

Poussière d'étamines

Étude et réflexions sur l'ontologie sociale de Novalis

Par
Ève-Lyne Perron

Thèse présentée dans le cadre
des exigences du programme
Maîtrise ès Arts en science politique

30 août 2013
Département d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

Freunde, der Boden ist arm, wir müßen reichlichen Samen
Ausstreun, daß uns doch nur mäßige Erndten gedeihn¹.
-Novalis

Amis, le sol est pauvre : il faut que nous semions
Richement pour n'avoir que de minces moissons².
-Novalis

¹ Novalis. *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs* (Éd. Hans-Joachim Mähl), t. 2, München, Carl Hanser, 1978, p. 227.

² Novalis. *Novalis. Oeuvres complètes* (Éd. Armel Guerne), t. 1, Paris, Gallimard, 1975, p. 355.

Remerciements

Ächtes Gesamtphilosophiren ist also ein gemeinschaftlicher Zug nach einer geliebten Welt – bey welchem man sich wechselseitig im vordersten Posten ablößt, auf dem die meiste Anstrengung gegen das antagonistische Element, worinn man fliegt, vonnöthen ist. Man folgt der Sonne, und reißt sich von der Stelle los, die nach Gesetzen der Umschwingung unsers Weltkörpers auf eine Zeitlang in kalte Nacht und Nebel gehüllt wird³.

-Novalis

C'est ainsi que véritablement et totalement philosopher, c'est faire en compagnie un vol de migration vers un monde aimé, où l'on se relève tour à tour aux avant-postes, là où sont requis les plus grands efforts contre l'élément hostile dans lequel on navigue. On suit le soleil et l'on s'arrache à tire-d'aile du lieu qui, pour un temps, selon les lois de la gravité de notre corps terrestre, reste plongé dans la froidure brumeuse et ténébreuse⁴.

-Novalis

Je remercie tous les oiseaux qui ont participé à ce vol : Dr. Douglas Moggach, Dr. Sophie Bourgault, Dr. Denis Dumas, Dr. Wolfgang Koerner, Dr. Edward Swiderski et les administrateurs de l'Université d'Ottawa et de l'Université de Fribourg.

De façon plus personnelle, je remercie Claudia Calasso, Mireille Cyr, Marianne Garin, Patrick et Ruth O'Leary, Olga Schmid, ma mère, les clous, tous les autres membres de ma famille et, surtout, mon très cher Michael.

³ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 217.

⁴ Novalis, 1975, t. 2, *op. cit.*, p. 36.

Résumé

Cette thèse de maîtrise fait lumière sur les fondements socio-ontologiques de la pensée politique de Friedrich von Hardenberg (Novalis). Nous posons deux questions spécifiques : 1. Qui sont les agents de la réalité sociale dans les textes *Amour et Foi* et *Europe ou la Chrétienté ?* et 2. Suivant la réponse à la première question, Novalis défend-il un individualisme, un holisme horizontal ou un holisme vertical? Pour répondre, nous parcourons trois étapes : 1. Nous reconstruisons l'argumentation des deux textes politiques susmentionnés, 2. Nous interprétons l'ontologie générale de Novalis sur la base de la littérature secondaire et 3. Nous répondons à nos deux questions de recherche. En quelques mots, nous avons déterminé que les agents de la réalité sociale sont des individus connectés. Nous soutenons, dès lors, que la pensée politique de Novalis se base sur un holisme horizontal.

Abstract

This master's thesis sheds light on the socio-ontological fundamentals of Friedrich von Hardenberg's political thought (Novalis's). We ask two specific questions: 1. Who are the agents of social reality in the texts *Love and Faith* and *Europe or Christianity?* and 2. Following the answer to the previous question, does Novalis defend an individualism, a horizontal holism or a vertical holism? To answer, we follow three steps: 1. We reconstruct the argumentation of the two aforementioned texts, 2. We interpret Novalis's general ontology on the basis of secondary literature, and 3. We answer our two research questions. In a few words, we were able to determine that the agents of social reality are connected individuals. We thus contend that Novalis's political thought is based on a horizontal holism.

Zusammenfassung

Diese Masterarbeit wirft Licht auf die sozialontologischen Fundamente des Denkens Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Wir stellen zwei spezifische Fragen: 1. Wer sind die Handelden der sozialen Wirklichkeit in den texten *Glauben und Liebe* und *Christenheit oder Europa?* und 2. Auf der vorherigen Frage aufbauend, verteidigt Novalis einen Individualismus, einen horizontalen Holismus oder einen vertikalen Holismus? Um zu antworten, folgen wir drei Schritten: 1. Wir rekonstruieren die Argumentation der obengenannten Texte, 2. Wir interpretieren die allgemeine Ontologie Novalis' aufgrund der Sekundärliteratur und 3. Wir beantworten unsere beiden Fragen. In wenigen Worten: wir haben festgestellt, dass die Handelden der sozialen Wirklichkeit miteinander verbundene Individuen sind. Deshalb behaupten wir, dass Novalis' politische Denken auf einem horizontalen Holismus aufbaut.

Table des matières

Introduction	1
Outillage conceptuel	3
Problématique	9
Division du travail	11
Méthodologie	12
Premier chapitre : Reconstruction des textes politiques	15
Amour et Foi	16
Europe ou la Chrétienté	29
Conclusion	35
Deuxième chapitre : Interprétation(s) de l'ontologie générale	37
Première approche : Frank	39
Deuxième approche : Beiser	42
Troisième approche : Nassar	47
I. L'identité	49
II. L'être	49
III. Les implications éthiques	54
IV. Les implications esthétiques	55
Conclusion	55
Troisième chapitre : Interprétation(s) de l'ontologie sociale	58
Les agents de la réalité sociale	58
I. Le souverain	59
II. La reine	64
III. Les princes	65

IV. Les commerçants	69
V. Les groupes religieux	71
VI. Les citoyens	72
Les étiquettes socio-ontologiques.....	80
Conclusion	83
Conclusion	85
Que dire de l'État organique ?.....	87
Que dire de l'ontologie libérale ?	90
Bibliographie	95

Introduction

Comment présenter un mouvement tel que le Romantisme ? Comment résumer un mouvement regroupant non seulement des pays, des époques et des disciplines différentes mais également des personnages aussi divers que Chateaubriand, Chopin et Coleridge ? Selon Arthur Lovejoy, le terme « Romantisme » chapeaute tellement d'acceptions qu'il ne signifie plus rien¹... Alors, par où commencer ? ... Jena, 1790. Des étudiants de l'université forment des cercles de discussion qui évolueront au cours de la décennie successive dans une *Symphilosophie* : un art de réfléchir et de créer ensemble. Ils remettent en question les principes de leur société contemporaine qu'ils considèrent généralement comme étant trop individualiste (détachée de la communauté), trop matérialiste (détachée de la nature), trop rationaliste (détachée des sentiments). Les participants à ce bouillonnement intellectuel sont nombreux : Schelling, les frères Schlegel, Schleiermacher, Tieck, Novalis et quelques autres visités ponctuellement par des personnages illustres (p. ex. Fichte, Goethe, Hölderlin et Schiller). Ils se nomment eux-mêmes les *Romantiker* (les Romantiques) ; les spécialistes les désigneront sous le nom des *Frühromantiker* (les Premiers Romantiques allemands)². Ce sont ces Romantiques et leurs théories politiques qui nous occupent.

Un mouvement aussi prolifique offre un bassin d'idées qui outrepassé largement les limites pratiques de ce travail. Nous avons ainsi résolu de nous pencher sur un représentant du mouvement considéré comme emblématique : Friedrich von Hardenberg (mieux connu sous le nom de plume Novalis). Suivant Laurent Margantin,

¹ Lovejoy, Arthur O. « The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 3, 1941, p. 257.

² Dans ce travail, le terme « Romantisme » et ses dérivés font référence exclusivement à la *Frühromantik*.

Si Novalis représente véritablement le romantisme allemand inaugural, celui du groupe d'Iéna, c'est par cette capacité tout à fait remarquable à penser le système puis le roman comme des espaces où d'innombrables polarités produisent des figures nouvelles, des univers inédits, loin du présent saturé de répétitions et de ressemblances. C'est dans cette perspective-là qu'il nous faut tenter de le lire, sans jamais perdre de vue la nature expérimentale de son écriture (...) ³

Cette écriture expérimentale et fragmentée est partiellement intentionnelle, en accord avec la méthode romantique, partiellement non-intentionnelle, laissée par la mort précoce de l'auteur (à 29 ans). L'absence de système rebute souvent les lecteurs, ce qui a certainement contribué à faire de Novalis un mal-aimé de la philosophie. Toutefois, si nous en croyons Margantin, la méthode novalissienne dissout la saturation intellectuelle en faisant émerger des idées nouvelles (ce que Novalis appelle des poussières d'étamines). La pensée de Novalis est un domaine encore peu exploré, alors nous nous concentrons ici sur le fondement de sa pensée politique : son ontologie sociale. Nous parlons ici de fondement, car nous suivons John Searle dans l'idée qu'avant de poser les questions « Qu'est-ce qu'une bonne société? » ou « Comment transformer la société? », il nous faut répondre à la question « Qu'est-ce qu'une société tout court? ⁴ » Cette question d'ordre socio-ontologique trouve une réponse créative dans les écrits de Novalis. Pour donner un avant-goût au lecteur, considérez le passage suivant du texte *Amour et Foi* :

Jeder Mensch sollte Künstler seyn. Alles kann zur schönen Kunst werden. Der Stoff des Fürsten sind die Künstler; sein Wille ist sein Meißel: er erzieht, stellt und weist die Künstler an, weil nur er das Bild im Ganzen aus dem rechten Standpunkte übersieht, weil ihm nur die große Idee, die durch vereinigte Kräfte und Ideen dargestellt, exekutirt werden soll, vollkommen gegenwärtig ist. Der Regent führt ein unendlich mannichfaches Schauspiel auf, wo Bühne und Parterre, Schauspieler und Zuschauer Eins sind, und er selbst Poet, Director und Held des Stücks zugleich ist. ⁵

Chaque homme devrait être artiste. Tout peut devenir un art. La « matière » du roi, ce sont les artistes ; son instrument, son burin, c'est sa volonté ; il fait l'éducation des artistes, il les instruit et il les place, parce qu'il n'y a que lui pour voir l'œuvre dans son ensemble et du bon point de vue, parce qu'il est seul devant qui soit présente parfaitement la grande idée qui doit être exécutée par l'ensemble harmonieux et convergent des forces et des pensées représentatives. Le souverain conduit un divers et infini spectacle où la salle et la scène, les

³ Laurent Margantin, *Novalis ou l'écriture romantique*, Paris, Belin, 2012, p. 13.

⁴ Searle, John R. *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 80.

⁵ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 303.

auteurs et les spectateurs ne font qu'un, tandis qu'il est lui-même le poète, le metteur en scène et le héros de la pièce.⁶

Dans cet extrait, Novalis compare les citoyens à des artistes, le roi au metteur en scène alors que la société devient une scène de spectacle. Qu'est-ce que tout cela signifie du point de vue de l'ontologie sociale ?

Outillage conceptuel

Avant d'entrer plus en détails dans la problématique de recherche, il nous faut clarifier ce que sont l'ontologie et l'ontologie sociale plus spécifiquement. Selon Thomas Hofweber, l'ontologie répond à la question « Qu'est-ce qui compose la réalité ? »⁷ Lorsque l'on traite d'ontologie sociale, la question devient plus spécifique : « Qu'est-ce qui compose la réalité sociale ? » Cela revient plus ou moins à la question de Searle : « Qu'est-ce qu'une société ? »

Avant de poursuivre, nous devons définir quelques concepts indispensables pour notre analyse. Notre outillage conceptuel provient de deux livres de John Searle qui portent sur l'ontologie sociale : *The Construction of Social Reality* et *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. Nous avons sélectionné dans ces ouvrages deux groupes de concepts qui nous seront particulièrement utiles pour aborder Novalis. Le premier groupe contient des concepts qui dissocient les traits objectifs de la réalité sociale des traits subjectifs⁸. Le deuxième groupe explique la genèse de la réalité sociale.

Commençons avec le premier groupe et la première paire de concepts : ontologiquement objectif et ontologiquement subjectif⁹. Les objets ontologiquement objectifs existent

⁶ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 341.

⁷ Hofweber, Thomas. « Logic and Ontology », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition)*, (Éd. Edward N. Zalta), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/logic-ontology/>>.

⁸ Nous empruntons l'expression « réalité sociale » à Searle afin de nous dissocier, tout comme lui, des courants subjectivistes en pensée politique.

⁹ Searle, John R., 2007, *op. cit.*, p. 83.

indépendamment de la présence d'un sujet. Par exemple, les planètes, les montagnes et les insectes existent et ont existé même si aucun sujet n'était présent pour les observer. En revanche, les objets ontologiquement subjectifs dépendent d'un sujet. Pensons, par exemple, aux universités, aux parlements ou à l'argent. Tous ces objets n'existent pas en-dehors de la présence de sujets mais, au contraire, seulement parce que ceux-ci les fabriquent et les utilisent. Notons que cette catégorie ne regroupe pas que des artefacts mais aussi des processus (p. ex. les élections), des événements (p. ex. des fêtes), des sentiments (p. ex. la colère) et des états (p. ex. la douleur). À partir de cette distinction, le lecteur remarquera certainement que la réalité sociale contient un grand nombre d'objets ontologiquement subjectifs, que l'on pense à des artefacts comme les parlements ou à des événements comme les élections. Évidemment, ces choses existent sur la base de traits objectifs, mais elles évoluent pour acquérir des traits subjectifs. Ainsi, il faut de la pierre pour construire un parlement et une voix pour faire des promesses électorales. Cependant, si la pierre et la voix existent indépendamment de sujets, le parlement et les élections en dépendent.

Poursuivons avec une deuxième paire de concepts : épistémiquement objectif et épistémiquement subjectif¹⁰. Une proposition est épistémiquement objective si sa vérité ou fausseté ne dépend pas de la personne qui émet la proposition en question. Par exemple, si je dis « Le Matterhorn se trouve en Suisse », quiconque pourrait valider l'énoncé sur la base d'une observation empirique ou d'une communication intersubjective. De même, si je dis « Le Matterhorn se trouve en Chine », quiconque pourrait invalider la proposition et la rectifier. Pour reformuler en termes kantien, les propositions épistémiquement objectives sont le résultat d'un

¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

accord entre les différentes subjectivités qui ont accès à l'objet débattu¹¹. Prenons maintenant les propositions épistémiquement subjectives. La différence est que leur vérité ou fausseté dépend entièrement de la subjectivité de la personne qui parle. Celle-ci pourrait, par exemple, affirmer que Rimbaud est un meilleur poète que Baudelaire. À cela, une autre personne pourrait rétorquer que le contraire est de mise et, ce, sans que nous puissions dire qui des deux a raison. Si nous ne pouvons déterminer avec certitude qui de Rimbaud ou de Baudelaire est le meilleur poète, c'est parce que la question en est une de préférence subjective. Notons bien que nous n'insinuons pas que l'art ne comporte que des aspects subjectifs. L'exemple de Rimbaud et de Baudelaire vise seulement à montrer que certaines affirmations relèvent des préférences des sujets concernés.

Nous avons maintenant en main deux paires de concepts – ontologiquement objectif/subjectif et épistémiquement objectif/subjectif – qui nous aideront à déterminer quels aspects de la réalité sociale chez Novalis sont objectifs et quels aspects sont subjectifs. Avant de poursuivre, mentionnons que ces quatre concepts sont combinables de différentes façons. Ainsi, un objet ontologiquement subjectif peut être épistémiquement objectif, par exemple lorsqu'une personne éprouvant une douleur (subjectif) se fait examiner par un médecin (objectif). Un objet peut aussi être ontologiquement objectif et épistémiquement subjectif, par exemple lorsque deux personnes ont une appréciation différente (subjectif) pour un même paysage (objectif). Le but de tout ce jeu conceptuel est d'arriver à l'observation suivante : la réalité sociale est en grande partie composée d'objets ontologiquement subjectifs et épistémiquement objectifs¹². Ainsi, l'argent, le gouvernement, les élections, les lois et les impôts sont tous des objets ontologiquement subjectifs dans le sens où ils sont créés, fabriqués, utilisés et réaffirmés par des sujets. Toutefois, ils sont aussi objectifs dans le sens épistémique parce qu'il ne dépend pas de mes préférences

¹¹ La comparaison avec Kant ne plairait peut-être pas à Searle qui se présente comme un réaliste convaincu. Nous pensons toutefois que la définition de Kant clarifie celle de Searle (Kant, 1985, p. 70).

¹² *Ibid.*, p. 83.

individuelles si je dois payer des impôts ou pas. Cela signifie donc que les êtres sociaux créent des objets tout en leur donnant une utilisation ou une signification objective.

Ces objets de la réalité sociale à la fois ontologiquement subjectifs et épistémiquement objectifs Searle les nomme des faits sociaux (*social facts*)¹³. La seconde partie de son analyse vise à expliquer la création de ces faits sociaux. Il affirme que leur genèse est l'intentionnalité collective¹⁴. Cela signifie qu'un fait social implique que deux humains ou plus conviennent de quelque chose. Mais, comment parvenir de conventions simples (p.ex. ce champ est à moi et celui-là à toi) à des conventions complexes (p.ex. la convention de Schengen). Il nous faut un deuxième processus découlant de l'intentionnalité collective : l'attribution de fonctions¹⁵. Cela implique que deux humains ou plus conviennent d'attribuer une fonction à un objet qui n'a pas cette fonction ordinairement. Par exemple, des bouts de papier sont ordinairement utilisés pour écrire. Nous pouvons toutefois décider, par intentionnalité collective, de leur attribuer une fonction de mesure et d'échange. Ainsi, les bouts de papier en question deviennent de la monnaie. Searle précise que l'attribution de fonctions agit suivant la formule « X compte comme Y dans le contexte C » (*X counts as Y in context C*)¹⁶. Par exemple, le bout de papier X compte comme vingt dollars (Y) dans le contexte de l'économie canadienne (C). Remarquons que le papier, ontologiquement objectif, acquiert une fonction sociale qui en fait un objet ontologiquement subjectif, c'est-à-dire de la monnaie. Comme ce passage du papier à la monnaie est attribuable à l'intentionnalité collective, la monnaie est également épistémiquement objective. Tout le monde *sait* qu'un billet de vingt dollars compte comme vingt dollars dans l'économie

¹³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

¹⁶ *Ibid.*, p. 88.

canadienne. Il en va du même processus pour les frontières, les institutions, les gouvernements, etc.

Une question spécifique s'ensuit : Qui sont les agents de la réalité sociale? En d'autres termes, qui crée les faits sociaux? Qui a la capacité d'attribuer une fonction à des objets suivant la formule X compte comme Y dans le contexte C? Searle mentionne l'intentionnalité collective, mais il ne discute pas en profondeur de ces questions qui surgissent naturellement à la lecture de ses œuvres. Tentons alors de dégager quelques pistes possibles pour une réponse. De façon très générale, nous entrevoyons trois types ou trois catégories de réponse possible : 1. Les agents sont des individus, 2. Les agents sont des groupes et 3. Les agents sont des sociétés indivisibles. Il est évident que des individus, des groupes ainsi que des sociétés existent dans la réalité sociale. Nous le constatons dans notre expérience journalière du monde alors que nous faisons spontanément référence aux uns et aux autres (p.ex. le voisin, le club de tennis et l'Allemagne). En science politique, nous faisons constamment référence à des sociétés indivisées, par exemple lorsque nous affirmons que le Canada négocie avec les États-Unis. Dans une telle affirmation, il n'est pas clair *qui* négocie. Est-ce des individus tels que les ambassadeurs, un groupe tel que le gouvernement ou une instance qui représente l'ensemble du pays? La question n'est donc pas de savoir si le voisin, le club de tennis et le Canada existent dans la réalité sociale, mais plutôt de savoir qui est agent dans les actions que nous attribuons aux uns et aux autres.

Tentons maintenant de clarifier nos trois catégories à l'aide d'un résumé de conférence de Michael Quante présenté à Ottawa durant l'hiver 2012.

1. Nous retirons des enseignements de Quante que, si nous affirmons que les agents sociaux sont des individus, nous défendons une théorie individualiste. Quante explique que l'individualisme

se base sur deux postulats généraux¹⁷. Premièrement, tout phénomène social est réductible aux individus¹⁸. Deuxièmement, il n'y a point d'entités sociales (c.-à-d. des groupes dont les faits et gestes ne sont plus réductibles aux individus participant)¹⁹. En d'autres mots, tout fait social est réductible aux individus. Prenons maintenant une image qui exemplifie l'individualisme : l'autobus. Dans celui-ci, les usagers sont tous des agents individuels et libres qui entrent et partent à leur convenance sans tisser de liens communautaires. Ce qui se passe dans un autobus est donc réductible aux individus qui l'utilisent.

2. Si nous affirmons que les agents sociaux sont des groupes, alors nous soutenons une théorie holiste. Quante explique que celle-ci regroupe deux types : le holisme horizontal et le holisme vertical²⁰. Dans le holisme horizontal, les phénomènes sociaux ne sont pas tous réductibles aux individus, car il y a des propriétés relationnelles²¹. Toutefois, il n'y a pas d'entités sociales ou de propriétés qui appartiennent à des entités sociales²². Une image possible pour le holisme horizontal serait l'orchestre. Pour réussir une symphonie, les musiciens ne jouent pas leur partition tel des individus isolés les uns des autres. Ils s'accordent ensemble et se mettent en relation afin de réussir une œuvre commune.

3. Dans le holisme vertical, les phénomènes sociaux ne sont pas tous réductibles aux individus²³. Il y a des propriétés relationnelles comme dans le holisme horizontal, mais il y a aussi des entités sociales ainsi que des propriétés qui appartiennent à ces entités²⁴. Une image possible pour le holisme vertical serait la bourse. Bien que ce soit des individus qui effectuent les transactions

¹⁷Quante, Michael. *Hegel's Liberal Communitarianism*, conférence inédite de la Chaire de recherche en pensée politique, Université d'Ottawa, 3 avril 2012.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

boursières, ils prennent leurs décisions en fonction de « l'humeur du marché ». Ils supposent ainsi qu'une entité sociale – le marché – les englobe dans des dynamiques boursières qu'ils ne contrôlent pas eux-mêmes.

Avant de retourner à Novalis, énumérons les concepts de Searle²⁵ et de Quante que nous utiliserons dans notre analyse : ontologiquement objectif/subjectif, épistémiquement objectif/subjectif, fait social, individualisme et holisme horizontal/vertical.

Problématique

Retournons maintenant à notre question de recherche, à savoir quelle est l'ontologie sociale de Novalis ? Nous pouvons maintenant reformuler la question avec davantage de précision : dans les textes de notre auteur, qui sont les agents de la réalité sociale (des personnes capables d'attribuer une fonction à des objets ontologiquement objectifs de sorte que ces mêmes objets deviennent des faits sociaux)? Par extension, Novalis défend-il un individualisme, un holisme horizontal ou un holisme vertical? Ces deux questions rencontrent de grandes difficultés lorsque l'on s'attelle à la lecture de Novalis. D'une part, il établit une analogie entre l'État et les œuvres d'art et, de l'autre, entre l'État et les organismes naturels. En quoi est-ce problématique par rapport à nos deux questions de recherche? Si l'État est analogique à une œuvre d'art, cela signifierait qu'il est le produit d'un artiste. Novalis mentionne également que chaque humain est un artiste²⁶. La conséquence logique serait que chaque individu est un agent de la réalité sociale. L'analogie rappelle ici l'individualisme ou le holisme horizontal. Si l'État est analogique à un

²⁵ Nous devrions mentionner que ces concepts ne sont pas neutres, car ils sous-tendent la théorie de Searle (analytique et réaliste). Nous pourrions même dire que ces concepts préparent la conclusion de Searle, selon laquelle les phénomènes sociaux sont réductibles au fait biologique de l'intentionnalité collective. Nous les reprenons toutefois dans l'intention de les dissocier de la conclusion de Searle pour en faire des outils d'analyse tout simplement.

²⁶ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 341.

organisme naturel, cela signifierait qu'il est lui-même l'agent de son fonctionnement. Il serait difficile d'arguer que, dans un organisme, une partie seule (p. ex. un orteil) est l'agente des décisions qui meuvent le tout (le corps). Plutôt que d'attribuer une agentivité à un orteil ou à un bras, nous aurions tendance à dire que le corps au complet est l'agent. Cette analogie est donc représentative du holisme vertical. Dans ce sens, l'analogie de l'État avec les organismes naturels contredit l'analogie avec les œuvres d'art.

Si nous nous reportons sur la littérature secondaire, nous constatons un consensus selon lequel les Romantiques (incluant Novalis) baseraient leur théorie politique sur un organicisme. Cela voudrait dire que seul l'organisme (le corps social indivisible ou l'État) est agent de la réalité sociale. Les Romantiques fonderaient donc leur pensée politique sur un holisme vertical.

Voyez Jacques Droz :

Le romantisme fait partir sa réflexion, non de l'individu, qui n'a pas de signification en soi, mais de la collectivité sociale ou politique, qui ne saurait être considérée comme la somme numérique des individus la constituant : l'État apparaît de ce fait comme un « organisme » qui a sa vie propre et qui se développe selon ses exigences naturelles, indépendamment de la volonté arbitraire du législateur ; il est absurde de vouloir donner une constitution à un État, d'en faire un élément de contrat, de soumettre son activité à des limites artificielles, comme l'ont cru les médiocres hommes d'État formés par la philosophie « mécaniste » du XVIII^e siècle.²⁷

Considérez encore un auteur plus contemporain, Frederick Beiser : « All the essential doctrines of romantic political thought are anticipated in his writings: the comparison of the state with an organism (...)»²⁸

Il y a donc un consensus parmi les interprètes selon lequel les Romantiques dont Novalis défendent l'organicisme. Certains associent par ailleurs ces thèses socio-ontologiques au développement du totalitarisme^{29 30}. L'interprétation organiciste trouve une certaine force

²⁷ Droz, Jacques. *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris, A. Colin, 1963, p. 25.

²⁸ Beiser, Frederick C. « The political theory of Novalis », *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 264.

²⁹ Par exemple, Arthur Lovejoy :

explicative lorsque nous la confrontons aux écrits de Novalis, car ceux-ci contiennent effectivement des comparaisons de l'État à un organisme ou à un corps. Toutefois, nous avons aussi rencontré des passages qui ébranlent la thèse en question. Nos deux questions de recherche se frappent dès lors à une tension entre Novalis et ses interprètes, ce qui ajoute un niveau de complexité supplémentaire à notre problématique.

