



Georg Simmel

---

Kant et Goethe





À la veille de la Première Guerre mondiale, Georg Simmel (1858-1918) revient sur ce qu'on a depuis appelé le désenchantement du monde, la destruction du rapport harmonieux qui, à l'âge classique, unissait l'homme à son univers. Le divorce entre un monde régi par les lois de la mécanique et un individu porteur d'exigences morales place toute existence sous le signe d'une lutte tragique. Les noms de Kant et Goethe symbolisent les deux grandes tentatives modernes pour résoudre ce dilemme : Simmel tente dans ce livre d'évaluer précisément les proximités et les distances entre les deux approches ; il montre que Kant et Goethe sont porteurs de projets radicalement différents, le premier accordant tout au sujet, le second tout à la nature, le premier ne sauvant la cohérence du projet rationnel qu'en limitant drastiquement son emprise sur le monde, le second en élargissant l'idée de nature au risque de perdre le sens de la singularité humaine. Il ne s'agit pourtant pas de choisir entre l'une ou l'autre

démarche : l'art d'hériter consisterait ici à intégrer les deux dans un projet plus ample, où l'analyse kantienne et la synthèse goethéenne se combineraient dans une pensée plus proche de la pulsation réelle de la vie.

Traduit de l'allemand, préfacé et annoté par  
Pierre Rusch

Document de couverture : Kant et Goethe,  
1788 et 1774, formes découpées.

**Georg Simmel**

**Kant et Goethe**

Contributions à l'histoire de la pensée  
moderne

Traduit de l'allemand, préfacé et annoté par Pierre Rusch



Projet graphique : Pier Luigi Cerri.

Document de couverture : Kant et Goethe (1788 et 1774),  
formes découpées. Photos © akg-images.

Titre original : KANT UND GOETHE. ZUR GESCHICHTE DER  
MODERNEN WELTANSCHAUUNG

© Editions Gallimard, 2005, pour la traduction française et la  
présente édition. c‡s



# Préface

Avec Kant et Goethe, Georg Simmel a entretenu toute sa vie un dialogue ininterrompu. D'abord avec Kant, puisque sa thèse de doctorat, en 1881, traitait déjà du statut de la matière dans l'œuvre du philosophe de Königsberg ; à partir de là, les articles sur les deux auteurs se succéderont régulièrement sous sa plume et alimenteront notamment, d'une part, les leçons sur Kant (1904), d'autre part, la monographie consacrée à Goethe (1912-1913). Le texte que nous présentons date de 1916, donc des dernières années de la vie de Simmel. Il s'agit de la troisième édition d'un ouvrage initialement paru en 1906, qui reprenait lui-même un texte publié sous le même titre en 1899. Dès cette date, donc, Simmel avait trouvé en Kant et Goethe deux pôles opposés et complémentaires, qui dessinent une de ces dichotomies autour desquelles s'organise systématiquement sa pensée. On mesure ici combien, loin d'avoir été un « impressionniste » et un « éclectique », Simmel est resté

essentiellement fidèle à certaines thématiques fondamentales et à une forme de pensée — si diverses qu'eussent été pour lui les occasions de penser.

Son propos est en effet d'associer Kant et Goethe sous le signe de leur différence, de montrer combien ils s'opposent malgré leurs apparentes ressemblances. Devant le gouffre qui sépare l'homme moderne d'un monde qu'il hésite désormais à nommer sien, Kant et Goethe représentent deux tentatives symétriques pour restaurer l'unité de l'être. Kant cherche à le faire du côté du sujet en réduisant le monde à sa représentation dans la conscience individuelle ; Goethe du côté de l'objet en diluant au contraire le moi dans le tout de l'univers. De la même façon, l'un et l'autre refusent l'opposition traditionnelle entre la perception sensible et la connaissance vraie, mais ils le font pour des raisons différentes : aux yeux de Kant, la perception est d'emblée un acte constitutif du donné empirique, tandis que, pour Goethe, l'homme ne peut connaître la nature que dans la

mesure où il est capable de l'appréhender fidèlement et de se fondre dans son objet. A l'autre extrémité, l'inconnaissable représente pour Kant une limite inhérente à notre faculté d'entendement, il est structurellement et définitivement hors de portée de l'esprit humain ; pour Goethe, seul le tout de la nature est inconnaissable, pour des raisons d'ordre quantitatif : ce qui échappe nécessairement à l'intelligence d'un individu serait en principe accessible à l'humanité entière, si celle-ci pouvait joindre ses forces et former en quelque sorte un sujet unique. Ce rapport de symétrie inversée entre les deux penseurs se retrouve jusque dans les ambivalences de chacun. Kant, par exemple, sape les fondements de la religion en délimitant strictement les domaines respectif de la foi, des valeurs et du savoir ; mais en ménageant un domaine inconnaissable à l'arrière-plan de tout savoir humain, il sauvegarde la place d'un Dieu transcendant ; Goethe, de son côté, divinise la nature et ne ressent aucun besoin de purifier le savoir de ses composantes religieuse, éthique ou esthétique — mais il dilue par là même

l'idée religieuse dans un panthéisme foncièrement hostile au dualisme chrétien.

