologique. Car concevoir le travail de l'artiste comme un travail d'imitation des *sense data*, c'est aussi concevoir l'être humain et son connaître comme un reflet post-crétion de la nature, pourrait-on dire. Pour Goethe, la simple imitation de la nature est certes un échelon nécessaire dans la maturation d'un artiste, mais elle n'est précisément qu'un échelon. Car ultimement l'artiste de génie, « par la contemplation d'une nature toujours créante, [doit se rendre digne ; R.Z.] de participer par l'esprit à ses productions²⁶⁷ », tout comme le morphologue.

2.1 L'idée goethéenne du génie

Il faut s'attarder ici à l'idée du *génie* chez Goethe, parce qu'elle achèvera de nous montrer en quel sens l'art représente pour lui un moment inédit de la nature elle-même. « La nature agit selon des règles qu'elle s'est prescrite en accord avec le Créateur, l'art selon des règles sur lesquelles il s'est mis d'accord avec le génie²⁶⁸ ». L'analogie révèle clairement sur quel plan Goethe

²⁶⁵ Goethe « Simple imitation de la nature, manière, style (1789) » dans *Ibid.*, pp. 99-100.

²⁶⁶ Tzvetan Todorov, « Introduction » à Goethe, *Écrits sur l'art*, op. cit., p. 38. Il faut lire toute cette introduction (pp. 5-71) qui rend notamment justice à l'idée d'un Goethe à cheval entre classicisme et romantisme dans son esthétique.

²⁶⁷ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., p. 199.

²⁶⁸ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 723, p. 81. Il y aurait d'importants parallèles à faire avec la théorie kantienne du génie telle qu'exposée dans la troisième *Critique* mais l'objectif ici est plutôt de présenter la position de Goethe. Pour une analyse de la question ici omise, voir Laurent Van Eynde, « De

conçoit la mimésis artistique. Le génie n'a pas à imiter les produits de la nature, parce qu'il est lui-même le producteur en son domaine, au même titre que le Créateur en regard de la nature naturée. Le génie donne les règles à l'art comme la Nature donne les règles à la nature. Source des règles, il doit être lui-même libre de toute norme antérieure. Jusqu'à ce point, nous pourrions penser que pour Goethe le rapport du génie à la nature naturante est seulement analogique. Mais pourtant, dit Goethe, « la première et la dernière chose que l'on exige d'un génie, c'est l'amour de la vérité²⁶⁹ ». Les termes de l'analogie – Créateur = génie ; règles de la nature = règles de l'art – doivent entretenir entre eux une relation plus que formelle, car lorsqu'il est dit que le génie doit aimer la vérité, cela implique une réceptivité de sa part envers une légalité qui dépasse son arbitre personnel. Mais cela n'entre-t-il pas en contradiction avec l'insubordination à un pré-donné dont le génie devrait jouir à l'instar du Créateur ? Pas nécessairement, car contre toute attente, l'on pourrait pousser encore plus loin la similitude entre Créateur et génie en rappelant ce mot où Goethe résume le point central où sa pensée rejoint celle de Spinoza : « La nature agit suivant des lois éternelles, nécessaires et si divines, que la divinité elle-même n'y pourrait rien changer²⁷⁰ ». Ainsi, la parenté intérieure entre divinité et génie ne tiendrait pas tant à leur insubordination qu'à l'union, en chacun d'eux, de la nécessité et de la liberté. Leur suprême liberté vient du diapason même qui les ente sur la nécessité organique. Ce sens, tel que vécu par le génie, s'exprime sous forme d'amour et de respect sacré de la vérité.

L'ambivalence qui se dégage des passages où Goethe parle du génie, ambivalence entre spontanéité créatrice et réceptivité suprême, se laisse mieux comprendre à la lumière d'une lettre qu'il a adressée à Schiller. Il y félicite ce dernier de la manière dont il a abordé avec Alexandre von Humboldt la question du rapport entre théorie et pratique :

Vous y avez affleuré une question qui est de la plus haute importance : les difficultés qui s'opposent à ce que la conduite pratique tire parti des considérations théoriques. Je suis porté à croire que, si l'on envisage séparément l'un et l'autre domaines, il n'existe

l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe », *art. cit.* Voir également l'article de Marie-Andrée Ricard, « L'émergence d'une nouvelle conception de l'humanité dans le sublime kantien », dans *Revue philosophique de Louvain*, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Tome 106, no. 3, août 2008, pp. 495-519. Quoique la figure de Goethe n'y soit pas approfondie pour elle-même, ce dernier article fait voir que si les idées, développées par Kant dans la troisième *Critique*, du génie comme analogon de la nature et du sublime comme respect ou frisson sacré devant la nature ne sont pas représentatives de la « basse continue » du criticisme, elles sont au contraire au cœur de la sensibilité goethéenne.

²⁶⁹ Goethe, *Maximes et réflexions*, *op. cit.*, maxime 759, p. 87.

²⁷⁰ Goethe, *Poésie et vérité. Souvenirs de ma vie*, *op. cit.*, p. 429. Je souligne.

entre eux aucun trait d'union véritable, et qu'ils ne sont liés que dans la mesure où ils s'exercent conjointement d'origine, ce qui, de quoi qu'il s'agisse, est le fait du génie²⁷¹.

L'art au sens le plus haut, nous dit ici Goethe, exprime l'unité originare de la nature et de la liberté, précisément. Dans la création géniale, la nécessité naturelle n'est pas éprouvée comme contrainte d'une loi. Elle est plutôt vécue sur le mode de l'agir libre, spontané, auto-fondé. La communion entre le génie et le produire naturel est telle que le premier ressent sa propre création indistinctement comme sienne et comme moment de vérité cosmique. Certainement plus que dans la seule *connaissance* génétique de la légalité organique, « l'idée de l'*intellectus archetypus* se matérialise dans la *création* géniale de l'homme fini²⁷² ». Car si l'on définit, avec Goethe, l'opération de ce mode intellectuel supérieur comme participation spirituelle aux productions de la nature, force est d'admettre que chez l'artiste cette participation est plus complète que chez le scientifique. Par l'œuvre, la mimésis artistique de la productivité naturelle rejoint le pouvoir de concrétisation inhérent aux idées dans la nature.

Pour bien marquer que le génie accouche d'œuvres supérieures *de* la nature, Goethe insiste parfois sur le caractère démonique de l'activité artistique. Fâché de la notion de composition appliquée par les Français aux œuvres de la nature et à celles de l'art, Goethe demande à Eckermann :

Comment peut-on dire que Mozart ait *composé* *Don Juan* ? Une composition, cela ? Comme s'il s'agissait d'un gâteau ou d'un biscuit fait avec des œufs, de la farine et du sucre, le tout battu ensemble ! Non, c'est une création de l'esprit : les parties et le tout sont pénétrés d'une seule âme, d'un seul mouvement, du souffle d'une seule vie. Celui qui l'a faite n'a pas expérimenté et morcelé, n'a pas procédé selon son bon plaisir, mais était *possédé par le démon de son génie*, et a dû exécuter ce que celui-ci ordonnait²⁷³.

Dans le mouvement de création, le génie procède comme la nature dans les organismes : par un mouvement formateur nécessaire. Ce n'est qu'après coup que la figure créée devient analysable en termes de parties conjuguées, mais une telle analyse est incapable de rendre compte de l'essentiel d'une œuvre. La génération organique d'une œuvre d'art, le génie n'y arrive généralement que par une dépossession de soi²⁷⁴. C'est le caractère foncièrement démonique du génie qui s'exprime

²⁷¹ Goethe-Schiller, *Correspondance 1794-1805. Tome II, 1798-1805, op. cit.*, 30 juin 1798, p. 123 ; cité dans Laurent Van Eynde, « De l'« *intellectus archetypus* » au génie : Kant selon Goethe », *art. cit.*, p. 307.

²⁷² Laurent Van Eynde, « De l'« *intellectus archetypus* » au génie : Kant selon Goethe », *art. cit.*, p. 308. Je souligne.

²⁷³ Goethe-Eckermann, *Conversations de Goethe avec Eckermann*, trad. J. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, 20 juin 1831, p. 530. Je souligne.

²⁷⁴ C'est ainsi d'ailleurs que Goethe parle de son propre talent poétique au XVI^e livre de *Poésie et vérité, op. cit.*, p. 430 : « L'exercice de ce don poétique pouvait, il est vrai, être excité et déterminé par une occasion,

alors : « Le démonique est ce qui ne peut s'expliquer par l'intelligence ou par la raison. Il ne se trouve pas dans ma nature, mais je lui suis soumis²⁷⁵. » D'où me vient-il alors ? « En général, le démonique se manifeste de la manière la plus variée *dans toute la nature*, qu'elle soit visible ou invisible²⁷⁶. » Conséquemment, la source à laquelle puise le génie est la même que celle où s'enracinent les phénomènes naturels. Par le démonique, la création d'organismes se poursuit dans l'art²⁷⁷.

3 De la connaissance de la nature à l'art

Celui à qui la nature commence à dévoiler son mystère manifeste,
ressent un irrésistible désir pour son plus digne interprète : l'art²⁷⁸.

Lorsque Goethe parle du démonique dans la création artistique – et les extraits tout juste cités à ce sujet datent de sa vieillesse (1831) – on voit bien que, malgré son allergie pour les Romantiques affirmée en formules péremptoires, il a partagé avec eux une certaine sensibilité esthétique.

Changement complet des allures et critères de la pensée, vouée jusqu'alors aux certitudes du concept et aux habitudes rigoureuses de l'intellect, la connaissance romantique rejette l'empirisme expérimental ; la conscience humaine possède une capacité transempirique, par la vertu d'une source de vérité inscrite au-dedans d'elle-même²⁷⁹.

mais c'était involontairement, et même contre ma volonté, qu'il se manifestait avec le plus de joie et d'abondance. » Goethe évoque ensuite, en relation avec cette dépossession de soi, comment la proximité de l'état de sommeil lui a été poétiquement féconde, pour finalement caractériser par une image symbolique le rapport qu'il a entretenu avec ses meilleurs poèmes : « J'avais, pour ces poésies, un respect particulier, parce que je me comportais avec elles comme la poule à l'égard des poussins qu'elle a couvés et qu'elle entend piauler autour d'elle. » (*Idem.*)

²⁷⁵ Goethe-Eckermann, *Conversations de Goethe avec Eckermann*, *op. cit.*, 2 mars 1831, p. 332 ; cité dans Laurent Van Eynde, « De l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe », *art. cit.*, p. 313.

²⁷⁶ *Ibid.*, 2 mars 1831, p. 333 ; cité dans Laurent Van Eynde, « De l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe », *art. cit.*, p. 313.

²⁷⁷ Notons que, tant par son esthétique organique que par sa conception du génie, Goethe s'entendait avec Karl Philipp Moritz. Le fait mérite d'être noté car tant Tzvetan Todorov dans *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977 (pp. 179-197) que Philippe Beck dans son introduction à Karl Philipp Moritz, *Le concept d'achevé en soi et autres écrits (1785-1793)*, *op. cit.* (pp. 1-62) s'entendent pour dire que « si les deux motifs de la création géniale et de l'organisation autonome ne sont pas neufs en eux-mêmes, l'articulation *absolue* de leurs implications respectives et réciproques demeure le trait caractéristique [et novateur ; R.Z.] des textes de 1785 et 1788 » (p. 28), soit « Sur le concept d'achevé en soi » et « Sur l'imitation formatrice du beau », essais que l'on retrouvera respectivement en pp. 81-87 et 146-175 du livre cité de Moritz.

²⁷⁸ Goethe, *Maximes et réflexions*, *op. cit.*, maxime 720, p. 81.

²⁷⁹ Georges Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982, p. 363.

Goethe n'entre pas en strict désaccord avec cette dimension du romantisme, où la connaissance est conçue comme communion du moi avec l'essence de la nature. Seulement, à force de mettre l'accent sur ce pouvoir dans le connaître et éventuellement dans la création artistique, les Romantiques ont liquidé la médiation des objets particuliers, nécessaire en vue d'intuitions intellectuelles authentiques. Le romantisme est maladie précisément dans la mesure où il a perdu de vue l'objectivité de la nature pour s'attacher exclusivement à dévoiler la nature naturante à même le moi. Ce faisant, les images et les idées romantiques de la nature ne sont finalement que des inventions purement subjectives. Goethe accuse ces images et idées de faire offense à la nature de manière inversement proportionnelle à la haute science qu'elles seraient censées transporter :

Toutes les époques en recul, qui s'acheminent vers la décomposition, marquent des tendances subjectives, tandis que toutes les époques de progrès affirment des tendances objectives. Notre époque tout entière est une époque rétrograde car elle est subjective. Vous ne le constaterez pas seulement dans la poésie, mais aussi dans la peinture et dans bien d'autres domaines²⁸⁰.

Si l'artiste peut prétendre manifester des lois secrètes de la nature selon le mot de Goethe, encore faut-il qu'il ait absorbé cette nature par tous ses sens et toute son attention avant de pouvoir mettre bas une œuvre qui soit fidèle à son essence. Affecté par le piètre niveau de l'art de son temps et spécialement de l'art allemand, Goethe se sentait investi d'une mission pédagogique. S'adressant à Schiller, il dit :

Puisque, avant tout, nous nous proposons de former de bons artistes, ce que nous supposerons donné chez nos élèves, ce sont des aptitudes naturelles moyennes : un œil qui voit clairement les objets, un cœur qui soit porté à les aimer, une tendance spontanée de la main à reproduire immédiatement en une matière quelconque ce que l'œil a perçu²⁸¹.

Le point de vue adopté ici par Goethe sur la formation de l'artiste entre dans un contraste frappant avec ses aphorismes concernant le génie. La capacité du génie à créer une œuvre d'art apparaît sous le signe d'une disposition exceptionnelle où le moi se perd au profit d'un mouvement indivis de création. Ici au contraire, l'accès à l'art est conditionné par des « aptitudes naturelles moyennes », lesquelles se développent d'une toute autre façon que par transport démonique. Toujours dans la même lettre à Schiller, Goethe seconde Léonard de Vinci qui, dans son *Traité de la peinture*, avance que l'admissibilité de l'élève auprès d'un maître doit être déterminée en fonction de sa maîtrise de la perspective et de l'anatomie. On voit donc mal comment arrimer la dépossession

²⁸⁰ Goethe-Eckermann, *Conversations de Goethe avec Eckermann*, op. cit., 29 janvier 1826, pp. 116-117.

²⁸¹ Goethe-Schiller, *Correspondance 1794-1805. Tome I, 1794-1797*, op. cit., lettre écrite entre le 8 et le 19 octobre 1794, p. 64.

géniale de soi à la disposition d'esprit didactique qu'exige la pratique des sciences nommées par Léonard de Vinci.

C'est l'essai de Goethe intitulé « Simple imitation de la nature, manière, style²⁸² » qui donne de la façon la plus concise et limpide les clefs pour relier le pôle « naturaliste » de la pédagogie artistique au pôle du génie. La *simple imitation de la nature* que Goethe condamne en d'autres *Écrits sur l'art*, il en fait ici l'éloge :

Lorsqu'un artiste, donc quelqu'un doté d'un talent naturel, se tourne très tôt vers les objets de la nature (après s'être quelque peu exercé l'œil et la main par des modèles), lorsqu'il copie au plus près les figures et couleurs de celle-ci en faisant preuve de fidélité et d'application et en s'efforçant de ne jamais s'en éloigner, lorsqu'il commence et termine chaque nouveau tableau en se tenant auprès d'elle, il s'agit dans tous les cas d'un artiste estimable²⁸³.

Aucune ambiguïté possible, les objets de la nature dont il est question ici sont les objets tels que la rétine les capte dans une tranche de vie. Car le sujet de prédilection pour la simple imitation est la *nature morte*, pense Goethe. À cet effet, l'homme qui veut reproduire adéquatement les objets doit avoir une disposition d'âme paisible, calme, afin que l'impression parvenant du dehors ne soit pas troublée par l'activité propre de l'âme. Ainsi, le premier stade de l'art est sous le signe d'une culture de la réceptivité.