Division du travail

Nous démêlerons les fils de cette problématique en trois parties. En premier lieu, nous offrirons une reconstruction sommaire des textes politiques de Novalis de façon à présenter une première image de sa pensée politique au lecteur. En deuxième lieu, nous clarifierons l'ontologie générale de Novalis. Le lecteur pourrait se demander pourquoi nous commençons par l'ontologie générale plutôt que de nous concentrer uniquement sur l'ontologie sociale. Il est vrai qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre ces deux branches et que nous pourrions imaginer une philosophie qui les sépare. Toutefois, chez Novalis, nous percevons une continuité entre l'une et l'autre. Alison Stone, dans son article *German Romantic and Idealist Conceptions of Nature*, explique cette continuité avec la thèse que Novalis propose une ontologie naturaliste³¹.

« The first-which is now familiar enough-was a relatively new idea about the relation of the individual to the whole-the idea of organism, in its logical or metaphysical sense. (...) But the general result of the repetition of this conception, by many greater and lesser teachers, in diverse forms and with or without qualifications, was the conditioning of the mind of individuals to think of themselves (to a degree perhaps unprecedented in history) as mere members of *das Ganze*, as "tools or organs" of the national State-as existing *um des Ganzen willen*-and as finding the interest and value of their existence in the realization of the ends of the State, which are by no means merely the summation of the private ends even of all of its members. Without a long prior conditioning, then, to this idea, among others, the totalitarian ideology would not, I suggest, have the potency that it has, either in Germany or Italy. » (Lovejoy, 1941, p. 273).

³⁰ Notons que, dans ce travail, nous séparons le niveau d'analyse onto-méthodologique du niveau politico-normatif. Nous ne faisons ainsi pas d'associations directes du type : individualisme/démocratie libérale ou holisme/totalitarisme.

³¹ Voici la définition du naturalisme proposée par Stone dans son article : « What counts as "naturalism" is increasingly controversial, but I shall adopt a fairly traditional understanding of naturalism as encompassing a family of positions that deny any supernatural existents and that, therefore, treat human beings as completely natural creatures. This naturalism extends to capacities for rational thought, artistic creation, moral agency that, at

(...) both Romantics and Idealists hold that nature is an organic, self-organising, whole, and that nature in its self-organising capacity prefigures and makes possible human autonomy. However, the Romantics tend (as I shall show here with reference to Novalis) to see human autonomy as merely a higher-level version of the self-organisation of nature – a naturalist conception of autonomy which Hegel (among the German Idealists) rejects (...) ³²

Si nous acceptons que Novalis soit naturaliste, cela signifierait qu'il y a une continuité entre la nature et la société, donc une continuité dans l'analyse de l'une et de l'autre. Dès lors, il devient pertinent et même nécessaire d'aborder l'ontologie générale avant l'ontologie sociale. En troisième lieu, à la base des conclusions retirées des deux premiers chapitres, nous répondrons à nos deux questions de recherche. Quant à la problématique de la tension entre Novalis et ses interprètes, nous en discuterons brièvement dans la conclusion.

Méthodologie

Avant d'entrer dans la matière de cette thèse, nous croyons que quelques notes méthodologiques sont de mise. Comme le sujet de cette thèse est l'ontologie sociale de Novalis, le travail consiste principalement à lire les textes de notre auteur. En ce sens, la méthode de travail est herméneutique. Dès lors, deux questions s'imposent : 1. quels textes avons-nous lus ? et 2. comment les avons-nous lus ? La première question semble inutile parce qu'il nous suffit de renvoyer le lecteur à la bibliographie. Nous voudrions toutefois mentionner que cette dernière comprend quatre types de textes : les écrits de Novalis, des écrits de certains philosophes qui ont influencé Novalis (Kant, Fichte et Schiller), de la littérature secondaire sur Novalis et/ou sur le Romantisme et des écrits sur l'ontologie sociale. Cette diversité dans les sources nous permet d'avoir une certaine vue d'ensemble sur Novalis ainsi que sur la question de l'ontologie sociale.

least until the late 1700s, would usually have been thought to derive from some uniquely non- or supernatural element setting human beings above animals, often the immortal soul. Nature in naturalism is whatever the empirical sciences understand it to be, generally an order of entities and events that are causally related in law-governed ways. » (Stone, 2009, p. 81).

³² Stone, Alison. « German Romantic and Idealist Conceptions of Nature », *International Yearbook of German Idealism*, (Ed. Stolzenberg, Ameriks & Rush), Vol. 6, 2009, p. 80.

Le lecteur remarquera en outre que nous faisons référence à trois éditions différentes des écrits de Novalis : une édition française d'Armel Guerne et deux éditions en langue originale de Kelletat et de Mähl & Samuel. L'édition française est malheureusement incomplète, ce pour quoi les spécialistes se réfèrent généralement à l'édition dite critique de Mähl et Samuel. Toutefois, à cause de limites linguistiques, nous avons dû compenser l'une avec l'autre.

Maintenant, comment avons-nous lu les textes ? Nous nous inspirons, de manière générale, de l'herméneutique de Gadamer telle qu'exposée dans *Vérité et méthode*. Notons que le but de Gadamer, dans ce livre, n'était pas de fournir une méthodologie aux sciences sociales, ni d'élaborer une quelconque technique³³. Par contre, il pousse le lecteur à adopter une posture plus critique par rapport à ce qu'il comprend et peut comprendre d'un texte, particulièrement quand il s'agit d'un texte d'une autre époque. Ici, nous voudrions élaborer quelques points de l'herméneutique de Gadamer qui comportent une certaine utilité pour l'interprétation de Novalis. Traditionnellement, l'herméneutique se veut une technique destinée à la reconstruction des textes pour leur rendre leur signification originelle (incluant l'herméneutique romantique)³⁴. Cette opération est impossible suivant Gadamer puisque le développement du langage suit une dialectique spéculative³⁵. Le changement linguistique crée une distance qui empêche la restitution du sens premier d'une idée (sans mentionner l'impossibilité de connaître l'intention subjective de l'auteur). La seule option valable serait de concevoir cette distance comme une continuité historique s'échelonnant sur le fil de la tradition³⁶. En effet, comment expliquer que la compréhension ou même l'intérêt pour les auteurs passés soit possible chez les lecteurs présents s'il n'y a aucune continuité qui les lie ? Ajoutons que, dans l'herméneutique traditionnelle

³³ Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 8.

³⁴ *Ibid.*, p. 133.

³⁵ *Ibid.*, p. 330.

³⁶ *Ibid.*, p. 122.

(notamment de Schleiermacher), l'interprétation est une sorte de jeu d'anticipation des parties d'un texte à partir du tout, où l'interprète réalise un cercle de sens unitaire et parfait³⁷. Heidegger y apporta un correctif montrant que ce cercle ne représente point un ensemble d'idées nouvelles et bien ordonnées mais plutôt une affirmation de la précompréhension³⁸. Quant à Gadamer, il cherche une position intermédiaire, où le cercle n'est ni complètement subjectif ni complètement objectif : il décrit un mouvement entre la tradition et l'interprète.³⁹ Donc, le cercle herméneutique gadamérien ne s'établit point dans la compréhension limitée d'un sujet, comme chez Heidegger, ou dans la compréhension possible d'un objet, comme chez Schleiermacher. Il se situe entre un sujet connaissant et une tradition qui façonne sa compréhension. En adoptant l'herméneutique gadamérienne comme cadre méthodologique, nous annonçons ainsi la portée modeste de cette thèse. Nous ne prétendons pas représenter les pensées mêmes de Novalis mais plutôt construire une interprétation de sa pensée à la fois plausible et intéressante pour le domaine de la pensée politique aujourd'hui.

³⁷ *Ibid.*, p. 133.

³⁸ *Ibid.*, p. 103.

³⁹ *Ibid.*, p. 133.

Premier chapitre

Reconstruction des textes politiques

Dans ce chapitre, notre but est d'offrir une reconstruction sommaire des textes politiques de Novalis. Ce travail nous donnera une image initiale de sa pensée politique et nous permettra, dans les chapitres subséquents, d'aborder son ontologie et de répondre à nos deux questions de recherche. Maintenant, il nous faut déterminer quels sont les textes politiques. Nous cherchons des textes qui portent *substantiellement* sur le politique. Dès lors, nous devons exclure les deux romans et les *Hymnes à la nuit* parce que leur contenu porte plutôt sur la nature, la poésie et la religion. Quant aux fragments, nous les utiliserons seulement pour infirmer ou confirmer notre théorie. Nous ne baserons pas notre analyse sur ceux-ci, car ils manquent souvent de clarté, ils se contredisent mutuellement et ils ne sont pas insérés dans un contexte qui permettrait une interprétation basée sur les relations entre les différentes idées. Bref, ce sont des notes et les notes n'offrent pas la même ouverture herméneutique que les textes terminés, destinés à un public et publiés. Novalis même reconnaît ce problème par rapport à ses fragments en disant qu'une partie de ceux-ci est erronée, une autre sans valeur et une autre encore louche⁴⁰. En vue de ces éliminations, il ne nous reste que deux textes appropriés à une analyse politique : *Amour et Foi* et *Europe ou la Chrétienté*. Ceux-ci contiennent le noyau de l'argumentation de Novalis, non seulement pour ce qui est de l'ontologie sociale mais également quant à d'autres questions politiques telles que la légitimité, la représentation, les régimes, le contrat social, etc. Nous commencerons par reconstruire *Amour et Foi*, puis nous enchaînerons avec *Europe ou la Chrétienté*.

⁴⁰ Spenlé, *op. cit.*, p. 137.

Amour et Foi

Avant de plonger dans la théorie, nous voudrions d'abord offrir quelques remarques sur le contexte historique du texte ainsi que sur son processus de publication. Novalis écrit le recueil de fragments intitulé *Amour et Foi* en 1798 dans une vague de ferveur politique provoquée par la montée de Friedrich Wilhelm III sur le trône prussien⁴¹. Novalis espérait de grands changements sur le sol germanique pour deux raisons principales. La première est que, selon lui, Friedrich Wilhelm II (le prédécesseur de Friedrich Wilhelm III) administrait l'État comme une fabrique⁴². Novalis décrit la fabrique du *Kaiser* comme un appareil mécanisé bureaucratiquement dont le but est la satisfaction d'un égoïsme généralisé.

So wurde grober Eigennutz zur Leidenschaft, und zugleich seine Maxime zum Resultat des höchsten Verstandes; und dies machte die Leidenschaft so gefährlich und unüberwindlich.⁴³

Le pur et grossier égoïsme devint donc une vraie passion et l'on prit ses maximes, en même temps, pour le sommet suprême de la plus haute intelligence. C'est ce qui fait que cette passion est tellement dangereuse, insurmontable.⁴⁴

La deuxième raison est le tumulte causé par la Révolution française. Si dans sa jeunesse Novalis acclamait les idéaux de la Révolution, il modéra ses ardeurs à la suite de la Terreur et plus encore quand les révolutionnaires passèrent à l'offensive.

Ein einstürzender Thron ist, wie ein fallender Berg, der die Ebene zerschmettert und da ein todttes Meer hinterläßt, wo sonst ein fruchtbares Land und lustige Wohnstätte war.⁴⁵

L'écroulement d'un trône est comme l'effondrement d'une montagne qui s'abat sur la plaine, y broie et y écrase tout, laissant ensuite une mer morte où naguère vivaient les riches terres et les riantes demeures.⁴⁶

⁴¹ *Ibid.*, p. 251.

⁴² Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 338.

⁴³ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 301.

⁴⁴ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 339.

⁴⁵ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 292.

⁴⁶ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 331.

Dans ce climat d'instabilité et d'insatisfaction, le roi Friedrich Wilhelm III et la reine Louise suscitérent beaucoup d'espoir et d'enthousiasme, non seulement chez Novalis mais aussi dans la population en général⁴⁷. Spenlé explique que « le jeune couple symbolisait aux yeux des populations les principes de la contre-révolution et aussi, – ce qui avait manqué au règne précédent, – le respect de la morale familiale, l'attachement religieux au foyer domestique.⁴⁸ » On fonda alors une revue en l'honneur du couple royal : *Les livres annuels de la monarchie prussienne*⁴⁹. Novalis y publia d'abord une suite de vers nommée *Fleurs*, puis le recueil de fragments *Amour et Foi*⁵⁰. Dans ce dernier, Novalis expose une critique de la révolution et du contractualisme (fondé tant sur l'égoïsme que sur la raison) au profit d'un réformisme moral. Il s'agit, pour reprendre les termes de Beiser, d'éduquer les gens, les préparant ainsi pour les idéaux de liberté et d'égalité d'une république⁵¹. Le roi joue toutefois un rôle indispensable dans ce processus éducationnel en tant que symbole moral. Le régime idéal consiste donc d'un mélange idiosyncratique entre république et monarchie, ce que Novalis nomme l'État poétique. Nous reviendrons ultérieurement sur tous ces points pour les expliquer convenablement.

Formellement, le texte est une suite de 43 fragments chapeautés par un thème général : le politique. Notons qu'il s'agit bien de fragments intentionnels et non de fragments d'ouvrages perdus ou de notes personnelles. En fait, si nous observons bien la progression d'un fragment à l'autre, nous voyons que Novalis procède systématiquement. Il commence avec sa méthode et son but, poursuit avec une critique des régimes et expose sa solution en détaillant les modalités de celle-ci. Nous comptons reprendre ces étapes dans l'ordre pour effectuer notre reconstruction du texte.

⁴⁷ Spenlé, Édouard. *Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, Paris, Hachette, 1903, p. 251.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 252.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 252.

⁵¹ Beiser, 1992, *op. cit.*, p. 266.

Pour ce qui est de la méthode, Novalis annonce dans le premier fragment qu'il utilise un langage secret.

Diese besondere Sprache kann entweder eine *dem Ton* nach, oder *den Bildern* nach fremde Sprache seyn. Dies letztere wird eine Tropen und Räthselsprache seyn.⁵²

Cette langue particulière peut être étrangère aux autres par *les intonations* ou bien par *ses figures*. On parle alors, dans ce dernier cas, une langue faite d'énigmes et de tropes.⁵³

La compréhension du texte requiert donc une interprétation littéraire avant d'en dégager le sens politique et philosophique. Cette difficulté vise l'exclusion de ceux que Novalis appelle les profanes.

Jedes wahre Geheimniß muß die Profanen von selbst ausschließen. Wer es versteht ist von selbst, mit Recht, *Eingeweihter*.⁵⁴

Le vrai secret se garde tout seul et doit exclure de soi-même les profanes. Qui l'entend est de soi-même, à juste titre, initié.⁵⁵

Celui qui comprend le texte sera donc déjà initié *par lui-même*.

À quoi se serait-il initié exactement ? Si nous prenons en compte les fragments subséquents, nous voyons deux possibilités : à la poésie romantique ou à la philosophie. Pour poursuivre, nous devons d'abord exposer les rudiments de la poésie romantique (également appelée romantisation ou *romantisiren*). Le fragment suivant les résume bien :

Die Welt muß romantisirt werden. So findet man den urspr[ünglichen] Sinn wieder. Romantisiren ist nichts, als eine qualit[ative] Potenzirung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identificirt (. . .) Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnißvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisire ich es (. . .)⁵⁶

Le monde doit être romantisé. Ainsi retrouve-t-on le sens originel. Romantiser n'est rien d'autre qu'une exponentiation qualitative. Dans cette opération, le soi inférieur est identifié avec un soi meilleur (...) En donnant au commun un sens élevé, à l'habituel une apparence mystérieuse, au connu la dignité de l'inconnu, au fini l'apparence de l'infini, je romantise (...)⁵⁷

⁵² Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 290.

⁵³ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 329.

⁵⁴ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 290.

⁵⁵ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 329.

⁵⁶ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 334.

⁵⁷ Ma traduction.

Nous retirons, de cet extrait, que la poésie romantique est une activité qui consiste à transformer nos représentations des choses. Plus précisément, il s'agit de transiter d'une représentation plutôt pessimiste et médiocre à une meilleure représentation. Qu'est-ce qui ferait d'une représentation qu'elle soit meilleure qu'une autre ? Novalis propose les caractéristiques suivantes : élevée (vs commune), mystérieuse (vs habituelle), inconnue (vs connue) et infinie (vs finie). La poésie romantique serait ainsi une activité qui consiste à donner à nos représentations un voile de mystère. Pourquoi cette dissimulation ? L'idée prend davantage de sens lorsque nous considérons la question du ré-enchantement. Stone explique que, pour Novalis, la poésie romantique est un *moyen* de ré-enchanter la nature⁵⁸.

Si Novalis désire ré-enchanter la nature, c'est parce qu'il croit que celle-ci est désenchantée. Le processus du désenchantement implique que nous cessons de voir la nature comme étant habitée par les esprits et par le mystère⁵⁹. À la place, nous la traitons comme un objet que nous pouvons comprendre et utiliser pour nos propres fins⁶⁰. Voici un tableau qui résume les caractéristiques de la nature enchantée et désenchantée :

Nature enchantée	Nature désenchantée
Une fin en soi	Un moyen
Spirituelle	Matérielle
Mystérieuse	Compréhensible

Pour reprendre la terminologie de Novalis, dans le premier cas, nous traitons la nature comme un « *Du* » (toi) alors que, dans le deuxième cas, nous la traitons comme un « *Nicht-Ich* » (non-moi)⁶¹. Considérer quelque chose comme un « toi » implique que nous reconnaissons cette chose

⁵⁸ Stone, Alison. « Being, Knowledge, and Nature in Novalis », *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, No. 1, 2008, p. 149.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁶¹ Becker, Christian & Reiner Manstetten. « Nature as a You: Novalis' Philosophical Thought and the Modern Ecological Crisis », *Environmental Values*, Vol. 13, No. 1, 2004, p. 105.

comme ayant une valeur en soi par opposition à une valeur pour soi. Pour concevoir la nature comme un « toi », il nous faut donc la considérer comme étant différente et mystérieuse, c'est-à-dire comme partiellement inintelligible mais également fascinante dans son œuvre⁶². Pourquoi exactement faudrait-il ré-enchanter une nature désenchantée ? Pourquoi est-il mauvais de considérer la nature sans tendresse, comme un « non-moi » plutôt que comme un « toi » ? Stone mentionne que le processus du désenchantement, selon Novalis, aboutirait à un monde dans lequel nous nous répugnerions de vivre⁶³. Cette idée est présente, par exemple dans le fragment suivant :

Unter ihren Händen (der Naturforscher) starb die freundliche Natur, und ließ nur todte, zuckende Reste zurück, dagegen sie vom Dichter, wie durch geistvollen Wein, noch mehr beseelt, die göttlichsten und muntersten Einfälle hören ließ (...)⁶⁴

Entre leurs mains (celles des scientifiques) la Nature amicale mourut, ne laissant que des restes palpitants ou morts, tandis que par le poète au contraire, ranimée encore comme par un vin généreux, elle faisait entendre les chants les plus alertes et les plus divins (...)⁶⁵

Pour résumer, la poésie romantique est un moyen de ré-enchanter la nature : un moyen de voiler la nature du mystère qui nous intime à la respecter comme un « toi ».

Revenons aux fragments méthodologiques de Novalis, exposés au tout début d'*Amour et Foi*. Le fragment où il suggère que l'initié sache déchiffrer le sens des tropes, c'est-à-dire le sens des symboles, nous renvoie ainsi à la théorie de la poésie romantique. Cette interprétation trouve une certaine confirmation dans un fragment subséquent de Novalis :

Die ganze Repraesentation beruht auf einem Gegenwärtig machen – des Nicht Gegenwärtigen und so fort – (Wunderkraft der *Fiction*.) Mein Glauben und Liebe beruht auf *Repraesentativen Glauben*. So die Annahme – der ewige Frieden ist schon da – Gott ist unter uns – hier ist Amerika oder Nirgends – das goldne Zeitalter ist hier – wir sind Zauberer – wir sind moralisch und so fort.⁶⁶

⁶² Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 58.

⁶³ Stone, 2008, *op. cit.*, p. 148.

⁶⁴ Novalis, 1978, t. 1, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁵ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁶ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 661.

La représentation dans son entier repose sur (le fait de rendre présent) une actualisation du non-présent, et ainsi de suite... (Force miraculeuse de la « fiction ».) Mon essai *Amour et Foi* repose sur la foi « représentative ». C'est ainsi que sont acceptées des phrases comme : « la paix éternelle est déjà présente » – « Dieu est parmi nous » – « l'Amérique est ici ou nulle part » – « l'Âge d'Or, le voici » – « nous sommes des magiciens » – « nous sommes des êtres moraux » – etc.⁶⁷

Amour et Foi reposerait ainsi sur la transformation des représentations, en d'autres mots, sur la poésie romantique. Nous devons dès lors garder en tête que les fragments d'*Amour et Foi* sont romantisés. Les deux fragments suivants pourraient suggérer qu'il s'agisse également d'une initiation à la philosophie, car il parle d'abord de la vérité et, ensuite, de l'amour ou de la recherche de celle-ci. Cependant, comme Novalis ne fait pas de distinction stricte entre philosophie et poésie⁶⁸, cela reviendrait à une seule possibilité : celui qui comprend le texte est initié à la poésie romantique. Une autre possibilité serait que Novalis cherche tout simplement à susciter la curiosité du lecteur, l'envie de comprendre le texte, ce qui est aussi tout à fait compatible avec la méthode de la poésie romantique. Bref, notre hypothèse est que Novalis utilise la poésie romantique pour engager le lecteur dans le processus du ré-enchantement.

Parmi ces fragments méthodologiques, Novalis pose un axiome socio-ontologique :

Gewinnt aber nicht das Allgemeine durch individuelle, das Individuelle durch allgemeine Beziehungen ?⁶⁹

(...) n'est-ce pas par le jeu des rapports et des relations individuelles que triomphe ce qui a un caractère de généralité ? – et n'est-ce pas par des rapports généraux que l'emporte ce qui est individualité ?⁷⁰

Il y a donc deux niveaux ontologiques : individuel *et* général. Qui plus est, ils sont dans un rapport de complémentarité ou, plus précisément, dans un rapport dialectique. Les rapports individuels créent la généralité et vice-versa. Cela voudrait dire, par exemple, que la société existe grâce aux individus qui la composent et, inversement, que les individus existent grâce à la

⁶⁷ Novalis, 1975, t. 2, *op. cit.*, p. 288.

⁶⁸ Nous expliquerons ce point dans le chapitre subséquent.

⁶⁹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 291.

⁷⁰ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 330.

société où ils trouvent les moyens de leur subsistance. À première vue, cette ontologie sociale combine des aspects de l'individualisme ainsi que du holisme. Mais, poursuivons l'analyse...

Novalis annonce ensuite son but : l'invention d'un pays pour le contentement du cœur et de l'esprit⁷¹. Notons que, dans ce travail, nous distinguons entre but et finalité de la manière suivante : un but est un projet réalisable en vue de la finalité qui, elle, demeure un idéal. Notons aussi que le but mentionné ci-haut est l'*invention* et non la découverte ou la conquête d'un pays. Le terme « invention » suggère que la chose n'existe pas mais qu'elle peut (et doit) être créée. Qu'est-ce qu'un pays pour le contentement du cœur et de l'esprit ? Novalis procède par élimination, c'est-à-dire qu'il mentionne d'abord quels pays et quels régimes n'apportent pas le contentement.

Tout d'abord, il critique la France et la Prusse de Friedrich Wilhelm II pour les aspects matérialistes de leur régime.

An diese politische Quadratur des Zirkels ist sehr viel Mühe gewandt worden: aber der rohe Eigennutz scheint durchaus unermesslich, antisystematisch zu sein. Er hat sich durchaus nicht beschränken lassen, was doch die Natur jeder Staatseinrichtung nothwendig erfordert.⁷²

On peut dire qu'on a voué à cette politique quadrature du cercle beaucoup de peines et d'énormes fatigues ; mais on dirait bien que le pur égoïsme soit absolument sans mesure et radicalement antisystématique. Absolument irréductible, il ne s'est jamais laissé imposer de limites, ce qu'exigeait nécessairement pourtant la nature de toute constitution politique.⁷³

L'égoïsme (plus précisément, la satisfaction matérielle des besoins individuels) est donc un principe politique contradictoire : comme il n'a pas de limites, il outrepassé volontiers les lois. Par conséquent, l'égoïsme en tant que principe politique risque de déboucher sur un état d'instabilité. Dans le pire des cas, il dérive même en état de guerre. C'est d'ailleurs à l'égoïsme généralisé que Novalis attribue la cause de la Révolution française.

Cela nous amène à la deuxième critique : la corruption politique.

⁷¹ *Ibid.*, p. 330.

⁷² Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 300.

⁷³ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 339.

Gold und Silber sind das Blut des Staats. Häufungen des Bluts am Herzen und im Kopfe verrathen Schwäche in beiden. Je stärker das Herz ist, desto lebhafter und freigebigter treibt es das Blut nach den äußern Theilen. Warm und belebt ist jedes Glied, und rasch und mächtig strömt das Blut nach dem Herzen zurück.⁷⁴

L'or et l'argent sont le sang de l'État. Les congestions, ou l'accumulation du sang à la tête ou au cœur, trahissent la débilité de l'un et l'autre. Plus le cœur est fort, plus il met de vigueur et de libéralité à chasser le sang vers les parties extérieures. Chaque membre est bien chaud et bien vivant, cependant que le sang reflue puissamment vers le cœur.⁷⁵

Si Novalis condamne le matérialisme, il défend une distribution équitable des ressources de l'État. Nous pensons que le terme « équitable » soit préférable au terme « égal » parce que la métaphore du corps suggère que les fonctions des parties sont différentes. Le cerveau n'a pas la même fonction qu'un orteil et, à ce titre, il pompera plus de sang. Le cerveau et l'orteil ont toutefois besoin de sang tous les deux et un corps fonctionnel leur en attribuera *équitablement*⁷⁶.

Finalement, Novalis critique la Révolution française pour sa durée.