On serait tenté de dire que si Simmel a été un disciple de Kant avant d'être l'héritier de Goethe, il était en définitive le second plus que le premier. La volonté d'intégration et d'unification, l'effort de synthèse, la sensibilité au profond courant vital qui traverse les divers phénomènes du monde empirique et leur confère à tous une égale dignité, tout cela le rapproche évidemment de Goethe. Il peut utiliser pour décrire la pensée goethéenne les concepts mêmes avec lesquels il peint son propre paysage intérieur : l'élan vital, l'unité organique, la pulsation de l'existence. Et c'est évidemment une sorte d'idéal qu'il célèbre quand il admire le rare équilibre que Goethe est arrivé à établir en lui entre ses facultés de perception, d'élaboration et d'expression <sup>1</sup>. Au point que l'on a envie de demander : à quoi bon Kant ? En quoi le projet analytique, mécaniste, du philosophe garde-t-il pour Simmel un sens et un intérêt, à partir du moment où il a reconnu dans le phénomène de la Vie — la Vie

une et diverse, invariable en son cœur, changeante en ses multiples reflets — l'horizon ultime de toute pensée ? Vladimir Jankélévitch a parfaitement mis en lumière le lien entre le premier « relativisme » de Simmel et son vitalisme ultérieur : « Pour Simmel, le seul fait réel, c'est la relation complexe, mouvante, multiforme d'un objet qui n'est connu que modelé, pétri, découpé, dans l'étoffe de la nature par les catégories subjectives, avec un sujet qui à son tour se transforme et se développe sous l'action des contenus objectifs que lui-même assimile : la seule réalité, en somme, c'est la vie ondoyante, fluide et progressive du connaître qui se cherche, tâtonne et peu à peu resserre son emprise sur l'objet.<sup>2</sup> » Dans ce mouvement d'influence réciproque entre un sujet qui donne forme au monde, et un objet qui entraîne le sujet dans ses propres mutations, le premier moment est le moment kantien, le second le moment goethéen<sup>3</sup>.

Simmel a absolument besoin de Kant parce que celui-ci met l'accent sur le rôle constitutif de la conscience dans sa relation avec le

monde. Le sujet goethéen est si profondément accordé aux lois universelles qu'il paraît presque passif en regard. D'une manière générale, Goethe gomme les écarts et amortit les contrastes dans le flux indifférencié de la vie. On se rend compte à certaines réserves <sup>4</sup> de Simmel que la « vie » goethéenne n'est pas assez tendue, pas assez nerveuse, en un mot : pas assez « moderne » pour lui. La vie ne doit pas résoudre les oppositions, elle doit au contraire les porter à leur plus haute intensité. C'est ce que fait Kant en introduisant un sujet « pur », c'est-à-dire parfaitement autonome, capable d'édifier son monde et de postuler son Dieu sans aucune caution extérieure. Il est héroïque par nature, parce qu'il engage sa vie entière sur une loi qu'il se donne à lui-même, et c'est ce qui amène par exemple Simmel à parler de la « véritable grandeur du moralisme kantien » — à laquelle Goethe devait rester insensible <sup>5</sup>.

Le dualisme tragique de Simmel trouve donc en Kant bien davantage qu'un allié de circonstance pour renforcer l'instance subjective face à l'universalité conquérante de

l'objectivité goethéenne. Le sujet kantien — écartelé entre des exigences inconciliables, coupé de l'en-soi des choses comme de l'instance absolue qui pourrait garantir ses choix éthiques — est en quelque sorte le sujet tragique par excellence. Seul une subjectivité ainsi réduite à elle-même doit éprouver toute objectivation, toute extériorisation, comme une pure et simple négation de soi : pourquoi l'œuvre, pourquoi l'existence d'autrui seraient-elles une « non-vie <sup>6</sup> », si le sujet n'était pas d'emblée défini par sa clôture autarcique, ou, ce qui revient au même, par son absolue liberté ? Cette tragédie-là se différencie essentiellement de la tragédie de l'homme goethéen, de Faust prenant conscience que les limites de son être individuel lui interdisent de développer pleinement les forces qu'il recèle en lui, et qui sont les forces mêmes de l'univers : il s'agit dans ce cas d'une simple disproportion, non d'une dichotomie constitutive, puisque aussi bien l'homme de génie est justement celui qui abolit la césure entre la vision subjective et la réalité objective, ou entre les différentes visions subjectives.