Le problème du naturalisme, c'est qu'il prend pour le tout de l'art ce qui n'en est que la propédeutique et qu'il transpose à des sujets plus complexes une méthode qui n'est adéquate que pour des « objets morts ou inanimés²⁸⁴ ». C'est la *manière* qui apporte un contrepois au moment passif de la simple imitation. Désirant représenter des ensembles qui embrassent plus d'objets que les natures mortes – en l'occurrence des paysages – l'artiste se voit

contrarié d'en être réduit à épeler en quelque sorte dans son dessin les lettres tracées par la nature ; il invente sa propre *manière* et son propre langage, afin d'exprimer à sa façon ce que son âme a saisi ; il veut donner une forme significative à un objet déjà maintes fois reproduit par lui, sans avoir en face de lui, lors de la reproduction, ni la nature ni même son souvenir vivace. Ainsi naît un langage dans lequel l'esprit de celui qui parle s'exprime et se désigne directement²⁸⁵.

Tandis que l'exercice de la nature morte rend l'artiste réceptif à l'alphabet des objets, la peinture de paysage a un effet miroir : ne pouvant trouver hors de lui la règle pour accorder les images entre

²⁸² Goethe « Simple imitation de la nature, manière, style (1789) » dans ses *Écrits sur l'art*, op. cit., pp. 95-101.

²⁸³ *Ibid.*, p. 96.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 97.

²⁸⁵ *Idem.*

elles, l'artiste est renvoyé à sa propre manière d'établir leur syntaxe. Le sens de la *totalité* qui donne sa marque au paysage et qui tend à se détacher des particularités des objets isolés, il ne peut pas être donné de l'extérieur à l'artiste comme le sont lesdites particularités. Conséquemment, si la meilleure nature morte est celle où nous croyons voir l'objet de nos propres yeux et où nous oublions son auteur, le paysage doit avant tout nous révéler la maestria du peintre, les traits distinctifs de son art. Cette distinction faite, notons toutefois que la simple imitation et la manière sont pour la théorie esthétique des zones dont les frontières sont perméables entre elles. Ceci est particulièrement vrai de la manière qui doit demeurer réceptive aux vertus de la simple imitation. Il doit même y avoir une priorité chronologique, dans la formation de l'artiste, de la simple imitation sur la manière, car sinon l'hypertrophie de la subjectivité portera autant atteinte au potentiel inventif de l'artiste qu'aux propriétés des objets. La simple imitation, en effet, ne vient pas seulement tempérer la subjectivité de la manière. Elle lui offre une riche matière, un humus grâce auquel elle ne sombrera pas dans le cercle de plus en plus étroit et vide de l'ego. Ici se précise la position de Goethe par rapport aux Romantiques et à tous les « subjectifs » de son temps : à se situer d'emblée sur le plan de la manière, il leur manque le tremplin objectif qui pourrait les conduire jusqu'au style. Ce faisant le moi, plutôt que de se lier à l'essence des objets, s'en éloigne et accentue la coupure à mesure qu'il crée ses fantasmagories personnelles.

Quant au style, Goethe le caractérise à la fois comme « le grade le plus élevé que l'art ait jamais atteint et qu'il puisse jamais atteindre²⁸⁶ », et comme un mode élevé *de la connaissance* : « Grâce à l'imitation de la nature, à l'effort de se doter d'un langage universel et à l'étude approfondie des objets, l'art en arrive enfin à connaître de manière de plus en plus précise les propriétés des choses et leur manière d'être²⁸⁷. » Prenons note de ce que Goethe précise ici : le style implique une connaissance de la manière d'être des choses, de leur qualité de présence pourrait-on dire. Car « tout ce qui vit crée autour de lui une atmosphère²⁸⁸ », et l'artiste s'étant hissé au niveau du style sera en mesure, non seulement de faire voir la vérité sensible de l'objet, ses propriétés distinctives, mais surtout de rendre visible sa vérité atmosphérique, son essence, sa vie :

Si la *simple imitation* repose sur une existence paisible et une présence aimable, si la *manière* se saisit d'un cœur léger et avec talent d'une apparence, le *style* quant à lui repose sur les fondements les plus profonds de la connaissance, sur l'essence des objets pour autant qu'il nous soit permis de la connaître sous forme de figures visibles et tangibles²⁸⁹.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 101.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 98.

²⁸⁸ Goethe, *Maximes et réflexions, op. cit.*, maxime 47, p. 120.

²⁸⁹ Goethe « Simple imitation de la nature, manière, style (1789) », *art cit.*, p. 98.

Comme le remarque Tzvetan Todorov en note à ce paragraphe, Goethe sous-entend ici sa théorie du symbole, laquelle vaut pour son esthétique aussi bien que pour sa théorie de la connaissance. À ce sujet, rappelons-nous la description que donne Goethe de ce qui peut conduire vers le style un artiste qui a seulement une aptitude à l'imitation de la nature :

Il est évident qu'un tel artiste ne peut que devenir encore plus important et incontesté, lorsqu'à son talent se joignent les connaissances d'un botaniste informé, lorsqu'en partant des racines il reconnaît l'influence des différentes parties sur l'épanouissement et la croissance de la plante, lorsqu'il prend connaissance de leur effets réciproques et qu'il réfléchit au développement successif des feuilles, des fleurs, de la pollinisation, du fruit et du nouveau germe. [...] Dans ce cas, on pourrait dire qu'il s'est formé un style [...]²⁹⁰.

Une approche organiciste des choses naturelles est donc ce dont l'artiste a besoin pour s'élever jusqu'au style, et nous avons vu plus haut qu'une telle approche est ce qui permet de voir par l'esprit comment « le général et le particulier coïncident²⁹¹ ». Or cette aperception est précisément ce qui définit la connaissance symbolique des objets.

Dans le même texte, Goethe semble définir le style comme le fruit d'une collaboration adéquate entre simple imitation et manière. Cette dernière « sera d'autant plus élevée [...] qu'elle s'approchera davantage de l'imitation fidèle, tout en saisissant et exprimant de façon tangible ce qui est caractéristique pour chaque objet, et finalement en liant ces deux aspects à travers une individualité pure, vivante et active²⁹² ». Le rôle du pôle subjectif en tant qu'il peut dégager ce qui caractérise un type d'objets, Goethe le reconnaît entièrement. Il faut seulement que ce pôle soit contrebalancé par un sens également accentué de l'imitation qui tienne compte de toutes les particularités des objets, de tout ce qui en eux sera métamorphosé dans l'éprouvette symbolique. Ce que Goethe nomme ici le style n'est, répétons-le, rien d'autre que ce qu'ailleurs il nomme art symbolique²⁹³. L'œuvre de style est symbolique parce que l'universel qu'elle incarne ne donne pas l'impression d'avoir été plaqué sur elle (allégorie), mais d'avoir émergé organiquement de la nature (symbole). Donc le style, disions-nous, semble être conçu par Goethe comme un harmonieux mélange de simple imitation et de manière. Mais comme le note Van Eynde, il n'y a pas moyen d'arriver au style par addition des forces acquises dans les deux autres grades :

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 99-100.

²⁹¹ Goethe, *Maximes et réflexions*, *op. cit.*, maxime 491, p. 73.

²⁹² Goethe « Simple imitation de la nature, manière, style (1789) », *art cit.*, p. 100.

²⁹³ Nous sommes d'accord ici avec Tzvetan Todorov. En effet, annotant Goethe qui écrit que « le style [...] repose sur les fondements les plus profonds de la connaissance, sur l'essence des objets pour autant qu'il nous soit permis de la connaître sous forme de figures visibles et tangibles », Todorov avance que « cette fin de phrase constitue une allusion à la théorie du symbole, postulat fondamental de l'esthétique et de la théorie de la connaissance goethéennes ». (Dans *Ibid.*, p. 98, note 1.)

le *style* va bien au-delà d'une synthèse de ces deux attitudes esthétiques élémentaires. Alors que la totalité que constitue la *manière* par sa perspective irréductible ne rencontre pas de données universelles concrètes de l'apparaître, l'intuition de la totalité mise en œuvre par le *style* s'appuie nécessairement sur une universalité eidétique donnée qui, si elle n'est point extérieure à la perspective de celui qui perçoit, ne dépend pas plus de son initiative de constitution²⁹⁴.

L'artiste qui s'est hissé au style a l'intuition d'une totalité qu'il fait *vivre*, et non simplement se refléter, dans l'œuvre. C'est pourquoi cette dernière, bien qu'on ne pourrait la confondre avec l'œuvre de quiconque ayant traité le même sujet, nous apparaît comme si l'artiste n'avait été de la nature qu'un messenger. Remarquons que l'intuition d'une « universalité eidétique donnée » dont nous parle Van Eynde en vertu de sa lecture phénoménologique correspond assez exactement à ce que, comparant Goethe à ses contemporains, nous avons appelé intuition intellectuelle. Ce dernier terme a, sur le premier, l'avantage d'évoquer sans ambiguïté la perception d'un contenu idéal où n'est pas mise entre parenthèses la teneur ontophanique de cette perception, alors que le rapprochement – par ailleurs très fécond – entre l'intuition goethéenne des totalités et l'intuition des phénoménologues comporte un risque de confusion à cet égard. Ceci dit, Van Eynde a raison d'écarter l'hypothèse selon laquelle le style opérerait une simple synthèse ou équilibre des deux niveaux inférieurs. Ces derniers doivent plutôt être conçus, restrictivement, comme des préliminaires du style.

Notamment, l'état démonique dans lequel le génie crée le chef-d'œuvre digne du style ne peut être dérivé ni de l'attitude scrupuleuse de l'imitation, ni de celle, introvertie, de la manière, ni d'une combinaison équilibrée des deux. Au mieux, on obtiendrait par une telle combinaison une œuvre d'art harmonieuse, fidèle aux particularités objectives des choses représentées, mais l'assemblage resterait néanmoins subjectif. Ce faisant c'est dans la manière, et non dans le style, que semble s'opérer une synthèse entre un sens de l'objectivité acquis par la simple imitation et un pôle subjectif conscient de lui-même. Dans le « sanctuaire²⁹⁵ » du style, dont le « vestibule²⁹⁶ » est certes la simple imitation, l'artiste est comme traversé d'une grâce païenne, tellurique. Les exercices laborieux de la simple imitation puis la recherche d'une manière ont certes rendu l'artiste apte à recevoir cette grâce, mais celle-ci n'est pas sortie de ces labeurs. Car il faut même dire que la grâce démonique intervertit en quelque sorte ce que l'apprenti a conquis : les éléments objectifs de l'œuvre de style sembleront tout à coup subjectifs, inadéquats à leur présentation matérielle usuelle,

²⁹⁴ Laurent Van Eynde, *La libre raison du phénomène. Essai sur la « Naturphilosophie » de Goethe*, op. cit., p. 282.

²⁹⁵ Goethe « Simple imitation de la nature, manière, style (1789) », art. cit., p. 100.

²⁹⁶ *Idem*.

tandis que le principe d'unité de l'œuvre, l'orchestration dynamique des éléments paraîtront objectifs en un sens supérieur, celui d'un devenir organique.

En ce sens, le facteur du style qui ne dépend pas des deux niveaux inférieurs est une mimésis participative de la métamorphose dans les phénomènes vivants. Nous retrouvons ainsi le même espace gnoseologique que celui du morphologue qui saisit les processus formateurs du monde par intuition intellectuelle. La différence, c'est que « dans la science, la nature apparaît comme la totalité purement idéale qui “ embrasse toute particularité ” ; dans l'art, c'est un objet du monde extérieur qui apparaît exposant cette totalité [...]. Ce qui apparaît en tant qu'idée dans la science est image dans l'art²⁹⁷ ». Plus précisément, l'objet qui réalise pleinement la conjonction du singulier et de l'universel est rare dans la nature, tandis que cette conjonction est le but et la norme de l'art, et ainsi elle devient plus manifeste que jamais par la main de l'homme. Steiner écrit :

Tandis que l'expérience seule ne peut arriver à réconcilier les oppositions parce qu'elle a bien la réalité, mais pas encore l'Idée, la science, elle non plus, ne le peut, parce qu'elle a bien l'Idée, mais n'a plus la réalité. Entre les deux, l'homme a besoin d'un royaume nouveau où déjà le particulier, et non seulement le tout, représente l'Idée, où l'individu déjà apparaît avec le caractère, qui lui est inhérent, d'universalité et de nécessité. Mais un tel monde n'existant pas dans la réalité, l'homme doit le créer d'abord lui-même ; ce monde *est celui de l'art*, monde nécessaire, le troisième à côté de celui des sens et de celui de la raison²⁹⁸.

Bien que cet extrait d'une conférence de jeunesse de Rudolf Steiner (1888), par la netteté de la distinction qu'il opère entre science et art, nous semble correspondre davantage au Schiller des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* qu'au Goethe hybride de *La métamorphose des plantes*, il avance tout de même une pensée que Goethe endosserait sans hésitation : l'art est le domaine où la fusion de l'individuel et de l'idéal est la plus parfaite. C'est dans cette optique que Goethe considère l'œuvre d'art comme

surnaturelle mais non pas extranaturelle. Une œuvre d'art parfaite est une œuvre de l'esprit humain et en ce sens elle est aussi une œuvre de la nature. Mais dans la mesure où les objets disséminés y sont montés en une unité et où même les plus communs sont accueillis dans toute leur signification et noblesse, elle est au-dessus de la nature²⁹⁹.

La contingence dans la manière qu'ont les objets naturels de se présenter exige de l'homme de science un travail d'exhibition du phénomène primordial. Or, dans l'œuvre d'art parfaite, cette même contingence est abolie d'avance par l'artiste, de telle sorte que chaque objet représenté révèle directement son essence à l'observateur. C'est pourquoi Goethe dit, concernant tous les objets des

²⁹⁷ Rudolf Steiner, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, op. cit., p. 140.

²⁹⁸ Rudolf Steiner, *Goethe, père d'une esthétique nouvelle*, trad. M. Altmeyer, Paris, Triades, 1979, p. 23.

²⁹⁹ Goethe, « Du vrai et du vraisemblable dans les œuvres d'art. Un entretien (1798) », *art cit.*, p. 186.

arts plastiques, qu'« on exige qu'ils s'expliquent d'eux-mêmes *dès le premier regard*, aussi bien dans leur totalité que dans leurs parties³⁰⁰ ». On se rappellera qu'au contraire, comprendre comment le phénomène constitue sa propre explication est en science le summum, l'horizon, le but auquel on ne parvient qu'après une longue éducation du regard.

Dans un essai consacré au Laocoon, Goethe caractérise ce qui fait de ce groupe sculpté une œuvre de génie exemplaire. Il insiste sur l'imbrication du mouvement et de l'unité qui se renforcent mutuellement :

C'est le choix du moment représenté qui explique l'importance de cette œuvre. Afin qu'une œuvre d'art plastique s'anime vraiment lorsqu'on la contemple, *il est nécessaire de choisir un moment transitoire* ; un peu plus tôt aucune partie du Tout ne doit s'être trouvée dans cette posture, peu après chaque partie doit être forcée de la quitter. C'est ainsi que l'œuvre retrouvera chaque fois une vie nouvelle pour des millions de spectateurs³⁰¹.

Après avoir détaillé le sens et la portée de la figure du père saisie dans le moment de transition le plus tendu possible, où la souffrance infligée par la morsure du serpent – ultime pâtir – et l'effort du père pour éviter le pire (sa mort et celle de ses enfants) – ultime agir – s'expriment simultanément, Goethe nous avertit que, « ayant compris la figure centrale selon le sens indiqué, nous pourrions examiner maintenant d'un regard libre et sûr les rapports, les gradations et les contrastes qui relient tous les éléments de l'œuvre dans sa totalité³⁰² ». Autrement dit, la capacité à saisir un chef-d'œuvre, ou même un seul élément de celui-ci (ici le père), comme « un éclair immobilisé, une vague pétrifiée au moment où elle afflue vers le rivage³⁰³ », cette capacité permet de saisir la loi qui lie tous les aspects de l'œuvre. Car « le *style* », tel qu'il prend vie dans le Laocoon, exprime « la dynamique de vie de l'apparaître qui se joue dans l'intégration des parties à la totalité *dont* elles se nourrissent et *qu'elles* nourrissent³⁰⁴ ». Ainsi, il faut parler d'une esthétique organique chez Goethe, parce que nous retrouvons dans sa conception de l'art, à un niveau supérieur, la jonction des idées de totalité et de métamorphose dans celle d'organicité que nous avons dégagée de sa *Métamorphose des Plantes*. L'œuvre d'art, véritable *Urphänomen* généré par l'homme, se définit comme l'organisme par une intégration dynamique de chaque partie au tout.