Würde es nicht Unsinn seyn eine Krisis permanent zu machen, und zu glauben, der Fieberzustand sey der ächte, gesunde Zustand, an dessen Erhaltung dem Menschen alles gelegen seyn mußte? Wer möchte übrigens an seiner Nothwendigkeit, an seiner wohlthätigen Wirksamkeit zweifeln?⁷⁷

Ne serait-il pas extravagant de rendre une crise permanente, de la cultiver et de la perpétuer en imaginant que la fièvre est un état d'authentique santé, au maintien et à la perpétuation duquel l'homme doit tenir avant tout ? Quant à la fièvre elle-même, qui peut douter de sa nécessité, par ailleurs, et de son efficacité bienfaisante ?⁷⁸

Novalis n'est donc pas absolument antirévolutionnaire. Il croit que la révolution est parfois nécessaire pour transiter d'un état à un autre mais qu'elle n'est pas un état en soi. On ne peut vivre perpétuellement dans un état qui n'en est pas un, c'est-à-dire qui se détruit et se renouvelle constamment.

Pour réitérer, Novalis critique l'égoïsme parce qu'il est illimité et, en tant que tel, il ne peut servir de principe politique. Il critique la corruption parce qu'elle concentre les forces d'une

⁷⁴ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 292.

⁷⁵ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 330.

⁷⁶ On peut possiblement voir un germe socialiste dans cette pensée.

⁷⁷ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 295.

⁷⁸ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 334.

société dans une seule partie laissant les autres dans le besoin. Finalement, il critique la Révolution française, car au lieu d'effacer les aspects matérialistes et corrompus du régime précédent pour en réinventer les fondements, elle perpétua l'état de destruction. Bref, Novalis rejette les principes qui entravent la construction d'une société cohésive et stable, où une redistribution équitable des biens permet l'épanouissement des individus. Mais, comment parvenir à la cohésion, à la stabilité et à l'équité ?

Nous avons vu que Novalis condamne le contractualisme libéral fondé sur l'égoïsme individuel, mais qu'en est-il des variantes contractualistes fondées sur la raison (p.ex. celle de Kant) ? Novalis déplore que ce soit une solution si estimée.

Ein wahrhaftes Königspaar ist für den ganzen Menschen, was eine Constitution für den bloßen Verstand ist. Man kann sich für eine Constitution nur, wie für einen Buchstaben interessiren. Ist das Zeichen nicht ein schönes Bild, oder ein Gesang, so ist Anhänglichkeit an Zeichen, die verkehrteste aller Neigungen.⁷⁹

Un véritable couple royal est pour l'humain dans son entier ce qu'est une Constitution pour la seule raison. On ne peut s'intéresser à une Constitution que comme on s'intéresse aux lettrines. Si le symbole n'est pas en soi une belle image ou un chant, l'attachement au symbole est la plus absurde des affections, le plus absurde des penchants.⁸⁰

La loi peut donc prendre deux types de forme : un symbole esthétique (le couple royal) ou un symbole non pas nécessairement laid mais terne (la lettre). Novalis nous explique ensuite que le symbole esthétique touche l'humain dans son entier alors que la lettre ne touche que la raison. Dans ce sens, la lettre accroît le dualisme. Comme l'humain considérera la loi sous forme de lettre comme un *objet terne*, il n'y sera pas attaché. Il sera plus enclin à l'enfreindre retombant dans le cercle de l'incohésion que Novalis cherche à éviter.

Zerstäubt wird dann der papierne Kitt seyn, der jetzt die Menschen zusammenkleistert, und der Geist wird die Gespenster, die statt seiner in Buchstaben erschienen und von Federn und Pressen zerstückelt ausgingen, verscheuchen, und alle Menschen wie ein paar Liebende zusammen schmelzen.⁸¹

⁷⁹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 293.

⁸⁰ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 331.

⁸¹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 293.

La colle de papier qui pour l'heure tient ensemble les hommes, sera alors réduite en poudre sèche, et l'esprit aura tôt fait de disperser les fantômes qui prétendaient le remplacer, ces spectres apparus en forme de lettres qui sortaient par lambeaux des presses et des plumes, et tous les humains ensemble seront fondus comme l'un dans l'autre se fondent deux amoureux.⁸²

Cette suite de critiques et d'éliminations amène Novalis à présenter sa propre solution qui s'appuie sur l'idée suivante : le symbole esthétique est le principe vital de l'État. Tout d'abord, de quel type de symbole parle-t-on (des belles lettres, de la peinture, du théâtre, etc.) ? Novalis désigne un matériau parfaitement adapté :

(...) und welches Symbol ist würdiger und passender, als ein liebenswürdiger trefflicher Mensch?⁸³

Et quel symbole pourrait-il mieux et plus dignement lui convenir qu'un homme parfait, digne de tout amour ?⁸⁴

Le matériau qui constituera le symbole esthétique comporte ainsi trois critères : 1. un homme, 2. parfait et 3. digne de tout amour. En vue de ces critères, le matériau parfaitement adapté est le roi (notons qu'il n'y a pas de critère numérique et qu'il n'est pas exclu que chacun soit roi). Expliquons ces critères dans l'ordre. Pourquoi un homme ? Novalis mentionne qu'un humain est une expression plus belle et plus raccourcie de l'esprit qu'un gouvernement⁸⁵. Une façon d'interpréter cette idée serait de dire que les gens se reconnaissent plus facilement dans la figure du roi que dans celle d'un gouvernement et, de cette façon, ils s'y attachent émotionnellement plus facilement. Ensuite, en quoi est-il parfait ? Le roi est parfait en ce qu'il est un personnage idéal.

Der König ist kein Staatsbürger, mithin auch kein Staatsbeamter. Das ist eben das Unterscheidende der Monarchie, daß sie auf den Glauben an einen höhergebornen Menschen, auf der freiwilligen Annahme eines Idealmenschen, beruht.⁸⁶

⁸² Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 332.

⁸³ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 293.

⁸⁴ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 331.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 332.

⁸⁶ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 294.

Le roi n'est pas un citoyen, par conséquent il n'est pas un fonctionnaire non plus. C'est même la distinction caractéristique de la monarchie, de reposer sur la foi en un homme de naissance supérieure, sur la libre adhésion à un personnage idéal.⁸⁷

Le roi a donc deux corps : le corps humain (ontologiquement objectif) dans lequel les citoyens se reconnaissent et le corps idéal (ontologiquement subjectif) dans lequel les citoyens reconnaissent leurs idéaux moraux. De cette façon, le roi provoque un sentiment d'amour chez ses sujets. Notons qu'il s'agit d'une adhésion libre à la figure du roi. Dans le cas contraire (p.ex. si le roi n'est pas digne d'amour), le mécanisme ne fonctionnerait point, car l'on ne peut forcer un sentiment d'amour. C'est donc le roi ou le roi idéal (entendu dans le sens des critères élaborés ci-haut) qui est le principe vital de l'État. Qu'entendons-nous par « principe vital » ?

Der König ist das gediegene Lebensprinzip des Staats; ganz dasselbe, was die Sonne im Planetensystem ist. Zunächst um das Lebensprinzip her, erzeugt sich mithin das höchste Leben im Staate, die Lichtatmosphäre.⁸⁸

Le roi est à l'état natif le pur principe de vie de l'État, la même chose, tout à fait, que ce qu'est le soleil dans le système planétaire. C'est aussi dans le plus immédiat voisinage de son principe vital que se conçoit et naît, dans l'État, la vie la plus intense et la plus élevée.⁸⁹

Novalis compare ici l'État au système planétaire et le roi au soleil. Il définit donc le rôle du roi comme un centre autour duquel gravitent les autres composantes de l'État. Ce point de référence permet une activité concertée au sein de l'État. Pour reprendre les termes précédents, le roi permet cohésion, stabilité et équité dans l'État et cette situation assure la survie de ce dernier. Nous voyons maintenant en quoi le roi en tant que symbole esthétique est le principe vital de l'État.

Le roi représente plus qu'un moyen pour la survie de l'État ; il représente également la finalité de la société.

Der König ist ein zum irdischen Fatum erhobener Mensch. Diese Dichtung drängt sich dem Menschen nothwendig auf. Sie befriedigt allein eine höhere Sehnsucht seiner Natur. Alle

⁸⁷ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 333.

⁸⁸ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 294.

⁸⁹ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 332.

Menschen sollen thronfähig werden. Das Erziehungsmittel zu diesem fernen Ziel ist ein König. Er assimiliert sich allmählich die Masse seiner Unterthanen.⁹⁰

Le roi est un être humain élevé au rang de *fatum* terrestre. C'est là une image qui s'impose nécessairement à l'homme. Elle seule satisfait un suprême besoin de sa nature profonde. Tous les humains doivent devenir intronisables. Le moyen de parvenir à ce but lointain, c'est le roi. Il assimile petit à petit la masse de ses sujets.⁹¹

Qu'est-ce que cette finalité, le *fatum* terrestre, qui s'impose à l'humain comme un besoin ? Novalis mentionne que « les humains doivent devenir intronisables ». Le verbe « introniser » peut signifier « placer quelqu'un sur le trône ». Cela voudrait dire que tous les humains doivent s'élever graduellement à l'idéal créé à travers la figure du roi. Dans ce sens, le roi « assimile » les sujets. Après avoir créé le roi idéal et s'être attachés à celui-ci, les mêmes sujets tentent de s'élever à la hauteur de l'objet aimé. Bref, le roi est la représentation de la finalité de l'humanité (l'élévation morale) tout autant que le moyen (actualisation par le symbole).

Par la suite, Novalis élabore davantage ces derniers points en expliquant comment le roi agit (ou pourrait agir) concrètement en tant que moyen et représentation de la finalité morale. Plus précisément, il insiste sur la visibilité des symboles dans la sphère publique.

Ein großer Fehler unserer Staaten ist es, daß man den Staat zu wenig sieht. Überall sollte der Staat sichtbar, jeder Mensch, als Bürger characterisirt seyn. Ließen sich nicht Abzeichen und Uniformen durchaus einführen?⁹²

Que l'État soit trop peu visible, c'est une grosse faute de nos politiques. Partout il faudrait voir l'État et que chaque homme, comme citoyen, en eût la marque. Introduire le port d'uniformes et d'insignes comme usage général ne se pourrait-il point ?⁹³

Certains commentateurs pourraient interpréter ce fragment comme la marque d'un totalitarisme latent, mais cette interprétation est peu plausible. Tout d'abord, si celle-ci trouve une certaine justification dans ce fragment précis, elle ne fait pas écho dans les autres. Ensuite, cette interprétation serait anachronique. Il semble plus plausible de dire que Novalis supporte les

⁹⁰ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 294.

⁹¹ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 333.

⁹² Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 295.

⁹³ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 333.

uniformes et les insignes afin que chacun soit exposé en permanence à l'idéal déterminé par le symbole du roi.

Résumons les arguments d'*Amour et Foi* jusqu'à maintenant : un pays pour le contentement du cœur et de l'esprit évite les sources d'instabilité et de division telles que le matérialisme, le contractualisme et la corruption. Il mise plutôt sur le roi en tant que symbole esthétique pour unir les citoyens sous la loi. Cette unification permet ensuite la réalisation de la finalité humaine : l'élévation morale. Nous voyons, dans cette suite argumentative, que la finalité dépend tant du concours du roi que des individus. Qui plus est, le progrès moral effectif dépend d'un assentiment commun au symbole. Il y a donc ce que nous pourrions appeler une dialectique tripartite entre individu, société et roi (ce qui nous ramène à la fois à l'individualisme et au holisme). En ce sens, le système de Novalis est compatible avec le républicanisme.

Es wird eine Zeit kommen und das bald, wo man allgemein überzeugt seyn wird, daß kein König ohne Republik, und keine Republik ohne König bestehn könne, daß beide so untheilbar sind, wie Körper und Seele, und daß ein König ohne Republik, und eine Republik ohne König, nur Worte ohne Bedeutung sind.⁹⁴

Le moment va venir, et bientôt, où l'on sera universellement convaincu qu'il ne peut exister aucun roi sans république, ni aucune république sans roi, qu'ils sont inséparables l'un de l'autre autant que corps et âme, et qu'un roi sans une république, ou une république sans un roi ne sont que mots vides de sens.⁹⁵

Le roi ne peut exister sans la république, car s'il ne reçoit pas l'assentiment des citoyens à travers son rôle symbolique, il ne sera pas un roi dans le sens où Novalis l'entend. Il serait plutôt une sorte d'imposteur corrompu dont la destitution n'est qu'une question de temps. D'un autre côté, la république ne peut exister sans le roi, car les citoyens doivent être unis et éduqués moralement avant de devenir républicains.

⁹⁴ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 296.

⁹⁵ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 334.

Von der öffentlichen Gesinnung hängt das Betragen des Staats ab. Veredlung dieser Gesinnung ist die einzige Basis der ächten Staatsreform. Der König und die Königin können und müssen als solche das Prinzip der öffentlichen Gesinnung sein.⁹⁶

C'est du sentiment public que dépendent les façons de l'État, sa manière d'être. Il n'y a donc qu'une unique base à la réforme véritable de l'État, et c'est l'épuration, l'élévation de ce sentiment dans le sens de la noblesse toujours plus grande. Le roi et la reine ont le pouvoir et le devoir, en tant que tels, d'être le principe du sentiment public.⁹⁷

Une suite de fragments sur le rôle de la reine succède à cette observation sur la complémentarité entre monarchie et républicanisme. En effet, Novalis comptait énormément sur la reine pour éduquer ses sujets. D'une part, la beauté et la vertu de la reine Louise (selon Novalis) étaient des atouts puissants dans la constitution du symbolisme esthétique. D'autre part, la femme confinée à la sphère domestique joue un rôle d'envergure sur l'éducation des enfants. La reine a donc une force d'éducation sur trois plans : directement (sur les enfants de sa maison), indirectement (par les rituels symboliques), progressivement (sur les autres femmes qui éduquent leurs enfants). C'est même avec une note sur ce rôle féminin que Novalis achève le recueil :

Was ich mir vor allen wünschte? das will ich euch sagen: eine geistvolle Darstellung der Kinder- und Jugendjahre der Königin. Gewiß im eigentlichsten Sinn, weibliche Lehrjahre.⁹⁸

Ce qu'avant toute chose je souhaiterais quant à moi ? Je m'en vais vous le dire : un pertinent exposé des années d'enfance et de jeunesse de la reine. Les années d'apprentissage de la féminité, assurément, au sens propre du mot.⁹⁹

Europe ou la Chrétienté

Rédigé en 1799, *Europe ou la Chrétienté* représente une deuxième tentative de réaliser le projet annoncé dans *Amour et Foi*. Novalis fut amèrement déçu quand il reçut un commentaire négatif du roi sur son texte. Ce commentaire démontre que le roi ne comprit point le texte et ne voulut, encore moins, le prendre comme modèle. Il affirma qu'on demande davantage d'un roi

⁹⁶ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 298.

⁹⁷ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 336.

⁹⁸ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 304.

⁹⁹ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 342.

que ce qu'il puisse possiblement faire et que celui qui en demande autant n'a pas le sens des réalités¹⁰⁰. Si Novalis comptait sur le roi pour influencer le progrès moral de la société, il ne compta plus sur lui après cet échec. Il reporta plutôt ses espoirs sur l'Église. *Europe ou la Chrétienté* exprime cette transition, alors que Novalis présente un tableau idéalisé du Moyen-âge chrétien.

Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war (...)¹⁰¹

Les temps ont existé, pleins de splendeurs et de magnificence, où l'Europe était une terre chrétienne (...)¹⁰²

Le texte continue avec des descriptions sentimentales des gens de l'époque, unis et honorés en tout lieu, des ambitions politiques, contrôlées et pacifiées par l'Église, etc. Nous postulons qu'il s'agit d'une fiction et non d'une reconstruction historique parce que les descriptions sont évidemment fausses. Cette fiction viserait en fait à régénérer la foi dans le symbole de l'Église qui pourra alors réaliser les idéaux politiques mentionnés plus haut (nous reviendrons sur ce point). Le texte ne sera toutefois publié qu'après la mort de son auteur. Novalis le présenta au groupe des Romantiques dans l'idée de le publier ensuite dans l'*Athenaeum*, mais beaucoup s'y opposèrent (peut-être parce qu'ils y percevaient un ton réactionnaire)¹⁰³. Ils demandèrent finalement à Goethe de trancher la question, lequel s'opposa formellement à l'idée de le publier¹⁰⁴. Le texte ne parut que posthume dans la quatrième édition des œuvres de Novalis, accomplie par Friedrich Schlegel et Tieck¹⁰⁵.

Passons maintenant à la reconstruction de ce texte, auquel on affubla une palette plus que colorée d'étiquettes : réactionnaire, conservateur, totalitaire, spirituel, théocratique, désespéré,

¹⁰⁰ Beiser, 1992, *op. cit.*, p. 273.

¹⁰¹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 732.

¹⁰² Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 307.

¹⁰³ Spenlé, *op. cit.*, p. 274.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 275.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 275.

critique de gauche, proto-hégélien, étrange, etc.¹⁰⁶ Pour nous positionner face à ce texte controversé, nous avons besoin d'une méthode qui permette de garder le cap. Pour ce faire, nous nous reportons sur Novalis même plutôt que sur la littérature secondaire. Nous tenterons de considérer ce texte dans une continuité textuelle et, plus particulièrement, dans la continuité d'*Amour et Foi* puisqu'il s'agit de l'autre pièce du casse-tête de la pensée politique de Novalis. En fait, si nous lisons *Europe ou la Chrétienté* en gardant les postulats d'*Amour et Foi* en tête, nous pouvons y observer bien des ressemblances. Notre hypothèse est que le contenu est en fait très similaire mais avec une structure argumentative inverse et une stratégie rhétorique transformée (de l'idéalisation du présent à l'idéalisation du passé). L'autre changement d'importance est que le symbole esthétique par excellence n'est plus le roi mais le clergé.

Novalis ouvre le discours en annonçant cette fois non pas sa méthode mais son idéal :

Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. – Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte *Ein* Oberhaupt, die großen politischen Kräfte. – Eine zahlreiche Zunft zu der jedermann den Zutritt hatte, stand unmittelbar unter demselben und vollführte seine Winke und strebte mit Eifer seine wohlthätige Macht zu befestigen. Jedes Glied dieser Gesellschaft wurde allenthalben geehrt (...)¹⁰⁷

Les temps ont existé, pleins de splendeurs et de magnificence, où l'Europe était une terre chrétienne, où tout ce continent formé et façonné humainement n'était le domicile que d'*une* Chrétienté, avec *un* même et puissant intérêt commun liant entre elles les provinces les plus éloignées de ce vaste royaume spirituel. Sans empire temporel considérable, il y avait *une* autorité suprême qui régnait sur les grandes forces politiques et les maintenait unies. Immédiatement au-dessous d'elle s'étendait le corps innombrable d'une institution dont l'accès était ouvert à tous, qui en exécutait les directives et s'efforçait avec ardeur d'en affermir le bien-faisant pouvoir. Chaque membre de cette société se trouvait, en tous lieux, honoré (...)¹⁰⁸

Il commence donc en annonçant le but du politique : l'unification sous une autorité. Il mentionne d'ailleurs bien que la splendeur et la magnificence surviendront de pair avec l'unification

¹⁰⁶ Kleingeld, Pauline. « Romantic Cosmopolitanism: Novalis's "Christianity or Europe" », *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, No. 2, 2008, p. 272.

¹⁰⁷ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 732.

¹⁰⁸ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 307.

politique. Rappelons que le fait que Novalis en parle au temps passé ne signifie pas nécessairement qu'il s'agisse d'une reconstruction historique. En fait, il est plus plausible qu'il s'agisse d'un pamphlet de poésie romantique qui vise à déclencher les changements désirés en évoquant une image idéalisée du passé. D'une part, l'image touche les sentiments du lecteur le poussant ainsi à l'action. D'autre part, une image du passé renforce la foi en sa possibilité même d'existence (si la chose exista un jour, elle est possible). Mais, pourquoi serait-il plus plausible qu'il s'agisse d'une image plutôt que d'une reconstruction historique ? Si c'était un essai historique, il serait plus que médiocre, car les faits sont faussement exposés ou complètement exagérés (p.ex. tous les hommes vivaient dans la paix de l'âme et la santé du corps)¹⁰⁹. Pourquoi Novalis aurait-il présenté un discours historique aussi mauvais devant l'auditoire illustre des Romantiques ? Il semble plus probable que la description participe de la poésie romantique, ce qui serait d'ailleurs consistant avec l'auditoire et la méthode générale de Novalis.

Le façonnement d'une unification politique sous une seule autorité est donc le but annoncé par Novalis. Un but implique logiquement que la situation désirée n'est pas actuelle. Les humains ne sont pas naturellement unis et leur unification dépend d'une autorité centrale qui arbitre les conflits et maintient les différents partis dans la paix. Novalis ajoute que cette unité repose sur un corps institutionnel qui renforce l'autorité centrale. Dans leur interaction avec ce corps institutionnel, les membres de la société reçoivent ce dont ils ont besoin pour vivre de façon morale. C'est ainsi qu'ils se sentent honorés en tous lieux. Bref, Novalis évoque une image idéalisée du passé représentant le but de la société : créer une unité chapeautée par une autorité centrale qui maintient les différentes parties dans la paix et le contentement. Notre poète expose ensuite le moyen de réaliser ce but :

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 308.

Die wildesten, gefräßigsten Neigungen mußten der Ehrfurcht und dem Gehorsam gegen ihre Worte weichen. Friede ging von ihnen aus. – Sie predigten nichts als Liebe zu der heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit (...)¹¹⁰

Les plus sauvages caractères, appétits et désirs forcenés, devaient céder devant le respect et l'obéissance au verbe de ces hommes. La paix et la concorde émanaient d'eux, - qui ne prêchaient rien d'autre que l'amour de la sainte et miraculeusement belle Dame de la Chrétienté (...)¹¹¹

Reconstruisons l'idée de ce passage : des hommes qui prêchent l'amour rayonnent la paix. Touchant les sentiments des interlocuteurs, ils obtiennent un respect et une légitimité naturelle. Par la suite, tous obéissent à la loi, même les « plus sauvages caractères ». Nous retrouvons ici le même mécanisme argumentatif que dans *Amour et Foi*. Tout comme le roi devait se comporter avec la plus grande dignité pour agir efficacement en tant que symbole, le clergé doit se comporter à la hauteur des idéaux chrétiens. Dans le cas contraire, il briserait le symbole esthétique emportant l'unicité avec lui, c'est-à-dire qu'il provoquerait, tôt ou tard, une révolte.

In der Vergessenheit ihres eigentlichen Amts, die Ersten unter den Menschen an Geist, Einsicht und Bildung zu seyn, waren ihnen die niedrigen Begierden zu Kopf gewachsen, und die Gemeinheit und Niedrigkeit ihrer Denkungsart wurde durch ihre Kleidung und ihren Beruf noch widerlicher. So fielen Achtung und Zutrauen, die Stützen dieses und jedes Reichs, allmählig weg, und damit war jene Zunft vernichtet, und die eigentliche Herrschaft Roms hatte lange vor der gewaltsamen Insurrection stillschweigend aufgehört.¹¹²

Oublieux des charges véritables de leur ministère, qui étaient d'être les premiers d'entre les hommes aux choses touchant à l'esprit, à l'intelligence, à l'enseignement, les religieux n'avaient la tête occupée que des cupidités les plus sordides ; et l'habit qu'ils portaient, comme aussi leur mission, ne rendaient que plus répugnantes encore cette bassesse de leur pensée et sa vulgarité. De sorte que se perdirent peu à peu le respect et la confiance, soutiens de cet empire comme de tout empire, et que cette grande institution se défit : la véritable domination de Rome avait pris fin bien avant qu'éclatât l'insurrection violente.¹¹³

Nous retrouvons à nouveau cette idée bien exprimée par la métaphore des deux corps du roi : le souverain ou l'autorité a un corps biologique (ontologiquement objectif) et un corps symbolique (ontologiquement subjectif) en tant que représentation de l'unité de la communauté et de ses

¹¹⁰ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 732.

¹¹¹ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 307.

¹¹² Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 736.

¹¹³ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 310.

idéaux. Novalis ajoute que, si les deux corps ne coïncident pas, le corps symbolique perd de sa force. Par exemple, si les membres du clergé ne se comportent pas à la hauteur de ce que le christianisme représente, ils détruisent le christianisme même. Cela implique que les symboles fonctionnent à travers une certaine incorporation (*embodiment*). Dans le texte *Amour et Foi*, Novalis précise que cette incorporation décuple la force symbolique qui sera également fortifiée par les rituels, l'art, les uniformes, etc.

Si un mauvais comportement de la part du clergé peut détruire le symbolisme, d'autres difficultés guettent le projet de l'unification.

Eine längere Gemeinschaft der Menschen vermindert die Neigungen, den Glauben an ihr Geschlecht, und gewöhnt sie ihr ganzes Dichten und Trachten, den Mitteln des Wohlbefindens allein zuzuwenden, die Bedürfnisse und die Künste ihrer Befriedigung werden verwickelter, der habsüchtige Mensch hat, so viel Zeit nöthig sich mit ihnen bekannt zu machen und Fertigkeiten in ihnen sich zu erwerben, daß keine Zeit zum stillen Sammeln des Gemüths, zur aufmerksamen Betrachtung der innern Welt übrig bleibt.¹¹⁴

Une communauté trop longtemps prolongée entre les hommes atténue et retient leurs élans, use leur foi en la famille humaine et les accoutume à ne plus tendre tout l'effort de leur pensée, tout l'effort de leur volonté que pour le bien-être matériel ; leurs besoins se font de plus en plus complexes, ainsi que les moyens propres à les satisfaire ; et l'homme, toujours avide et possessif, prend tellement de son temps afin de s'en assimiler la connaissance et la pratique, qu'il ne lui en reste plus pour le silencieux recueillement de soi-même, pour la contemplation attentive de son monde intérieur.¹¹⁵

Il semble curieux que Novalis accuse « une communauté trop longtemps prolongée » alors qu'il louange constamment l'unité. Toutefois, nous voyons qu'il oppose la communauté prolongée à la famille humaine. Nous pourrions donc interpréter la première comme une communauté paroissiale dont les membres s'associent aux uns et se dissocient des autres plus par force que par choix, par exemple parce qu'ils sont nés dans un lieu. Quant à la famille humaine, elle serait l'unité cosmopolite réalisée non par force des circonstances mais par choix. De fait, Novalis réproouve que cet esprit paroissial émousse la volonté, ne laissant plus que l'envie du bien-être

¹¹⁴ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 735.

¹¹⁵ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 309.

matériel. Nous retrouvons ici une critique du matérialisme comparable à la critique exprimée dans *Amour et Foi*, donc nous ne la reprendrons pas. Il suffit de rappeler que l'égoïsme en tant que principe politique (p.ex. dans contrat social libéral) est un principe contradictoire parce qu'il est sans mesure ; il excède la loi même.