C'est également pourquoi Goethe n'est pas un penseur politique, et pourquoi Kant l'est. L'existence d'une instance universelle garantie par des lois objectives rend en définitive la politique superflue aux yeux de Goethe. Pour Kant, au contraire, la loi est nécessaire, parce que les intérêts individuels divergent fondamentalement, qu'il faut inventer la perspective qui permettra de transiger entre les diverses exigences (et de donner sens à l'histoire). « La loi morale de Kant est, comme disait Schleiermacher, "seulement une loi politique" : elle donne la formule précise et complète dont a besoin l'homme qui par nature est en guerre avec ses devoirs sociaux et qui cherche à définir un comportement permettant malgré tout la coexistence de tous. Le dualisme demeure pour Kant, dans le domaine pratique comme dans la sphère théorique, au premier plan de la conscience, et sa proposition est pour ainsi dire une solution labile, qui parie sur la perpétuation du conflit <sup>Z</sup> » Simmel est donc rigoureusement kantien quand il pose que la société devient un objet pour la pensée, que la sociologie se constitue

en savoir, à partir du moment où l'antagonisme social n'est plus considéré comme un défaut à éliminer, mais comme le rapport fondateur de toute vie en collectivité [8](#).

Le dualisme constitutif de la pensée simmélienne nous permet donc de dire que c'est bien chez Kant qu'elle plonge ses racines les plus profondes. Malgré l'art consommé avec lequel les forces et les faiblesses respectives des deux auteurs sont ici contrebalancées, l'isolement tragique du sujet kantien définit en dernière instance le cadre des analyses de Simmel. Un exemple : si Goethe, comme nous l'avons dit, se trouve accusé de n'avoir pas perçu la « véritable grandeur du moralisme kantien », la prépondérance de la problématique morale chez Kant, le renoncement à tout ancrage ontologique, valent inversement à celui-ci d'être épinglé pour son « anthropomorphisme étriqué » : il soumettrait l'univers entier au geste d'auto-affirmation par lequel l'homme donne sens à son existence. Pourtant Simmel est loin de renvoyer les deux auteurs dos à

dos, ou de les concilier dans une synthèse abstraite, car c'est précisément cette généralisation de la morale qui est à l'origine de la « tragédie de la culture <sup>9</sup> ». De la même manière, quand Simmel pour finir en appelle à une époque où l'alternative « Kant ou Goethe » aura fait place à la devise « Kant et Goethe », où les approches mécaniste et vitaliste se combineront sans se neutraliser dans un même élan de pensée, il ne fait qu'en apparence tenir la balance égale entre les deux logiques : à travers les concepts de « vie », de « rythme », d'« alternance », de « conflit », il rétablit en réalité un formalisme et une métaphysique agnostique qui sont essentiellement apparentés au projet kantien.

1 Cf. infra, p. 69.

2 V. Jankélévitch, « Georg Simmel, philosophe de la vie », dans G. Simmel, La tragédie de la culture, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Rivages, 1988, p. 18-19.

3 « Chaque objet nouveau que nous examinons bien, dit Goethe, ouvre un nouvel organe en nous » (cité par Karl Li:ivith dans

De Hegel à Nietzsche, trad. R. Laureillard, Gallimard, 1969, p. 26).

4 Par exemple, p. 57, à propos de l'absence de véritable synthèse chez Goethe, ou sur la transposition trop brutale, vers le plan empirique, d'un sentiment métaphysique de l'universel (p. 75).

5 Cf. infra, p. 73.

6 Cf. V. Jankélévitch, op. cit., p. 67 : « ... le vital, pour se réaliser, a besoin de sa propre antithèse — qui le tue. » Et p. 69 : « Le premier acte du drame de la culture spirituelle date en somme du jour où le courant continu de la vie s'est figé en individualités closes et périssables. »

7 Cf. infra, p. 77.

8 Sur le rapport entre la théorie de la connaissance et la sociologie, considérées l'une et l'autre comme des arts de la « coexistence » cf. infra, p. 77.

9 « C'est l'essence de la vie que de produire à partir d'elle-même ce qui la dirige et la sauve, son contraire, vaincu-vainqueur : la vie se conserve et s'élève pour ainsi dire par le détour de son propre produit, et le fait que

celui-ci lui fasse face, soit autonome et la juge — c'est sa propre réalité profonde, c'est la manière dont elle vit. L'hostilité dans laquelle elle entre avec ce qui est plus haut qu'elle-même est le conflit tragique de la vie en tant qu'esprit » (« Le conflit de la culture moderne », dans G. Simmel, Philosophie de la modernité, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Payot, 1990, t. II, p. 250, cité par Marc Sagnol, Tragique et tristesse. W. Benjamin, archéologue de la modernité.. Cerf, 2003, p. 103-104).

A la maison Jastrow,  
ce gage d'une vieille amitié.