³⁰⁰ Goethe, « Les objets des arts plastiques (1797) », *art cit.*, p. 103. Je souligne.

³⁰¹ Goethe « Sur Laocoon (1798) », *art cit.*, pp. 169-170. Je souligne.

³⁰² *Ibid.*, p. 173.

³⁰³ *Ibid.*, p. 170.

³⁰⁴ Laurent Van Eynde, *La libre raison du phénomène. Essai sur la « Naturphilosophie » de Goethe*, *op. cit.*, p. 282.

4 Correspondance entre trois niveaux de l'art et de la science

La similitude est frappante entre, d'une part, les trois niveaux de la pratique artistique explicités dans « Simple imitation de la nature, manière et style », et, d'autre part, les conditions de la pratique scientifique telles qu'articulées dans « La médiation de l'objet et du sujet dans la démarche expérimentale³⁰⁵ ». Tout comme l'exercice des arts plastiques doit construire ses assises sur la simple imitation de la nature, la connaissance scientifique doit se baser sur l'expérience, que Goethe définit ainsi : « Lorsque nous reproduisons intentionnellement les observations qui ont été faites avant nous, ou qui sont faites par nous-mêmes, ou encore par d'autres en même temps et avec nous, et que nous décrivons à nouveau les phénomènes qui se sont produits, soit par hasard, soit par artifice, nous appelons cela une expérience³⁰⁶ ». L'expérience repose donc sur la reproductibilité et sur la reproduction effective d'un phénomène donné à l'observation. Cependant, l'expérience est grevée du même déficit que la simple imitation : elle n'est d'abord pas en mesure de nous donner la loi selon laquelle un ensemble de phénomènes sont liés entre eux : « si précieuse que puisse être toute expérience isolée, elle ne prend sa valeur que rattachée et reliée à d'autres³⁰⁷ ». La connaissance des objets isolés par l'expérience, certes indispensable pour la science, n'est pourtant pas à même de nous élever à la logique du « paysage ».

C'est ici que – comme avec la manière pour l'art – le moment subjectif de l'esprit entre en ligne de compte. Et comme dans la manière, ce moment a pour fonction d'unifier les expériences dans un ensemble cohérent, harmonieux. Selon Goethe, ce moment porte avec soi un risque important : en science comme en art, il y a danger que l'œuvre ou l'énoncé ne parle plus que de son auteur et non de la nature : « on ne peut donc pas trop se garder de déduire trop vite d'expériences isolées ; car lors du passage de l'expérience au jugement, de la connaissance à l'application, c'est là que, comme au franchissement d'un col, tous ses ennemis intérieurs guettent l'homme³⁰⁸ ». Et Goethe de nommer la précipitation, l'opinion préconçue, la suffisance, etc. L'enjeu qui se loge au point de jonction entre le pôle objectif de l'expérience et le pôle subjectif de l'unification est résumé ainsi par Goethe :

Si d'une part tout acquis d'expérience, toute expérience doivent, de par leur nature, être considérés comme isolés, et si d'autre part la force de l'esprit humain aspire à réunir avec une puissance considérable tout ce qui existe en dehors d'elle et vient à sa connaissance : on voit facilement le danger encouru lorsqu'on veut rattacher à une idée

³⁰⁵ Goethe, « La médiation de l'objet et du sujet dans la démarche expérimentale (1792) » dans son *Traité des couleurs. Accompagné de trois essais théoriques*, op. cit., pp. 288-296.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 291.

³⁰⁷ *Idem.*

³⁰⁸ *Idem.*

déjà conçue un acquis d'expérience isolé, ou démontrer par des expériences isolées un rapport quelconque qui n'est pas tout à fait perceptible aux sens, mais que la force modelante de l'esprit a déjà formulé. Pareil effort engendre la plupart du temps des théories et des systèmes qui font honneur à la perspicacité de leurs auteurs, mais qui, lorsqu'ils rencontrent l'approbation plus qu'il n'est juste, lorsqu'ils restent établis plus longtemps qu'il ne convient, ralentissent aussitôt la marche en avant de l'esprit humain et lui deviennent nuisibles³⁰⁹.

Le risque est donc le même ici qu'avec la manière : l'esprit devient tellement obnubilé par sa puissance spontanée d'organisation du divers, qu'il se laisse aller au type de schéma d'unification que cette puissance lui propose. Ce faisant, dans le cas de la science, les expériences isolées sont maltraitées, elles sont disposées dans le plan d'ensemble au gré d'une hypothèse que l'esprit ne cherche qu'à confirmer à leur contact, quitte à ne choisir « parmi les données présentes elles-mêmes que quelques favoris qui la flattent [...], à classer les autres de façon telle qu'elles ne la contredisent pas exactement [... et à] prendre dans ses rêts et éliminer celles qui lui sont hostiles³¹⁰ ». Bref, l'arbitraire guette aussi bien le chercheur que l'artiste. Ses conséquences sont même probablement plus nuisibles chez le premier que chez le deuxième, car la manière peut au moins produire un effet d'ensemble agréable dans une œuvre, tandis que, en vue de dégager la vérité d'une loi universelle, l'idiosyncrasie du chercheur ne devrait simplement pas se permettre de tisser sa toile parmi les phénomènes.

Pourtant, la liaison des phénomènes n'est pas qu'une simple lubie épistémique par laquelle l'esprit humain impose ses grilles de lecture à la nature. Cette liaison est fondée ontologiquement, mais nous n'avons d'abord connaissance que de son existence et non de son *modus operandi*. La connaissance positive du « comment », elle ne nous est d'abord impartie qu'au sujet des phénomènes isolés. Mais cela n'implique pas qu'il n'y ait de cohérence interne, objective de la nature qu'au niveau de ses éléments figés :

Dans la nature vivante, il ne se passe rien qui ne soit en liaison avec le tout, et si les faits d'expérience ne nous apparaissent qu'isolément, si nous avons à ne considérer les expériences que comme des données isolées, cela ne signifie pas qu'elles le soient ; une question seulement se pose : comment trouver la liaison entre ces phénomènes, entre ces faits³¹¹ ?

Des systèmes de cohérence arbitraires pour lier les phénomènes, notre esprit peut nous en fournir à la pelletée. Ces systèmes, il n'y a qu'à les inventer en les appuyant sur quelques expériences concordantes. Une fois le système pondu, on se croit exempté du labeur de l'observation, à la

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 292.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 293.

³¹¹ *Idem.*

manière des disciples de Newton et de ceux de Linné. Mais comment éviter cet irrésistible ennuagement épistémique ? Comment cheminer à pas sûrs vers une aperception des lois véritables de la nature ? Première chose à éviter : rattacher à tout prix des expériences à des principes préétablis :

J'ose en effet affirmer qu'une expérience, et même plusieurs reliées entre elles ne démontrent rien, *que même rien n'est plus dangereux que de vouloir confirmer un principe quelconque par des expériences*, et que les plus grandes erreurs sont précisément nées de ce fait que l'on n'a pas discerné le risque et l'insuffisance que comporte cette méthode³¹².

Le propos de Goethe peut paraître étrange. C'est en effet autant la méthode hypothético-déductive (surtout elle) que la méthode inductive qui sont visées par sa critique. Or, à son époque comme à la nôtre, peu de scientifiques envisagent qu'il puisse y avoir quelque méthode possible en dehors de ces deux-là. Que la méthode déductive se trouve condamnée par Goethe, cela est particulièrement explicite dans l'ensemble de l'essai que nous analysons. Dès qu'on part d'un principe pour aller vers les phénomènes pour y trouver confirmation, nous sommes par définition dans l'arbitraire, car nous ne sommes pas prêts à rectifier notre jugement en fonction de la légalité des phénomènes. Nous prétendons avoir prouvé quelque chose alors qu'au fond nous n'avons fait que confirmer notre appréhension partielle et partielle du phénomène. Que Goethe soit réfractaire à la méthode inductive, cela est moins évident. On s'en rend compte lorsqu'il formule positivement la méthode permettant d'accéder aux rapports réels entre phénomènes. Et c'est à ce niveau qu'on trouvera l'équivalent du style pour la science.

Goethe distingue, dans un texte syncopé intitulé « Observation et pensée³¹³ », l'ordonnancement et le rattachement. La première activité est celle que doit privilégier l'observation scientifique, car elle est objective, dit Goethe, tandis que la deuxième est subjective. Celui qui ordonne et « qui tend à l'ordre véritable modifiera plutôt l'ensemble tout entier dès qu'apparaît un élément étranger qui ne s'adapte pas à son organisation, plutôt que d'en retrancher ou d'en mal placer un sciemment³¹⁴ ». Par contre, « celui qui est enclin à rattacher les choses ne dissociera pas volontiers ses liaisons ; il ignorera plutôt quelque chose de nouveau ou le reliera artificiellement aux anciennes³¹⁵ ». On pourrait dire que Goethe voit, dans la tendance des scientifiques qui procèdent par rattachement, une hypertrophie mal camouflée de l'attitude toute naturelle qui consiste à

³¹² *Ibid.*, pp. 291-292. Je souligne.

³¹³ Goethe, « Observation et pensée (1795) » dans son *Traité des couleurs. Accompagné de trois essais théoriques*, *op. cit.*, pp. 297-298.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 297.

³¹⁵ *Idem.*

considérer les objets *par rapport à soi-même*. Bien que la méthode hypothético-déductive n'approche pas les phénomènes en fonction du plaisir / déplaisir ou de l'utilité / nuisance qu'ils apportent (comme nous le faisons tous depuis la tendre enfance), elle continue à tirer *du sujet* l'étalon de la connaissance, alors qu'en vérité l'homme de science doit « tirer le critère de cette connaissance et les données de son appréciation non pas de lui-même, mais du cercle des choses qu'il observe³¹⁶ ». Dans « La médiation de l'objet et du sujet dans la démarche expérimentale », la même distinction entre ordonnancement et rattachement se retrouve sans qu'ils soient nommés ainsi :

Nous avons vu plus haut que ceux-là étaient les premiers soumis à l'erreur qui cherchaient à relier directement un fait isolé à leur faculté de pensée et de jugement. Par contre, nous trouvons que ceux-là ont produit le plus qui ne cessent pas d'explorer et d'approfondir, selon toutes les possibilités, tous les aspects et modifications d'une seule observation, d'une seule expérience³¹⁷.

Goethe considère que, en examinant ce qui est directement contigu à un phénomène et ce qui le précède et lui succède immédiatement, il est possible de dégager une série de phénomènes qui constituera sa propre explication :

Dans les deux premières parties de mes « Contributions à l'optique », j'ai tenté de disposer une série d'expériences qui tout d'abord sont limitrophes et se touchent directement, et même, lorsqu'on les connaît bien toutes et qu'on en a une vue d'ensemble, ne forment en quelque sorte qu'une seule expérience, n'offrent qu'un seul acquis fait dans les perspectives les plus diverses. Un tel acquis, qui se compose de plusieurs autres, est manifestement de nature élevée. Il représente la formule par laquelle sont exprimés d'innombrables calculs isolés³¹⁸.

En dernière instance, la démarche scientifique ne devrait jamais laisser s'introduire quelque énoncé qui soit extérieur aux phénomènes. Goethe pousse ainsi à l'extrême le critère de l'expérience, dans la mesure où même l'idée, la formule qui rend compte d'un phénomène doit être produite par le phénomène lui-même³¹⁹. Dans ce processus, nous n'avons qu'à créer les conditions d'émergence de

³¹⁶ Goethe, « La médiation de l'objet et du sujet dans la démarche expérimentale (1792) », *art. cit.*, p. 288.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 293.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 294. La même méthode dont Goethe se vante ici d'avoir fait usage dans ses travaux d'optique, on la retrouve dans sa morphologie végétale (et dans toutes ses autres entreprises scientifiques). La méthode génétique en botanique a l'avantage de faire émerger, à même une étude attentive des séries formées par l'ontogenèse de différentes espèces, un type dont on n'avait pu prévoir la teneur avant l'exercice oculaire intensif. Par contre, la méthode de Linné en serait une de rattachement car elle sélectionne arbitrairement, avant l'exercice oculaire, des caractères à retenir pour classer les plantes.

³¹⁹ Rudolf Steiner a abordé l'épistémologie goethéenne sous l'angle de cette extension du principe d'expérience à la sphère des concepts, des idées et des lois. Ces derniers sont des objets d'expérience qui ne peuvent être accouchés que par le penser humain, lequel est précisément le point de la nature où « l'expérience s'approfondit par elle-même ». (Rudolf Steiner, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, *op. cit.*, p. 48.)

l'idée par un ordonnancement génétique, sériel du donné. On voit alors en quoi la méthode inductive n'est pas celle privilégiée par Goethe. En jugeant qu'il est impossible de parvenir à une vérité universelle sur la base de l'expérience, l'empiriste de type humien *introduit dans la phénoménalité un principe* d'incertitude statistique qui ôte a priori à l'expérience le pouvoir d'exhiber sa propre légalité, sa propre raison. Or « le summum » pour Goethe, comme nous l'avons déjà vu, « serait de comprendre que tout ce qui est factuel est déjà théorie³²⁰ ». Et il renchérit : « ne cherchons rien derrière les phénomènes : ils sont eux-mêmes la théorie³²¹ ». À l'inverse du probabilisme empiriste, Goethe prétend que les acquis de l'approche sérielle des phénomènes « peuvent être mis dans un rapport tel qu'ils sont, pris soient isolément, soit ensemble, aussi inébranlables que des axiomes de mathématique³²² ».

Ce niveau où le phénomène se fait théorie, c'est celui du phénomène originaire ou *Urphänomen* (l'*Urpflanze*, par exemple, est le phénomène originaire du végétal). Dans « Expérience vécue et science³²³ », Goethe caractérise ainsi l'acheminement depuis l'expérience commune vers l'*Urphänomen* :

- 1) le phénomène empirique
que tout homme perçoit dans la nature, et qui ensuite est élevé au rang de
- 2) phénomène scientifique
par des expériences, tandis qu'on le présente dans d'autres circonstances et sous d'autres conditions que celles où on l'a tout d'abord connu, et dans une succession plus ou moins heureuse.
- 3) le phénomène pur
est finalement là, résultat de tous les acquis et de toutes les expériences. Il ne peut jamais être isolé, mais apparaît dans une succession continue des phénomènes³²⁴.

Le phénomène originaire, dans cette démarche continue d'observation dont les phases s'enchaînent organiquement, finit par être là, par apparaître. Il s'impose à l'intuition. Fait à noter, il apparaît nécessairement comme un continuum phénoménal. Ce continuum est une totalité organique, à teneur universelle, qui rend compte de tous les phénomènes isolés de même nature, comme l'*Urpflanze* qui rend compte de toutes les plantes.

On retrouve ainsi, avec le phénomène originaire, l'équivalent du style sur le plan scientifique. Les faits isolés et statiques de la simple imitation ou de la phénoménalité empirique sont similairement intégrés dans un tout synoptique et auto-signifiant qui est encore phénoménal,

³²⁰ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 488, p. 73.

³²¹ *Idem*.

³²² Goethe, « La médiation de l'objet et du sujet dans la démarche expérimentale (1792) », art. cit., p. 295.

³²³ Goethe, « Expérience vécue et science (1798) » dans son *Traité des couleurs. Accompagné de trois essais théoriques*, op. cit., pp. 299-300.