Pour résumer, Novalis identifie les barrières suivantes qui préviennent l'unité : la corruption de l'autorité, l'esprit paroissial, l'égoïsme, la technique et le manque de réflexion ou d'éducation. Ce sont des barrières, car elles mènent à des divisions, soit dans la société même, soit de la nature (p. ex. dans le cas de la technique). De ces divisions découlent des symptômes tels que la révolution ou la guerre. Dans *Europe ou la Chrétienté*, Novalis s'étend longuement sur un symptôme particulier : la réforme protestante. La critique est semblable à celle exposée dans *Amour et Foi* au sujet de la Révolution française : si une révolution est bienfaisante en ce qu'elle souligne un problème inhérent à la société ou à son souverain, elle ne peut être prolongée. Une révolution est la destruction et la régénération d'un état mais pas un état en soi. Novalis applique la même critique au protestantisme. Le mouvement est symptomatique d'un désillusionnement provoqué en grande partie par la corruption du clergé. Toutefois, au lieu de critiquer l'état du clergé pour le revitaliser, les protestants brisèrent l'unité tout à fait en installant un ordre concurrent.

Conclusion

Nous avons soulevé un nombre impressionnant d'idées en reconstruisant l'argumentation des deux textes. Tentons maintenant d'identifier les similitudes et de résumer les théories présentées. Tout d'abord, Novalis utilise la méthode de la poésie romantique dans les deux cas. Il présente une image idéalisée d'un fait présent ou passé (l'intronisation du roi Friedrich Wilhelm III et le Moyen-âge chrétien) pour influencer le cours du temps et, ainsi, le ré-enchanter.

Ensuite, nous avons vu que ce ré-enchantement est impossible dans les sociétés matérialistes, corrompues, révolutionnaires, contractualistes, protestantes et paroissiales. Celles-ci ont toutes une chose en commun : elles ne promeuvent qu'une partie d'un tout : le bien-être matériel aux dépends d'un bien-être spirituel (matérialisme), une fine couche de la société aux dépends des autres (corruption), la jeunesse mouvementée aux dépends de la vieillesse conservatrice (révolution), la raison aux dépends du cœur (contractualisme), un courant religieux plutôt que l'œcuménisme (protestantisme) et un village plutôt que le cosmopolitisme (le paroissialisme). Les arguments de Novalis aboutissent ainsi tous à une idée centrale : le but du politique est l'unité. La construction d'une société harmonieuse permet de surcroît de s'approcher de la finalité morale symbolisée par le souverain.

Deuxième chapitre

Interprétation(s) de l'ontologie générale

Dans ce chapitre, notre but est de dégager un cadre d'analyse de l'ontologie générale de Novalis. Tel qu'expliqué dans l'introduction, nous percevons une continuité entre les différents types de textes chez Novalis. Cela est d'autant plus plausible si nous considérons l'explication de Stone, selon laquelle Novalis est un naturaliste (c.-à-d. qu'il conçoit la nature comme étant la source de tout : la conscience, la moralité, l'art, la société, etc.)¹¹⁶. Si nous admettons que Novalis soit naturaliste, il y aurait ainsi une forte continuité entre l'ontologie générale et l'ontologie sociale, de sorte que la compréhension de la première éclaire la deuxième. Nous avons ainsi résolu de présenter l'ontologie générale avant d'aborder l'ontologie sociale. Pour ce faire, nous commencerons par une définition brève et générale de l'ontologie de Novalis, puis nous enchaînerons avec trois interprétations plus ciblées qui nous proviennent de la littérature secondaire.

Quelle est l'ontologie de Novalis prise dans un sens général ? En d'autres mots, comment définit-il le monde dans ses écrits ? S'agit-il, par exemple, de la totalité des expériences possibles ou de la totalité des particules atomiques en mouvement ? Chez Novalis, le monde est l'unité de ces deux *types* de totalités. Expliquons plus en détails : dans un premier cas, nous pouvons conceptualiser le monde comme étant une totalité ontologiquement subjective (p.ex. la totalité des expériences possibles) ; dans un deuxième cas, nous pouvons conceptualiser le monde comme étant une totalité ontologiquement objective (p.ex. la totalité des particules atomiques en mouvement). Autrement dit, dans le premier cas, le monde est conçu du point de vue d'un *sujet* et, dans le deuxième, comme un *objet*. Ce problème des deux points de vue est ordinairement

¹¹⁶ Stone, 2009, *op. cit.*, p. 81.

appelé le problème du dualisme. Novalis et la suite des Romantiques tentent d'éviter le problème du dualisme en cherchant le fondement *commun* au sujet et à l'objet (l'identité de l'identité et de la non-identité). Pour Novalis, le monde contient le fondement commun au sujet et à l'objet (sans que l'un soit réductible à l'autre) tout autant qu'il contient la cause du dualisme (la réflexivité)¹¹⁷. Pour reprendre les termes de Manfred Frank, nous pourrions caractériser l'ontologie de Novalis comme un monisme avec une division interne¹¹⁸. Nous le voyons bien dans plusieurs fragments, tel que celui-ci :

(...) so tritt mir alles in ein höher Bild, in eine neue Ordnung mir zusammen, und alle sind nach Einer Gegend hin gerichtet.¹¹⁹

(...) tout, pour moi, se compose en une image plus haute, s'associe sous un ordre nouveau, et toutes choses m'évoquent un monde *unique*.¹²⁰

Ce fragment ne prouve pas l'entièreté de notre définition, mais nous passons assez rapidement sur celle-ci puisqu'elle fait l'objet d'un consensus général dans la littérature secondaire (cf. Beiser, Frank, Stone, etc.) Nous avons maintenant déterminé que l'ontologie générale de Novalis s'appuie sur un monisme. Cela constitue un premier pas important dans la définition de l'ontologie de Novalis, mais pouvons-nous décrire davantage ce monde unique dont il parle ? Pour ce faire, nous nous reportons sur la littérature secondaire, où deux interprétations contemporaines sont considérées comme la culmination des recherches sur le Romantisme allemand : les interprétations de Manfred Frank et de Frederick Beiser. En fait, selon Stone, « (...) a plausible reading of any Romantic thinker must build on these interpretations, while also

¹¹⁷ Notons que ce problème du dualisme chez Novalis est attribuable à la réflexivité, c'est-à-dire à la capacité de la conscience à se concevoir elle-même comme sujet et objet. Lorsque nous parlons de réflexivité, dans ce travail, nous faisons ainsi référence à la genèse du dualisme. (Schefer, p. 59).

¹¹⁸ Frank, Manfred. « Philosophical Foundations of Early Romanticism », *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy* (Éd. Karl Ameriks and Dieter Sturma), Albany, State University of New York Press, 1995, p. 67.

¹¹⁹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 204.

¹²⁰ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 40.

identifying and correcting their limitations.¹²¹ » Nous commencerons par résumer l'interprétation de Frank, puis nous enchaînerons avec Beiser.

Première approche : Frank

Dans son texte *Philosophical Foundations of Early Romanticism*, Frank présente trois thèses qui résument son interprétation du texte de Novalis intitulé les *Fichte-Studien* (Études sur Fichte). Frank affirme que, pour Novalis, nous sentons l'être sans le comprendre¹²². Dès lors, ses thèses portent moins sur l'ontologie de l'être que sur la connaissance de l'être (ou son impossibilité). Reprenons les thèses de Frank dans l'ordre. Première thèse : une proposition d'identité est en fait une proposition synthétique¹²³. Cela signifie que, lorsque nous émettons une proposition d'identité, nous abandonnons l'identique pour le représenter dans une synthèse. L'objet de la proposition n'est plus identique à lui-même, car il est *posé, divisé et connecté* à un signe qui le représente¹²⁴. Prenons un exemple concret : dans la proposition d'identité « William est Bill », William est posé comme un objet d'analyse. Il est simultanément divisé, dans le sens où il est séparé à la fois de son observateur et de son environnement lorsque nous le posons comme un objet d'analyse. Puis, William est reconnecté au signe « Bill ». Nous voyons bien ici que, lorsque nous *représentons* William, nous abandonnons l'identité particulière de la personne pour la représenter dans une proposition où elle est reconnectée à un autre signe. Dans ce sens, les propositions d'identité sont en fait des propositions synthétiques.

¹²¹ Stone, 2008, *op. cit.*, p. 142.

¹²² Frank, Manfred., *op. cit.*, p. 78.

¹²³ *Ibid.*, p. 74.

¹²⁴ Nassar, Dalia. « Interpreting Novalis' Fichte-Studien », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Vol. 84, No. 3, 2010, p. 323.

Deuxième thèse : le dualisme provient d'un état non-dualiste¹²⁵. Nous avons vu que, lorsque nous analysons William, nous le concevons comme un objet isolé observé par un sujet observateur. Toutefois, selon l'interprétation de Frank des *Fichte-Studien*, ce dualisme ne réplique pas la structure de la conscience parce qu'il surgit d'un état non-dualiste (la perception de William)¹²⁶. Il y aurait donc, chez Novalis, un être pré-dualiste ou préréflexif qui sent/perçoit le monde sans opérer de division entre sujet et objet¹²⁷. Dans les contes de Novalis, cet être pré-dualiste est représenté par un enfant ou une jeune personne qui vit en harmonie avec la communauté et la nature sans se poser trop de questions (p.ex. Hyacinthe et Heinrich von Ofterdingen). La cause du dualisme n'est pas clairement formulée, mais elle est souvent représentée par un étranger ou un rêve qui provoquent une curiosité ou un désir de liberté dans la jeune personne. Cette curiosité poussera la jeune personne à entreprendre une quête, dans laquelle elle cherche le fondement (soulever le voile d'Isis, la fleur bleue, etc.) Notons que la jeune personne ne trouve jamais son but ; elle ne fait que revenir à l'endroit d'où elle est partie. Ces personnages allégoriques peuvent nous aider à dégager les caractéristiques suivantes, attribuables à l'être pré-dualiste : 1. Il n'est pas dualiste (parce qu'il n'est pas réflexif), 2. Il précède le dualisme (parce que le sentiment précède logiquement la pensée), 3. Il contient la cause du dualisme.

Notons que Novalis conteste la notion de l'*intuition intellectuelle* chez Fichte¹²⁸. L'être pré-dualiste n'est donc pas le *moi* fichtéen. En quelques mots, la notion de l'intuition intellectuelle suppose que l'humain se saisit en tant que sujet à travers l'intuition que le sujet et l'objet s'épuisent réciproquement dans le moi (cf. Fichte). Novalis répond que l'intuition

¹²⁵ Frank, Manfred., *op. cit.*, p. 77.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹²⁷ Schefer, Olivier. « Les "*Fichte-Studien*" de Novalis et la *Tathandlung* à l'épreuve de la transcendance », *Etudes philosophiques*, No. 1, 2000, p. 59.

¹²⁸ Stone, 2008, *op. cit.*, p. 146.

intellectuelle de Fichte est telle un Robinson, c'est-à-dire une fiction scientifique destinée à faciliter le développement de la doctrine de la science¹²⁹. Stone explique :

Novalis accepts that we have this immediate self-acquaintance, but he denies that it constitutes a form of self-consciousness. Self-consciousness is a mode of *consciousness* – namely, consciousness of the self – and all consciousness is reflective, that is, it attends to objects which it represents over against itself; in this case, the self as subject represents itself as object, so that these two are not immediately identical. Our original self-acquaintance must instead consist in self-feeling (*Selbstgefühl*) because in feelings something is given to us, not reflectively grasped.¹³⁰

Troisième thèse : la connaissance est une recherche infinie (*eine unendliche Annäherung*)¹³¹. Cette thèse est la conséquence des arguments élaborés jusqu'à maintenant :

1. La connaissance consiste de propositions d'identité.
2. Une proposition d'identité est synthétique/dualiste.
3. Le dualisme provient d'un état pré-dualiste.
4. L'état pré-dualiste (le sentiment) s'oppose à l'état dualiste (la connaissance).
5. Lorsque nous tentons de comprendre le sentiment, nous revenons au point de départ (argument no. 1).
6. La connaissance est une recherche infinie.

Cela résume les trois thèses de Frank dans son article *Philosophical Foundations of Early Romanticism*. Pour reformuler en peu de mots, nous ne pouvons connaître l'être parce que la connaissance implique un dualisme, mais nous cherchons tout de même à comprendre parce que nous sentons quelque chose et, ce, dans une approximation infinie.

¹²⁹ Novalis, 1975, t. 2, *op. cit.*, p. 279.

¹³⁰ Stone, 2008, *op. cit.*, p. 146.

¹³¹ Frank, Manfred., *op. cit.*, p. 78.

Deuxième approche : Beiser

Nous poursuivons avec Frederick Beiser, un autre interprète influent, auteur d'un grand nombre d'ouvrages contemporains sur le Romantisme. Ici, nous reconstruirons la thèse de son chapitre *Kant and the Naturphilosophen* (tiré du livre *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*) qui se penche sur l'ontologie générale des Romantiques (notons qu'il ne s'agit pas seulement de Novalis).

L'argument clé est le suivant : pour les Romantiques, il est possible de résoudre le dualisme seulement en donnant un statut ontologiquement objectif au concept d'organisme¹³². Cette phrase condense bien l'argumentation, mais avant de la détailler, nous devons exposer son arrière-plan théorique, c'est-à-dire la *Critique de la faculté de juger* de Kant. Plus particulièrement, il nous est nécessaire d'exposer les concepts de finalité, de fin naturelle, d'être organisé et de système de fins. D'une part, ces concepts sous-tendent l'analyse de Beiser dans ce chapitre ; d'autre part, Novalis y fait explicitement référence non seulement dans les *Kant-Studien* mais également dans le *Brouillon général*.

Comment concevoir la nature comme un organisme ? Selon Kant, il faudrait prouver que chaque partie du tout se développe en accord avec chaque autre partie *et* avec le tout suivant un plan. Il faudrait donc prouver que la nature contient une finalité. Kant explique que nous pouvons admettre une finalité *subjective* de la nature puisqu'elle contient des formes que nous trouvons belles¹³³. Par contre, nous ne pouvons admettre une finalité *objective*, car elle n'appartiendrait ni à la raison, ni à la nature¹³⁴. Pour reprendre le vocabulaire de Searle, nous pouvons attribuer une finalité ontologiquement subjective à la nature mais pas une finalité

¹³² Beiser, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 167.

¹³³ Kant, Immanuel. *Oeuvres philosophiques* (Éd. Ferdinand Alquié), t. 2, Paris, Gallimard, 1985, p. 1149.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 1149.

ontologiquement objective. Une telle finalité ne pourrait appartenir à la nature elle-même puisque Kant la définit comme étant ontologiquement subjective (l'ensemble des objets des sens)¹³⁵. Si nous ne connaissons pas la nature en soi, en-dehors de nos perceptions sensorielles, nous ne pouvons lui attribuer une fin en soi.

En vue de ces arguments, il semblerait absurde de discuter davantage la question de la finalité de la nature. Kant explique qu'il est néanmoins légitime d'attribuer une finalité à la nature si cela nous permet de mieux l'observer et l'étudier¹³⁶. Il ne faudrait toutefois pas se permettre de postuler que la nature comporte une finalité en soi¹³⁷. En d'autres mots, il est légitime d'étudier la nature *comme si* elle comportait une finalité, mais il ne serait pas légitime d'en tirer la conclusion qu'elle comporte effectivement une finalité. Pourquoi faire comme si elle comportait une finalité ? Kant répond que, sans cela, elle nous apparaîtrait comme un mécanisme aveugle¹³⁸. La finalité de la nature est donc un concept qui s'impose en tant que principe régulateur mais non en tant que principe constitutif.

Quand est-il légitime de considérer une chose comme une fin (de la considérer à partir du principe régulateur de la finalité) ? Cela est légitime quand la forme de la chose n'est pas possible d'après les concepts de l'entendement seul¹³⁹. Il faut que sa forme ne fasse sens que lorsque constituée par la raison¹⁴⁰. Rappelons que cette faculté permet de compléter un enchaînement de perceptions en les reliant les unes aux autres constituant ainsi l'idée que ces choses forment un corps uni (par opposition à un mécanisme aveugle). C'est donc la raison qui

¹³⁵ *Ibid.*, p. 1148.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 1149.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 1149.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 1150.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 1160.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 1160.

est à l'origine du principe régulateur de finalité¹⁴¹. Pourtant, il faut davantage qu'une fin imposée par la raison pour qu'une chose du monde soit étudiée comme une fin naturelle, c'est-à-dire comme une fin de la nature extérieure à la raison¹⁴².

Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist (...) ¹⁴³.

Je dirai provisoirement : une chose existe comme fin naturelle si elle est *cause et effet d'elle-même* (...) ¹⁴⁴.

Pour expliquer ce critère (cause et effet d'elle-même), Kant nous donne l'exemple d'un arbre. Nous savons qu'un arbre produit d'autres arbres avec son pollen. En tant qu'espèce, l'arbre est donc à la fois la cause et l'effet de lui-même¹⁴⁵. Qui plus est, les parties de l'arbre individuel existent toutes par elles-mêmes, de sorte qu'elles produisent l'arbre ensemble, de même que l'arbre les conserve¹⁴⁶. En tant qu'individu, l'arbre est aussi à la fois la cause et l'effet de lui-même¹⁴⁷. Bref, un arbre existe comme fin naturelle.

Nous pouvons maintenant affirmer qu'une chose est une fin naturelle si l'idée de ses parties n'est possible que dans sa relation au tout¹⁴⁸. Les parties sont ainsi pensées à partir d'un concept de fin qui les prédétermine¹⁴⁹.

Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es bloß ein Kunstwerk, d. i. das Produkt einer von der Materie (den Teilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Kausalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Teile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur außer ihm) bestimmt wird. ¹⁵⁰

Mais, dans la mesure où une chose n'est pensée comme possible que de cette façon, ce n'est qu'une œuvre d'art, c'est-à-dire le produit d'une cause raisonnable, distincte de la matière de ce produit (des parties), dont la causalité (dans la production et la liaison des parties) est

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 1160.

¹⁴² *Ibid.*, p. 1160.

¹⁴³ Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner, 1974, p. 233.

¹⁴⁴ Kant, 1985, *op. cit.*, p. 1161.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 1162.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 1162.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 1162.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 1164.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 1164.

¹⁵⁰ Kant, 1974, *op. cit.*, p. 236.

déterminée par l'Idée d'un tout qui est ainsi possible (et non par la nature qui lui est extérieure).¹⁵¹

Bref, si l'on veut éviter que la fin naturelle soit le produit de quelque chose qui lui est extérieur (un artiste), il faut qu'il y ait un autre critère : les parties sont liées au tout, de façon que les parties et le tout soient réciproquement en rapport de causalité¹⁵². Si les parties et le tout se produisent réciproquement, elles ne peuvent être le produit d'une volonté extérieure. Elles forment plutôt un organe qui se produit en produisant les parties qui le reproduisent¹⁵³. Un tel organe est, pour Kant, un être organisé contenant une fin naturelle¹⁵⁴.

Récapitulons : le concept d'organisme présuppose celui de finalité, où toutes les parties d'un tout se réalisent suivant un plan déterminé par l'idée du tout. Le concept de finalité appliqué à la nature ne peut être que subjectif ; il doit être objectif. Puisque nous ne connaissons pas la nature en soi, le concept de finalité objective est purement régulateur. Il est toutefois nécessaire pour l'étude de la nature. En tant que tel, il trouve sa justification dans la faculté de raison qui lui attribue une fin. Toutefois, pour que cette fin ne soit pas simplement construite ou projetée, il faut y percevoir une fin naturelle, c'est-à-dire un type d'organisation où les parties et le tout sont réciproquement cause et effet d'eux-mêmes. On en arrive ainsi à considérer la nature comme un système de fins naturelles, ce qui demeure cependant un principe régulateur¹⁵⁵.

Retournons à Beiser et à la thèse évoquée plus haut : pour les Romantiques, il est possible de résoudre le dualisme seulement en donnant un statut ontologiquement objectif au concept d'organisme¹⁵⁶. En d'autres mots, les Romantiques transgressent le postulat kantien selon lequel la finalité, le système des fins et l'organisme demeurent des principes régulateurs

¹⁵¹ Kant, 1985, *op. cit.*, p. 1164.

¹⁵² *Ibid.*, p. 1164.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 1165.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 1165.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 1171.

¹⁵⁶ Beiser, 2003, *op. cit.*, p. 167.

(ontologiquement subjectifs) mais non constitutifs (ontologiquement objectifs). Ce pas leur vaudra d'ailleurs bon nombre de reproches et de caricatures¹⁵⁷. Beiser, cependant, tente d'expliquer et partiellement de justifier cette transition conceptuelle du régulateur (de l'ontologiquement subjectif) au constitutif (à l'ontologiquement objectif). En effet, elle permet de résoudre le dualisme. En postulant que le monde est un organisme ontologiquement objectif, les Romantiques réalisent une réconciliation entre les explications téléologiques (subjectives) et mécanistes (objectives) du monde. Autrement dit, ils réalisent l'identité de l'identité et de la non-identité¹⁵⁸. L'organisme comprend conscience et matière, donc il comprend aussi la réflexivité qui donne lieu aux points de vue sujet et objet. Sans cette déduction, l'expérience vécue journallement entre sujet et objet demeurerait un mystère¹⁵⁹.

Nous avons maintenant deux cadres d'analyse qui s'opposent en plusieurs points. Dans le cadre de Frank, Novalis parlerait du monde comme d'une entité ontologiquement objective que nous pouvons sentir mais que nous ne pouvons pas connaître. Novalis serait ainsi un réaliste sceptique. Dans le cadre de Beiser, Novalis parlerait du monde comme d'un organisme ontologiquement objectif que nous pouvons non seulement sentir mais également connaître à travers une analyse téléologique épistémiquement objective. Novalis serait ainsi une sorte de proto-idéaliste absolu. Compte tenu de ces contradictions entre les approches de Frank et de Beiser, nous devons faire un choix en faveur de l'une ou de l'autre. Pourtant, nous ne choisirons aucune de ces deux approches, car nous les avons testées sur les textes politiques de Novalis sans obtenir de résultat concluant. Dans le cas de Frank, l'application de la théorie était difficile pour la simple et bonne raison que celle-ci exclut l'ontologie (puisque nous pouvons sentir le monde

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 153.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹⁵⁹ Ainsi, selon Beiser, les Romantiques déduisent transcendentalelement le concept d'organisme. Sans cette déduction, entendue dans le sens kantien, le dualisme subsiste et l'expérience demeure un mystère. (Beiser, 2003, p. 167).

mais non pas le connaître). Plus précisément, il conçoit la philosophie de Novalis comme un retour à l'idéalisme critique de Kant, donc il se reporte sur l'épistémologie de Novalis en prenant tout postulat ontologique comme régulateur¹⁶⁰. Il est difficile, dans ce contexte, de faire lumière sur les principes socio-ontologiques qui sous-tendent la pensée politique de Novalis. Dans le cas de Beiser, l'ontologie générale élaborée offre une base intéressante pour l'ontologie sociale. Toutefois, le texte que nous avons reconstruit porte sur tous les Romantiques et, comme il y a des différences substantielles entre Novalis, Schelling et Hegel, le chapitre de Beiser ne s'applique pas entièrement à ce premier. D'autres textes portent exclusivement sur Novalis ; en revanche, ils ne concernent pas explicitement l'ontologie générale ou sociale. Malgré ces échecs, nous avons finalement trouvé un article qui se concentre sur l'ontologie générale de Novalis et dont les conclusions portent fruit dans le domaine de l'ontologie sociale. Le lecteur pourrait se demander pourquoi nous l'avons conduit à travers ces débats métaphysiques si nous ne les utiliserons pas pour la suite du travail. La raison est que les interprétations de Frank et de Beiser sont actuellement prédominantes, alors il nous semble important de les mentionner et de justifier l'adoption d'un autre cadre interprétatif.

Troisième approche : Nassar

Dans son article *Interpreting Novalis' Fichte-Studien*, Dalia Nassar réfute les interprétations traditionnelles de Novalis parce que celles-ci se basent principalement sur les *Fichte-Studien*¹⁶¹. Ce choix serait problématique parce que les *Fichte-Studien* forment une série de notes de lecture. Il est donc difficile de déterminer si les idées exprimées représentent les

¹⁶⁰ Nassar, Dalia., 2010, *op. cit.*, p. 316.

¹⁶¹ Elle critique particulièrement les approches de Frank et de Molnar. Quant à Beiser, elle se situe dans le même courant, alors elle le critique moindrement bien qu'elle souligne qu'il accentue trop fortement l'influence de Spinoza sur Novalis. (Nassar, 2010, p. 92).

idées de Novalis ou le travail de Novalis sur les idées de Fichte¹⁶². De plus, Novalis change de sujet plusieurs fois au cours de ces pages, ce qui rend une reconstruction cohérente de l'argumentation pratiquement impossible¹⁶³. Selon Nassar, le résultat est que la majorité des interprétations de Novalis se concentrent sur une épistémologie élaborée sur des passages incertains tout en laissant de côté les questions ontologiques¹⁶⁴. Nassar conclut que le texte doit ne constituer qu'un point de départ dans l'étude de Novalis et non le cœur de l'étude bien qu'elle ajoute qu'il offre un terreau fertile pour l'ontologie¹⁶⁵. Elle en propose d'ailleurs une interprétation qui s'aventure hors des sentiers battus :

Furthermore, although the *Fichte-Studien* contain two mutually-exclusive conceptions of being and of the status of being, these contradictions fall to the wayside through an alternative interpretation of Novalis' understanding of the term "mere being". Rather than taking "mere being" to imply an ontological reality that exists beyond or outside of consciousness, I will argue that mere being can be interpreted to mean a formal principle of simple identity which makes no ontological claims. This, in turn, is contrasted to ontological being – reality – which implies difference, relation and determination. Although this conception of being is closer to Fichte's, in that it implies determination and does not exclude consciousness, it is dissimilar in that being as determination, as activity, is the ground of all that is, and, as such is *self-determining*.¹⁶⁶

Nous adoptons ce point de départ pour établir un cadre d'analyse de l'ontologie novalissienne. Soulignons que Nassar propose une interprétation possible de Novalis sans en exclure les problèmes et les ambiguïtés. Elle ne donne aucune réponse définitive, mais en utilisant sa théorie, nous dégagerons des pistes interprétatives qui se révéleront utiles dans notre analyse ultérieure de l'ontologie sociale. La reconstruction de l'article comporte quatre sections : l'identité, l'être, les implications éthiques et les implications esthétiques.

¹⁶² *Ibid.*, p. 320.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 320.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 319.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 322.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 322.