Nous avons coutume de projeter dans les états de semi-civilisation, mais aussi dans l'Antiquité préchrétienne, la capacité à tenir unis les éléments de l'existence que l'évolution ultérieure a dissociés et érigés en antithèses. Si dure qu'ait été la lutte pour la survie physique, si impitoyable qu'ait été l'assujettissement de l'individu aux exigences de la société — il semble que l'on n'a eu que très sporadiquement, avant l'effondrement du monde classique, le sentiment d'un hiatus fondamental à l'intérieur de l'homme et à l'intérieur du monde, entre l'homme et le monde. Même le geste de Platon superposant au monde empirique un monde transcendant des « Idées » — radicalement coupé du premier, et seul pleinement réel — resta d'abord sans écho. C'est seulement avec le christianisme que s'inscrit au plus profond de l'âme l'opposition entre l'esprit et la chair, entre

la nature et les valeurs, entre le vouloir individuel et un Dieu pour qui tout vouloir individuel est un péché. Mais la religion chrétienne, parce qu'elle était justement une religion, proposait du même geste la scission et la réconciliation. Il a fallu que le christianisme perde son pouvoir absolu sur les âmes, il a fallu que l'avènement des temps modernes rende sa solution douteuse, pour que le problème lui-même apparaisse dans toute son étendue. Que l'homme est fondamentalement un être dual, que la dichotomie et le conflit constituent la forme première sous laquelle il intègre les contenus de son monde, la forme qui leur donne leur caractère tragique, mais qui détermine aussi leur développement et leur vitalité — c'est une conception dans laquelle la conscience ne trouvera refuge qu'après la Renaissance. A mesure que le conflit gagne l'assise la plus profonde, la plus large de nous-mêmes et de notre image de l'existence, l'exigence d'unification se fait plus globale et plus virulente ; quand la vie extérieure et intérieure se tend à rompre, elle cherche un lien d'autant

plus solide, d'autant plus compréhensif, pour pouvoir à nouveau rendre compte de l'unité qu'elle sent entre les différents éléments de l'être, par-delà tout ce qui les sépare.

C'est d'abord entre le sujet et l'objet que les temps modernes construisent l'opposition la plus tranchée. Le moi pensant se sent souverain face au monde entier, tel qu'il se le donne dans la représentation, le « je pense, donc je suis — et donc le monde est aussi » devient, quelque transformation, quelque développement qu'il subisse, la seule certitude inébranlable de l'existence. D'un autre côté, pourtant, ce monde objectif est d'une impitoyable factualité, et jamais le moi n'est autant apparu comme son produit, comme une figure que les forces du monde composent de la même manière qu'elles composent la forme d'une plante ou d'un nuage. Cette dichotomie n'affecte pas seulement le monde de la nature, mais aussi celui de la société. L'individu réclame le droit à la liberté et à la particularité, tandis que la société ne veut le reconnaître que comme un élément soumis à ses lois suprapersonnelles.

Dans les deux cas, la souveraineté du sujet risque soit d'être engloutie par une objectivité étrangère, soit de sombrer dans un isolement et un arbitraire anarchistes. A côté ou au-dessus de cette opposition, l'évolution moderne introduit l'antithèse entre d'une part le mécanisme naturel, d'autre part le sens et la valeur des choses. Depuis Galilée et Copernic, les sciences de la nature interprètent toujours plus rigoureusement le monde comme un mécanisme régi par une stricte causalité, exprimable en langage mathématique. Même si ce projet n'a pas été et ne peut être complètement mené à bien, même si la pression et le choc, à quoi tout événement semblait pouvoir être réduit, doivent s'adjoindre encore d'autres principes, le mouvement du monde reste fondamentalement, du moins jusqu'aux plus récentes constructions philosophiques, un jeu de matières et d'énergies déterminé par les lois de la nature, une machine qui fonctionne, mais qui, à la différence des machines humaines, ne traduit pas des idées et ne sert pas des fins. Le principe mécaniste-scientifique semble

opposer la réalité à tout ce qui lui donnait jusque-là un sens : elle n'a plus de place pour les idées, les valeurs, les buts, la portée religieuse, la liberté morale. Mais dans la mesure où l'esprit, l'âme, l'instinct métaphysique n'abandonnent pas leurs prétentions sur l'existence, la pensée depuis le XVII<sup>e</sup> et surtout le XVIII<sup>e</sup> siècle se voit confrontée à la grande tâche culturelle de rétablir sur un plan supérieur l'unité perdue entre la nature et l'esprit, entre le mécanisme et le sens intérieur, entre l'objectivité scientifique et la valeur dont nous sentons que la vie et les choses sont chargées.

Deux positions fondamentales, qui traversent la culture sous des formes très diverses, ont suscité les tentatives les plus élémentaires d'unification de l'image du monde : la position matérialiste et la position spiritualiste — la première refusant toute existence séparée à l'esprit et aux idées, et présentant le monde physique avec son mécanisme extérieur comme seul réel et absolu, la seconde réduisant inversement

toute réalité extérieure palpable à une existence vaine et faisant de l'esprit avec ses valeurs et ses hiérarchies la substance exclusive de l'existence.