³²⁴ *Ibid.*, p. 300.

naturel : phénomène originaire ou chef-d'œuvre. « Le style opère dans l'intuition esthétique la réduction que la science réalise par le passage du phénomène empirique au phénomène originaire³²⁵ ». De même que le Laocoon, par ce qu'il montre à l'œil dans sa charge de moment transitoire, révèle au regard esthétique l'entièreté de la scène, de même la plante primordiale de la botanique, en son caractère foncièrement synoptique, phénoménalise la loi pour tout cas végétal possible. Dans le passage de la simple imitation au style comme dans celui de l'expérience isolée à l'*Ūrphänomen*, « la réduction ne débouche sur rien d'autre que sur la vie inventive qui constitue la dimension proprement organique du phénomène naturel³²⁶ ». Que l'œuvre d'art véritable se définisse, à l'instar du sommet de la science, par la vie organique comprise comme jonction de l'universalité et de la genèse, cela est maintenant clair. Ne reste plus qu'à montrer en quoi l'intuition esthétique est apte à – sinon essentielle pour – conduire l'œil vers la science véritable.

5 De l'art à la connaissance de la nature

Concernant la maxime déjà citée selon laquelle « le beau est une manifestation de lois secrètes de la nature qui, sans lui, nous seraient restées éternellement cachées³²⁷ », nous avons précédemment mis l'accent sur l'idée que l'art, ontologiquement, procède de la nature. Mais nous pouvons aussi, comme nous le ferons à présent, insister sur le fait que, sans art, un plan profond de la légalité naturelle ne pourrait pas nous apparaître. Sous cet angle, c'est la nature qui, épistémologiquement, procède de l'art.

À la fin de l'Introduction à son *Traité des couleurs*, Goethe dit se baser, pour construire son optique, sur l'expérience des praticiens de la couleur – peintres, teinturiers, artisans – et il affirme aussi pouvoir servir en retour ces mêmes praticiens. Ce faisant, il prétend parvenir à une plus haute scientificité dans le champ des couleurs que les disciples de Newton, lesquels *expliquent* les phénomènes colorés par des phénomènes numériques³²⁸, alors que lui veut *présenter*, à même des exercices de perception des couleurs, l'essence des manifestations optiques³²⁹. « Abord[er] l'étude

³²⁵ Laurent Van Eynde, *La libre raison du phénomène. Essai sur la « Naturphilosophie » de Goethe*, op. cit., p. 283.

³²⁶ *Idem*.

³²⁷ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 719, p. 81.

³²⁸ « Les mathématiciens sont un peu comme les Français ; lorsqu'on leur dit quelque chose, ils le traduisent dans leur langue et cela devient aussitôt autre chose. » (Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 652, p. 77.)

³²⁹ *Traité des couleurs. Accompagné de trois essais théoriques*, op. cit., pp. 84-85.

des couleurs par le côté de la peinture, de la coloration esthétique des surfaces³³⁰ » comporte donc avant tout l'avantage de situer le chercheur dans un rapport pratique avec son sujet d'étude.

Ce que Goethe reprochait à Newton et à ses disciples, soit une insensibilité aux propriétés intrinsèques de leur objet, il ne pouvait pas le reprocher à Linné, lequel étudiait les plantes à l'œil nu et s'employait à les classer à partir de caractères visibles à cette échelle. On peut par contre penser que, s'il avait connu le développement de la biologie vers une explication de tous les « phénotypes » visibles à l'œil nu par une notion fluctuante de « gène », Goethe aurait déploré la carence des biologistes évolutionnistes en intuitions morphologiques. Il l'aurait déplorée exactement comme il déplorait l'équivalent du réductionnisme génétique à son époque : l'explication de l'ontogenèse par la préformation conçue de manière statique, dont il a dit à l'appui de K. F. Wolff qu'elle « repose sur une simple imagination extra-sensible, sur une hypothèse que l'on croit penser, mais que l'on ne peut représenter dans le monde sensible³³¹ ». Nous reviendrons en conclusion sur cette confrontation entre la démarche scientifique de Goethe et la théorie synthétique de l'évolution, mais soyons pour l'instant attentifs à ceci : la nécessité d'une propédeutique artistique pour la biologie pourrait être aujourd'hui plus criante qu'elle ne l'était il y a deux siècles.

Admettant l'incomplétude de ses travaux de botanique – « car l'entreprise devait rien moins que présenter isolément, figurativement au regard, selon un ordre et une progression, ce que j'avais établi en général et transmis par des mots à la compréhension et à la vision intérieure³³² » – Goethe juge que seuls des artistes seraient à même de poursuivre l'entreprise, d'extérioriser pour tout l'arbre de la botanique les fruits de la morphologie :

Combien dessinateurs, peintres, graveurs ne doivent-ils pas être appréciés, même comme botanistes, en raison de leur information et de leurs riches connaissances ! Car il faut bien que celui qui veut imiter et produire de nouveau comprenne et pénètre en profondeur son objet ; sinon, c'est une simple apparence, non le produit de la nature que recueille l'image. Et ces hommes sont nécessaires, si le pinceau, la pointe, le burin, doivent rendre compte des délicates transitions par lesquelles une forme devient une autre forme ; ce sont eux éminemment qui doivent d'abord discerner de leurs yeux spirituels l'organe attendu dans celui qui le prépare, qu'il suivra nécessairement, et dans l'organe déviant reconnaître la règle³³³.

L'artiste n'est-il pas bien placé pour comprendre que la nature vivante se définit par la métamorphose ? En effet, il élabore son objet dans le temps et de ce fait il aborde les différentes

³³⁰ *Ibid.*, p. 85.

³³¹ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, op. cit., pp. 190-191.

³³² *Ibid.*, p. 217.

³³³ *Idem.*

parties de son œuvre comme entretenant des rapports dynamiques entre elles. Par rapport à l'observateur qui ne recrée pas les plantes, l'artiste est moins sujet à une saisie statique du végétal, parce que son travail même est progressif, processuel. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Goethe était passablement doué pour les arts visuels. Dans « Histoire de mes études de botanique », il souligne l'impact qu'aura eu le fait de dessiner un plan d'œillet observé dans le jardin d'un conseiller d'État sur la genèse de l'idée de métamorphose : « ne voyant à ma portée aucun moyen de conserver cette merveille, j'entrepris de la dessiner exactement, ce qui me fit comprendre mieux encore le concept fondamental de métamorphose³³⁴ ». Au moment où il dessine la plante qu'il voit, le botaniste doit adopter, dans sa sensibilité, les formes et les mouvements dans leur ondolement vivant. Afin de reproduire le geste caractéristique de la plante, une perception passive est insuffisante. C'est surtout d'une perception artistique, et idéalement d'un faire artistique, dont l'observateur a besoin pour créer en lui-même une disposition pour la métamorphose qui lui sera comme une seconde nature :

Un artiste qui doit reproduire exactement, comme elles se présentent à son regard le plus aigu, les différences entre les objets qui lui sont proposés, remarquera bientôt, en les reconstituant d'une main sûre sur la planche, que les organes d'une seule et même plante ne sont pas strictement séparés les uns des autres. Il distinguera le passage d'un organe à un autre et leur évolution ascendante, et d'une main habile, il pourra aisément faire apparaître l'enchaînement constant d'êtres apparentés, toujours semblables et toujours modifiés³³⁵.

Le souhait émis par Goethe qu'un « parfait artiste » rende visibles les « *acheminements* » du végétal jusqu'au point où « le langage originel de la nature, dans ses éléments et dans l'élaboration et l'application étendues de celui-ci, devrait être parfaitement lisible³³⁶ », ce souhait s'est au moins partiellement réalisé dans le travail du botaniste contemporain Jochen Bockemühl, qui se veut explicitement goethéen. Ce dernier a conçu une manière de dessiner en séries le développement de telle ou telle plante de manière à rendre visible le complexe de processus à l'œuvre dans l'être végétal³³⁷. Le cycle ontogénétique, qui se présente dans une très lente succession pour l'expérience commune, est maintenant embrassé en un seul coup d'œil. L'imagination de la métamorphose foliaire est ainsi grandement facilitée. Ce même Bockemühl, dans un article intitulé « Extending

³³⁴ *Ibid.*, pp. 103-104.

³³⁵ *Ibid.*, p. 222.

³³⁶ *Ibid.*, p. 223.

³³⁷ Pour une introduction à sa démarche et à ses dessins, voir Jochen Bockemühl, « Transformations in the Foliage Leaves of Higher Plants » dans David Seamon and Arthur Zajonc (dir.), *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature, op. cit.*, pp. 115-128. Voir aussi l'article de Frederick Amrine, « Goethean Method in the work of Jochen Bockemühl », dans F. Amrine, F.J. Zucker et H. Wheeler (dir.), *Goethe and the Sciences : a Reappraisal*, Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokyo, D. Reidel Publishing Company, 1987, pp. 301-318.

natural science by using the powers that artists work with³³⁸ », identifie en quoi une disposition d'esprit artistique est profitable à la science : « *Creative artists* [...] consciously lift matter out of the world of everyday objects and make it *into an image*. [...]. Anything they observe in the physical world serves as a stimulus for inner perception, and not as an end in itself³³⁹. » L'image se définit par sa plasticité, parce que la faculté qui l'élabore est l'imagination, cet antidote à toute fixation du visible. De cette façon, l'artiste n'est pas porté à réifier ce qui se donne à lui. Élever la matière à l'image signifie pour lui maximiser les potentialités du matériau. L'artiste est celui qui plonge le plus en profondeur dans le sensible, mais en même temps et paradoxalement, c'est lui qui peut arriver à se libérer le plus avant de la contrainte objectale de ce même sensible. En effet, sa profonde plongée le rend de plus en plus actif dans l'élément formateur des phénomènes, qui pour Goethe est le domaine de l'intuition intellectuelle. L'activité de l'artiste, en un mot, se trouve à la jonction du sensible et du suprasensible.

Dans un autre article, Bockemühl compare l'émancipation du sensible s'opérant dans une appréhension artistique du végétal à une expérience de géométrie dynamique. Au départ, il désigne métaphoriquement comme aquatique le type d'élément gnoséologique dans lequel doit s'exercer la connaissance du végétal. C'est pourquoi il est question de nage relativement à cet ordre de connaissance :

The word "swimming" can mean losing oneself in generalities, and this is indeed a danger. But one can also *learn* to swim, that is, to move with purpose within the watery streaming element, to proceed in a certain direction and cover a certain distance. In this case our clear thinking consciousness can guide us. This consciousness was engendered through meeting up with the realm of objects, but now the task is to free it from these objects so that it can become a guide. This is achieved by bringing to consciousness the *activity of ideation* itself. As a preparatory exercise, we may practice mentally transforming one triangle into another through gradually changing the angles or the lengths of the sides. The different leaf forms of a plant can in principle be derived from one another in similar fashion. In the exercise with the triangles the *direction* of the mental movement is determined by us ; with the plant the direction is characteristic of the plant itself³⁴⁰.

³³⁸ Dans Jochen Bockemühl (dir.), *Awakening to landscape*, trad. Anna R. Meuss, Dornach (Suisse), Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft, 1992, pp. 128-133.

³³⁹ *Ibid.*, p. 128. Je souligne « *into an image* ». Jean-Marc Besse écrit également : « C'est pour le regard artiste que la nature se révèle dans une image. » (Jean-Marc Besse, « Vapeurs dans le ciel. Le paysage italien dans le voyage de Goethe » dans son livre *Voir la terre : six essais sur le paysage et la géographie*, Arles, Acte Sud / ENSP / Centre du paysage, 2000, p. 74.)

³⁴⁰ Jochen Bockemühl, « The Formative Movements of Plants », dans Jochen Bockemühl (dir.), *Toward a Phenomenology of the Etheric World. Investigations into the Life of Nature and Man*, Spring Valley (N.Y.), Anthroposophic Press Inc., 1985, pp. 131-132.

Comme le géomètre qui sait transformer les formes les unes dans les autres génétiquement, l'artiste qui représente des processus végétaux est maître dans ce jeu idéal des formes et des transformations progressives. La seule différence – qui est de taille dans l'esprit goethéen – c'est que le contenu révélé par l'activité imaginative de l'artiste-botaniste est *réel*, tandis que chez le mathématicien le contenu est purement soumis aux directions données par le penseur.

Conséquemment, l'artiste véritable est une sorte de demi-dieu, Éros ou Hermès. Il nous fait voir les secrets que la nature cache aux regards non exercés. « Le véritable intermédiaire, c'est l'art³⁴¹ », dit Goethe. Nonobstant diverses interprétations possibles de cette maxime, retenons celle-ci : l'art magnifie le caractère sensible-suprasensible de la nature ; il nous force à voir qu'il est « impossible de séparer la nature de l'idée sans détruire du même coup l'art et la vie³⁴² ». Il nous exhorte ainsi à cultiver nos facultés de perception, d'imagination, d'idéation, afin de nous hausser à une saisie juste et digne de la nature-esprit. Évoquant sa visite à la chapelle Sixtine, Goethe s'extasie : « je suis à cette heure tellement ravi de Michel-Ange que je trouve après lui la nature même insipide, parce que je ne puis la voir avec d'aussi grands yeux que lui³⁴³ ». Autre exemple, Jean-Marc Besse a montré comment la fréquentation préalable de l'œuvre picturale de Claude Lorrain a permis à Goethe, une fois en Italie, d'apercevoir l'*Urnatur* à même le paysage³⁴⁴. Tel est le sort ambivalent réservé aux pouvoirs de l'esprit humain. Lorsque ces pouvoirs ne se développent pas par le canal des sens, leurs produits forment une obstruction entre l'homme et la nature et ils font pâle figure face à cette dernière. Nous avons alors la physique mathématique, le romantisme, la philosophie spéculative... Mais lorsque ces pouvoirs se sont développés bien arrimés aux sens, leurs produits ont une fonction gnoséologique initiatique pour ceux qui les goûtent, comme les amateurs d'art. Car ces produits sont *plus vrais que nature*, monstrations de son activité principielle. Ainsi la question de savoir si nos facultés de connaissance rejoignent l'essence des êtres naturels ne peut pas être tranchée uniformément pour tous. La réponse dépend de l'usage que fait l'homme de ses facultés.

Replacée ainsi dans le contexte d'une *Bildung* foncièrement artistique, la spécificité de l'intuition intellectuelle telle que pensée par Goethe gagne en détermination. Elle n'est pas, comme chez Fichte, une auto-intuition du Moi ou encore un effort indéfini, à caractère éthique, vers l'autoposition absolue du Moi. Elle n'est pas non plus, comme chez Schelling, « un pouvoir mystérieux, merveilleux de nous arracher au mouvement du temps pour rentrer en nous-mêmes, de

³⁴¹ Goethe, *Maximes et réflexions*, op. cit., maxime 18, p. 117.

³⁴² *Ibid.*, maxime 890, p. 99.

³⁴³ Goethe, *Voyage en Italie*, op. cit., Rome, 2 décembre 1786, p. 166.

³⁴⁴ Jean-Marc Besse, *Voir la terre : six essais sur le paysage et la géographie*, op. cit., pp. 69-94.

dépouiller notre Soi de tout ce qui lui vient du dehors et d'intuitionner alors en nous l'Éternel sous la forme de l'immuable³⁴⁵ ». Elle peut ressembler à celle de Fichte par l'effort qu'elle exige, et à celle de Schelling par son caractère centrifuge, mais là s'arrête la comparaison. Car l'effort exigé pour parvenir à l'intuition intellectuelle chez Goethe n'est par un effort d'arrachement au sensible, mais bien un effort de pénétration en lui. Et l'excentration du morphologue en devenir, son attention décuplée vers le dehors n'a pas pour objectif une perception atemporelle de l'Éternel et des principes les plus généraux de l'être, mais bien une culture de l'imagination à l'aune du réel, culminant dans une vision différenciée des entrelacements du spirituel et du sensible. C'est pourquoi la sagesse dit à l'homme :

« Le monde des esprits n'a pas clos ses secrets,
 Mais tes sens sont fermés, ton cœur est mort encore !
 Disciple, lève-toi ! Va baigner sans regrets
 Ta poitrine terrestre aux sources de l'aurore »³⁴⁶ !

³⁴⁵ Cité par Alexis Philonenko dans *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, op. cit., p. 87.

³⁴⁶ Goethe, *Faust I et II*, op. cit., p. 37.