I. L'identité

La réflexion de Novalis dans les *Fichte-Studien* prend son origine dans une critique de la méthodologie de Fichte ; plus précisément, dans une critique des propositions d'identité¹⁶⁷. Nous avons déjà exposé cette critique dans la partie sur Frank, alors nous ne la répèterons point ici. Nassar insiste toutefois que cette critique entraîne deux conséquences importantes. Premièrement, puisque les contemporains de Novalis considèrent les propositions d'identité comme le fondement d'un raisonnement philosophique adéquat, Novalis met en cause la philosophie de son époque¹⁶⁸. Deuxièmement, puisque le savoir est intimement lié à l'acte de représentation, Novalis met en cause la possibilité du savoir¹⁶⁹. Dès lors, la question de l'identité évolue dans la question de la présentation/représentation de l'être¹⁷⁰. Si nous ne pouvons représenter l'identité, que représentons-nous ? Obtenons-nous une connaissance de l'être dans sa représentation ?

II. L'être

Novalis évoque deux types de représentation : la représentation de l'être dans un sens épistémique (percevoir quelque chose) et la représentation de l'être dans un sens ontologique (l'être dans sa présentation)¹⁷¹.

Commençons avec le premier type. La connaissance porte sur la représentation sensorielle d'un être. Pour Nassar, il n'est pas clair chez Novalis que ce qui est donné (par les sens) précède ce qui est construit (par réflexion sur le donné)¹⁷². Il n'est donc pas clair si le donné est épistémiquement objectif ou subjectif. Si la relation entre le donné et la conscience

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 323.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 323.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 324.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 323.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 325.

¹⁷² *Ibid.*, p. 325.

n'est pas claire, nous voyons toutefois que Novalis opère une distinction entre le donné et l'être pur. Ce dernier est un être en-dehors de la conscience qui ne souffre d'aucune division par la conscience : il est unique, absolu, pur¹⁷³. Puisque la représentation implique la non-identité (le non-être), l'être pur ne peut être représenté¹⁷⁴. Bref, en considérant les notes de Novalis qui portent sur la représentation de l'être dans un sens épistémique, nous relevons deux types de représentation : le donné (épistémiquement objectif ou subjectif) et l'être pur (non-représentable).

Enchaînons avec le deuxième type : la représentation de l'être dans un sens ontologique. Dans ce cas, Novalis parle de l'être comme étant une activité qui se présente dans la détermination, le développement et l'opposition¹⁷⁵. Nassar souligne que cette activité ne provient pas simplement du moi mais bel et bien de l'être¹⁷⁶. En fait, toutes les choses du monde proviennent de cette activité mais à des degrés différents¹⁷⁷. À ce point, Nassar établit un parallèle entre cet être dynamique et l'être pur évoqué dans la section précédente :

The difference he is pointing out is not a difference between an existential or ontological “mere being” that precedes presentation, that grounds all that is, and a “being” or an “active essence” that is presentable and grounded on the original “mere” ground. Rather, what he is saying is that “mere being” is merely apparent but in fact *is* not – it has no ontological reality.¹⁷⁸

Autrement dit, seul l'être dynamique est ontologiquement objectif. L'être pur n'est ni ontologiquement ni épistémiquement objectif, car il n'est qu'une idée sans fondement. Non seulement la représentation de l'identité n'est pas possible, mais l'être n'est pas identique non plus. L'identité simple est purement logique et formelle : elle n'existe pas.

Résumons jusqu'à maintenant. Novalis fait référence à l'être dans plusieurs sens (le donné, l'être pur et l'être dynamique). Selon Nassar, un seul de ces usages désigne l'être

¹⁷³ *Ibid.*, p. 325.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 326.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 327.

¹⁷⁶ Elle fait ainsi contrepoids à des interprètes axés sur l'influence de Fichte sur Novalis, par exemple Géza von Molnar.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 327.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 328.

ontologiquement objectif : l'être dynamique. Les deux autres sens, le donné et l'être pur, sont ontologiquement subjectifs parce qu'ils sont des représentations de la conscience qui n'existent pas en-dehors de celle-ci. Cependant, si le donné est une représentation épistémiquement objective (qui provient de l'être dynamique), l'être pur est une représentation épistémiquement subjective (qui ne provient d'aucun être réel). Nous pourrions dire, pour emprunter le vocabulaire kantien, que l'être pur est une antinomie de la raison.

Après avoir effectué ces distinctions conceptuelles, Nassar élabore davantage le concept de l'être dynamique. Elle en répertorie quatre caractéristiques générales. Premièrement, l'être dynamique est libre, ce qui lui permet de changer plutôt que d'être fixe¹⁷⁹. Plus précisément, il change en oscillant entre unité et séparation¹⁸⁰. Cette idée prend sa source dans les expériences chimiques de Novalis que Charles Barrack relate bien :

Novalis uses the example of salt to explain the dialectic relationship between individual components of reality: "(...) we only know that sodium is positively charged because we observe its reaction to such "opposites" as chlorine. Thus, sodium only expresses its true essence when considered together with its opposite, chlorine. The same is true, of course, for chlorine. When the two are observed in their "true" state, i.e., together, a "natural" dialectic unity results and the concept of the electrically neutral state comes into existence. The concepts of positive, negative and neutral electrical charges only exist in relationship to each other.¹⁸¹

Deuxièmement, il n'y a rien qui existe en-dehors de ces médiations entre unité et séparation¹⁸². Autrement dit, il n'y a rien de stable en-dehors de l'être dynamique. Troisièmement, l'être dynamique est la source de la réalité, ce qui implique que la réalité est une sphère de médiations entre unité et séparation¹⁸³. Quatrièmement, puisque le sujet et l'objet sont compris dans l'être, la conscience provient de l'être dynamique¹⁸⁴. Plus précisément, les différentes espèces vivantes

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 329.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 329.

¹⁸¹ Barrack, Charles M. « Conscience in "Heinrich von Ofterdingen:" Novalis' Metaphysic of the Poet », *Germanic Review*, Vol. 46, No. 4, 1971, p. 261.

¹⁸² Nassar, Dalia., 2010, *op. cit.*, p. 329.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 329.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 329.

seraient constituées par l'être dynamique à des niveaux différents. L'être de l'humain, par exemple, serait déterminé par un dynamisme élevé permettant l'activité de la conscience de soi. Pour résumer, la source de la réalité est l'être dynamique que nous pourrions définir comme une sphère de médiations oscillant perpétuellement entre unité et séparation.

Il nous faudrait maintenant définir le lien entre le tout et les parties de la réalité. Nassar présente un fragment de Novalis très instructif à ce sujet :

Nur das Ganze ist *real* – Nur das Ding wäre absolut real, das nicht wieder *Bestandtheil* wäre. Das Ganze ruht ohngefähr – wie die spielenden Personen, die sich ohne Stuhl, bloß Eine auf der andern Knie kreisförmig hinsetzen.¹⁸⁵

Seul le tout est réel – Toute chose qui est une partie n'est pas absolument réelle. Le tout repose plus ou moins – comme des joueurs qui, sans chaise, s'assoieraient simplement sur les genoux les uns des autres formant un cercle.¹⁸⁶

Ce fragment démontre que le tout n'est pas quelque chose qui précède les parties, ni quelque chose qui serait indépendant de celles-ci¹⁸⁷. En fait, le tout est dépendant des parties parce qu'il n'apparaît que dans l'agencement des parties¹⁸⁸. Qui plus est, il n'apparaît que dans un agencement *harmonieux* des parties (c.-à-d. connectées les unes aux autres dans un cercle). Si les parties ne s'agencent pas, non seulement le tout n'existe plus, mais les parties mêmes n'existent plus. Le tout n'est donc pas un agrégat de parties isolées¹⁸⁹. Pour reprendre une formulation kantienne, nous pourrions dire que l'être est un système de fins naturelles (comme dans la description de l'arbre). « Being, therefore, should be understood not in isolation from the parts (beyond or outside of reality) nor as an outcome or result of the parts; rather, being *is* only in its appearing in its parts.¹⁹⁰ » L'être dépend donc des *relations* entre les parties. Ni les parties individuelles ni le tout n'existent. Ils ne prennent une existence qu'à partir de leurs relations

¹⁸⁵ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 152.

¹⁸⁶ Ma traduction.

¹⁸⁷ Nassar, Dalia., 2010, *op. cit.*, p. 330.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 330.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 330.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 329.

mutuelles. L'être dynamique n'est pas pur puisqu'il agit à travers une médiation entre le tout et les parties. L'être apparaît dans les parties individuelles et, de cette façon, il implique le particulier tout autant que le général¹⁹¹. Bref, l'être n'est pas une chose stable ou une essence pure mais une relation.

Pour conclure cette section, nous voudrions rapidement mentionner les conséquences de cette ontologie sur l'activité de la philosophie. Rappelons que Novalis critique la méthode habituelle de ses contemporains qui consiste à poser une proposition d'identité pour en déduire les conséquences particulières. Cela est impossible non seulement parce que l'identité n'est pas présentable, mais aussi parce que l'identité n'existe pas. Il s'agit d'une construction purement logique. L'être réel est dynamique et, dès lors, l'objet de la philosophie est radicalement transformé d'un être stable à un être changeant. Plus précisément, l'objet de la philosophie devient la relation entre le général et le particulier¹⁹². Pour cette raison, la philosophie devrait coopérer avec la poésie puisque celle-ci s'attache à la description du particulier (p.ex. un état, un paysage, etc.)¹⁹³. La philosophie étant concernée par les abstractions et la poésie par la description du particulier, la collaboration des deux disciplines devrait permettre une description plus adéquate de l'être réel. Soulignons que l'interprétation de Nassar s'attaque aux stéréotypes qui affectent Novalis (p.ex. celle du poète rêveur). Elle s'attaque aussi à plusieurs interprétations traditionnelles selon lesquelles Novalis tente de fondre l'activité philosophique dans une poésie qui lui est entièrement supérieure. Dans le cadre de Nassar, la philosophie, la poésie et même les sciences se nécessitent mutuellement dans un effort de saisir une réalité infiniment changeante et complexe.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 330.

¹⁹² *Ibid.*, p. 330.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 330.

III. Les implications éthiques

Nous avons vu que la connaissance doit porter sur l'être dynamique (réel) plutôt que sur l'être pur (illusoire). Nassar explique que, chez Novalis, la vérité et l'illusion s'appliquent aussi à l'éthique¹⁹⁴. Une personne peut agir en fonction de l'être dynamique ou pas. Cela reviendrait à dire qu'une personne peut agir en fonction de sa nature ou contre sa nature puisque l'être dynamique est la source de toutes choses¹⁹⁵. Si une personne agit en fonction de sa nature, elle agit suivant la vérité. Dans le cas contraire, elle agit suivant l'illusion. Une façon de déterminer si l'action est en accord avec la nature/vérité est d'observer si la personne, par son action, entre en contradiction avec elle-même¹⁹⁶. Il y a donc un aspect important de l'éthique novalissienne qui porte sur l'autonomie, mais Nassar explique que l'idée n'est malheureusement pas plus développée dans les *Fichte-Studien*. Elle poursuit alors avec la finalité de la nature humaine : la réalisation de l'être. Selon Novalis, cette réalisation implique que le soi (l'humain) et l'être (l'être dynamique) se rapprochent.

While Novalis recognizes that the inner and outer worlds are distinct, he sees it as the goal of moral activity to overcome this opposition, and to create harmony – correspondence – between the two. However, the exact sense in which the self must “realize being” and thus achieve a preestablished harmony or correspondence between self and nature remains, in the *Fichte-Studien* unexplored and unthematized.¹⁹⁷

Bien que ce postulat soit bref, il est consistant avec les écrits ultérieurs de Novalis, par exemple la fable de Klingsohr dans *Heinrich von Ofterdingen*. Dans celle-ci, le roi du royaume de glace (la nature déterminée) forme une alliance avec Éros et Fable (l'amour et l'imagination poétique)¹⁹⁸. Cela signifierait que l'idéal novalissien est la moralisation de la nature par le concours des

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 333.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 334.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 334.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 335.

¹⁹⁸ Spenlé, *op cit.*, p. 220.

capacités humaines d'amour et d'imagination¹⁹⁹. Nous savons également que, puisque cette impulsion de moralisation est infinie, elle ne peut être réalisée temporellement. « The goal of humanity, then, is to strive to greater freedom, and is, as such, an infinite task.²⁰⁰ » Toutefois, puisque cette tâche est infinie, elle existe en-dehors du temps. Novalis en conclut que la possibilité d'une réalisation morale est toujours présente²⁰¹.

IV. Les implications esthétiques

Nassar aborde ensuite l'activité artistique qui est discutée, chez Novalis, dans ce contexte éthique. Le lien entre l'esthétique et l'éthique est le suivant : le travail artistique est l'activité la plus *libre* qui soit²⁰². D'une part, l'activité artistique est libre parce que le soi détermine le quoi (l'objet artistique) ainsi que le comment (l'exécution)²⁰³. D'autre part, l'objet artistique est le produit visible de l'activité du soi²⁰⁴. Dans les *Fichte-Studien*, l'art n'a pas d'autre but que cette présentation, car elle manifeste la liberté²⁰⁵. En d'autres mots, dans l'art, ce qui est présenté présente l'activité de la présentation. Nous obtenons ainsi une activité libre circulaire qui est une réalisation morale (prise dans un sens kantien et non pas conséquentialiste). De cette façon, l'activité artistique est intrinsèquement éthique²⁰⁶.

Conclusion

Si le lecteur se sent quelque peu confus, il n'aura pas nécessairement mal saisi ce chapitre. En effet, la question de l'être et, par extension, l'ontologie générale de Novalis demeurent

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 220.

²⁰⁰ Nassar, Dalia., 2010, *op. cit.*, p. 336.

²⁰¹ De là vient l'idée récurrente de Novalis selon laquelle l'Âge d'or est toujours présent. (Nassar, 2010, p. 336).

²⁰² *Ibid.*, p. 336.

²⁰³ *Ibid.*, p. 337.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 337.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 337.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 337.

irrésolues. Beaucoup de problèmes, d'incohérences et, même, de contradictions subsistent. Ne désespérons pas et mesurons plutôt les progrès effectués jusqu'à maintenant. Tout d'abord, le but de ce chapitre était de dégager un cadre interprétatif de l'ontologie générale de Novalis qui permet une certaine continuité avec l'ontologie sociale (puisque'il est naturaliste). Nous avons entrepris nos recherches avec les interprétations de Frank et de Beiser, absolument incontournables pour quiconque s'intéresse au Romantisme. Alors qu'avec leur aide nous avons couvert un terrain théorique large dans le domaine, nous n'avons pas trouvé ce que nous y cherchions. Frank met en suspens les questions ontologiques alors que Beiser généralise l'ontologie romantique (dans les textes que nous connaissons). Nous nous sommes alors reportés sur un article de Dalia Nassar qui porte précisément sur *l'ontologie de Novalis*. Plus fructueux que ses prédécesseurs, l'article nous a permis de dégager les postulats suivants :

1. Novalis fait référence à l'être dans trois acceptions différentes du terme, dont une seule décrit l'être ontologiquement objectif. Il s'agit de l'être dynamique, concevable comme une sphère de médiations entre les parties et le tout. Celui-ci n'est pas indépendant des parties ; au contraire, il n'apparaît que dans un agencement harmonieux des parties. Dans ce sens, l'être est une relation.
2. L'ontologie de Novalis comporte des conséquences éthiques et esthétiques plutôt nébuleuses, mais dont on peut retenir deux points spécifiques : le mouvement des parties est possible grâce à leur liberté et leur finalité est une harmonisation libre. Selon Nassar, Novalis développe ces filons de pensée encore davantage dans ses écrits ultérieurs (cette hypothèse est consistante avec notre lecture des textes en question).

In his later writings, Novalis attempts to answer these questions by returning to his idea of being as mediation and elaborating the meaning of the relation between the human being and the world. In these works, there is no further mention of the idea of "mere being" or the notion of an "ordo inversus"²⁰⁷. Similarly, the question of self-consciousness or self-

²⁰⁷ Le terme *ordo inversus* fait référence à la représentation de l'être dans l'appareil perceptuel. Novalis présume que toutes les perceptions, toutes les images de l'être sont inversées tout comme une image visuelle est inversée

presentation is no longer at the forefront of Novalis' thought, replaced by a concern for the relation between the self and the world, the self and others.²⁰⁸

Toutes ces idées sont encore à l'état brut, mais elles nous permettront d'aborder les textes politiques de Novalis avec quelques points de repère en tête. Nous pouvons donc maintenant poursuivre l'analyse.

dans l'œil. « L'image est toujours l'envers de l'être. Ce qui est à droite de la personne est à gauche dans l'image. » (Schefer, p. 71).

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 340.

Troisième chapitre

Interprétation(s) de l'ontologie sociale

Dans ce chapitre, nous répondrons explicitement à notre question de recherche : quelle est l'ontologie sociale de Novalis ? Rappelons que nous avons brisé cette question originelle trop générale en deux questions spécifiques : 1. Qui sont les agents de la réalité sociale dans les textes *Amour et Foi* et *Europe ou la Chrétienté*? et 2. Novalis défend-il un individualisme, un holisme horizontal ou un holisme vertical ? Dans ce chapitre, nous reprendrons ces deux questions dans l'ordre et nous y répondrons sur la base des idées dégagées dans les deux chapitres précédents. Nous utiliserons aussi quelques fragments politiques tirés des *Fichte-Studien* et du *Brouillon général* pour élaborer nos thèses.

Les agents de la réalité sociale

Tout d'abord, rappelons que nous avons défini les agents de la réalité sociale comme des êtres capables d'attribuer une fonction à des objets ontologiquement objectifs de sorte que ces mêmes objets deviennent des faits sociaux (des objets ontologiquement subjectifs bien qu'épistémiquement objectifs). Ici, le nœud est de déterminer si les agents sont des individus, des groupes et/ou des sociétés indivisibles. Prenons l'exemple de l'argent. Le papier qui compose les billets est ontologiquement objectif bien qu'un billet qui a une valeur d'échange de vingt dollars soit ontologiquement subjectif. Pour faire ce pas du papier au billet, il faut attribuer la fonction de valeur d'échange au papier. Il faut ensuite que cette fonction soit reconnue par toute une population et la monnaie devient un fait social. Maintenant, qui a le pouvoir d'attribuer des fonctions ou, en d'autres mots, qui est agent des faits sociaux ? Dans le cas de l'argent, la valeur d'échange d'une monnaie donnée est déterminée dans l'espace du marché financier. Les

agents de cet espace forment une nébuleuse complexe entre banques, institutions financières, compagnies, particuliers, etc. Pour ce qui est des catégories ontologiques, nous avons dans cette nébuleuse des individus, des groupes ainsi que des sociétés (représentées par les banques centrales). Il est toutefois difficile de dire si le taux de change est déterminé par une somme de décisions individuelles, par une décision de groupe ou par un mélange des deux. Prenons maintenant un exemple récurrent dans les écrits de Novalis : la souveraineté. L'homme (ontologiquement objectif) qui devient roi (ontologiquement subjectif) acquiert une fonction de souverain. En tant que souverain, sa fonction sera de décider, de consulter, de parader, etc. Mais, qui attribue la fonction de souveraineté ?

Pour déterminer qui sont les agents sociaux dans les écrits de Novalis, nous parcourrons les textes politiques en répertoriant les êtres humains qui semblent *prima facie* avoir un effet causal quelconque sur la réalité sociale. Ensuite, nous examinerons leur rôle social, particulièrement en ce qui a trait à l'attribution de fonction. Nous pourrions ainsi déterminer qui est agent de la réalité sociale.

I. Le souverain

D'entrée de jeu, nous remarquons un fait étonnant dans les écrits politiques de Novalis : la grande place accordée au souverain (surtout dans *Amour et Foi*). Une lecture rapide nous donnerait l'impression que le souverain est le seul et unique agent de la réalité sociale. Il assume une diversité effarante de fonctions :

1. Il préserve l'État :

Ein Regent kann für die Erhaltung seines Staats in den jetzigen Zeiten gewiß nicht zweckmäßiger sorgen, als wenn er ihn vielmöglichst zu individualisieren sucht.²⁰⁹

Un souverain ne saurait assurément mieux se soucier, de nos jours, de la conservation de son État, qu'en cherchant le plus possible à l'individualiser.²¹⁰

²⁰⁹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 295.

2. Il préserve le régime :

Der König und die Königin beschützen die Monarchie mehr, als 200,000 Mann.²¹¹

Plus et mieux que 200 000 hommes, le roi et la reine protègent la monarchie.²¹²

3. Il préserve sa propre fonction en tant que souverain :

Dieser König ist der Erste König von Preußen. Er setzt sich alle Tage die Krone selbst auf, und zu seiner Anerkennung bedarf es keiner Negotiationen.²¹³

Voici le roi qui est le premier roi de Prusse. Tous les jours il s'impose soi-même la couronne, et pour sa légitimation point n'est besoin des négociations de la diplomatie.²¹⁴

4. Il coordonne et surveille toutes les activités au sein de l'État :

Bei ihm (dem König) laufen alle Fäden der Regierung zusammen.²¹⁵

C'est chez lui (le roi) qu'aboutissent tous les fils de la trame du gouvernement.²¹⁶

5. Il s'occupe de l'éducation de ses sujets, que ce soit directement ou indirectement :

Jeder Mensch sollte Künstler seyn (...) er (der König) erzieht, stellt und weist die Künstler an (...)²¹⁷

Chaque homme devrait être artiste (...) il (le roi) fait l'éducation des artistes (...)²¹⁸

À travers toutes ces fonctions, nous voyons bien que le souverain est agent dans le sens où il crée et/ou maintient des faits sociaux. L'État, le régime, la gouvernance et le système d'éducation sont tous des faits sociaux ontologiquement subjectifs et épistémiquement objectifs. Aucune de ces institutions n'existe « dans la nature ». Chez Novalis, leur existence dépend de l'agentivité du chef d'État.

²¹⁰ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 333.

²¹¹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 300.

²¹² Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 338.

²¹³ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 300.

²¹⁴ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 338.

²¹⁵ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 301.

²¹⁶ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 340.

²¹⁷ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 303.

²¹⁸ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 341.

Maintenant, quelques mots sur la question de l'État s'imposent. Dans le paragraphe précédent, nous avons mentionné que l'État est un fait social. Toutefois, tel que nous l'avons expliqué dans l'introduction, cette idée est fortement contestée dans la littérature secondaire. Les spécialistes s'entendent pour dire que l'État chez les Romantiques est un organisme, analogique aux organismes vivants, et qu'il est un agent en tant que tel (cf. Droz, Lovejoy *et al.*). Les dits spécialistes en concluent que les individus ne sont pas libres parce qu'ils sont contraints par l'organisme étatique. Le problème, avec cette interprétation, est que les deux textes politiques ne font *aucune* mention de l'État comme un organisme, ni de l'État naturel, ni de l'État comme un agent, ni de la soumission des individus à l'État. Dans *Europe ou la Chrétienté*, nous avons trouvé une comparaison entre l'institution catholique et un corps spirituel, puis une mention de l'espèce comme un organisme qui prétend à une expansion infinie²¹⁹. Cependant, il nous semble que l'on doive faire une distinction entre le concept « d'État organique » et ceux de « corps spirituel » et « d'espèce ». Il y a aussi, dans *Amour et Foi*, quelques comparaisons de l'État avec le corps (p.ex. « L'or et l'argent sont le sang de l'État.²²⁰ »). Il semble toutefois que ce soit une simple métaphore puisque, quelques lignes plus tôt, il annonce que son texte est truffé de tropes. C'est ainsi que, simultanément, l'État est une scène de théâtre, le roi une montagne et ses conseillers des nuages, etc. Bref, à partir des textes politiques seulement, il serait impossible de conclure à la thèse de l'État organique. D'où vient donc cette idée ? Nous avons trouvé des mentions de l'État organique dans les textes suivants : les *Fichte-Studien*²²¹, *Pollens*²²² et le *Brouillon général*²²³. Le premier est une série de notes de lecture, le deuxième un recueil de fragments publié dans l'*Athenaeum* et le troisième une encyclopédie inachevée. Puisque ces

²¹⁹ *Ibid.*, p. 309, 314.

²²⁰ *Ibid.*, p. 330.

²²¹ Novalis, 1975, t. 2, *op. cit.*, p. 14.

²²² Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 362.

²²³ Novalis, 1975, t. 2, *op. cit.*, p. 277.

textes sont composés de notes et de fragments, leur contenu varie énormément entre la géologie, la musique, la médecine, la métaphysique, etc. Les fragments politiques que l'on y trouve sont intéressants bien qu'ils soient hors contexte et souvent très courts. Il ne nous semble donc pas convenable de fournir une interprétation de la pensée politique de Novalis à partir de ces textes. En conséquence, le concept de l'État organique ne peut y servir de fondement. Nous avons tout de même quelques hypothèses pour l'État organique qui sont compatibles avec notre interprétation et que nous exposerons dans la conclusion.

Retournons maintenant à la figure du souverain. Rappelons qu'il est l'agent principal de la réalité sociale créant et/ou maintenant les faits sociaux de l'État, du régime, de la gouvernance et du système d'éducation. Il organise, coordonne et surveille plus ou moins tout ce qui a lieu dans l'espace social. À ce point, le lecteur se demandera certainement si le souverain idéal de Novalis n'est pas un dictateur et, peut-être même, un dictateur précurseur du totalitarisme. Cette interprétation serait pleinement justifiée si le souverain était ontologiquement objectif. Toutefois, il est ontologiquement subjectif. En d'autres mots, le souverain est lui-même un fait social dépendant d'un agent.

Der König ist kein Staatsbürger, mithin auch kein Staatsbeamter. Das ist eben das Unterscheidende der Monarchie, daß sie auf den Glauben an einen höhergeborenen Menschen, auf der freiwilligen Annahme eines Idealmenschen, beruht.²²⁴

Le roi n'est pas un citoyen, par conséquent il n'est pas un fonctionnaire non plus. C'est même la distinction caractéristique de la monarchie, de reposer sur la foi en un homme de naissance supérieure, sur la libre adhésion à un personnage idéal.²²⁵

Dans le premier chapitre, nous avons expliqué que le roi a deux corps : un corps humain (ontologiquement objectif) et un corps symbolique (ontologiquement subjectif). Le corps

²²⁴ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 294.

²²⁵ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 333.

symbolique est un véhicule qui symbolise l'idéal à atteindre (« un personnage idéal²²⁶»). C'est ainsi que le roi doit se comporter avec la plus grande vertu.