Parallèlement à ces positions, deux conceptions du monde sont apparues, dont la pensée unitaire fait d'une manière moins partielle justice de ce dualisme : la conception kantienne et la conception goethéenne. L'exploit de Kant est d'avoir porté à son point culminant le subjectivisme des temps modernes, la souveraineté du moi et son irréductibilité à la réalité matérielle, sans renoncer en rien à la solidité et à la signification du monde objectif. Il a montré que les objets de connaissance ne peuvent consister que dans les représentations mêmes par lesquelles nous les connaissons, et que les choses n'existent pour nous que comme des combinaisons de perceptions sensibles, donc comme des processus subjectifs, conditionnés par nos organes. Mais il a aussi montré que seule cette prémisse permet de comprendre la réalité objective et solide de l'être. Il faut en effet que les choses

soient de simples représentations, pour que notre faculté de représentation, dont nous sommes irrémédiablement tributaires, puisse nous donner une certitude à leur sujet ; c'est seulement ainsi que nous pouvons en dire quelque chose d'absolument nécessaire, à savoir énoncer les conditions dont dépend la représentation elle-même et qui doivent de toute manière s'appliquer à ce qui n'existe que dans cet élément. Si nous devons attendre que les choses soient déversées de l'extérieur dans notre esprit, comme des entités foncièrement étrangères recueillies dans un récipient inerte, la connaissance ne pourrait jamais aller au-delà du cas particulier. Mais puisque c'est l'activité représentative du moi qui constitue le monde, les lois de notre esprit sont les lois des choses elles-mêmes. L'entendement, dit Kant avec une audace inouïe, prescrit à la nature ses lois ; car le chaos des impressions sensibles, qui nous livrent un matériau aveugle, ne devient « nature », c'est-à-dire un ordre compréhensible de l'existence, qu'à partir du moment où les forces organisatrices de notre

entendement l'ordonnent en séries régulières. Le moi, l'ultime unité de la conscience au-delà de laquelle l'explication ne peut remonter, rassemble les impressions sensibles pour en faire des objets d'expérience, qui constituent l'intégralité de notre monde objectif. Là-dedans, par-delà toute possibilité de connaissance, nous pouvons situer les choses en soi, c'est-à-dire les choses qui ne sont plus là pour nous ; en elles peuvent se réaliser tous les absolus de la raison, toutes les exigences du cœur, tous les idéaux de l'imagination, tandis qu'ils ne trouvent aucune place dans le monde de nos expériences, le seul qui puisse être un objet pour nous.

À y regarder de plus près, la solution kantienne du problème principal — le dualisme du sujet et de l'objet, de la spiritualité et de la corporéité —, consiste à rapporter cette antithèse à la réalité même de la conscience et de la connaissance : le monde, si étrangers nous soient ses contenus, est déterminé par le fait que nous savons qu'il existe. Car les images dans lesquelles nous nous connaissons et existons pour nous-mêmes

sont elles aussi, comme le monde corporel, les manifestations de quelque chose qui dans son en-soi reste dissimulé à nos yeux. Le corps et l'esprit sont des phénomènes, des expériences au sein du cadre général de la conscience, liés l'un à l'autre par le fait qu'ils constituent tous deux des objets de représentation et sont soumis aux mêmes conditions de connaissance. À l'intérieur même du monde phénoménal, le seul où ils sont des objets pour nous, ils ne peuvent être ramenés l'un à l'autre : ni le matérialisme, qui veut expliquer l'esprit par le corps, ni le spiritualisme, qui veut expliquer le corps par l'esprit, ne sont recevables. Chacun doit au contraire être compris selon ses lois propres. Pourtant, ils ne sont pas sans lien, ils constituent un seul et même monde d'expérience, parce qu'ils sont tenus ensemble par la conscience une à laquelle ils apparaissent, et parce qu'au-delà de l'un et de l'autre se tiennent les choses en soi, inconnaissables mais au moins pensables ; et rien ne nous interdit de croire que celles-ci recèlent dans leur unité le fondement de ces

phénomènes qui, appréhendés et décomposés par nos facultés cognitives, se scindent en corps et en esprit, en sujet empirique et en objet empirique. Si donc la nature extérieure, en tant qu'elle est un objet pour nous, ne doit pas contenir la moindre trace d'esprit, de sorte que la science parfaite à laquelle elle donnerait lieu ne serait que mécanique et mathématique, et si l'esprit de son côté suit ses propres lois immanentes, qui n'ont rien à voir avec celles de la nature, l'une et l'autre néanmoins se rejoignent pour composer une vision unitaire du monde organisée autour de deux idées : celle d'une conscience englobante qui connaît pareillement la nature et l'esprit, et celle de la chose en soi qui apparaît à une intuition idéale comme l'origine commune de tous les phénomènes. L'interprétation scientifico-intellectualiste se trouve ainsi portée à son comble : ce n'est pas dans les choses, c'est dans le savoir relatif aux choses que réside pour Kant le problème. Il parvient à surmonter les grandes dichotomies — la nature et l'esprit, le corps et l'âme — en se contentant d'unifier

les images cognitives des instances impliquées : l'expérience scientifique, avec l'égalité universelle de ses lois, dessine le cadre qui rassemble tous les contenus de l'existence en une seule forme, celle de l'intelligibilité d'entendement.