Goethéanisme et biologie contemporaine

Avec l'avènement du paradigme évolutionniste en biologie, la conception typologique des organismes s'est vite éclipsée. La géologie ayant démontré une longévité insoupçonnée de la Terre au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles (James Hutton, Charles Lyell), Darwin étendit à la longue histoire des espèces le principe de sélection des caractères utiles mis en pratique avec les animaux domestiques³⁴⁷. Lecteur de Malthus, Darwin postula une lutte pour l'existence généralisée, qui résulte du conflit entre la multiplication des organismes via la reproduction sexuelle et la limitation des ressources alimentaires³⁴⁸. La phylogenèse apparaît alors comme une addition constante et graduelle de variations morphologiques, fonctionnelles, etc., lesquelles sont sélectionnées suivant l'avantage que leurs porteurs en retirent pour leur survie. Sur la base du principe de divergence³⁴⁹, et assuré de ce que la paléontologie révélera progressivement les chaînons manquants qui corroboreront le gradualisme supposé par la théorie de la sélection naturelle³⁵⁰, Darwin prétend qu'une espèce ne diffère en rien d'une variété, sinon par le temps qui lui a permis d'acquérir une divergence de caractères plus importante. Poussant l'idée plus loin, Darwin émet l'hypothèse qu'il existe probablement un tronc commun à tous les organismes, à partir duquel même les échelons taxinomiques supra-spécifiques ont graduellement dérivé³⁵¹. Dans cette perspective phylogénétique, le prototype unique du vivant est pensé par Darwin et ses successeurs comme *ancêtre concret* et donc très rudimentaire de tous les organismes, non plus comme complexe de lois structurelles comme c'était le cas dans le paradigme antérieur d'étude des vivants³⁵². Darwin a une certaine

³⁴⁷ Charles Darwin, « De la variation des espèces à l'état domestique » dans *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, trad. E. Barbier, Paris, GF Flammarion, 1992, pp. 51-89.

³⁴⁸ *L'Essai sur le principe de population* (1798) de Thomas-Robert Malthus a en effet posé que la croissance de la population est exponentielle (1,2,4,8,16...) et celle des ressources alimentaires, arithmétique (1,2,3,4,5...). Darwin étend aux règnes végétal et animal le principe de Malthus. *L'Origine des espèces*, *op. cit.*, p. 113.

³⁴⁹ Principe suivant lequel « les descendants modifiés d'une espèce quelconque réussissent d'autant mieux que leur structure est plus diversifiée et qu'ils peuvent ainsi s'emparer de places occupées par d'autres êtres ». (Darwin, *L'Origine des espèces*, *op. cit.*, p. 168.)

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 333-365.

³⁵¹ « Jusqu'où, pourra-t-on me demander, poussez-vous votre doctrine de la modification des espèces ? [...] Toutes les formes de la vie ont beaucoup de caractères communs : la composition chimique, la structure cellulaire, les lois de croissance. [...] L'analogie me pousse donc à penser que tous les êtres organisés qui ont vécu sur la terre descendent probablement d'une même forme primordiale dans laquelle la vie a été insufflée à l'origine. » (Darwin, *L'Origine des espèces*, *op. cit.*, p. 542.)

³⁵² À ce sujet, voir Stéphane Schmitt, *Aux origines de la biologie moderne. L'anatomie comparée d'Aristote à la théorie de l'évolution*, *op. cit.* et aussi toute la deuxième partie de Jean-Michel Pouget, *La science*

connaissance des « lois mystérieuses des corrélations³⁵³ » en vertu desquelles la modification d'un caractère donné se répercute sur d'autres parties de l'organisme, mais ces lois tiennent une place extrêmement mince et marginale dans son propos. Car dans sa manière de supposer que les organismes ont pu diverger par légères variations d'un organisme simple à une multiplicité d'espèces, de genres, de familles, d'ordres, de classes, etc., Darwin semble avoir cru que ces lois des corrélations étaient souples à un très haut degré. La seule contrainte structurante sur laquelle insiste Darwin est en effet celle des pressions sélectives, lesquelles sont environnementales. Le décloisonnement darwinien des types s'accompagne donc d'un flou concernant *les contraintes développementales propres à l'entité organique*. Ce flou devient manifeste dans l'idée qu'un seul prototype initial fédère tous les vivants, ce prototype étant régulé par des lois autrement plus simples que celles auxquelles répond, par exemple, une Angiosperme (plante à fleurs) ou un mammifère. À suivre l'allure générale de *L'Origine des espèces*, on croirait que tout est possible au vivant, toute variation morphologique particulièrement, pourvu que les caractères nouveaux permettent à l'organisme d'établir une niche viable dans son milieu (adaptation).

Dans un article intitulé « Typological versus Population Thinking », Ernst Mayr, biologiste très influent dans l'élaboration de la synthèse néodarwinienne, postule l'incompatibilité de l'évolutionnisme et de la typologie, pour finalement conclure à l'inexistence des types. En effet, écrit-il, la pensée populationnelle qui caractérise le darwinisme considère que seuls les individus sont réels :

All organisms and organic phenomena are composed of unique features and can be described collectively only in statistical terms. Individuals, or any kind of organic entities, form populations of which we can determine only the arithmetic mean and the statistics of variation. Averages are merely statistical abstractions ; only the individuals of which the populations are composed have reality. The ultimate conclusions of the population thinker and of the typologist are precisely the opposite. For the typologist, the type (*eidōs*) is real and the variation an illusion, while for the populationist the type (average) is an abstraction and only the variation is real. No two ways of looking at nature could be more different³⁵⁴.

Mayr peut aisément discréditer la pensée typologique en affirmant que sa codification philosophique standard se retrouve dans la théorie platonicienne des idées. C'est pourquoi il peut dire qu'aux yeux du typologiste la variation individuelle est illusoire et l'évolution graduelle, impossible :

goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste, op. cit., qui est consacrée au paradigme des lois d'organisation ontogénétique tel que mis en œuvre dans l'anatomie comparée.

³⁵³ Darwin, *L'Origine des espèces, op. cit.*, p. 56.

³⁵⁴ Ernst Mayr, *Evolution and the Diversity of Life. Selected Essays*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1976, p. 28.

Most of the great philosophers of the seventeenth, eighteenth, and nineteenth centuries were influenced by the idealistic philosophy of Plato, and the thinking of this school dominated the thinking of the period. Since there is no gradation between types, gradual evolution is basically a logical impossibility for the typologist. Evolution, if it occurs at all, has to proceed in steps or jumps³⁵⁵.

Cet article de Mayr exprime en toute clarté un présupposé qui est partagé par une majorité de néodarwiniens sans toujours être explicité³⁵⁶. En résumant trop souvent la biologie prédarwinienne par la théologie naturelle de William Paley (1743-1805) selon laquelle Dieu a fabriqué *ab initio* toutes les espèces en dotant chacune des organes adaptés à ses fonctions³⁵⁷, les néodarwiniens tendent à considérer que la typologie s'accompagne nécessairement d'un providentialisme et d'un fixisme rigide³⁵⁸. *A fortiori*, la polarisation actuelle du darwinisme et du créationnisme tend à amalgamer typologie, fixisme et fondamentalisme religieux en une caricature que les tenants du néodarwinisme ont ensuite beau jeu de ridiculiser. Cette situation soulève un problème de taille pour l'appréciation de l'œuvre scientifique de Goethe. En effet, si l'on considère comme Mayr que la typologie s'oppose en bloc à l'esprit de l'évolutionnisme, et si l'on croit en plus que la typologie – avec son enracinement « idéaliste » et « religieux » – a été depuis longtemps surmontée par la science dure de l'évolution, il sera difficile d'envisager que la lecture de Goethe puisse avoir quelque retombée scientifique. Tout au plus sera-t-on surpris des quelques découvertes positives de Goethe qu'on séparera des fondements trop « métaphysiques » de sa pensée. Pour éviter de faire de la biologie goethéenne un objet de musée, pour en extraire toute la fécondité, l'enjeu est de soutenir

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 27.

³⁵⁶ L'opposition entre évolution et typologie est à ce point convenue qu'un Michael Denton, qui est foncièrement critique envers le néodarwinisme, importe pourtant le schéma de cette opposition dans sa critique : « La typologie implique l'existence de discontinuités absolues entre chaque classe d'organismes. La vie est donc fondamentalement envisagée comme un phénomène discontinu : les arrangements séquentiels – par lesquels différentes classes seraient reliées ou graduellement rapprochées par des séries de formes de transition – sont complètement exclus du domaine de la nature. Une telle théorie est en totale contradiction avec l'idée d'évolution organique. » (Michael Denton, *Évolution. Une théorie en crise*, trad. N. Balbo, Paris, Flammarion, 1992, p. 102.)

³⁵⁷ Pour un résumé de la théologie naturelle de Paley, voir Stephen Jay Gould, *La structure de la théorie de l'évolution*, trad. M. Blanc, Paris, Gallimard, 2006, pp. 371-383.

³⁵⁸ « Il est curieux qu'on ait pu le considérer [Paley] comme représentatif de la biologie des années 1850 (voir, par exemple, F. Jacob, *Le Jeu des possibles*, Fayard, Paris, 1981, p. 31 de l'édition de poche). Cela vient sans doute de ce que Darwin a écrit qu'il l'avait beaucoup admiré dans sa jeunesse (Darwin, *Autobiographie*, trad. J.-M. Goux, Belin, Paris, 1985, p. 79). On pouvait soit en conclure que Darwin avait des références intellectuelles un peu dépassées – Paley était déjà qualifié de « tare du siècle » par son compatriote et jeune contemporain Thomas de Quincey (1785-1859) –, soit présenter le fixisme théologique comme caractéristique de la biologie prédarwinienne. Contre toute vraisemblance, on préféra la seconde solution. » (André Pichot, *Histoire de la notion de gène*, Paris, Flammarion, 1999, p. 317, note 12.) Stephen Jay Gould écrit pareillement : « Puisque l'on évoque souvent à tort le passé pour le tourner en ridicule, Paley est devenu la « tête de Turc » préférée de tout le monde, incarnant les temps obscurs du créationnisme. » (*La structure de la théorie de l'évolution*, *op. cit.*, p. 373.)

non seulement qu'évolution et typologie sont compatibles, mais que *la théorie de l'évolution demeure inconsistante sans fondement typologique.*

Déjà en 1884, dans une de ses introductions aux œuvres scientifiques de Goethe, Rudolf Steiner s'opposait à l'idée que l'intérêt de la science goethéenne tiendrait simplement dans l'anticipation de la théorie de Darwin. Certes, la théorie goethéenne de la métamorphose implique une conscience aiguë de l'adaptabilité du vivant à son milieu tant biotique qu'abiotique. Mais Goethe, écrit Steiner,

a une manière de voir bien plus large [que celle de Darwin]; elle comporte deux aspects : 1) Le type, c'est-à-dire la légalité qui se manifeste dans l'organisme, l'animalité dans l'animal, la vie se donnant forme à partir d'elle-même, qui a la force et la faculté, au moyen des possibilités existant en elle, de se développer en des formes extérieures, diverses (espèces, genres). 2) L'interaction entre l'organisme et la nature non organique, et des organismes entre eux (adaptation et lutte pour l'existence). Darwin n'a développé du monde organique que le second aspect. L'on ne peut donc pas dire : la théorie de Darwin serait le développement des idées fondamentales de Goethe ; elle est au contraire le développement d'un aspect seulement de celles-ci. Elle n'a en vue que les faits qui font que le monde des êtres vivants se développe d'une certaine manière, mais non pas ce "quelque chose" sur lequel ces faits ont une action déterminante³⁵⁹.

Il ne s'agit certes pas de dénier à Darwin le génie qu'il a eu d'interpréter la phylogénèse à partir du jeu de la variation et de la sélection. Mais nous devons éviter d'être éblouis par cet apport. Car la théorie darwinienne, en focalisant toute l'attention sur la question de l'effet des contraintes du milieu sur la destinée phylogénétique des caractères, a fait rétrograder l'autre volet indispensable à une théorie complète du vivant : la typologie ou recherche des lois structurelles des différents taxons. Cette situation a empiré avec la synthèse réalisée entre le darwinisme et la génétique mendélienne au début du XX^e siècle. La vision atomistique de l'organisme, déjà au moins latente chez Darwin, devient nette et affirmée dans le mendélisme. Par l'orientation qu'il donna à ses expériences, Mendel préfigura dans la théorie biologique l'idée que chaque caractère phénotypique est corrélé à, et éventuellement déterminé causalement par, un élément génétique isolé :

Si l'on voulait caricaturer, on dirait que Mendel ne fait que mettre en correspondance les caractères des gamètes avec les caractères de la plante : puisque les caractères de la plante choisis au départ sont unitaires (variant selon la loi du tout ou rien) et indépendants l'un de l'autre, leur hérédité, dès lors qu'elle passe par les gamètes, ne peut qu'être rattachée à des caractères gamétaux unitaires et indépendants³⁶⁰.

³⁵⁹ Rudolf Steiner, *Goethe, le Galilée de la science du vivant. Introductions aux œuvres scientifiques de Goethe*, trad. A. Barbezat, Montesson, Novalis, 2002, pp. 32-33.

³⁶⁰ André Pichot, *Histoire de la notion de gène*, op. cit., p. 38.

Comme le montre André Pichot, les expériences de Mendel ne pouvaient parvenir à ce niveau de pureté (une unité gamétaire = un caractère phénotypique) qu'en prenant pour objet des caractères biologiquement secondaires (la couleur et la forme des graines de pois notamment), les processus physiologiques complexes ne se laissant pas différencier au couteau ni étudier par hybridation³⁶¹. Bref, la synthèse néodarwinienne a induit une importante amnésie chez les biologistes relativement au fait que les organismes sont, fonctionnellement et morphologiquement, des entités intégrées, ayant une puissante cohésion interne régie par une causalité de type circulaire baptisée « finalité interne » par Kant. D'une part donc, déjà avec la première réception de *L'Origine des espèces*, « on croit carrément pouvoir déduire le caractère d'une espèce déterminée des circonstances extérieures dans lesquelles elle a vécu, comme on déduit l'échauffement d'un corps des rayons solaires qui le frappent³⁶² ». D'autre part, le mendélisme associé au principe introduit par August Weismann selon lequel l'hérédité est unidirectionnelle – elle ne se transmet que du génotype au phénotype, jamais en sens contraire – est venu accentuer l'idée que le *soma* n'est qu'un effet. Effet des pressions sélectives d'un côté, effet de ce qui sera bientôt nommé programme génétique d'un autre côté. Comme l'a bien vu André Pichot, la tendance au « tout génétique » qui s'est ancrée dans la théorie synthétique de l'évolution par l'héritage de Weismann en particulier est une forme contemporaine de préformationnisme³⁶³, notamment parce qu'on y donne d'avance ce qui est à expliquer. Rappelons-nous le jugement de Goethe à ce sujet : « la théorie de la préformation et de l'emboîtement [...] repose sur une simple imagination extra-sensible, sur une hypothèse que l'on croit penser, mais que l'on ne peut représenter dans le monde sensible³⁶⁴ ». La génétique serait ainsi, à l'image de l'optique newtonienne, une science d'aveugles. Elle ne nous apprend pas à *voir* comment un organisme se développe.

En dehors du travail accompli par les biologistes qui partent explicitement du goethéanisme pour le situer par rapport aux enjeux actuels de la théorie biologique, il est notable que des problèmes se rapprochant de ceux de la typologie soient soulevés par une variété de chercheurs et théoriciens, notamment de l'intérieur même du néodarwinisme. Dans leur article de 1979 qui a fait époque dans le champ de la biologie évolutionniste, Stephen J. Gould et Richard C. Lewontin voient dans le « pan-adaptationnisme » endossé par une majorité de biologistes une attitude panglossienne, par référence au docteur Pangloss qui, dans le *Candide* de Voltaire, incarne

³⁶¹ *Ibid.*, p. 34.

³⁶² Rudolf Steiner, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, *op. cit.*, p. 109. Steiner parle spécifiquement ici de la réception haeckelienne qui fut très influente au tournant des XIX^e et XX^e siècles, mais sa critique vaut encore pour les « pan-adaptationnistes » dont il sera bientôt question.