Einem König sollte nichts mehr am Herzen liegen, als so vielseitig, so unterrichtet, orientirt und vorurtheilsfey, kurz so vollständiger Mensch zu seyn, und zu bleiben, als möglich.²²⁷

Un roi devrait ne rien avoir autant à cœur que d'être et demeurer ouvert à tout, bien renseigné, orienté, libre de préjugé, bref, un homme aussi complet qu'il est possible.²²⁸

S'il ne se comporte pas suivant cet idéal, il perd sa fonction sociale. En d'autres mots, il brise le corps symbolique révélant le corps de l'humain corruptible et, ainsi, il n'est plus roi.

Der König und die Königin können und müssen als solche das Prinzip der öffentlichen Gesinnung sein. Dort giebt es keine Monarchie mehr wo der König und die Intelligenz des Staats nicht mehr identisch sind. Daher war der König von Frankreich schon lange vor der Revolution dethronisirt (...)²²⁹

Le roi et la reine ont le pouvoir et le devoir, en tant que tels, d'être le principe du sentiment public. Où cesse l'identité entre le roi et les intelligences de l'État, il n'y a plus rien de la monarchie. C'est ainsi que le roi de France était détrôné bien avant la Révolution (...)²³⁰

Novalis explique ici que, lorsque le souverain n'habite plus l'idéal que sa fonction représente, il est détrôné et, ce, même avant la révolution. En d'autres mots, un tel roi perd graduellement de son influence et de sa légitimité jusqu'à ce qu'une révolution subvienne. C'est ainsi que, pour Novalis, la révolution est un symptôme (il la compare, plus précisément, à une fièvre)²³¹. Poursuivons maintenant avec le questionnement ontologique qui nous occupe. Si le roi est un fait social, qui en est l'agent ? Si la fonction du roi est en fait ontologiquement subjective, cela signifie qu'elle est créée et/ou maintenue par un agent. Qui est-ce ?

Nous avons répertorié quelques autres agents dans les écrits politiques de Novalis : la reine, les princes, les commerçants, les groupes religieux et les citoyens. Commençons dans l'ordre.

²²⁶ *Ibid.*, p. 333.

²²⁷ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 302.

²²⁸ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 340.

²²⁹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 298.

²³⁰ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 336.

²³¹ *Ibid.*, p. 334.

II. La reine

La souveraine a une fonction sociale assez bien discutée et détaillée dans *Amour et Foi*.

Die Königin hat zwar keinen politischen, aber einen häuslichen Wirkungskreis im Großen. Vorzüglich kommt ihr die Erziehung ihres Geschlechts, die Aufsicht über die Kinder des ersten Alters, über die Sitten im Hause, die Verpflegung der Hausarmen und Kranken, besonders der von ihrem Geschlechte, die geschmackvolle Verzierung des Hauses, die Anordnung der Familienfeste, und die Einrichtung des Hoflebens von rechts wegen zu.²³²

La reine n'a évidemment pas à jouer de rôle politique d'envergure, par contre elle a une sphère d'action d'une grande portée sur le plan domestique. Principalement lui incombe l'éducation de son sexe, mais aussi c'est à elle qu'il revient de veiller sur les enfants du premier âge, sur les mœurs du foyer, de porter assistance aux malades et aux pauvres, et plus spécialement aux femmes, de présider au goût de la décoration des intérieurs, à l'ordre des fêtes familiales et à la direction de la vie à la cour.²³³

La fonction sociale de la reine reste ainsi dans la sphère des fonctions traditionnellement attribuées aux femmes : l'éducation, les soins aux enfants, aux malades et aux pauvres, la décoration et l'organisation de festivités. Novalis souligne qu'elle joue aussi un rôle d'envergure sur le plan moral. Tout comme le roi, elle doit se comporter avec vertu parce qu'elle donne l'exemple. Rappelons que, selon Novalis, le roi et la reine sont le principe du sentiment public²³⁴. Dans ce sens, la reine est également un personnage idéal, c'est-à-dire un véhicule qui symbolise la finalité morale de la vie humaine et, en tant que tel, la reine est un fait social. Si elle ne se comporte pas suivant l'idéal qu'elle représente, elle sera démise de ses fonctions tout autant que le roi²³⁵.

²³² Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 297.

²³³ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 335.

²³⁴ *Ibid.*, p. 336.

²³⁵ Notons que Novalis prend en compte le fait que l'État se maintient à travers le « monopole de la violence légitime ». Si nous reprenons la taxinomie de Weber, la légitimité à laquelle Novalis fait référence serait la légitimité charismatique et non pas traditionnelle ou rationnelle légale. Novalis croit notamment que la force brute est largement inférieure dans sa puissance à la force symbolique. Par exemple :

« Der König und die Königin beschützen die Monarchie mehr, als 200,000 Mann. » (Novalis, 1978, t. 2, p. 300).

« Plus et mieux que 200 000 hommes, le roi et la reine protègent la monarchie. » (Novalis, 1975, t. 1, p. 338).

III. Les princes

Enchaînons maintenant avec les princes que Novalis présente sous deux aspects. Premièrement, ils peuvent respecter l'autorité du souverain et la renforcer en s'y soumettant. Dans un passage d'*Europe ou la Chrétienté*, Novalis reconstruit au temps passé cet idéal de la fonction princière :

Fürsten legten ihre Streitigkeiten dem Vater der Christenheit vor, willig ihm ihre Kronen und ihre Herrlichkeit zu Füßen (...) ²³⁶

Les Princes venaient d'eux-mêmes soumettre leurs querelles au Père de la Chrétienté, déposant de bonne grâce à ses pieds leurs couronnes et leur superbe. ²³⁷

Deuxièmement, ils peuvent œuvrer dans l'esprit contraire en diminuant ou en détruisant l'autorité centrale.

Unglücklicher Weise hatten sich die Fürsten in diese Spaltung (die Reformation) gemischt, und viele benutzten diese Streitigkeiten zur Befestigung und Erweiterung ihrer landesherrlichen Gewalt und Einkünfte. Sie waren froh jenes hohen Einflusses überhoben zu seyn und nahmen die neuen Consistorien nun unter ihre landesväterliche Beschützung und Leitung. Sie waren eifrigst besorgt die gänzliche Vereinigung der protestantischen Kirchen zu hindern, und so wurde die Religion irreligiöser Weise in Staats-Gränzen eingeschlossen, und damit der Grund zur allmählichen Untergrabung des religiösen cosmopolitischen Interesses gelegt. ²³⁸

Très malheureusement, les Princes entrèrent dans le conflit (la réforme), bon nombre utilisant ces disputes aux fins de raffermir leur souveraineté et d'en accroître les revenus. Ils se trouvaient ravis d'être débarrassés de la haute autorité qui pesait sur eux, et ils plaçaient maintenant les nouveaux consistoires sous la protection et les auspices patriotiques. Ils veillaient avec un soin jaloux à empêcher la réunion globale des Églises protestantes, emprisonnant ainsi, pour des raisons non religieuses, la Religion au-dedans des frontières nationales ; et ce fut de cette manière qu'ils mirent à découvert la base même et le fondement par où allait être attaqué et sapé peu à peu le cosmopolitisme de l'intérêt religieux. ²³⁹

Les princes peuvent ainsi renforcer ou affaiblir le fait social de l'autorité monarchique ou papale. Novalis les enjoint de la renforcer en se soumettant à elle, créant ainsi une unité avec des visées cosmopolites, mais il craint qu'ils brisent les possibilités d'unification pour des motifs individuels. Nous voyons ainsi que les princes jouent un rôle intermédiaire entre le fait social de

²³⁶ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 734.

²³⁷ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 309.

²³⁸ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 737.

²³⁹ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 311.

l'autorité et ses agents. Ils peuvent renforcer ou affaiblir un fait social préexistant, mais ils ne peuvent pas le créer.

Une note historique s'impose suivant ces observations sur le rôle des princes. Novalis est né en 1772 à Wiederstedt dans l'électorat de Saxe, l'un des nombreux électors formant le Saint Empire romain germanique (*Heiliges Römisches Reich Teutscher Nation*)²⁴⁰. Ce corps politique que l'on ne peut classer sous quelque étiquette de la politologie moderne dépend du concours des princes pour son existence²⁴¹. L'historien Fred E. Schrader explique qu'à cette époque, « ce n'est pas l'unité territoriale qui compte, c'est plutôt l'unité logique et personnelle des fiefs, réunis dans la main du roi.²⁴² » L'intégrité du Saint Empire ne repose donc pas sur des frontières bien tracées tel que le veut la logique de l'État-nation moderne mais sur la participation des princes et autres (archevêques, chevaliers, etc.) à une politique commune. « Elle (l'Allemagne) se définit par la forme de son gouvernement particulier, de sorte que c'est bien cette forme politique qui donne un sens au terme d' « allemand » et de « germanique » ainsi qu'à l'image de l'Allemagne même.²⁴³ » Or, le comportement de certains princes, dont ceux de Brandebourg-Prusse, de Saxe, de Hanovre, de Bavière et de l'Autriche-Hongrie, menacent l'existence du Saint Empire²⁴⁴. Ils mènent une politique trop autonome et guerrière qui ne respecte plus les institutions et les pratiques habituelles de l'Empire²⁴⁵. De surcroît, la Prusse (qui n'a jamais fait partie de l'Empire) représente une menace supplémentaire.

Si l'on veut parler d'une politique allemande des rois de Prusse, on doit constater qu'elle est négative, et ceci avec préméditation. Frédéric II ne *pense* même plus dans les termes d'une

²⁴⁰ Schrader, Fred E. *L'Allemagne avant l'État-nation. Le corps germanique 1648-1806*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 17.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

²⁴² *Ibid.*, p. 3.

²⁴³ *Ibid.*, p. 85.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 86.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 86.

politique allemande. Dans ses propres représentations, l'Empire n'est plus rien qu'un espace d'influence de la maison des Habsbourg²⁴⁶.

Bref, l'armature du Saint Empire est faite d'institutions et de pratiques politiques – d'un mode de gestion allemand de la vie en commun – que certains électors et certains voisins violent en permanence. Ce déclin de l'Empire déclenche une série de réflexions sur l'unité germanique²⁴⁷. Schrader affirme même que l'imaginaire de cette unité était une véritable obsession dans les débats politiques du 18^e siècle²⁴⁸. Était-ce le cas pour Novalis ?

Nous avons vu que Novalis déplore le comportement des princes qui mènent une politique indépendante, mais comment se situe-t-il exactement par rapport à cette polémique de son époque ? Douglas Moggach conçoit trois possibilités : 1. Novalis appuie le régime du Saint Empire, 2. Il propose un transfert des prérogatives de l'empereur aux princes incluant le roi de Prusse et 3. Il pose les jalons du modèle de l'État moderne²⁴⁹. Pour clarifier sa position, considérons le fragment suivant :

Nun wollen wir uns zu dem politischen Schauspiel unsrer Zeit wenden. Alte und neue Welt sind im Kampf begriffen, die Mangelhaftigkeit und Bedürftigkeit der bisherigen Staatseinrichtungen sind in furchtbaren Phänomenen offenbar geworden²⁵⁰.

Tournons-nous maintenant vers le spectacle politique de notre temps. L'ancien monde et le nouveau y sont en plein combat ; la faiblesse et l'insuffisance des vieilles constitutions d'État en usage jusqu'à présent, d'effrayants phénomènes les rendent évidentes²⁵¹.

Il est flagrant ici que Novalis est critique du Saint Empire ; il constate clairement son déclin. Dans plusieurs autres fragments, il invoque même « un meilleur monde » ou « la construction d'un pays pour le contentement du cœur et de l'esprit »²⁵². Bref, il invoque une nouvelle forme politique en germination dans sa pensée. De quelle forme s'agirait-il ? De royaumes

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 86.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 5.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 2.

²⁴⁹ Douglas Moggach, communication personnelle, 2013.

²⁵⁰ Novalis. *Novalis. Werke und Briefe* (Éd. Alfred Kellertat), München, Winkler, 1953, p. 418.

²⁵¹ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 322.

²⁵² *Ibid.*, p. 330-336.

indépendants ou d'un État moderne ? Nous avons vu que Novalis condamne fortement une activité indépendante de la part des princes.

Unglücklicher Weise hatten sich die Fürsten in diese Spaltung (die Reformation) gemischt, und viele benutzten diese Streitigkeiten zur Befestigung und Erweiterung ihrer landesherrlichen Gewalt und Einkünfte²⁵³.

Très malheureusement, les Princes entrèrent dans le conflit (la réforme), bon nombre utilisant ces disputes aux fins de raffermir leur souveraineté et d'en accroître les revenus²⁵⁴.

Si Novalis déplore leur manque de coopération et ses effets négatifs, il ne prône toutefois pas un réaménagement complet des structures féodales.

Diejenigen, die in unsern Tagen gegen Fürsten als solche deklamieren und nirgends Heil statuieren als in der neuen, französischen Manier (...) die sind armselige Philister, leer an Geist und arm an Herzen (...)²⁵⁵.

Ceux qui déclament de nos jours contre les princes en tant que tels et ne voient de salut nulle part, sinon dans la nouvelle façon française (...) ce sont de pitoyables philistins, pauvres de cœur et vides d'esprit (...)²⁵⁶.

Nous voyons clairement dans ces quelques fragments que Novalis est un réformiste qui critique à la fois la faiblesse des conservateurs et le zèle des révolutionnaires. Novalis pense la régénération des structures de l'Empire tout autant que sa conservation, l'unité allemande tout autant que le cosmopolitisme, le maintien des princes tout autant que leur coopération. Il est ainsi difficile de le classer comme partisan de tel ou tel régime ; il pense hors des possibilités établies. Nous pouvons toutefois affirmer que Novalis n'endosse (complètement) ni le modèle du Saint Empire ni celui de l'État moderne. Il compte davantage sur le roi de Prusse pour unifier les princes sous sa tutelle et, par extension, pour créer l'unité allemande.

(...) so würde dem König am leichtesten der angeborne Wunsch seines Herzens gewährt, der wahrhafte Reformator und Restaurator seiner Nation und seiner Zeit zu werden²⁵⁷.

²⁵³ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 737.

²⁵⁴ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 311.

²⁵⁵ Novalis, 1953, *op. cit.*, p. 383.

²⁵⁶ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 335.

²⁵⁷ Novalis, 1953, *op. cit.*, p. 392.

(...) le roi verrait ainsi se réaliser le plus facilement du monde le vœu naturel et le désir inné de son cœur : devenir le véritable réformateur et l'authentique restaurateur de son époque et de sa nation²⁵⁸.

IV. Les commerçants

Voyons maintenant le rôle des commerçants. Novalis parle largement de leur fonction (notamment en contraste avec la fonction de l'artiste) dans son roman *Heinrich von Ofterdingen* ainsi que dans le *Brouillon général*. Il en parle moins dans ses textes politiques bien qu'on retrouve quelques mentions dans certains passages comme celui-ci :

Hier allein (auf Staatsebene) würde jener eingeschränkte Geist verschwinden, jener Pedantismus der Geschäftsmänner, der sie auf ihre Bemühungen einen einzigen, auf ihre Vorschläge einen infalliblen Werth legen läßt, der sie alle Dinge nach ihrem Wirkungskreise, nach ihrer Gesichtssphäre beurtheilen macht, und die höhere Instanzen oft selbst zu einseitigen ungleichen Partialschritten verleitet. Dieses kleinstädtische Wesen ist überall sichtbar und verhindert am meisten ächten Republikanismus, allgemeine Theilnahme am ganzen Staate, innige Berührung und Harmonie aller Staatsglieder.²⁵⁹

L'étroitesse d'esprit des gens versés dans les affaires, c'est à ce niveau-là seulement (le niveau étatique) qu'il disparaît, ce pédantisme qui leur fait attribuer un prix unique à leurs efforts personnels, une infaillible valeur à leurs propres projets et autres propositions, jugeant de tout à partir de leur propre sphère, selon leur champ d'activité et d'après leur seul point de vue personnel, ce qui souvent conduit les plus hautes instances elles-mêmes à des agissements injustes, inégaux, partiels et exclusifs. Cet esprit de clocher, on le retrouve partout et partout il est évident, obstacle principal au républicanisme authentique, à la participation générale à la totalité de l'État, à l'intime contact et à l'harmonie entre tous les membres du même État.²⁶⁰

Il est évident, dans ce passage, que les commerçants sont des agents négatifs puisqu'ils menacent le républicanisme même. Notons bien que le républicanisme n'est pas défini comme l'absence de la monarchie mais comme une participation générale et harmonieuse aux affaires étatiques. Ce républicanisme novalissien n'exclut donc pas l'existence d'une monarchie (nous avons d'ailleurs vu que Novalis met ses espoirs dans la monarchie prussienne). Les commerçants menacent le républicanisme, car suivant Novalis ils ne se soucient que de leur intérêt individuel²⁶¹. Dans le premier chapitre, nous avons expliqué que le principe de l'égoïsme individuel ne saurait devenir

²⁵⁸ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 340.

²⁵⁹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 302.

²⁶⁰ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 340.

²⁶¹ Cette critique est possiblement dirigée, de façon plus générale, vers le modèle du libéralisme anglais.

un principe d'organisation de la vie en commun. L'égoïsme est, en quelque sorte, un appétit infini tout simplement et radicalement antisystématique. Pour éviter les conséquences de cette inconsistance, Novalis invoque la nécessité de contrer cet « esprit de clocher »²⁶². Celui-ci ne disparaît, d'après le passage précédent, que lorsqu'il se situe au niveau étatique. Cela signifie probablement que Novalis défend un système économique planifié plutôt que libre, mais il est difficile de déterminer si l'économie politique novalissienne se situe dans la ligne directe de Fichte avec une économie entièrement planifiée. Il est toutefois évident que Novalis prône un interventionnisme quelconque. Par ailleurs, cette interaction entre le niveau étatique (général) et le niveau des échanges (particulier) est parfaitement cohérente avec un postulat ontologique annoncé quelques fragments plus tôt.

Gewinnt aber nicht das Allgemeine durch individuelle, das Individuelle durch allgemeine Beziehungen ?²⁶³

(...) n'est-ce pas par le jeu des rapports et des relations individuelles que triomphe ce qui a un caractère de généralité ? – et n'est-ce pas par des rapports généraux que l'emporte ce qui est individualité ?²⁶⁴

Dans le deuxième chapitre, nous avons expliqué que, pour Novalis, l'être est une relation entre les parties. Si les relations sont harmonieuses, chaque partie sera intégrée dans une chaîne qui forme un tout (« comme des joueurs qui, sans chaise, s'assoiraient simplement sur les genoux les uns des autres formant un cercle »)²⁶⁵. Ainsi, chaque partie existe par le tout et le tout existe par chacune des parties. Si nous appliquons ce postulat aux commerçants, ceux qui ne se soucient que de leur intérêt propre seraient analogues à des maillons qui se détachent de la chaîne détruisant ainsi la chaîne même. Pour cette raison, Novalis les enjoint d'exercer leur activité dans

²⁶² *Ibid.*, p. 340.

²⁶³ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 291.

²⁶⁴ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 330.

²⁶⁵ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 152.

la considération de l'intérêt général²⁶⁶. Bref, les commerçants jouent un rôle plutôt négatif en ce que leur activité menace l'existence des faits sociaux préétablis.

V. Les groupes religieux

Poursuivons avec les groupes religieux, représentés dans *Europe ou la Chrétienté*, par les protestants et les jésuites. Le raisonnement de Novalis s'inscrit dans une continuité directe avec la théorie exposée dans le paragraphe précédent. Les protestants, selon Novalis, seraient comme un groupe de maillons qui tente de se retirer de la chaîne pour en former une autre par eux-mêmes. Ce faisant, ils brisèrent une unité possible qui était déjà visible dans un cosmopolitisme naissant.

Sie nahmen ihr stillschweigend abgegebenes Recht auf Religions-Untersuchung, Bestimmung und Wahl (...) Sie stellten auch eine Menge richtiger Grundsätze auf, führten eine Menge löblicher Dinge ein, und schafften eine Menge verderblicher Satzungen ab; aber sie vergaßen das nothwendige Resultat ihres Prozesses; trennten das Untrennbare, theilten die untheilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die ächte, dauernde Wiedergeburt möglich war.²⁶⁷

Ils reprenaient à eux, provisoirement, leur droit de critique, d'examen et de choix quant à la Religion (...) Ils posèrent aussi quantité de principes excellents, introduisirent quantité de choses louables, abrogèrent quantité de règles caduques et corrompues ; mais dans leur procès, c'était son résultat fatal qu'ils omettaient. Ils avaient brisé un tout indéfectible, divisé l'indivisible Église, et ils s'étaient criminellement arrachés de l'universelle communion chrétienne, par laquelle et dans laquelle seule pouvait se faire la renaissance authentique et durable.²⁶⁸

Nous voyons bien, dans ce fragment, que Novalis ne reproche aux protestants ni leurs idées ni leurs mobiles. Il leur reproche simplement de se détacher de la communauté plutôt que de militer pour la régénérer de l'intérieur. En d'autres mots, plutôt que de participer au fait social de l'autorité papale dans le but de l'améliorer, les protestants abandonnèrent les faits sociaux préétablis pour en inventer d'autres qui seront concurrentiels. Ce faisant, ils brisèrent la chaîne et

²⁶⁶ Il y a possiblement un lien entre cette notion d'intérêt général et celle de Rousseau, mais la correspondance est difficile à prouver parce que nous n'avons trouvé aucune référence explicite au célèbre philosophe genevois dans les écrits de Novalis.

²⁶⁷ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 736.

²⁶⁸ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 311.

agirent contre l'être dynamique. Sous la plume de Novalis, les protestants sont bel et bien des agents sociaux mais négatifs²⁶⁹.

Les jésuites forment également un groupe indépendant, mais ils agirent en fonction de l'être dynamique : ils renforcèrent l'unité ébranlée par la réforme.

Zum Glück für die alte Verfassung that sich jetzt ein neu entstandener Orden hervor, auf welchen der sterbende Geist der Hierarchie seine letzten Gaben ausgegossen zu haben schien, der mit neuer Kraft das Alte zurüstete und mit wunderbarer Einsicht und Beharrlichkeit, klüger, als je vorher geschehen, sich des päpstlichen Reichs und seiner mächtigeren Regeneration annahm.²⁷⁰

Ce fut alors, fort heureusement pour l'ancien organisme, que se constitua un nouvel ordre religieux, sur lequel il semble que l'esprit mourant de la hiérarchie ait répandu ses dons ultimes : avec une force nouvelle, il rouvrit la voie à l'ancienne tradition et, dans un miracle d'intelligence et de fermeté, avec une sagesse comme jamais encore, prit en sa charge le règne papal et la restauration de sa puissance.²⁷¹

Ainsi, les jésuites restaurèrent et maintinrent le fait social de la papauté. Ils sont donc des agents sociaux (puisqu'ils ont une incidence sur les faits sociaux). Qui plus est, ils sont des agents sociaux positifs. Ils supportent une institution qui prétend au cosmopolitisme et, ainsi, à l'unité des parties entre elles. Ils ne sont toutefois pas les créateurs du fait social de la papauté. Donc, après avoir passé en revue la reine, les princes, les commerçants et les groupes d'intérêts ; après avoir discuté leur fonction sociale respective et mesuré leur influence sur les faits sociaux, nous n'avons toujours pas trouvé un agent social qui soit directement responsable du fait social de l'autorité monarchique et papale.

VI. Les citoyens

Il ne nous reste qu'un type d'agent(s) à examiner : les citoyens ou les individus. Dans le premier chapitre, nous avons montré qu'il y a une base démocratique au régime idéal de Novalis. Si le souverain ne bénéficie plus d'une légitimité générale, il sera détrôné (c'est pourquoi Novalis

²⁶⁹ Il n'y a pas de matériau suffisant chez Novalis pour que nous déterminions si les protestants agissent par intentionnalité collective ou par le concours de différentes intentionnalités individuelles.

²⁷⁰ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 739.

²⁷¹ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 313.

affirme que Louis XVI était détrôné bien avant la révolution)²⁷². Donc, le fait social de la monarchie, de la papauté ou de n'importe quel régime repose sur l'assentiment de la population. Cela signifierait que la population en tant que l'ensemble des citoyens est à l'origine du fait social de la souveraineté et, par extension, de l'agentivité sociale. Mais, qui exactement crée les faits sociaux et comment ? Est-ce les individus seuls, en groupes ou l'ensemble indivisible des individus ? Analysons les différentes possibilités dans l'ordre.

Tout d'abord, chez Novalis, il est clair que les citoyens ne sont pas des individus seuls qui forment des faits sociaux contractuellement. En d'autres mots, Novalis ne défend pas une théorie du contrat social. En fait, les individus ne sont pas libres de la vie en société ou, plus généralement, libres de contraintes.

In allen relativen Verhältnissen ist das Individuum einmal für allemal der Willkühr ausgesetzt (...) das Individuum, als solches, steht seiner Natur nach unter dem *Zufall*.²⁷³

L'individu est une fois pour toutes exposé à l'arbitraire de ses rapports de relation en toutes choses (...) L'individu est, en tant que tel, soumis au hasard de par sa nature même.²⁷⁴

Nous voyons ici que l'individu est nécessairement en relation et qu'il est exposé aux changements que ses relations entraînent. L'individu n'est donc pas libre négativement mais seulement positivement. Dans ces conditions, il a besoin du contexte d'une communauté pour se développer physiquement et moralement. C'est ainsi que Novalis affirme que la société n'est pas formée d'individus seuls mais plutôt de couples, de familles, de groupes, etc. Qui plus est, les individus recherchent ces relations non pas seulement pour leurs effets (vivre et se développer) mais aussi pour elles-mêmes :

Amor ist es, der uns zusammengedrückt.²⁷⁵

(...) C'est Éros, c'est l'Amour qui nous pousse et nous serre les uns contre les autres.²⁷⁶

²⁷² *Ibid.*, p. 336.

²⁷³ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 307.

²⁷⁴ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 345.

²⁷⁵ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 666.

Le contact est cherché *a priori* et pour lui-même (contrairement à une anthropologie hobbesienne où les humains forment des relations *a posteriori* motivés par le réflexe de survie). Dans cette optique, des concepts tels que « l'état de nature », « l'individu seul » ou « le contrat social » sont irréalistes et inutiles. Nous pouvons, dès lors, affirmer que les citoyens ne sont pas agents en tant qu'individus seuls.