C'est selon une tout autre norme que Goethe mêle ces éléments, pour en tirer une unité également rassurante. Certes, il lui manque non seulement la systématique, mais le projet même d'une philosophie scientifique qui élèverait dans la sphère des concepts abstraits notre sentiment de la valeur et de la cohésion de l'univers ; lorsque nous philosophons d'une manière scientifique, notre relation immédiate au monde, l'écho et l'accord que suscitent en nous ses forces et sa signification se répercutent dans la pensée qui pour ainsi dire lui fait face. Celle-ci exprime dans le langage qui lui est propre cet état de fait auquel elle n'est pas directement liée. Mais si je comprends bien Goethe, il s'agit toujours chez lui d'une expression immédiate de son sentiment pour le monde. Il ne le recueille pas dans le médium de la pensée abstraite, pour

l'objectiver et lui donner forme dans un tout autre ordre d'existence, non : son sentiment incomparablement vivace du sens de l'existence et de sa cohérence idéale produit chez lui les réflexions « philosophiques » comme la racine produit la fleur. Pour user d'une comparaison très libre : la philosophie de Goethe ressemble aux sons que les sentiments de joie et de douleur nous arrachent spontanément, tandis que la philosophie scientifique ressemble aux mots par lesquels on désigne ces sentiments dans l'ordre du langage et des idées. Mais comme il est artiste en premier et en dernier lieu, cette expression naturelle devient d'elle-même une œuvre d'art. Il peut « chanter comme chante l'oiseau », sans tomber dans un naturalisme informe et envahissant, parce que son propos prend d'emblée, à la source, une forme artistique — de même que la connaissance scientifique est d'emblée façonnée par certaines catégories de l'entendement, qui peuvent être mises en évidence comme les formes du savoir matériel effectif. Goethe lui-même recourt à cette comparaison pour

expliquer un propos tenu à Schiller : « Ce ne sont pas seulement les objets traités par l'art, ce sont aussi les objets tournés vers l'art qui possèdent en eux une certaine idéalité. Car dans la mesure où ils sont considérés sous l'angle de l'art, ils sont aussitôt transformés par l'esprit humain. » Le simple fait d'observer les choses, pour Goethe, signifie déjà les intégrer, les assimiler dans une forme artistique (au sens le plus large du terme) ; les choses elles-mêmes, telles qu'il se les représente, sont artistiques, parce que sa faculté de représentation est celle d'un artiste. Relativement à son orientation profonde et décisive, Goethe est donc parfaitement fondé à porter ce jugement qui, à première vue, paraît tout à fait incompréhensible : « De la philosophie, je me suis toujours tenu libre. » C'est pourquoi une présentation de la philosophie de Goethe sera inévitablement, jusqu'à un certain point, une philosophie sur Goethe. Il ne s'agit pas de systématiser sa pensée — l'entreprise serait tout à fait indigne de son objet —, mais de capter ce qui chez lui était l'expression et le prolongement immédiats

du sentiment de la nature, du monde et de la vie, pour le transposer dans la forme médiate, réfléchie, de la pensée conceptuelle, qui appartient à une tout autre région et à une tout autre dimension.

Le trait fondamental de sa vision du monde, par où il se distingue absolument de Kant, est qu'il recherche l'unité du principe subjectif et du principe objectif, de la nature et de l'esprit, au sein du phénomène lui-même. La nature, telle qu'elle se manifeste concrètement à nos yeux, est pour lui le produit immédiat et le témoin de puissances spirituelles, d'idées formatrices. Sa relation intérieure avec le monde repose entièrement, pour le dire en termes théoriques, sur la spiritualité de la nature et sur la naturalité de l'esprit. L'artiste vit dans l'apparaître des choses comme dans son élément ; il doit chercher dans la réalité elle-même la spiritualité, cet au-delà de la matière et du mécanisme sans lequel sa façon de percevoir et de traiter le monde n'a pas de sens et qui pour lui ne peut exister que là. C'est ce qui détermine la signification particulière de Goethe pour la culture du

présent. L'idéalisme spéculatif du début du XIX<sup>e</sup> siècle provoqua par réaction le matérialisme des années 50 et 60 ; l'exigence d'une synthèse qui surmonterait l'opposition de ces deux courants suscita dans les années 70 le mot d'ordre : « Retour à Kant ! » Mais la solution scientifique, la seule que pouvait apporter Kant, réclamait un contre-poids : c'est ce que semblaient annoncer les intérêts esthétiques qui, au tournant du siècle, réorientèrent largement la vie spirituelle, et dont les effets se feront sentir, sous diverses transpositions, dans les développements futurs de l'esprit allemand. Dans la mesure où ils permettaient de réintégrer l'esprit au réel sous une forme qui s'opposait à la forme kantienne et la complétait en quelque manière, ces intérêts se cristallisèrent dans le mot d'ordre : « Retour à Goethe ! » Les deux voies par lesquelles Kant surmonte le dualisme fondamental de la nature et de l'esprit sont fermées à Goethe : il ne peut ni descendre parmi les phénomènes pour les envelopper, au titre de simples représentations, dans le moi ou la fonction cognitive, ni les ignorer pour se

contenter de l'idée des choses en soi, de leur unité absolue et impalpable. La première solution lui est interdite par la tournure immédiate de son esprit, qui le détourne de toute théorisation de la connaissance.