³⁶³ André Pichot, *Histoire de la notion de gène*, *op. cit.*, p. 23. Pour un aperçu de la théorie de Weismann, voir *ibid.*, pp. 43-72.

³⁶⁴ Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op. cit.*, pp. 190-191.

parodiquement l'idée leibnizienne selon laquelle notre monde est le meilleur des mondes possibles. Est panglossienne selon Gould et Lewontin la méthodologie monolithique consistant à chercher pour chaque trait phénotypique une histoire adaptative optimale. Selon eux, cette tendance à tout expliquer par l'adaptation est solidaire d'une conception implicite selon laquelle l'organisme est une collection de traits plutôt qu'une entité intégrée : « l'atomisation de l'organisme en parties indépendantes dans le cadre du programme adaptationniste conduit à chercher une utilité optimale (pour la survie) de chacune de ces parties³⁶⁵ ». Et si les adaptationnistes ne trouvent pas cette optimalité, ils prétendent que la sub-optimalité d'un trait est due à un compromis entre ce trait et un ou plusieurs autres. Ainsi, même « lorsque les biologistes sont obligés d'invoquer l'interaction entre différentes parties de l'organisme, et de considérer ainsi l'organisme comme un tout, ils ne le font qu'en restant complètement dans le cadre du programme adaptationniste³⁶⁶ ». Les biologistes néodarwiniens semblent en effet avoir oublié que l'évolution obéit à des contraintes autres que celle des pressions sélectives : « sous l'emprise du programme adaptationniste, de grands thèmes de la biologie, comme le développement de la morphologie et des plans d'organisation, ont été largement abandonnés dans le passé ; car si la sélection peut briser n'importe quelle corrélation et optimiser les parties séparément, alors l'intégration propre à un organisme compte bien peu³⁶⁷ ».

Au terme de son ouvrage sur le « siècle du gène », Evelyn Fox Keller prédit que « the image of genes as clear and distinct causal agents, constituting the basis of all aspects of organismic

³⁶⁵ Stephen J. Gould et Richard C. Lewontin, « The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm : A Critique of the Adaptationist Program » dans David R. Keller and Frank B. Golley (dir.), *The Philosophy of Ecology. From Science to Synthesis*, Athens / London, The University of Georgia Press, 2000, p. 267 ; trad. française intitulée « L'adaptation biologique » dans *La Recherche*, no. 139, Décembre 1982, Volume 13, p. 1497. La pérennité du cadre atomistique de la théorie synthétique de l'évolution a conduit Richard Dawkins (dans *Le Gène Égoïste*, trad. L. Ovion, Paris, Odile Jacob, 2003) à postuler qu'au fond l'unité de la sélection naturelle – étant entendu que l'utilité pour la survie est le seul critère pour déterminer quelle est cette unité –, c'est le gène. Ainsi l'organisme ou encore la population, qui traditionnellement tenaient lieu d'objets de la sélection, deviennent de simples véhicules pour les « gènes égoïstes », car la durée de vie des premiers est nettement inférieure à celle des gènes qui se définissent par l'auto-réplication. On ne peut pas dire que, *de son point de vue*, Richard Dawkins a tort, mais on peut dire qu'adopter un tel point de vue sur le vivant à l'exclusion de tout autre, c'est appauvrir drastiquement l'objet de la biologie. Ce livre n'est peut-être pas représentatif du néodarwinisme, mais une chose est sûre, c'est qu'il en manifeste un symptôme : Dawkins tire les conséquences d'une tendance lourde de la synthèse néodarwinienne, qui consiste à *perdre de vue l'organisme !*

³⁶⁵ Stephen J. Gould et Richard C. Lewontin, « The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm : A Critique of the Adaptationist Program », *art. cit.*, p. 267 ; trad. française p. 1499.

³⁶⁶ *Idem* ; trad. française *idem*.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 276 ; trad. Française p. 1502. La réaction d'Ernst Mayr à l'article de Gould et Lewontin traduit parfaitement l'esprit de l'orthodoxie néodarwiniste. Mayr s'oppose à l'idée « that a dissection of the phenotype into individual characters is inappropriate in principle. To think so would be a mistake. A more holistic approach is appropriate only when the analysis of individual traits fails to reveal an adaptive significance. » (Ernst Mayr, « How to Carry Out the Adaptationist Program ? » dans David R. Keller and Frank B. Golley (dir.), *The Philosophy of Ecology. From Science to Synthesis*, *op. cit.*, p. 282.

life, has become so deeply embedded in both popular and scientific thought that it will take far more than good intentions, diligence, or conceptual critique to dislodge it³⁶⁸ ». Pourtant, dans les premières décennies du XX^e siècle la génétique, qui a vite envahi le champ d'étude de la transmission héréditaire, n'avait pas conquis les théoriciens du développement, lesquels étudiaient pour l'essentiel l'embryogenèse. Mais dès les années 1930, les généticiens ambitionnèrent de s'annexer la biologie du développement. Il leur fallait donc « trouver une manière de concevoir les gènes et d'en parler qui rende compte à la fois de l'observation par les généticiens de la constance intergénérationnelle (la transmission) et de l'observation par les embryologistes de la transformation intragénérationnelle (le développement)³⁶⁹ ». La solution fut trouvée dans le discours sur l'*action génique*, grâce auquel on pouvait attribuer aux unités génétiques des mécanismes agissant sur plusieurs niveaux de l'organisme. Le concept de gène avait maintenant acquis le pouvoir d'ubiquité lui permettant de figurer à la fois comme atome de l'hérédité et comme organisme, du moins comme étiologie de l'organisme³⁷⁰. Selon E. F. Keller, c'est l'introduction, en 1961, du concept de *programme génétique* par F. Jacob et J. Monod qui permit à la biologie moléculaire naissante de s'étendre, avec une grande puissance épistémique, tant à l'étude de l'ontogenèse qu'à celle de l'hérédité. Car cette expression et ses rejetons – le contrôle génétique, la régulation génétique, l'activation génétique, les commutateurs génétiques – recèlent une ambivalence conceptuelle qui autorise une polyvalence théorique :

Dans toutes ces expressions [programme génétique, contrôle génétique, etc. ; R.Z.], le problème central (et, en conséquence, l'ambiguïté centrale) devient évident dès que nous posons la question de la fonction grammaticale à laquelle correspond l'adjectif « génétique » : les gènes doivent-ils être considérés comme le sujet ou comme l'objet du programme génétique ? Sont-ils les contrôleurs ou les contrôlés, les régulateurs ou les régulés, les commutateurs ou les entités qui sont allumées ou éteintes, les activateurs ou les activés³⁷¹ ?

La réponse orthodoxe de la biologie moléculaire à cette bivalence latente, réponse préfigurée chez Jacob et Monod, fut d'attribuer aux gènes le pouvoir souverain. Même quand le gène fut associé à une simple molécule chimique, l'ADN, on continua à soutenir que toute l'information de l'organisme y était codée et codante. E. F. Keller, parmi d'autres, penche plutôt vers la thèse selon laquelle les mécanismes de régulation organismique ont plus d'assises épigénétiques que génétiques. Outre le nombre croissant de corroborations expérimentales de cette thèse depuis les

³⁶⁸ Evelyn Fox Keller, *The century of the gene*, Cambridge / Massachusetts / London, Harvard University Press, 2000, p. 136.

³⁶⁹ Evelyn Fox Keller, *Expliquer la vie. Modèles, métaphores et machines en biologie du développement*, Paris, Gallimard, 2004, p. 144.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 145.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 156.

années 1980³⁷², l'auteure invoque la puissante intégrité développementale de l'organisme, qui s'oppose tant à la supposée contingence de l'évolution qu'au hasard des mutations génétiques :

In fact, the very stability – or robustness – of the developmental process might be said to be a precondition for evolution by natural selection. Selection, as we know, acts on phenotype, not on genotype, and without the capacity to develop normally despite the vicissitudes of internal and external environment, organisms of a particular genotype would not develop unto a particular phenotype with sufficient reliability for selection to act upon them. Because a given phenotype can often be produced by a variety of different developmental and molecular pathways, phenotypic stability might even be said to exceed genotypic stability. Occurrences of this kind reflect the capacity of developmental dynamics to resist not only intra- and intercellular variation but also some degree of genetic variation of a kind that is compensated for in the course of development and therefore not normally expressed³⁷³.

La position de Keller, qui est également adoptée par un certain nombre de chercheurs en biologie moléculaire du développement post-ADN recombinant (de 1980 à aujourd'hui), n'implique pas seulement le rejet d'une fondation intégrale de la biologie dans la génétique ; elle implique également une conception relationnelle de l'organisme, s'opposant ainsi au cadre atomistique du néodarwinisme. En effet, les propriétés homéostatiques de l'organisme ne sont pas attribuables à des composantes du tout (gènes, protéines, modules), elles émergent plutôt des interactions entre ces composantes³⁷⁴. Ainsi il est impossible qu'un système vivant soit déterminé par son bagage génétique, dans la mesure où c'est le système vivant lui-même qui détermine, selon la logique interne de sa genèse somatique, l'expression du génotype. De la même façon, c'est le système vivant qui canalise la sélection naturelle afin que cette dernière ne porte pas atteinte à la stabilité du développement somatique de l'organisme. Le réductionnisme adaptationniste et le réductionnisme génétique sont ainsi rejetés dos à dos au profit des lois propres au développement organique.

Eu égard à ce retour en force des lois homéostatiques de l'organisme dans la biologie moléculaire contemporaine, les biologistes d'inspiration goethéenne ne peuvent qu'être approbateurs. Par contre, la manière suivant laquelle s'effectue ce retour en force demeure en marge de la tradition typologique à laquelle les gothéens se rattachent explicitement. En effet, les mécanismes biologiques conduisant une partie des biologistes contemporains à réaffirmer l'irréductibilité de l'organisme à ses gènes ou à la sélection sont généralement situés au niveau

³⁷² Au sujet de mécanismes régulateurs qui ont été découverts chez les organismes supérieurs (eucaryotes), E. Fox Keller écrit : « loin de conserver l'information génétique, certains de ces mécanismes peuvent modifier sérieusement le contenu informationnel des gènes, et ce d'une manière qui est elle-même étroitement régulée, en fonction des besoins variables de l'organisme en développement. Je veux parler, par exemple, de processus tels que l'épissage alternatif, l'édition post-transcriptionnelle de l'ARNm ou la modification enzymatique de la composition des protéines. » (*Ibid.*, p. 192.)

³⁷³ Evelyn Fox Keller, *The century of the gene*, op. cit., pp. 104-105. Je souligne.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 127.

moléculaire, de par l'orientation générale de la recherche subventionnée. Il y a certes quelques chercheurs qui, inspirés notamment par D'Arcy Wentworth Thompson (1860-1948), s'attachent à déceler les lois morphogénétiques qui conditionnent les possibilités évolutives du vivant³⁷⁵. Ces recherches se rapprochent davantage de l'esprit du goethéanisme, mais elles demeurent marginales, n'ayant pas été intégrées par la biologie moléculaire. Cette dernière, malgré son arrachement partiel au réductionnisme génétique, demeure largement sujette à la critique formulée par Ernst-Michael Kranich :

Un profond abîme sépare la nature de l'image que les sciences physiques et naturelles en donnent. Cette image ne reflète que partiellement les manifestations de la nature vivante. Si quelqu'un lisait par exemple une étude détaillée de biologie moléculaire sans se douter qu'elle traite de processus prétendant expliquer la naissance d'une plante ou d'un animal, il aurait beaucoup de peine à supposer que ces processus aient le moindre rapport avec le développement de ces êtres de la nature³⁷⁶.

En effet, ce n'est pas en passant par la morphologie, mais par une modélisation cybernétique et informatique des processus physiologiques que la biologie moléculaire du développement tend à redonner de la teneur à l'intégrité fonctionnelle de l'organisme³⁷⁷. Quant aux biologistes goethéens contemporains, ils sont fidèles au primat de la morphologie énoncé par Goethe, qui implique une éducation oculaire et imaginative à la métamorphose. Rappelons-nous ce que Goethe disait :

L'homme, dans la mesure même où il utilise ses sens non corrompus, est l'appareil physique le plus grand et le plus exact qui puisse exister, et c'est justement le plus grand malheur de la physique nouvelle d'avoir pour ainsi dire séparé les expériences de l'homme, et que l'on ne veuille reconnaître la nature que dans ce que montrent des instruments artificiels pour prouver et par là limiter ce qu'elle peut réaliser³⁷⁸.

À l'époque de Goethe, cette éjection de la sensorialité humaine n'était pas encore intervenue dans le champ de l'histoire naturelle, ancêtre de la biologie. Aujourd'hui, elle est déplorée par les biologistes goethéens, pour qui toute connaissance du vivant doit commencer par un sens approfondi de la *manifestation* des organismes, de la rythmique de leurs formes.

³⁷⁵ Voir par exemple, de Vincent Fleury, *Des pieds et des mains, morphogenèse des formes de la nature*, Paris Flammarion, 2003 et du même auteur *De l'œuf à l'éternité. Le sens de l'évolution*, Paris, Flammarion, 2006, ou encore, de René Thom, *Esquisse d'une sémiophysique. Physique aristotélicienne et Théorie des catastrophes*, Paris, InterÉditions, 1988. Le livre phare de D'Arcy Thompson pour les études morphogénétiques est *Forme et croissance*, trad. D. Teyssié, Paris, Seuil, 1994 (1917).

³⁷⁶ Ernst-Michael Kranich, *L'animal. Approche d'une zoologie goethéenne*, trad. R. Wisser, Paris, Triades, 2006, p. 9.

³⁷⁷ Voir à ce sujet Evelyn Fox Keller, *The century of the gene*, *op. cit.*, et les deuxième et troisième parties de Evelyn Fox Keller, *Expliquer la vie. Modèles, métaphores et machines en biologie du développement*, *op. cit.*, pp. 141-320.

³⁷⁸ Goethe, *Maximes et Réflexions*, *op. cit.*, maxime 664, p. 78.

Donnons une idée plus concrète du travail accompli par un biologiste dont l'œuvre, toutes proportions gardées, est représentative de ce qui se fait parmi les goethéens contemporains : Ernst-Michael Kranich³⁷⁹. Un enjeu de taille ciblé par Kranich dans chacun de ses ouvrages est celui du rôle de la typologie dans la théorie de l'évolution, évolution dont le fil morphologique a été rendu visible par la paléontologie³⁸⁰ :

The antithesis of “typology versus evolution” points precisely to the task at hand, which is to overcome the antithesis [...].

I believe that the place to begin this task is with Goethe's conception of the type. His conception differs from the static conception found in Cuvier, Agassiz, and Owen. Goethe emphasized the “versatility of the type”, the inner mobility and mutability that enable it to assume many forms (subtypes) and to pass over from one of its special forms into another³⁸¹.

Selon Kranich, le fait que l'écrit de Goethe sur *La métamorphose des plantes* soit concerné quasi exclusivement par les Angiospermes ne doit pas nous faire considérer l'*Urpflanze* comme s'appliquant restrictivement à celles-ci. La plante primordiale conditionne tout le règne végétal, contrairement aux types de Cuvier, par exemple, qui sont irréductiblement multiples dans chaque règne. Le principe de métamorphose, qui confère au type goethéen sa haute versatilité, est précisément la clef permettant à une typologie de rendre compte des faits de l'évolution. Si Goethe a pris pour objet quasi exclusif des Angiospermes, c'est que pour lui la plante primordiale s'exprime de la manière la plus accomplie dans les plantes à fleurs, bien que celles-ci, comme le révélera plus tard la paléontologie, ne soient apparues qu'au terme de l'évolution des végétaux³⁸². On peut gloser en disant que, pour les goethéens, ce qui est premier chronologiquement dans l'organique – *aussi bien dans la phylogenèse que dans l'ontogenèse* – n'est pas premier ontologiquement. Contrairement à la méthodologie orthodoxe de la science de l'évolution qui fait sortir le plus complexe du plus simple sous tous les rapports, les goethéens voient dans les formes rudimentaires des expressions tronquées du type. Ainsi, la réalité de l'évolution attestée par la paléontologie n'est pas niée par la typologie goethéenne, mais elle est interprétée dans une autre

³⁷⁹ Outre l'œuvre de Jochen Bockemühl sur laquelle nous nous sommes penchés précédemment, le lecteur francophone intéressé par la botanique goethéenne contemporaine pourra consulter notamment : Craig Holdrege, *Généétique et réalité*, trad. R. Wisser, Genève, EAR, 2002 ; George Adams et Olive Whicher, *Entre soleil et terre : la plante. Espace et contre-espace*, Paris, Triades, 1982 ; Wilhelm Pelikan, *L'homme et les plantes médicinales* (3 tomes), Paris, Triades, 2001-2003 ; Wolfgang Schad, *Tout est feuille*, Yverdon, Tycho Brahé, 2002.