Maintenant, l'agentivité sociale découle-t-elle de groupes d'individus ou de l'ensemble indivisible des individus ? Nous avons vu que certains groupes comme les protestants et les commerçants se détachent de la réalité sociale préexistante pour créer des faits sociaux (p.ex. l'iconoclasme et le marché libre). L'agentivité sociale ne provient pas ici de la société indivisible mais d'une partie de celle-ci. Novalis déplore toutefois ce genre d'action sur la base de son ontologie générale résumable par l'idée que l'être est une relation entre différentes composantes. Dans cette optique, les groupes tels que les protestants affaiblissent le tout et s'affaiblissent eux-mêmes. Novalis idéalise tout de même d'autres groupes tels que les jésuites ou la famille. Kleingeld explique :

The dominant symbol used to evoke the ideal political community is that of the family. The family is here seen, in typical romantic ("romanticized") fashion, as a community that is not a mere aggregate of egoistic individuals to last as long as they regard this as advantageous, but an enduring and intimate bond of love and devotion that nurtures the personal development of the individuals within it.²⁷⁷

Il y a donc des groupes qui sont favorables au développement des individus (p ex. la famille) et des groupes qui ne sont pas favorables à celui-ci (p. ex. les protestants).

Mais, de quel type de développement parle-t-on exactement ? S'il s'agissait simplement du développement matériel, beaucoup de groupes dont les protestants seraient irréprochables selon les standards novalissiens. Pourtant, Novalis est critique parce qu'il se soucie moins du

²⁷⁶ Novalis, 1975, t. 2, *op. cit.*, p. 292.

²⁷⁷ Kleingeld, *op. cit.*, p. 282.

développement matériel que du développement moral. Une bonne société n'est pas une société où les richesses et les plaisirs prolifèrent mais une société sobre où les citoyens figent leur éducation morale. Mais, quels sont exactement les principes moraux de la doctrine novalissienne ? Rappelons l'hypothèse de Nassar à ce sujet :

While Novalis recognizes that the inner and outer worlds are distinct, he sees it as the goal of moral activity to overcome this opposition, and to create harmony –correspondence– between the two. However, the exact sense in which the self must “realize being” and thus achieve a preestablished harmony or correspondence between self and nature remains, in the *Fichte-Studien* unexplored and unthematized.²⁷⁸

Nous ne savons donc pas exactement quel sens prend ce perfectionnement moral, mais nous savons que l'harmonisation entre le soi/la conscience/la liberté et la nature/l'être/la nécessité est une question capitale pour Novalis. Cela vaut également pour le rapport entre l'individu et la communauté. Le premier doit utiliser sa liberté de façon à créer une harmonie avec les autres individus libres. Nous voyons ici que la condition de la moralité (la communauté) devient le but moral (l'harmonie avec la communauté). Il y a ici un cercle qui rappelle fortement la moralité kantienne (l'autonomie de la raison). Nous postulons donc que la finalité morale de l'harmonisation participe de la finalité morale de la liberté²⁷⁹. Nous avons maintenant vu trois postulats importants par rapport à « l'éthicité » novalissienne :

1. Les individus se développent dans le contexte d'une communauté.
2. Certains groupes affaiblissent la communauté alors que d'autres la renforcent.

²⁷⁸ Nassar, 2010, *op. cit.*, p. 335.

²⁷⁹ Cette idée rappelle à son tour l'éthique fichtéenne dans laquelle le « moi empirique » doit s'harmoniser avec le « moi transcendantal ». Il y a toutefois des différences importantes entre les deux systèmes que Benjamin Crowe résume bien : « Fichte uses “I” to refer to a non-empirical “activity” that grounds the system of transcendental philosophy. In the “practical” part of the system, the “I” is used to refer to the goal of moral striving, the autonomous self with which the empirical I ought to harmonize. Novalis shared the general skepticism regarding Fichte's foundationalist project which prevailed in the Jena Romantic circle in the mid-1790's. Hence, he abandons the claim that the “transcendental I” functions as an indubitable first principle from which the system of transcendental philosophy can be derived. He retains, however, the “practical” side of the *Wissenschaftslehre*, the so-called “doctrine of striving”. Thus, to say that philosophy begins with “I am” is not, at least for Novalis, to offer a foundational principle from which a system can be deduced, but rather it is to conceive of the “I” as a *regulative idea*. Philosophy is no longer thought of on the model of a system derived from an axiomatic principle; instead, philosophy becomes the activity of constructing or forming a self. (Crowe, 2009, p. 24).

3. La condition du développement moral (la communauté) est le but de la moralité (l'harmonie avec la communauté), ce qui permet sa finalité (la liberté).

Die praestabilirte Harmonie wird der Erfolg, oder die Constitution der vollkommenen moralischen Welt seyn.²⁸⁰

L'harmonie préétablie sera le succès ou la constitution du monde moral complété.²⁸¹

Si nous revenons à nos considérations socio-ontologiques, qu'est-ce que tout cela signifie ? Pour commencer, l'individu est important dans la mesure où la finalité de la communauté est la liberté individuelle. Pourtant, l'individu n'est qu'un agent potentiel. D'une part, il a besoin du contexte de la communauté pour faire usage de sa liberté. D'autre part, celle-ci est un idéal qui ne dépassera jamais le cadre de la vie en société (« Une *réalisation* infinie de *l'être*, telle serait la vocation du *moi* »)²⁸². Les individus consentent au fait social de la gouvernance dans la mesure où le souverain permet une harmonie sociétale ainsi qu'une éducation individuelle (*Bildung*), mais ils sont eux-mêmes dépendants de ces faits sociaux pour leur existence. Les individus ne sont donc pas des agents sociaux à part entière. Quant aux groupes, ils forment bel et bien la base de l'agentivité sociale. En leur sein, les individus acquièrent une agentivité effective, mais ils le font suivant des chemins divers que Novalis n'approuve pas nécessairement. Novalis soutient les groupes qui renforcent une cohésion générale et il louange les symboles qui évoquent la famille cohésive, les alliances durables, l'amour, etc. Il romantise la société (dans le sens de la poésie romantique) pour la transformer d'une chaîne plus ou moins continue de groupes diverses à une grande famille humaine (une société cosmopolite). Nous pourrions ainsi dire que son écriture est un processus de création d'un État idéal : l'État poétique. Cela ne signifie toutefois pas qu'il croit que cet idéal est réel et

²⁸⁰ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 654.

²⁸¹ Ma traduction.

²⁸² Novalis, 1975, t. 2, *op. cit.*, p. 11.

qu'il pense que la société est de fait indivisible. Toutes ses boutades contre les protestants, les commerçants et les philistins laissent croire le contraire. La société indivisible n'est donc pas un agent social, mais le serait-elle si elle existait ?

Pour répondre à cette question, nous devons analyser la façon dont Novalis parle de l'État idéal et de sa construction dans ses écrits politiques²⁸³. Commençons avec ce fragment :

Von der öffentlichen Gesinnung hängt das Betragen des Staats ab. Veredlung dieser Gesinnung ist die einzige Basis der ächten Staatsreform. Der König und die Königin können und müssen als solche das Prinzip der öffentlichen Gesinnung sein.²⁸⁴

C'est du sentiment public que dépendent les façons de l'État, sa manière d'être. Il n'y a donc qu'une unique base à la réforme véritable de l'État, et c'est l'épuration, l'élévation de ce sentiment dans le sens de la noblesse toujours plus grande. Le roi et la reine ont le pouvoir et le devoir, en tant que tels, d'être le principe du sentiment public.²⁸⁵

Nous voyons ici que le sentiment public est le facteur principal de transformation sociale. Il permet ou empêche la réforme d'un État donné. En ce sens, il est la clé de la construction de l'État idéal de Novalis. En conséquence, notre auteur ne croit pas que l'avancement des Lumières dans la philosophie du droit soit un véritable progrès. Le respect de l'humain ne dépend pas de l'entérinement constitutionnel de droits abstraits mais du comportement des citoyens.

Seyd Menschen, so werden euch die Menschen Rechte von selbst zufallen.²⁸⁶

Soyez des hommes, et les droits de l'homme tomberont alors d'eux-mêmes en votre possession.²⁸⁷

Pour réitérer, la clé de voûte de l'État poétique ne sera pas le droit mais le sentiment public. Il s'agira ainsi de promouvoir les vertus de l'harmonisation et de la liberté dans le sentiment public même. Les groupes en tant qu'agents sociaux ont une influence importante sur le sentiment

²⁸³ Nous ferons référence presque exclusivement à *Amour et Foi* parce qu'*Europe ou la Chrétienté* parle moins de l'idéal que de ce que Novalis perçoit comme étant les problèmes politiques contemporains. Pour cette raison, certains commentateurs perçoivent même un ton apocalyptique dans l'écrit.

²⁸⁴ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 298.

²⁸⁵ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 336.

²⁸⁶ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 656.

²⁸⁷ Novalis, 1975, t. 2, *op. cit.*, p. 285.

public. C'est pour cette raison que Novalis est particulièrement insistant en ce qui concerne les protestants et les commerçants. Le but est plutôt de réunir tous les individus dans un même sentiment public, de sorte que celui-ci soit unifié et harmonieux et que l'État, par la suite, le soit aussi. En ce sens, le sentiment public devient un outil pour que chaque individu devienne un agent social dans la construction de l'État idéal. Mais, comment est-ce possible si les individus ne sont que des agents potentiels ? Comment peuvent-ils bénéficier de cet outil²⁸⁸ ?

Novalis mentionne que le souverain est l'outil même de l'agentivité citoyenne.

Der König und die Königin können und müssen als solche das Prinzip der öffentlichen Gesinnung sein.²⁸⁹

Le roi et la reine ont le pouvoir et le devoir, en tant que tels, d'être le principe du sentiment public.²⁹⁰

Comme nous avons expliqué dans le premier chapitre, cela signifie que, d'une part, les pensées des citoyens se concentrent sur le couple royal et, d'autre part, que le comportement du deuxième influence celui des premiers. Dans *Amour et foi*, Novalis défend farouchement le couple royal comme principe du sentiment public parce qu'il est adapté à son idéal. Le couple royal est une famille qui symbolise l'intégration inconditionnelle des membres dans l'amour fraternel.

In unsern Zeiten haben sich wahre Wunder der Transsubstantiation ereignet. Verwandelt sich nicht ein Hof in eine Familie, ein Thron in ein Heiligthum, eine königliche Vermählung in einen ewigen Herzensbund?²⁹¹

De notre temps se sont produits de véritables miracles de transsubstantiation. Une cour royale ne s'est-elle pas métamorphosée en une famille ? Un trône ne s'est-il pas changé en un sanctuaire ? Un mariage royal n'a-t-il pas fait place à une alliance éternelle des cœurs ?²⁹²

Cette interaction entre le symbole du couple royal et le sentiment public donne lieu à une alliance, c'est-à-dire à cette grande famille humaine dont nous parlions un peu plus tôt. Notons

²⁸⁸ Les individus ont typiquement le sentiment de n'avoir aucune prise sur le sentiment public. C'est ainsi que l'on entend souvent des commentaires pessimistes sur le politique.

²⁸⁹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 298.

²⁹⁰ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 336.

²⁹¹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 304.

²⁹² Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 342.

que, si dans *Amour et Foi* les visées d'unification demeurent nationales, dans *Europe ou la Chrétienté* elles prennent une voie clairement cosmopolite. Bref, l'unification est réalisée dans l'interaction entre le souverain et le peuple.

Es wird eine Zeit kommen und das bald, wo man allgemein überzeugt seyn wird, daß kein König ohne Republik, und keine Republik ohne König bestehn könne (...) ²⁹³

Le moment va venir, et bientôt, où l'on sera universellement convaincu qu'il ne peut exister aucun roi sans république, ni aucune république sans roi (...) ²⁹⁴

Bref, l'État idéal est un fait social attribuable à tous les individus. Il ne s'agit toutefois pas d'une masse indivisible d'individus contraints par un cerveau collectif, pour ainsi dire. D'une part, cette unification est un idéal et non pas une actualité. D'autre part, cet idéal repose sur le concours libre des individus. Ils ont la possibilité de ne point participer, bien que cela serait désavantageux pour eux-mêmes.

Dans cette première section de ce chapitre, nous avons répondu à la question : qui sont les agents de la réalité sociale dans les écrits politiques de Novalis ? D'abord, nous avons déterminé qu'un agent social est un être capable de créer des faits sociaux, c'est-à-dire des objets ontologiquement subjectifs et épistémiquement objectifs tels que l'argent et le gouvernement. Puis, nous avons vu que le souverain est agent de la plupart des faits sociaux qui composent la réalité politique : conservation de l'État, du régime, de l'administration, etc. Il est toutefois lui-même un fait social dans le sens où sa fonction est un rôle symbolique de souverain idéal (ontologiquement subjectif) reconnu comme légitime par la population (épistémiquement objectif). Nous avons donc cherché les agents sociaux à l'origine du fait social de la souveraineté en passant en revue les fragments sur la reine, les princes, les commerçants et les groupes religieux. Bien que ceux-ci participent à la réalité sociale soit en menaçant les faits sociaux

²⁹³ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 296.

²⁹⁴ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 334.

préexistants (p.ex. les protestants) ou en renforçant ceux-ci (p.ex. les jésuites), nous n'avons pas trouvé de liens directs entre ces agents et le fait social de la souveraineté. C'est ainsi que nous avons finalement investigué le rôle des citoyens. Ceux-ci forment bel et bien la base de l'agentivité sociale à l'origine du fait de la souveraineté. Toutefois, les individus ne sont pas des agents sociaux s'ils sont esseulés, détachés et égoïstes. Ils le sont, et ce efficacement, lorsqu'ils unissent leurs forces dans un projet commun. Novalis ajoute que le moyen de l'unification est le sentiment public dirigé vers un seul symbole : le souverain. Ainsi, les individus et le roi se nécessitent mutuellement dans la réalisation de l'État poétique.

Les étiquettes socio-ontologiques

Maintenant que nous avons démêlé les fils de l'agentivité sociale chez Novalis, nous sommes en mesure de déterminer à quelle catégorie sa théorie appartient. Commençons par rappeler les caractéristiques principales des catégories en question. En premier lieu, l'individualisme maintient que tout phénomène est réductible aux individus (p.ex. dans un autobus). En deuxième lieu, le holisme horizontal soutient que certains phénomènes ne sont pas attribuables aux individus impliqués mais à leurs relations (p.ex. dans un orchestre). En troisième lieu, le holisme vertical suppose qu'il y a, en plus des individus et de leurs relations, des entités sociales (p.ex. à la bourse). Pour ce qui est de Novalis, nous écartons la thèse individualiste puisqu'il mentionne bien que les individus n'existent pas sans relations quelconques. Maintenant, défend-il un holisme horizontal ou vertical ? Comme nous avons vu, la question est très complexe parce que Novalis utilise les métaphores de l'œuvre d'art et de l'organisme pour décrire le fonctionnement de l'État. La première analogie est compatible avec le holisme horizontal alors que la deuxième va de pair avec le holisme vertical. Commençons par tester

l'hypothèse du holisme vertical et de l'organicisme en reprenant l'un de ses défenseurs, Jacques Droz, dans une analyse du Romantisme allemand qui inclut explicitement Novalis :

Le romantisme fait partir sa réflexion, non de l'individu, qui n'a pas de signification en soi, mais de la collectivité sociale ou politique, qui ne saurait être considérée comme la somme numérique des individus la constituant : l'État apparaît de ce fait comme un « organisme » qui a sa vie propre et qui se développe selon ses exigences naturelles, indépendamment de la volonté arbitraire du législateur ; il est absurde de vouloir donner une constitution à un État, d'en faire un élément de contrat, de soumettre son activité à des limites artificielles, comme l'ont cru les médiocres hommes d'État formés par la philosophie « mécaniste » du XVIII^e siècle.²⁹⁵

Tentons de reformuler clairement les arguments énoncés dans ce passage :

1. L'individu n'a pas de signification en-dehors de la collectivité.
2. La collectivité n'est pas réductible aux individus qui la composent.
3. Suivant 1 et 2, l'ontologie romantique est holiste et non individualiste.
4. L'État est un organisme.
5. Le législateur n'a pas d'effet causal sur l'État.
6. En conséquence de 5, il est absurde de donner une constitution à un État.

Nous discuterons maintenant ces arguments, dans l'ordre et à la base de nos réflexions précédentes, afin de tester l'hypothèse de l'État organique.

Premièrement, est-il vrai que l'individu n'a pas de signification en-dehors de la collectivité dans les écrits de Novalis ? Tout d'abord, cette question suscite une réflexion sur le terme « signification ». Cela veut-il dire que l'individu ne peut survivre en-dehors de la collectivité ou qu'il n'a pas de relations, de langage, de liberté ? Comme l'argument n'est pas clair, il est difficile de l'approuver ou de le contredire. Toutefois, nous pouvons affirmer qu'il est vrai que l'individu atomique est une construction théorique qui ne colle pas à la réalité. Pour Novalis, l'État ne consiste pas en un agrégat d'individus mais de groupes tels que les couples, les familles, les associations, etc. Qui plus est, les individus cherchent à établir des relations avec les

²⁹⁵ Droz, *op. cit.*, p. 25.

autres, car c'est dans ce contexte qu'ils peuvent se développer physiquement et moralement. Deuxièmement, est-il vrai que la collectivité n'est pas réductible aux individus qui la composent ? Nous approuvons entièrement ce postulat, car nous avons vu que l'être est une relation. Ce sont donc les relations qui sont ontologiquement constituantes et non pas les parties seules. Troisièmement, est-il vrai que l'ontologie novalissienne est holiste plutôt qu'individualiste ? D'après ce que nous avons établi jusqu'à ce point, il est évident que Novalis propose un holisme. Il y a toutefois une différence importante entre le holisme horizontal et le holisme vertical. Quatrièmement, est-il vrai que l'État est un organisme ? Le problème ici est que, dans la suite argumentative de Droz, le point 4 ne s'ensuit pas des points 1 à 3. Cette conclusion ne s'ensuit non plus de nos arguments présentés jusqu'à maintenant. En conséquence, nous ne pouvons pas affirmer que l'État soit un organisme ni que l'ontologie sociale de Novalis soit holiste dans le sens vertical. Cinquièmement, est-il vrai que le législateur n'a pas d'effet causal sur l'État ? Nous avons vu que la loi est respectée – elle a donc un effet causal – lorsqu'elle est l'expression d'une personne aimée. En revanche, Novalis mentionne bien que la loi n'est qu'une « colle de papier » lorsqu'elle est l'expression d'une rationalité désincarnée²⁹⁶. Il serait toutefois exagéré de conclure que toute loi est inutile. Sixièmement, est-il absurde de donner une constitution à un État ? Comme Novalis considère que le sentiment déclenche l'action plus que la raison, il est juste que des principes constitutionnels rationnels ne seront pas le garant d'un bon comportement en société. Novalis promeut davantage l'éducation et la culture des bons sentiments. Dans ce sens, une constitution n'est pas nécessaire bien qu'elle ne soit pas pour autant absurde.

Nous sommes donc partiellement en accord avec l'analyse de Droz, bien que nous ne puissions appuyer la thèse de l'État organique. Sa propre suite argumentative ne permet

²⁹⁶ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 332.

d'ailleurs pas d'endosser cette conclusion. Nous sommes d'accord pour dire que Novalis défend un type de holisme, mais nous n'en concluons pas que ce soit un holisme vertical tel que le suggère la métaphore de l'État organique. D'ailleurs, tel que nous l'avons mentionné dans la section précédente, l'État organique n'est pas mentionné dans les textes politiques. Nous endossons dès lors la thèse du holisme horizontal qui est plus cohérente avec notre analyse jusqu'à maintenant. Tentons de résumer les arguments :

1. L'être dynamique existe à travers les relations entre les parties, mais il n'y a pas de fondement en-dehors des relations mêmes.
2. Les agents sociaux mentionnés dans les textes politiques sont tous des individus en relations ou des groupes.
3. Aucun passage ne mentionne que les groupes en question sont indépendants des individus qui les composent.
4. Aucun passage dans les textes politiques ne mentionne l'État organique.
5. L'État poétique est un idéal où chaque composante de la société s'harmonise librement avec les autres.

Conclusion

Nous concluons que Novalis défend un holisme horizontal et que son État poétique fonctionne analogiquement à une œuvre d'art. Soulignons toutefois que l'artiste n'est pas extérieur à son œuvre. Chaque citoyen est un artiste ; son œuvre est lui-même, son voisin, son milieu, sa communauté. Retournons maintenant au passage que nous avons cité dans l'introduction. Nous avons mentionné que celui-ci nous rendait perplexe pour ce qui est de ses fondements socio-ontologiques. Avec tous les jalons analytiques parcourus, ce passage devrait maintenant nous sembler limpide.

Jeder Mensch sollte Künstler seyn. Alles kann zur schönen Kunst werden. Der Stoff des Fürsten sind die Künstler; sein Wille ist sein Meißel: er erzieht, stellt und weist die Künstler an, weil nur er das Bild im Ganzen aus dem rechten Standpunkte übersieht, weil ihm nur die große Idee, die durch vereinigte Kräfte und Ideen dargestellt, exekutirt werden soll, vollkommen gegenwärtig ist. Der Regent führt ein unendlich mannichfaches Schauspiel auf, wo Bühne und Parterre, Schauspieler und Zuschauer Eins sind, und er selbst Poet, Director und Held des Stücks zugleich ist.²⁹⁷

Chaque homme devrait être artiste. Tout peut devenir un art. La « matière » du roi, ce sont les artistes ; son instrument, son burin, c'est sa volonté ; il fait l'éducation des artistes, il les instruit et il les place, parce qu'il n'y a que lui pour voir l'œuvre dans son ensemble et du bon point de vue, parce qu'il est seul devant qui soit présente parfaitement la grande idée qui doit être exécutée par l'ensemble harmonieux et convergent des forces et des pensées représentatives. Le souverain conduit un divers et infini spectacle où la salle et la scène, les auteurs et les spectateurs ne font qu'un, tandis qu'il est lui-même le poète, le metteur en scène et le héros de la pièce.²⁹⁸

²⁹⁷ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 303.

²⁹⁸ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 341.

Conclusion

Le but de cette thèse était de clarifier les fondements socio-ontologiques de la pensée politique de Novalis. Pour ce faire, nous avons mobilisé l’outillage théorique de John Searle et de Michael Quante. Avec Searle, nous avons distingué entre le subjectif et l’objectif, soulignant qu’une grande partie de la réalité sociale est composée d’objets ontologiquement subjectifs bien qu’épistémiquement objectifs (les faits sociaux). Mais, qui constitue ces faits sociaux ? Qui sont les agents de la réalité sociale ? Avec Quante, nous avons déterminé trois catégories socio-ontologiques basées sur trois types d’agents. L’individualisme suppose que les agents sont des individus ; le holisme horizontal que ce sont des individus en relations et le holisme vertical que ce sont des entités sociales. Avec tous ces concepts en main, nous avons reformulé notre problématique de recherche avec deux questions spécifiques. D’une part, qui sont les agents sociaux dans les textes politiques de Novalis ? Et, de l’autre, défend-il un individualisme, un holisme horizontal ou un holisme vertical ? Pour répondre, nous avons parcouru trois étapes.

Premièrement, nous avons reconstruit sommairement les textes politiques de Novalis : *Amour et Foi* et *Europe ou la Chrétienté*. Nous avons procédé systématiquement en exposant sa méthode romantique, son but et ses arguments. Tout d’abord, Novalis utilise la méthode de la poésie romantique dans les deux cas. Il présente une image idéalisée d’un fait présent ou passé (l’intronisation du roi Friedrich Wilhelm III et le Moyen-âge chrétien) pour influencer le cours du temps et le ré-enchanter. Ce processus va de pair avec le but de Novalis : la construction d’un pays pour le contentement du cœur et de l’esprit. Ensuite, nous avons vu que la réalisation de ce but est impossible dans les sociétés matérialistes, corrompues, révolutionnaires, contractualistes, protestantes et paroissiales. Celles-ci ont toutes une chose en commun : elles ne promeuvent

qu'une partie d'un tout : le bien-être matériel aux dépens d'un bien-être spirituel (matérialisme), une fine couche de la société aux dépens des autres (corruption), la jeunesse mouvementée aux dépens de la vieillesse conservatrice (révolution), la raison aux dépens du cœur (contractualisme), un courant religieux plutôt que l'œcuménisme (protestantisme) et un village plutôt que le cosmopolitisme (le paroissialisme). Ainsi, les arguments de Novalis aboutissent tous à une idée centrale : le but du politique est l'unité. Dans les deux textes, Novalis élabore largement les moyens pour réaliser l'harmonie souhaitée, par exemple le symbole esthétique du roi ou du clergé.

Deuxièmement, nous avons interprété l'ontologie générale de Novalis sur la base de la littérature secondaire. Rappelons que ce pas était utile parce que Novalis est un naturaliste qui établit une continuité entre la nature (objet de l'ontologie) et la société (objet de l'ontologie sociale). Pour offrir une interprétation assez solide et cohérente, nous avons écarté les théories de Frank et de Beiser au profit de celle de Nassar. Avec celle-ci, nous avons démontré que Novalis fait référence à l'être dans trois acceptions différentes du terme : l'être pur, l'être donné et l'être dynamique. Par la suite, nous avons expliqué que l'être dynamique (le seul être ontologiquement objectif) fonctionne analogiquement à un groupe de gens qui forment un cercle en s'asseyant sur les genoux les uns des autres. Cela veut dire que l'être est une relation : il est formé de composantes en relations, le tout ressort de ces relations et il n'y a pas de fondement en-dehors de ces relations. Nassar tire quelques conséquences éthiques et politiques de cette ontologie. Elle démontre que, pour Novalis, la tâche fondamentale du politique sera d'harmoniser le fait de la liberté individuelle avec le fait de l'être relationnel.

Troisièmement, nous avons répondu explicitement à nos questions de recherche. Tout d'abord, qui sont les agents de la réalité sociale ? Nous avons passé en revue les différents agents mentionnés dans les textes politiques de Novalis, c'est-à-dire le roi, la reine, les princes, les

commerçants, les groupes religieux et les citoyens. Nous avons vu que le roi est agent de presque tous les faits sociaux qui composent la réalité politique. Il est toutefois lui-même le fait social des citoyens. Comme ceux-ci entrent naturellement en relations, ils agissent en groupes. Ils œuvrent soit en fonction de l'être dynamique (en renforçant la chaîne), soit contre (en détruisant la chaîne). C'est ainsi que Novalis enjoint tous les citoyens à former une allégeance cosmopolite plutôt qu'à se disperser dans des groupes isolés. Le moyen de parvenir à cet idéal, c'est le souverain. Il concentre les représentations sur sa propre personne qui symbolise l'idéal à atteindre. Ensuite, en vue de cette réponse, quelle étiquette convient à la pensée politique de Novalis ? Nous avons vu qu'il rejette explicitement l'individualisme, donc qu'il défend une forme de holisme. Toutefois, le holisme vertical se défend très mal dans son cas. Dans les textes politiques, il n'y a aucun matériau qui supporte l'idée que les groupes soient des entités sociales ni l'idée que l'État soit un organisme. Nous optons ainsi pour le holisme horizontal qui s'imbrique parfaitement dans notre suite argumentative : le but du politique est l'unité ; l'être ontologiquement objectif est relationnel ; les faits sociaux proviennent de groupes et/ou de l'interaction entre citoyens et souverain.