Comment donc es-tu arrivé si loin ?

On dit que tu t'en es très bien tiré

Mon enfant, j'ai trouvé le bon moyen :

A la pensée je me suis gardé de penser.

Et:

Oui, telle est la bonne voie :

Ne pas savoir ce que l'on pense  
Quand on pense

Tout vient comme par faveur.

Sa nature pratique au sens le plus élevé du terme répugne à s'occuper des conditions premières de la pensée, parce que cette réflexion selon lui n'apporte rien à la pensée elle-même, sur le plan des contenus et des

résultats. « Le pire, dit-il à Eckermann, c'est que penser sur la pensée ne sert à rien ; il faut avoir l'esprit droit de nature, de sorte que les bonnes idées se présentent comme de libres enfants du bon Dieu et appellent : nous sommes là ! » L'aversion pour la théorie de la connaissance, fondée sur une telle pratique intérieure, détourne Goethe de la voie kantienne et lui interdit de chercher la résolution des contradictions du monde empirique dans les conditions de la connaissance, dans la structure de conscience qui supporte ce monde — bien qu'il ne soit nullement insensible à la profondeur et à la portée de cette approche. Mais arracher au phénomène et transférer aux choses en soi l'absolu où doit s'opérer la réconciliation, cela rendrait à ses yeux le monde absurde. « De l'absolu au sens théorique je n'ose parler ; mais ce que je puis dire, c'est que celui qui l'a reconnu dans le phénomène et l'a toujours gardé en vue, en tirera grand profit. » Et ailleurs : « Je crois en un seul Dieu. Voilà une belle et louable formule ; mais reconnaître Dieu là et comme il

se manifeste, c'est en vérité la béatitude sur terre. » Ce n'est pas hors des phénomènes, c'est dans les phénomènes que coïncident la nature et l'esprit, le principe vital du moi et celui de l'objet. Jamais cette foi de la perception sensible n'a été portée à un tel degré de conscience, jamais elle n'a à tel point envahi le sentiment du monde. Que la nature et l'esprit, ou la réalité et la valeur, ne divergent pas essentiellement, qu'il existe entre eux une unité profonde, qui dans l'œuvre individuelle trouve seulement une expression particulièrement nette et convaincante — sur cette prémisse repose l'existence de tout artiste. Une telle existence serait vide et dénuée de sens, si l'artiste n'était convaincu que la beauté et la signification que le phénomène acquiert sous ses mains ne constituent pas un ajout extérieur, mais traduisent la vérité, l'essence de cette réalité débarrassée de toutes les falsifications. En ce sens, certes, tout art est « naturaliste », parce que pour l'artiste comme tel la « nature » signifie d'emblée l'unité du réel et de l'idéal. Quand Goethe dit qu'il « voit l'idée avec ses yeux », cela signifie que la valeur et

la perfection des choses, qui à nous autres semblent flotter au-dessus de celles-ci comme une figure plus ou moins onirique, font partie de leur réalité — telle que lui sait la voir.

L'opposition profonde des deux visions du monde, qui sont pourtant confrontées au même problème, apparaît dans le jugement porté par Goethe et Kant sur la célèbre phrase de Haller selon laquelle « aucun esprit créé ne pénètre au cœur de la nature ». Tous deux s'élèvent avec une véritable indignation contre cette idée, qui éternise entre le sujet et l'objet la coupure qu'il s'agit justement d'abolir. Mais combien différents sont leurs motifs ! Pour Kant, la formule en elle-même est une absurdité logique, car elle déplore l'inconnaissabilité d'un objet qui n'existe pas comme objet pour nous. Puisque la nature n'est que phénomène, c'est-à-dire représentation dans un sujet, elle n'a pas de « cœur ». Si l'on veut parler du « cœur » de son apparition phénoménale, alors ce doit être celui dans lequel l'observation et l'analyse des phénomènes pénètrent effectivement. Mais si le constat porte sur ce qui se tient derrière

toute nature et qui n'est donc plus de l'ordre de la nature, ni de son cœur intérieur ni de sa manifestation extérieure, il n'est pas moins insensé, parce qu'il traduit l'exigence de connaître quelque chose qui dans son principe même se soustrait aux conditions de la connaissance. L'absolu caché derrière la nature est une simple idée qui ne peut jamais être contemplée, et qui ne peut donc pas davantage être connue. Goethe au contraire, fort éloigné d'une telle réflexion sur la théorie de la connaissance, rejette cette phrase de Haller en vertu d'une communion directe avec l'essence de la nature :

La nature n'a ni noyau  
Ni écorce.  
Elle est tout d'un coup.