³⁸⁰ C'est dans Ernst-Michael Kranich, *Thinking beyond Darwin. The Idea of the type as a key to vertebrate evolution*, trad. P. Luborsky, Hudson (NY), Lindisfarne Books, 1999, que ce problème reçoit sa théorisation la plus complète.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 12.

³⁸² Ernst-Michael Kranich, *La plante primordiale de Goethe et le règne végétal. Des lichens aux plantes supérieures*, trad. R. Wisser, Paris, Triades, 2010, p. 124.

perspective. Les conditions géologiques étant devenues de plus en plus propices à la vie organique à travers les âges évolutionnaires, les plantes et les animaux purent adopter des formes exprimant de manière de plus en plus complète les possibilités de leur type³⁸³. Ce sont ainsi les formes les plus tardives qui, selon la logique typologique goethéenne, sont les plus totales et les plus originaires, tandis que les formes les plus anciennes ne sont que des expressions embryonnaires et partielles du type qui les anime. Penchons-nous sur un exemple de question qu'une telle compréhension de la phylogénie soulève au contact des phénomènes. Par exemple, Kranich demande au sujet des Algues :

Qu'est-ce qui fait que la plante primordiale prend l'aspect d'une Algue ?

Il faut suivre sa métamorphose lorsqu'elle s'immerge totalement dans le milieu liquide pénétré de lumière. La densité beaucoup plus forte de l'eau, comparée à celle de l'air, confère au végétal une poussée grâce à laquelle il ne pèse pratiquement plus rien. Il se déploie dans un milieu dans lequel les forces de gravitation sont absentes, *ce qui empêche les organes dépendant de l'influence de la pesanteur d'apparaître*. C'est d'abord le système racinaire qui pour les plantes supérieures, donne un organe qui descend droit vers les profondeurs sous l'action directe de l'attraction terrestre. Les Algues, elles, ne pourront émettre que des rhizoïdes pour s'ancrer sur le fond de l'eau, par exemple sur des pierres. Chez les plantes supérieures, cette même influence de la gravité conduit l'axe à élaborer un tissu de soutien qui confère à la tige une fermeté interne. Les Algues étant portées par l'eau, les formations correspondant aux tiges resteront tendres [...].

Cette imbrication avec l'eau *ne permet pas de conduire le développement de l'organisation végétale jusqu'au stade de la floraison*, car l'apparition d'une fleur exige le refoulement de la croissance végétative, dont l'eau, justement, constitue le vecteur.

C'est ainsi que la plante archétypale se transforme lorsqu'elle se déploie entièrement dans l'eau³⁸⁴.

Pour Kranich, les formes et fonctions des organismes plus anciens (comme les Algues) ne peuvent être bien compris que par les organismes plus tardifs, chez lesquels les mêmes formes et fonctions (par exemple le système racinaire, la floraison, la reproduction) s'expriment de manière plus complète et différenciée. Au plan chronologique de l'évolution, la typologie goethéenne ajoute donc, insistons bien là-dessus, le plan des lois de métamorphose du type qui, dans ses grandes lignes, va à rebours de la chronologie évolutionnaire. C'est ce qui explique que les ouvrages de

³⁸³ Au sujet de l'apparition des plantes à fleurs par exemple, Kranich suggère l'explication cosmo-systémique suivante : « La métamorphose de l'appareil végétatif vers la floraison ne se réalise, comme on sait, que grâce à une action renforcée du Soleil. On est donc en droit de supposer que, parallèlement aux catastrophes de la fin de l'ère secondaire, l'atmosphère de la Terre se modifia suffisamment, c'est-à-dire s'éclaircit, ce qui permit au Soleil d'accroître ses effets. » (*Ibid.*, p. 124.)

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 71-72. Je souligne.

Kranich partent des formes vivantes les plus complexes pour rétrograder vers les plus simples. L'adaptation biologique acquiert ainsi un sens nouveau : « Adaptation is a process issuing from the type, by which it configures itself within the conditions of a particular milieu. In this process, it does not surrender to the conditioning influence of the natural environment, but meets the latter by assuming one of its possible specialized forms³⁸⁵ ». Nous sommes loin de l'idée néodarwinienne selon laquelle les formes adoptées par les organismes dans l'évolution sont purement contingentes³⁸⁶. Dans un esprit goethéen, il faut considérer au contraire que « throughout the course of evolution the type was an entity that always contained more in potential than what appeared in its manifestation³⁸⁷ ». Et ce potentiel n'est pas indéterminé. Comme dit Goethe, le « champ formateur de la nature est limité³⁸⁸ » : dans cet esprit, les virtualités de l'évolution, pour n'être pas actuelles, n'en sont pas moins nécessaires et réelles³⁸⁹. De la même manière que les formes à venir devront répondre aux conditions physico-chimiques de l'existence terrestre, elles devront s'accorder aux lois propres à leur type. Le goethéanisme dit ainsi : accentuez tel ou tel processus ou organe aux dépens des autres, placez le type dans telle ou telle condition d'existence, et il adoptera telle configuration morphologique et fonctionnelle. L'évolution gagne ainsi un niveau de nécessité interne équivalent à celui qui est normalement réservé à l'ontogenèse. C'est d'ailleurs l'ambition de Kranich : comprendre l'évolution comme un *développement* du type et prolonger par là la théorie

³⁸⁵ Ernst-Michael Kranich, *Thinking beyond Darwin. The Idea of the type as a key to vertebrate evolution*, op. cit., p. 123. Dans ce livre, Kranich montre comment les mammifères expriment de la manière la plus complète le type des vertébrés. Dans *L'animal. Approche d'une zoologie goethéenne*, op. cit., il applique de manière plus extensive la typologie goethéenne au règne animal conformément au principe ostéologique énoncé par Goethe dans « Première ébauche d'une introduction générale pour une anatomie comparative se basant sur l'ostéologie » (1795) : « Si, après l'élaboration première du type le plus général, nous nous tournons vers les différents éléments des animaux les plus parfaits que nous nommons les mammifères, nous découvrons que le champ formateur de la nature est, certes, limité, mais que les modifications de la forme sont infinies à cause du grand nombre des éléments et de leurs modifications. Lorsque nous connaissons bien tous ces éléments et que nous les examinons, nous découvrirons que la multiplicité des formes provient de la prépondérance que tel ou tel organe exerce sur les autres. » (Cité dans Ernst-Michael Kranich, *L'animal. Approche d'une zoologie goethéenne*, op. cit., pp. 14-15.)

³⁸⁶ Selon Stephen Jay Gould par exemple – qui n'est pourtant pas le néodarwinien le plus réductionniste – l'évolution est comparable à un « videotape that, if replayed over and over, would have a different ending with each playing. » (Stephen Jay Gould, *Wonderful life : The Burgess Shale and the Nature of History*, New York, Norton, 1989 ; paraphrasé dans Evelyn Fox Keller, *The century of the gene*, op. cit., p. 104.)

³⁸⁷ Ernst-Michael Kranich, *Thinking beyond Darwin. The Idea of the type as a key to vertebrate evolution*, op. cit., p. 129.

³⁸⁸ Cité dans Ernst-Michael Kranich, *L'animal. Approche d'une zoologie goethéenne*, op. cit., p. 14-15.

³⁸⁹ « Nous avons vu, écrit Kranich, de quelle manière les normes qui construisent les plantes émanent de la plante primordiale. Ce sont elles qui se réalisent dans les végétaux. Il est par conséquent impensable pour un goethéaniste de songer que le développement d'une plante avec ses différents organes puisse être le résultat de l'action d'un gène, car il a saisi en pleine évidence que les lois, par exemple celles qui se rapportent aux familles, aux genres et aux espèces, sont réelles. Ce que sa pensée créatrice lui permet de saisir est tout autant une réalité que le sont les cellules et les tissus avec leurs gènes. Cela lui permet de faire une distinction évidente et claire entre la *causa formalis*, les lois formatrices de la plante, et la *causa materialis*, les cellules encore indifférenciées et leurs gènes. » (*Ibid.*, p. 29.)

du développement hors de son champ traditionnel, l'embryogenèse. La hantise première du biologiste contemporain face à une telle position sera la résurgence indéniable d'une forme de téléologie en elle. Mais si téléologie il y a, elle n'excède pas le champ de la *finalité interne* circonscrit par Kant. Tout ce qu'il faut dire dans l'esprit du goethéanisme, c'est que la causalité mécanique ne s'applique pas plus à la phylogenèse qu'à l'ontogenèse. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui vient après n'est pas un effet contingent de ce qui vient avant. Bref, la typologie goethéenne ne fait qu'étendre à la phylogenèse l'autotélie de l'organisme reconnue depuis longtemps par les théoriciens du développement ontogénétique³⁹⁰. La persistance à invoquer le hasard comme moteur de l'évolution n'est au fond que le signe d'une méconnaissance des lois typologiques, lois que l'échelle temporelle évolutionnaire ne saurait rompre.

Mais ce que, pour finir, le courant goethéen met en valeur plus que tous les autres courants qui remettent en cause l'évacuation de la légalité propre à l'organisme dans le néodarwinisme, c'est la portée de l'exercice de la biologie pour la *Bildung* humaine. Placer la morphologie goethéenne dans la perspective de l'intuition intellectuelle nous a permis de bien mesurer ce point, point dont les biologistes s'inspirant de Goethe – grâce à la médiation de Rudolf Steiner notamment³⁹¹ – sont bien conscients. Pour Goethe, la science de la métamorphose opère en retour une métamorphose du chercheur. « Every new object, well contemplated, opens up a new organ of perception within us³⁹². » Par l'éducation de l'imagination et de la sensibilité au contact des formes vivantes, la raison s'éveille à sa capacité perceptive : elle devient capable d'intuitionner la réalité de l'Idée dans la nature. Par cette initiation, l'homme ne se sent plus seul sur terre avec les puissances d'idéation qu'il porte en lui-même, il se sait investi par les Idées créatrices de la nature qui sont infiniment plus riches que celles auxquelles il peut parvenir par la seule spéculation. L'approche morphologique de la biologie devient dès lors un vecteur par lequel l'esprit du monde vient nicher dans l'esprit humain, vecteur en vertu duquel, par surcroît, l'homme devient capable d'art au sens véritable. À une époque où la crise environnementale suscite la recherche d'un nouveau rapport à la

³⁹⁰ C'est à une position analogue que parvient le morphogénéticien Vincent Fleury dans *De l'œuf à l'éternité. Le sens de l'évolution, op. cit.*, p. 8 : « Dans l'état actuel des sciences, il n'existe pas de flèche de l'évolution. Cependant, sur la base de travaux scientifiques récents, je démontre ici que l'évolution a bien un sens, conditionné non pas par la sélection naturelle mais par les possibilités physiques, mécaniques, de déplacement de la "matière vivante". Ainsi, en suivant un certain mouvement, les animaux apparaissent dans un certain ordre, qui n'est pas du tout fortuit et n'est pas directement inscrit dans les gènes. En poussant le raisonnement, on peut avancer l'idée que les humains ne sont pas là par hasard, mais *malgré* le hasard, tant étaient fortes les raisons physiques de leur apparition [...]. »

³⁹¹ Rudolf Steiner, en effet, n'a pas seulement été un des premiers, sinon le premier spécialiste de l'œuvre scientifique de Goethe ; il a également su faire voir tout le potentiel de la morphologie goethéenne envers les organes de connaissance, dans lesquels elle opère un remodelage profond. Voir notre bibliographie pour ses ouvrages sur Goethe.

³⁹² Goethe cité dans Frederick Amrine, « The Metamorphosis of the Scientist », *art. cit.*, p. 47.

Terre, la pensée de Goethe nous semble particulièrement actuelle. Au mouvement écologique qui scande avec raison que le destin de l'homme est métaboliquement soudé à celui de la Terre, le goethéanisme ajoute ceci : par notre vie intérieure, nous sommes promus à un métissage avec l'esprit de la nature ; mutiler la nature, c'est donc attenter non seulement aux conditions physiologiques de l'existence, mais aussi à l'avenir de la culture et aux horizons de notre âme.

Bibliographie

ADAMS, George et Olive Whicher, *Entre soleil et terre : la plante. Espace et contre-espace*, Paris, Triades, 1982.

AMRINE, Frederick, « The Metamorphosis of the Scientist » dans David Seamon et Arthur Zajonc (dir.), *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*, New York, State University of New York Press, 1998, pp. 33-54.

_____, « Goethean Method in the work of Jochen Bockemühl », dans F. Amrine, F. J. Zucker et H. Wheeler (dir.), *Goethe and the Sciences : a Reappraisal*, Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokyo, D. Reidel Publishing Company, 1987, pp. 301-318.

AMRINE, F., F. J. Zucker et H. Wheeler (dir.), *Goethe and the sciences : A reappraisal*, Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokyo, D. Reidel Publishing Company, 1987.

BARSANTI, Giulio, « Linné et Buffon : deux visions différentes de la nature et de l'histoire naturelle » dans Thierry Hoquet (dir.), *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, Paris, Vuibert, 2005, pp. 103-129.

BATESON, Gregory, « De l'insensé en biologie et de certains départements de l'Éducation » et « Le rôle des changements somatiques dans l'évolution » dans son *Écologie de l'esprit. Tome II*, trad. F. Drosso et L. Lot, Paris, Seuil, 1980, pp. 97-117.

BÉGUIN, Albert, *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris, José Corti, 1939.

BELL, David, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, Institute of Germanic Studies University of London, 1984.

BENJAMIN, Walter, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. P.-L. Labarthe et A.-M. Lang, Paris, Fayard, 2009.

BERTHELOT, René, *Science et philosophie chez Goethe*, Paris, Félix Alcan, 1932.

BESSE, Jean-Marc, chap. III « Vapeurs dans le ciel. Le paysage italien dans le voyage de Goethe », dans *Voir la terre. Six essais sur le paysage et la géographie*, Arles, Actes Sud ENSP / Centre du paysage, 2000, pp. 69-94.

BIANQUIS, Geneviève, « L'Urphaenomen dans la pensée et dans l'œuvre de Goethe » et « Les maximes et réflexions », dans *Études sur Goethe*, Paris, Belles Lettres, 1951, pp. 45-89.

_____, *Faust à travers quatre siècles*, Paris, Droz, 1935.

BOCKEMÜHL, Jochen, « Transformations in the Foliage Leaves of Higher Plants » dans David Seamon and Arthur Zajonc (dir.), *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*, New York, State University of New York Press, 1998, pp. 115-128.

_____, *Awakening to landscape*, Dornach, Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft, Goetheanum, Naturwissenschaftliche Sektion, 1992.

_____, « The Formative Movements of Plants », dans Jochen Bockemühl (dir.), *Toward a Phenomenology of the Etheric World. Investigations into the Life of Nature and Man*, Spring Valley (N.Y.), Anthroposophic Press, Inc., 1985, pp. 131-161.

BOROWSKI, L. E., R. B. Jachmann et E. A. Wasianski, *Kant intime*, trad. J. Mistler, Paris, Grasset, 1985.

BORTOFT, Henri, *La démarche scientifique de Goethe*, trad. T. Letouzé, Paris, Triades, 2001.

_____, *The Wholeness of Nature. Goethe's Way of Science*, New York, Floris Books, 1996.

BOURDIN, Jean-Claude, *Les matérialistes au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1996.