Maintenant que nous avons résumé le contenu de cette thèse, nous voudrions discuter brièvement deux de ses implications. La première est une implication pour les études novalissiennes (et romantiques) et la deuxième est une implication pour la pensée politique plus généralement.

Que dire de l'État organique ?

Puisque nous défendons la thèse selon laquelle Novalis fonde sa pensée politique sur un holisme horizontal, nous rejetons simultanément le holisme vertical et l'organicisme. Nous avons apporté des arguments dans ce sens, mais nous n'avons pas dissolu la contradiction qui

demeure entre cette interprétation et les mentions de l'État organique. Si ces mentions ne paraissent pas dans les textes politiques, elles surgissent toutefois dans les fragments à plusieurs reprises. Il nous semblerait donc intellectuellement malhonnête de disqualifier du tout au tout l'interprétation organiciste. Ici, nous voudrions poser deux hypothèses qui tentent de rendre notre thèse compatible avec ces mentions de l'État organique. Nous ne résoudrons pas le problème, mais nous ouvrirons quelques pistes possibles pour une recherche ultérieure sur le sujet.

Première hypothèse : l'organicisme est une stratégie rhétorique. Nous avons vu que Novalis se donne le but pratique du ré-enchantement (cf. premier chapitre). Stone nous explique que, suivant ce but pratique, Novalis adopte différentes positions épistémologiques et ontologiques²⁹⁹. Elle postule, plus précisément, qu'il change d'une position plus sceptique (correspondant à l'interprétation de Frank) à une position plus idéaliste (correspondant à l'interprétation de Beiser)³⁰⁰. La première position ne lui aurait pas permis de convaincre son auditoire qu'il *faut* respecter la nature et la communauté³⁰¹. C'est ainsi qu'il aurait adopté une deuxième position plus idéaliste et, surtout, plus convaincante en ce qui a trait au ré-enchantement : l'idée que l'organisme a un statut constitutif et non purement régulateur (cf. deuxième chapitre)³⁰². En supposant que la nature et la communauté font partie d'un organisme où chaque composante est liée aux autres, Novalis nous fournirait une raison pratique de ré-enchanter le monde.

Novalis does not overtly acknowledge the problem with his early conception of re-enchantment, but over the course of 1798 he revises his conception of the poetry/nature relation in ways that recognizably address this problem. In general, to solve this problem, he must adopt a revised epistemology, according to which we can (at least given appropriate cultural conditions) originally and directly find natural things meaningful and inspirited, without having to first transform an initially antithetical mode of experience (...) The explanation he reaches is that every natural phenomenon refers, meaningfully, to an infinite range of similarly structured phenomena,

²⁹⁹ Stone, 2008, *op. cit.*, p. 141.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 141.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 153.

³⁰² *Ibid.*, p. 156.

so that the quality of meaningfulness really exists in natural things, prior to our experience of them.³⁰³

Donc, la théorie de l'État organique serait partiellement une stratégie rhétorique visant le ré-enchantement. Cela expliquerait pourquoi Novalis change d'une vision de l'État comme œuvre d'art, produit de la liberté des individus, à un État organique, produit de la nature indépendante. Le seul problème que nous avons relevé avec cette hypothèse est la concordance avec les dates. Stone nous dit que Novalis change sa conception durant l'année 1798. Cela signifie que le discours *Europe ou la Chrétienté* – écrit en 1799 – serait en ligne avec la théorie de l'État organique. Toutefois, il ne comporte pas de mentions de l'État organique, de sorte qu'il serait difficile de prouver ou d'infirmer la thèse avec ce texte seul. En revanche, l'organisme est une question centrale dans les *Hemsterhuis-Studien* rédigés en 1797. L'hypothèse perd de sa force lorsque l'on considère que la progression temporelle semble en fait inverse.

Deuxième hypothèse : l'organisme correspond au point de vue déterministe sur l'État alors que l'œuvre d'art correspond au point de vue de la liberté. L'idée est que les deux analogies ne sont pas incompatibles si nous supposons que Novalis a un concept de l'organisme qui n'est pas lié au holisme vertical. En effet, pourquoi serait-il nécessaire que la tête soit la partie décisionnelle qui s'impose sur toutes les autres ? Si nous prenons en compte l'ontologie générale de Novalis, nous pourrions supposer qu'il conçoit l'organisme comme un ensemble de parties où chacune concourt à l'existence du tout. Il y aurait certes une hiérarchie de fonction entre la tête et un orteil, mais chacun trouverait sa place légitime dans le corps. En adoptant un point de vue plus « horizontal » sur le corps, nous pourrions ainsi le rendre plus compatible avec la métaphore de l'œuvre d'art. L'organisme ferait référence à l'État comme un donné : le fait naturel et biologique de la communauté (ou devrions-nous dire de l'espèce). Quant à l'œuvre d'art, elle

³⁰³ *Ibid.*, p. 153.

ferait référence à l'État comme un produit : un artefact des individus travaillant à l'unisson. Cette hypothèse est séduisante, mais il serait difficile de l'endosser pour le moment parce que nous n'avons pas trouvé de fragment qui la supporte explicitement.

Que dire de l'ontologie libérale ?

Dans son livre *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, C. B. Macpherson pose la thèse que le libéralisme anglais se fonde sur un postulat socio-ontologique précis : les humains sont des individus possesseurs (p. ex. de leur corps et des fruits de leur travail)³⁰⁴. Macpherson ajoute que cet axiome nous mène à quelques complications théoriques³⁰⁵.

It (the study) suggests that the difficulties of modern liberal-democratic theory lie deeper than had been thought, that the original seventeenth-century individualism contained the central difficulty, which lay in its possessive quality. Its possessive quality is found in its conception of the individual as essentially the proprietor of his own person or capacities, owing nothing to society for them. The individual was seen neither as a moral whole, nor as part of a larger social whole, but as an owner of himself.³⁰⁶

Macpherson démontre ensuite l'existence de ce postulat socio-ontologique dans la théorie de Hobbes, des *Levellers*, de Harrington et de Locke. Puis, il arrive à la conclusion que l'individualisme possessif était un bon principe d'obligation politique à l'époque de la genèse du libéralisme anglais mais que cette doctrine n'est plus un tel vecteur aujourd'hui³⁰⁷. Au contraire, elle soutient des pratiques qui brisent l'égalité et la cohésion nécessaires à l'obligation politique³⁰⁸.

Thereafter, both conditions (equality and cohesion) ceased to be met. Although possessive market relations continued to prevail in fact, their inevitability became increasingly challenged as

³⁰⁴ Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 3.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 3.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 3.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 273.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 273.

an industrial working class developed some class consciousness and became politically articulate.³⁰⁹

La montée des inégalités dans l'espace du marché libéral supprime la cohésion sociale et, ainsi, l'obligation envers l'État. Cette idée revient à celle de Novalis quand il affirme que l'égoïsme libéral est une quadrature du cercle (cf. premier chapitre). Si nous croyons Macpherson et Novalis, les axiomes socio-ontologiques libéraux nous mènent dans une impasse.

The dilemma remains. Either we reject possessive individualist assumptions, in which case our theory is unrealistic, or we retain them, in which case we cannot get a valid theory of obligation. It follows that we cannot now expect a valid theory of obligation to a liberal-democratic state in a possessive market society.³¹⁰

Bref, selon Macpherson, cette impasse demeurera tant que la figure de l'individu possesseur évoluant dans un marché libre subsistera. Pour sortir de cette impasse, il nous faudrait une théorie d'obligation politique qui soutienne à la fois les facteurs d'égalité et de *cohésion* sans contenir l'idée de l'*individu possesseur*.

Ici, nous n'avons pas l'intention de discuter la théorie de Macpherson. Nous acceptons sa conclusion comme telle et, à partir de celle-ci, nous voudrions poser la question suivante : est-ce que l'ontologie sociale de Novalis évite les problèmes susmentionnés par Macpherson ? Serait-elle une alternative viable ? Tout d'abord, l'ontologie sociale de Novalis ne contient pas le postulat de l'individu possesseur. Comme nous avons vu, les individus sont tous et nécessairement en relations.

Nur das Ganze ist *real* – Nur das Ding wäre absolut real, das nicht wieder *Bestandtheil* wäre.³¹¹

Seul le tout est réel – Toute chose qui est une partie n'est pas absolument réelle.³¹²

Tout ce qui existe est dans une sphère de relations. Rappelons que le principe unificateur des parties individuelles est, selon Novalis, l'amour.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 273.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 275.

³¹¹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 152.

³¹² Ma traduction.

*Amor ist es, der uns zusammengedrückt.*³¹³

(...) C'est Éros, c'est l'Amour qui nous pousse et nous serre les uns contre les autres.³¹⁴

Les individus ne sont donc pas des entités séparées les unes des autres qui possèdent leurs propre corps et les fruits de leur travail. Ils sont des parties d'une communauté nécessaire à leur survie et à leur développement. C'est ainsi qu'ils cherchent le contact.

Dès lors, la cohésion est fondée sur le fait que chaque individu est lié aux autres. Rappelons que Novalis souligne tout de même à de multiples reprises que cette cohésion est menacée par la corruption, les inégalités, le paroissialisme, l'égoïsme, la technique, le manque d'éducation et les révolutions. C'est ainsi qu'il tente de renforcer la cohésion sociale à travers son écriture romantique en idéalisant la communauté et, surtout, son souverain. Nous avons vu que ce dernier joue un rôle symbolique crucial.

Der König ist das gediegene Lebensprinzip des Staats; ganz dasselbe, was die Sonne im Planetensystem ist.³¹⁵

Le roi est à l'état natif le pur principe de vie de l'État, la même chose, tout à fait, que ce qu'est le soleil dans le système planétaire.³¹⁶

Maintenant, supposant que la cohésion soit réalisée à l'aide de la figure du souverain, l'égalité serait-elle simultanément réalisée ? Le problème est que cette cohésion complète et cette harmonie totale sont des idéaux. L'égalité est ainsi également un idéal.

*Kunstmäßige, vollständige Auflösung der Cosmopolitischen Aufgabe – (Wie ist eine Gemeinschaft unter Menschen etc. möglich, wenn sie möglich ist) Auf wie viel Art? Die absolute Gleichheit ist das höchste Kunststück – das Ideal – aber nicht natürlich – Von Natur sind die Menschen nur relativ gleich – welches die alte Ungleichheit ist – der Stärkere hat auch ein stärkeres Recht. Ebenfalls sind die Menschen von Natur nicht frey, sondern vielmehr mehr oder weniger gebunden. Wenig Menschen sind Menschen – daher die Menschenrechte äußerst *unschicklich*, als wircklich vorhanden, aufgestellt werden. Seyd Menschen, so werden euch die Menschen Rechte von selbst zufallen.*³¹⁷

³¹³ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 666.

³¹⁴ Novalis, 1975, t. 2, *op. cit.*, p. 292.

³¹⁵ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 294.

³¹⁶ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 332.

³¹⁷ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 656.

Solution complète, méthodique du problème cosmopolitique. (Comment une société entre les hommes est-elle possible, si elle est possible ? De combien de manières ?) L'égalité absolue est le gros morceau, le tour de force : l'idéal. Mais elle n'est pas naturelle. Par nature, les hommes ne sont que relativement égaux – ce qui est l'antique inégalité ; le plus fort a aussi un droit plus fort. De la même façon, les hommes par nature ne sont pas libres, mais plus ou moins liés. Peu d'hommes sont des hommes, et c'est pourquoi il est on ne peut plus *incongru* que soient établis les droits de l'homme, comme s'ils existaient réellement. Soyez des hommes, et les droits de l'homme tomberont alors d'eux-mêmes en votre possession.³¹⁸

Nous voyons ici que l'égalité n'est pas un fait ou un droit mais un idéal. Novalis ne suppose pas que les humains soient égaux par nature. Au contraire, il croit que l'égalité est un idéal imaginé par des humains vivant déjà en société. Qui plus est, sa réalisation ne requiert pas le concours du droit formel mais une éducation. Si nous nous élevons à notre idéal, alors nous réaliserons l'égalité et la liberté souhaitées.

Après cette discussion rapide, pouvons-nous proposer le modèle novalissien comme alternative à la théorie libérale ? Il est certain que l'ontologie sociale de Novalis ne contient pas le postulat de l'individu possesseur et qu'elle évite, tout de même, un holisme vertical. La théorie de Novalis demeure ainsi compatible avec une liberté et une égalité individuelles (relatives) tout en fondant le principe de cohésion. Son modèle de holisme horizontal nous semble ainsi de beaucoup préférable au fondement du libéralisme anglais. Il y a cependant quelques problèmes avec la théorie de Novalis. D'une part, la cohésion repose en grande partie sur le souverain et sur son incarnation symbolique des idéaux de la communauté. Il ne semble pas très réaliste d'attendre autant d'un humain, surtout dans des conditions si promptes à la corruption. D'ailleurs, rappelons que le roi Friedrich Wilhelm III répondit à Novalis après la publication d'*Amour et foi* en se moquant de sa naïveté et en disant qu'il ne le serait plus autant s'il était roi lui-même. D'autre part, la théorie de Novalis ne soutient qu'une égalité relative en disant que l'égalité absolue est un idéal. Cette position rebutera peut-être quelques lecteurs ; toutefois, il

³¹⁸ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 285.

nous semble qu'elle ait l'avantage d'être plus réaliste que ses concurrentes. L'expérience journalière du monde nous démontre à quel point les relations asymétriques persistent malgré l'introduction du principe d'égalité dans un bon nombre de constitutions. Dans cette optique, la promotion romantique de l'éducation est une alternative très attrayante. Bref, la pensée politique de Novalis représente une option intéressante, qui mérite réflexion, bien qu'elle demeure imparfaite. Mais, comme l'auteur le suggère lui-même :

Fragmente dieser Art sind litterarische Sämereyen. Es mag freylich manches taube Körnchen darunter seyn: indessen, wenn nur einiges aufgeht!³¹⁹

Des fragments de ce genre-ci sont des semences littéraires : il se peut, certes, qu'il y ait dans leur nombre beaucoup de grains stériles, mais qu'importe, s'il y en a seulement quelques-unes qui poussent !³²⁰

³¹⁹ Novalis, 1978, t. 2, *op. cit.*, p. 285.

³²⁰ Novalis, 1975, t. 1, *op. cit.*, p. 378.

Bibliographie

- Ameriks, Karl. *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Barrack, Charles M. « Conscience in “Heinrich von Ofterdingen:” Novalis’ Metaphysic of the Poet », *Germanic Review*, Vol. 46, No. 4, 1971, p. 257-284.
- Becker, Christian & Reiner Manstetten. « Nature as a You: Novalis’ Philosophical Thought and the Modern Ecological Crisis », *Environmental Values*, Vol. 13, No. 1, 2004, p. 101-118.
- Behler, Ernst. « Le premier romantisme crise des Lumières », *Revue germanique internationale* [En ligne], 3, 1995, mis en ligne le 6 juillet 2011, consulté le 21 juin 2013, URL = <<http://rgi.revues.org/479#text>>.
- Beiser, Frederick C. « The Political Theory of Novalis », *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 264-277.
- . *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- . « Novalis’ Magical Idealism », *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 407-434.
- . *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- Breazeale, Dan. « Johann Gottlieb Fichte », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, (Éd. Edward N. Zalta), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/johann-fichte/>>.
- Calvié, Lucien. « Antiquité et Révolution française dans la pensée et les lettres allemandes à la fin du xviii^e siècle », *Annales historiques de la Révolution française*, No. 317, 1999, p. 455-475.
- Cocalis, Susan L. « The Transformation of “Bildung” from an Image to an Ideal », *Monatshefte*, Vol. 70, No. 4, 1978, p. 399-414.
- Coujou, Jean-Paul. « Totalité humaine et totalité naturelle », « Une anthropologie de la finitude », « La dimension historico-politique de la métaphysique », *Philosophie politique et ontologie. Remarques sur la fonction de l’ontologie dans la constitution de la pensée politique*, t. 2, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 11-21.
- Crowe, Benjamin D. « On “The religion of the visible Universe”: Novalis and the pantheism controversy », *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 16, No. 1, 2008, p. 125-146.

- . « Romanticism and the Ethics of Style », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 91, No. 1, 2009, p. 21-41.
- Dastur, Françoise. « Novalis: On the Orient, Love, and the Symbolism of the Ring », *Comparative and Continental Philosophy*, Vol. 1, No. 2, 2010, p. 161-169.
- Delacroix, H. « Novalis la formation de l'idéalisme magique « Das Herz ist der Schlüssel der Welt und des Lebens » », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 11, No. 2, 1903, p. 248-262.
- Droz, Jacques. *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris, A. Colin, 1963.
- Dumont, Augustin. « Actologie, géologie et spatialité de l'image dans *Les Disciples à Saïs*. Étude sur la représentation chez Novalis », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 2, No. 62, 2009, p. 263-285.
- Etienne, Jean-Pierre. « Novalis ou le double discours : « Heinrich von Ofterdingen » », *Romantisme*, No. 20, 1978, p. 61-68.
- Fichte, Johann G. « Première introduction », « Seconde introduction », « Première partie : De la conscience empirique au vouloir pur », *La doctrine de la science nova methodo*, Lausanne, L'Age d'homme, 1989, p. 1-197.
- Frank, Manfred. « Philosophical Foundations of Early Romanticism », *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, (Éd. Karl Ameriks and Dieter Sturma), Albany, State University of New York Press, 1995, p. 65-85.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.
- Geissendoerfer, Theodore. « The Concept "Gemüt" in Novalis », *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 24, No. 2, 1925, p. 197-205.
- Geuss, Raymond. « *Kultur, Bildung, Geist* », *History and Theory*, Vol. 35, No. 2, 1996, p. 151-164.
- Ginsborg, Hannah. « Kant's Aesthetics and Teleology », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, (Éd. Edward N. Zalta), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/kant-aesthetics/>>.
- Gjesdal, Kristin. « Georg Friedrich Philipp von Hardenberg [Novalis] », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, (Éd. Edward N. Zalta), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/novalis/>>.
- Harrold, Charles F. « Carlyle and Novalis », *Studies in Philology*, Vol. 27, No. 1, 1930, p. 47-63.

- Helfer, Martha B. « The Male Muses of Romanticism: The Poetics of Gender in Novalis, E.T.A. Hoffmann, and Eichendorff », *The German Quarterly*, Vol. 78, No. 3, 2005, p. 299–319.
- Hiebel, Frederick. « Novalis and the Problem of Romanticism », *Monatshefte*, Vol. 39, No. 8, 1947, p. 515-523.
- Hodkinson, James. « Genius beyond Gender: Novalis, Women, and the Art of Shapeshifting », *The Modern Language Review*, Vol. 96, No. 1, 2001, p. 103-115.
- Hofweber, Thomas. « Logic and Ontology », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition)*, (Éd. Edward N. Zalta), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/logic-ontology/>.
- Holland, Jocelyn. « The Poet as Artisan: Novalis' Werkzeug and the Making of Romanticism », *MLN*, Vol. 121, No. 3, 2006, p. 617-630.
- . « From Romantic Tools to Technics: Heideggerian Questions in Novalis's Anthropology », *Configurations*, Vol. 18, No. 3, 2010, p. 291-307.
- Ittner, Robert T. « Novalis' Attitude toward "Wilhelm Meister" with Reference to the Conception of His "Heinrich von Ofterdingen" », *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 37, No. 4, 1938, p. 542–554.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner, 1974.
- . « Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science », « Fondements de la métaphysique des mœurs », « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », « Critique de la faculté de juger », *Oeuvres philosophiques* (Éd. Ferdinand Alquié), t. 2, Paris, Gallimard, 1985, p. 20-162, p. 244-336, p. 189-202, p. 1148-1171.
- Kleingeld, Pauline. « Romantic Cosmopolitanism: Novalis's "Christianity or Europe" », *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, No. 2, 2008, p. 269-284.
- Krell, David F. « Three Ends of the Absolute: Schelling on Inhibition, Hölderlin on Separation, and Novalis on Density », *Research in Phenomenology*, Vol. 32, No. 1, 2002, p. 60–85.
- Kuzniar, Alice. « Hearing Woman's Voices in Heinrich von Ofterdingen », *Publications of the Modern Language Association of America*, Vol. 107, No. 5, 1992, p. 1196–1207.
- Lancereau, Daniel. « Poésie, philosophie et science chez Friedrich von Hardenberg (Novalis) », *Etudes philosophiques*, No. 4, 1992, p. 463-486.
- Landgraf, Edgar. « Comprehending Romantic Incomprehensibility. A Systems-Theoretical Perspective on Early German Romanticism », *MLN*, Vol. 121, No. 3, 2006, p. 592-616.
- Lewis, Leta J. « Novalis and the Fichtean Absolute », *The German Quarterly*, Vol. 35, No. 4, 1962, p. 464–474.

- Livet, Pierre & Ruwen Ogien. *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.
- Lovejoy, Arthur O. « The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 3, 1941, p. 257-278.
- Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Margantin, Laurent. « Le corps des dieux. Les figures d'Orphée et de Jésus chez Novalis », *Romantisme*, Vol. 29, No. 103, 1999, p. 5-17.
 ———. « L'allégorie romantique », *Romantisme*, Vol. 152, No. 2, 2011, p. 13-26.
 ———. *Novalis ou l'écriture romantique*, Paris, Belin, 2012.
- Nassar, Dalia. « “Idealism is nothing but genuine empiricism”: Novalis, Goethe, and the Ideal of Romantic Science », *Goethe Yearbook*, Vol. 18, No. 1, 2011, p. 67-95.
 ———. « Interpreting Novalis' Fichte-Studien », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Vol. 84, No. 3, 2010, p. 315-341.
- Neubauer, John. « Dr. John Brown 1735-88) and Early German Romanticism », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 3, 1967, p. 367-382.
- Newman, Gail. « The Status of the Subject in Novalis's Heinrich von Ofterdingen and Kleist's Die Marquise von O... », *The German Quarterly*, Vol. 62, No. 1, 1989, p. 59-71.
- Norman, Judith. « Nietzsche and Early Romanticism ». *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 3, 2002, p. 501-519.
- Novalis. *Novalis. Werke und Briefe* (Éd. Alfred Kellertat), München, Winkler, 1953.
 ———. *Novalis. Oeuvres complètes* (Éd. Armel Guerne), t. 1-2, Paris, Gallimard, 1975.
 ———. *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs* (Éd. Hans-Joachim Mähl et Richard Samuel), t. 1-2, München, Carl Hanser, 1978.
- O'Brien, William A. « Twilight in Atlantis », *MLN*, Vol. 95, No. 5, 1980, p. 1292-1332.
- Quante, Michael. *Hegel's Liberal Communitarianism*, conférence inédite de la Chaire de recherche en pensée politique, Université d'Ottawa, 3 avril 2012.
- Saul, Nicholas. « Novalis's “Geistige Gegenwart” and His Essay “Die Christenheit Oder Europa” », *The Modern Language Review*, Vol. 77, No. 2, 1982, p. 361-377.
- Schefer, Olivier. « Les “Fichte-Studien” de Novalis et la *Tathandlung* à l'épreuve de la transcendance », *Études philosophiques*, No. 1, 2000, p. 55-74.
- Schiller, Friedrich von. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier Montaigne, 1943.

- Schrader, Fred E. *L'Allemagne avant l'État-nation. Le corps germanique 1648-1806*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- Searle, John R. *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.
- . « Social Ontology and Political Power », *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 79-109.
- Spénlé, Édouard. *Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, Paris, Hachette, 1903.
- Stanguennec, André. « A l'origine de l'idée allemande de nation. La philosophie romantique et la philosophie hégélienne de l'Etat », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, Vol. 2, No. 14, 2001, p. 337-350.
- Stone, Alison. « Being, Knowledge, and Nature in Novalis », *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, No. 1, 2008, p. 141-163.
- . « German Romantic and Idealist Conceptions of Nature », *International Yearbook of German Idealism*, (Ed. Stolzenberg, Ameriks & Rush), Vol. 6, 2009, p. 80-101.
- . « The Romantic Absolute », *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 19, No. 3, 2011, p. 497-517.
- Terezakis, Katie. « Against Violent Objects: Linguistic Theory and Practice in Novalis », *Janus Head*, Vol. 10, No. 1, 2007, p. 41–61.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. *Fichte. Réflexion et argumentation*, Paris, J. Vrin, 2004.
- Toy, Walter D. « The Mysticism of Novalis », *Studies in Philology*, No. 15, 1918, p. 14-22.
- Versari, Margherita. « Die Christenheit oder Europa (1799) di Friedrich von Hardenberg (detto Novalis) », *Pensiero politico*, Vol. 20, No. 3, 1987, p. 340-360.
- Von Molnár, Géza. « The Composition of Novalis' "Die Lehrlinge zu Sais": A Reevaluation », *Publications of the Modern Language Association of America*, Vol. 85, No. 5, 1970, p. 1002–1014.
- Walker, Joyce S. « Romantic Chaos: The Dynamic Paradigm in Novalis's Heinrich von Ofterdingen and Contemporary Science », *German Quarterly*, Vol. 66, No. 1, 1993, p. 43–59.
- Warnes, Christopher. « Magical Realism and the Legacy of German Idealism », *The Modern Language Review*, Vol. 101, No. 2, 2006, p. 488-498.
- Wellmon, Chad. « Lyrical Feeling: Novalis' Anthropology of the Senses », *Studies in Romanticism*, Vol. 47, No. 4, 2008, p. 453–477.
- . « Touching Books: Diderot, Novalis, and the Encyclopedia of the Future », *Representations*, Vol. 114, No. 1, 2011, p. 65-102.

Wilson, Peter L. « The Disciples at Sais: A Sacred Theory of Earth », *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 15, No. 2, 2004, p. 17-30.