BRADY, Ronald H., « The Idea in Nature. Rereading Goethe's Organics » dans David Seamon et Arthur Zajonc (dir.), *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*, New York, State University of New York Press, 1998, pp. 83-111.

CALLOT, Émile, *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965.

CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003.

CAPEILLÈRES, Fabien, *Kant philosophe newtonien*, Paris, Cerf, 2004.

CASSIRER, Ernst, « Goethe » dans *Liberté et forme. L'idée de la culture allemande*, trad. Carro, Willmann-Carro et Gaubert, Paris, Cerf, 2001, pp. 175-270.

_____, « L'idéal de connaissance de la biologie et ses transformations » dans *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. 4. De la mort de Hegel aux temps présents*, trad. J. Carro, J. Gaubert, P. Osmo, I. Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 1995, pp. 149-274.

_____, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, trad. Jean Lacoste, Paris, Belin, 1991.

_____, *Les systèmes post-kantiens. Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, trad. à l'initiative du Collège de Philosophie, Lille, Presses universitaires de Lille, 1983.

_____, « The Critique of judgment » dans *Kant's life and thought*, trad. J. Haden, New Haven and London, Yale University Press, 1981, pp. 271-360.

D'ARCY THOMPSON, Wentwort, *Forme et croissance*, trad. D. Teyssié, Paris, Seuil, 1994.

DARWIN, Richard, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, trad. E. Barbier, Paris, GF-Flammarion, 1992.

DAWKINS, Richard, *Le gène égoïste*, trad. L. Ovion, Paris, Odile Jacob, 2003.

DE QUINCEY, Thomas, *Les derniers jours d'Emmanuel Kant*, trad. M. Schwob, Paris, Allia, 2004.

DELISLE, Richard G., *Les philosophies du néo-darwinisme*, Paris, PUF, 2009.

DENTON, Michael, *Évolution. Une théorie en crise*, trad. N. Balbo, Paris, Flammarion, 1992.

DIDEROT, Denis, *Le rêve de d'Alembert*, Paris, GF Flammarion, 1965.

DROUIN, Jean-Marc, « Linné et la dénomination des vivants : portrait du naturaliste en législateur » dans Thierry Hoquet (dir.), *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, Paris, Vuibert, 2005, pp. 37-55.

ÉLIE, Maurice, *Lumière, couleurs, nature. L'optique et la physique de Goethe et de la Naturphilosophie*, intro. François Dagognet, Paris, Vrin, 1993.

FICHTE, J. G., « Seconde introduction à la doctrine de la science » (1797) dans *Œuvres choisies de Philosophie Première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1972, pp. 265-311.

FLEURY, Vincent, *De l'œuf à l'éternité. Le sens de l'évolution*, Paris, Flammarion, 2006.

_____, *Des pieds et des mains, morphogénèse des formes de la nature*, Paris, Flammarion, 2003.

FUCHS, Albert, *Le Faust de Goethe. Mystère. Document humain. Confession personnelle*, Paris, Klincksieck, 1973

GEOFFROY ST-HILAIRE – CUVIER, *La querelle des analogues précédée de Goethe, Dernières pages sur la philosophie naturelle*, intro. P. Tort, Plan de la Tour, Éditions d'aujourd'hui, 1983.

GILSON, Étienne, « La neutralisation de l'existence » dans *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 184-203.

GOETHE, *La théorie de Newton dévoilée*, trad. Maurice Élie, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006.

_____, *Matériaux pour l'histoire de la théorie des couleurs*, trad. Maurice Élie, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2003.

_____, *Maximes et réflexions*, trad. Pierre Deshusses, Paris, Payot et Rivages, 2001.

_____, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, trad. Henriette Bideau, Paris, Triades, 1999.

_____, *La forme des nuages d'après Howard, suivi de Essai de théorie météorologique*, trad. C. Maillard, Charenton, Premières Pierres, 1999.

_____, *Écrits sur l'art*, trad. J.-M. Schaeffer, Paris, Flammarion, 1996.

_____, *Souvenirs de ma vie: poésie et vérité*, trad. Pierre du Colombier, Paris, Aubier, 1991.

_____, *Faust I et II*, trad. J. Malaplate, Paris, GF Flammarion, 1984.

_____, *Esquisse d'un portrait de Winckelmann. Suivie de quatre textes de Winckelmann*, trad. J. E. Jackson, Neuchâtel, À la Baconnière, 1980.

_____, *Le traité des couleurs. Accompagné de trois essais théoriques*, trad. H. Bideau, Paris, Triades, 1973.

_____, *Voyage en Italie*, trad. Jacques Porchat revue par M. Besset, Les Libraires Associés, 1962.

_____, *Conversations de Goethe avec Eckermann*, trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949.

GOETHE – SCHILLER, *Correspondance, 1794-1805* (2t.), trad. Lucien Herr, Paris, Gallimard, 1994.

GOLDSTEIN, Kurt, *La structure de l'organisme*, trad. E. Burckhardt et J. Kuntz, Paris, Gallimard, 1983.

GOULD, Stephen Jay, *La structure de la théorie de l'évolution*, trad. M. Blanc, Paris, Gallimard, 2006.

_____, *Wonderful life : The Burgess Shale and the Nature of History*, New York, Norton, 1989.

GOULD, Stephen Jay et Richard C. Lewontin, « The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm : A Critique of the Adaptationist Program » dans David R. Keller and Frank B. Golley (dir.), *The Philosophy of Ecology. From Science to Synthesis*, Athens / London, The University of Georgia Press, 2000, pp. 263-276 ; trad. française « L'adaptation biologique » dans *La recherche*, no. 139, décembre 1982, volume 13, pp. 1494-1502.

GUÉROULT, Martial, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, Tome I, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms Verlag, 1982.

GUSDORF, Georges, *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982.

HADOT, Pierre, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008.

_____, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques t. II : philosophie de la nature*, Paris, Vrin, 2004.

_____, « Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling » (1801) dans *Premières publications. Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Foi et savoir*, trad. M. Méry, Paris, Orphys, pp. 77-190.

HOLDREGE, Craig, *Génétique et réalité*, trad. René Wisser, Genève, EAR, 2002.

HOQUET, Thierry, *Buffon / Linné. Éternels rivaux de la biologie ?*, Paris, Dunod, 2007.

HUNEMAN, Philippe, *Métaphysique et biologie : Kant et la constitution du concept d'organisme*, Paris, Kimé, 2008.

HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

JACOBI, F.-H., *Œuvres philosophiques*, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier, 1946.

KANT, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001.

_____, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1995.

_____, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1965.

_____, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952.

KELLER, Evelyn Fox, *Expliquer la vie. Modèles, métaphores et machines en biologie du développement*, Paris, Gallimard, 2004.

_____, *The century of the gene*, Cambridge / Massachusetts / London, Harvard University Press, 2000.

_____, *La vie et l'œuvre de Barbara McClintock, prix Nobel de médecine*, trad. R.-M. Vassalo-Villaneau, Paris, Payot et Rivages, 1993.

KERSZBERG, Pierre, *Kant et la nature*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

KRANICH, Ernst-Michael, *La plante primordiale de Goethe et le règne végétal. Des lichens aux plantes supérieures*, trad. R. Wisser, Paris, Triades, 2010.

_____, *L'animal. Approche d'une zoologie goethéenne*, trad. R. Wisser, Paris, Triades, 2006.

_____, *Thinking beyond Darwin. The Idea of the type as a key to vertebrate evolution*, trad. P. Luborsky, Hudson (NY), Lindisfarne Books, 1999.

KUHN, Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.

LACOSTE, Jean, *Goethe : la nostalgie de la lumière*, Paris, Belin, 2007.

_____, « Le cas Goethe » dans son livre *Les aventures de l'esthétique. Qu'est-ce que le beau ?*, Paris, Bordas, 2003, pp. 129-169.

_____, *Le « Voyage en Italie » de Goethe*, Paris, PUF, 1999.

_____, *Goethe, science et philosophie*, Paris, PUF, 1997.

LAUBICHLER, Manfred D. et Jane Maienschein (dir.), *From embryology to Evo-Devo : A History of Developmental Evolution*, Cambridge-London, The MIT Press, 2007.

LAVALLÉE, Martin, *Nature organique et méthodologie scientifique chez Goethe : l'exemple de la botanique*, Mémoire présenté à l'Université de Montréal, 2004.

LEIBNIZ, G. W., *Discours de métaphysique. Monadologie*, éd. Michel Fichant, Paris, Gallimard, 2004.

LEPINTE, Christian, *Goethe et l'occultisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

LEROUX, Robert, « Introduction » à Schiller, *Poésie naïve et poésie sentimentale*, trad. R. Leroux, Paris, Aubier, 1947, pp.5-54.

LESCOURRET, Marie-Anne, *Goethe. La fatalité poétique*, Paris, Flammarion, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1978.

LINNÉ, *Fondements botaniques, qui, comme prodrome à de plus amples travaux, livrent la théorie de la science botanique par brefs aphorismes*, traduit dans Thierry Hoquet (dir.), *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, Paris, Vuibert, 2005, pp. 177-227.

_____, *L'équilibre de la nature*, trad. B. Jasmin, Paris, Vrin, 1972.

LOWE, David et Simon Sharp, *Goethe & Palladio*, Great Barrington (MA), Lindisfarne Books, 2005.

LÖWITH, Karl, *De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969.

MAGNIN-GONZE, Joëlle, « La première moitié du XVIII^e siècle : 1694-1753. La botanique classificatrice. La reconnaissance des sexes chez les plantes et la nomenclature binomiale » dans son *Histoire de la botanique*, Paris, Delachaux et Niestlé, 2009, pp. 117-144.

MANN, Thomas, *Goethe et Tolstoï*, trad. Alexandre Vialatte, Paris, Payot, 1967.

MARACHE, Maurice, *Le symbole dans la pensée et l'œuvre de Goethe*, Paris, Nizet, 1960.

MAYR, Ernst, « How to Carry Out the Adaptationist Program ? » dans David R. Keller and Frank B. Golley (dir.), *The Philosophy of Ecology. From Science to Synthesis*, Athens / London, The University of Georgia Press, 2000, pp. 277-287.

_____, *Evolution and the Diversity of Life. Selected Essays*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1976.

MERLEAU-PONTY, *La nature. Notes. Cours au collège de France*, Paris, Seuil, 1995.

MICHÉA, René, « Goethe et les évolutionnistes français du XVIII^e siècle » dans *Goethe et l'esprit français*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, pp. 129-149.

MOREAU, Joseph, *Spinoza et le spinozisme*, « Que sais-je? », Paris, PUF, 1971.

MORITZ, Karl Philipp, *Le concept d'achevé en soi et autres écrits (1785-1793)*, trad. Philippe Beck, Paris, PUF, 1995.

MÜLLER, Gerd B. et Stuart B. Newman (dir.), *Origination of Organismal Form. Beyond the Gene in Developmental and Evolutionary Biology*, Cambridge-London, The MIT Press, 2003.

NEWTON, *Traité d'Optique*, Paris, Gauthier-Villars, 1955.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, trad. H. Albert dans *Œuvres*, tome II, J. Lacoste et J. Le Rider (éd.), Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 1-265.

_____, *Le cas Wagner*, dans *Œuvres*, tome II, J. Lacoste et J. Le Rider (éd.), Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 891-930.

PELIKAN, Wilhelm, *L'homme et les plantes médicinales* (3 tomes), Paris, Triades, 2001-2003.

PHILONENKO, Alexis, « L'intuition intellectuelle » dans *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, pp. 77-94.

PICHOT, André, *Histoire de la notion de gène*, Paris, Flammarion, 1999.

_____, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.

POUGET, Jean-Michel, *La science goethéenne des vivants. De l'histoire naturelle à la biologie évolutionniste*, Bern, Peter Lang, 2001.

PRINCE, Nathalie, « Poétique et botanique : la fleur philosophale. Réécritures de Goethe par Novalis, Hoffmann et Nodier » dans Chantal Foucrier (dir.), *Les réécritures littéraires des discours scientifiques*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2005, pp. 202-212.

RICARD, Marie-Andrée, « L'émergence d'une nouvelle humanité dans le sublime kantien » dans *Revue philosophique de Louvain*, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, vol. 106, no. 3, août 2008, pp. 495-519.

RIVELAYGUE, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande. Tome II. Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset, 1992.

ROBBINS, Brent Dean (dir.), « The delicate empirism of Goethe : phenomenology as a rigorous science of nature », dans *The Indo-Pacific journal of phenomenology*, Volume 6, Special edition, August 2006, pp. 1-13.

_____, *Goethe's Delicate Empiricism*, Pittsburgh, Janus Head 8.1, été 2005.

SCHAD, Wolfgang, *Tout est feuille*, Yverdon, Tycho Brahé, 2002.

SHELLING, *Premiers écrits (1794-1795)*, trad. J.-F. Courtine, Paris, PUF, 2008.

_____, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, trad. F. Fischbach et E. Renault, Librairie Générale Française, 2001.

_____, *Clara ou Du lien de la nature au monde des esprits*, trad. Elisabeth Kessler, Paris, l'Herne, 1984.

SCHILLER, *Textes esthétiques. Grâce et dignité et autres textes*, trad. N. Briand, Paris, Vrin, 1998.

_____, *Poésie naïve et poésie sentimentale*, trad. Robert Leroux, Paris, Aubier, 1947.

SCHLANGER, Judith E., *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l'identité*, Paris, PUF, 1966.

SCHMITT, Stéphane, *Aux origines de la biologie moderne. L'anatomie comparée d'Aristote à la théorie de l'évolution*, Paris, Belin, 2006.

SEAMON, David et Arthur Zajonc (dir.), *Goethe's way of science : A phenomenology of nature*, New York, State University of New York Press, 1998.

SIMMEL, Georg, *Kant et Goethe*, Paris, Gallimard, 2005.

_____, « Esthétique et modernité. L'individualisme de Goethe » dans *Philosophie de la modernité*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 2004, pp. 275-300.

STEINER, Rudolf, *Goethe, le Galilée de la science du vivant. Introductions aux œuvres scientifiques de Goethe*, trad. Alain Barbezat, Montesson, Novalis, 2002.

_____, « L'époque de Kant et de Goethe » dans *Les énigmes de la philosophie. Tome I*, trad. G. Bideau, Genève, E.A.R., 1991, pp. 140-218.

_____, *Goethe et sa conception du monde*, trad. André Tanner, Genève, EAR, 1985.

_____, *Une théorie de la connaissance chez Goethe*, trad. R. Burlotte, Genève, EAR, 1985.

_____, *Goethe, père d'une esthétique nouvelle*, trad. M. Altmeyer, Paris, Triades, 1979.

THOM, René, *Esquisse d'une sémiophysique. Physique aristotélicienne et Théorie des catastrophes*, Paris, InterÉditions, 1988.

TILLIETTE, Xavier, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

TODOROV, Tzvetan, « Introduction » à Goethe, *Écrits sur l'art*, trad. J.-M. Schaeffer, Paris, Flammarion, 1996, pp. 5-71.

_____, « La crise romantique » dans *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977, pp. 179-260.

UEXKÜLL, Jacob von, *Mondes animaux et monde humain suivi de Théorie de la signification*, trad. P. Muller, Paris, Denoël, 1965.

VAN EYNDE, Laurent, « De l'« intellectus archetypus » au génie : Kant selon Goethe » dans Jean-Marie Vaysse (dir.), *Kant*, Paris, Cerf, 2008, pp. 295-315.

_____, *Goethe lecteur de Kant*, Paris, PUF, 1999.

_____, *La libre raison du phénomène : essai sur la « Naturphilosophie » de Goethe*, Paris, Vrin, 1998.

ZANETTI, Véronique, *La nature a-t-elle une fin ? Le problème de la téléologie chez Kant*, Bruxelles, Ousia, 1994.

ZUCKERT, Rachel, *Kant on beauty and biology : an interpretation of the Critique of judgement*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2007.

ZUMMO, Raphaël, « Modes d'expression du matérialisme dans le *Rêve de d'Alembert* de Diderot » dans Zoé Tremblay-Cossette (dir.), *Ithaque. Revue philosophique de l'Université de Montréal*, numéro 6, printemps 2010, pp. 53-70.