Et:

Telle est la forme de la nature :  
est de réglé au-dedans ce qui  
était de règle au-dehors.

Et :

Dans l'observation de la nature  
Gardez toujours une chose à

l'esprit :

Rien n'est dedans, rien dehors  
Car ce qui est dedans est  
dehors.

Que ce que l'on puisse désirer de plus profond, de plus enfoui, de plus significatif ne soit pas accessible dans la réalité, cela lui est parfaitement insupportable. Le sens même de son existence d'artiste en serait ébranlé. Aussi lorsqu'il réplique à Haller :

Le noyau de la nature n'est-il  
pas  
dans le cœur des hommes ?

il ne rejoint qu'en apparence le point de vue de Kant, pour qui la nature et ses lois sont le produit de la faculté humaine de connaître et ne doivent pas être cherchées ailleurs que dans celle-ci. Car Goethe veut dire : le principe vital de la nature est aussi celui de l'âme humaine, l'un et l'autre sont des faits d'égale dignité, mais procèdent de l'unité de l'être, qui déploie la constance du principe créateur à

travers une multitude de formes ; de sorte que l'homme peut trouver dans son propre cœur tout le mystère de l'être, et peut-être aussi sa solution. On voit ici l'artiste s'abandonner avec ivresse au sentiment de l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, de Dieu et du monde. Kant, lui, s'abstient de telles affirmations sur les choses elles-mêmes. Il n'en dit que ce qui résulte des conditions de leur connaissance. Ce n'est pas parce que la nature et l'âme humaine ne font qu'un dans leur substance profonde, que l'on peut éclairer l'une par l'autre, mais parce que la nature est une représentation dans l'âme humaine, de sorte que la forme et le mouvement de celle-ci indique au moins les lois les plus générales de la première. En se référant à la sentence de Haller, on peut ramener l'opposition entre Kant et Goethe à une brève formule. Si l'on s'interroge sur le caractère propre de la nature, Kant répond : elle n'est qu'extériorité, car elle se compose exclusivement de rapports d'ordre mécanique et spatial, et Goethe : elle n'est qu'intériorité, car sa vie se résume à l'idée, au principe spirituel de création. Mais si l'on s'interroge sur

son rapport avec l'esprit humain, Kant répond : elle n'est qu'intériorité, car elle est une représentation en nous, et Goethe : elle n'est qu'extériorité, parce que la matérialité visible des choses, sur laquelle repose tout art, doit posséder une réalité incondionnée. Goethe ne dit pas, comme Kant, que l'intériorité spirituelle du sujet est le centre de la nature : il dit que ce centre, de même et parce qu'il se trouve partout, se trouve aussi dans l'esprit humain. L'un et l'autre sont pour ainsi dire des représentations parallèles de l'être divin, lequel se développe dans l'extériorité de la nature avec la même réalité que dans l'intériorité de l'âme ; de sorte que la nature conserve sa réalité extérieure, visible, incondionnée, sans pour autant renoncer à son unité essentielle avec le cœur humain, et sans devoir non plus se transformer en une représentation subjective comme c'est le cas chez Kant. L'un et l'autre dépassent l'opposition du matérialisme et du spiritualisme. Kant, parce que son principe subsume pareillement et sans conflit la matière et l'esprit au titre de simples représentations ; Goethe, parce que la

matière et l'esprit, qu'il considère comme des entités absolues, sont néanmoins immédiatement unis en une même substance. Il dit ainsi à Schiller que si les philosophes matérialistes ne trouvent pas accès à l'esprit, les philosophes idéalistes ne trouvent pas le chemin des corps, « et que l'on fait toujours bien, par conséquent, de rester dans l'état de nature philosophique et de faire le meilleur usage possible de son existence intégrale ».

Mais s'il faut chercher une unité objective de l'être, au-delà donc de toute conscience individuelle, elle ne pourrait pour Kant se trouver qu'en Dieu, auquel du reste il recourt explicitement lorsqu'il s'agit de concilier les aspects les plus divergents de la vie : la moralité et le bonheur. Il en appelle alors à un Dieu transcendant, une chose en soi, par-delà toute matérialité visible de l'être. Or, pour Goethe, l'essentiel est justement que l'unité des choses ne se trouve pas reléguée au-delà des choses elles-mêmes. Il ne rejette pas seulement l'idée d'un Dieu qui « n'agit que du dehors » — cela, Kant aussi le ferait. Mais tout en reconnaissant que le principe divin se

trouve « à l'étroit » dans le phénomène, il souligne combien nous nous mutilons quand nous le refoulons « dans une unité qui échappe à notre sens extérieur comme à notre sens intérieur » : recourir ainsi à un être transcendant, c'est priver le monde de l'unité que l'on cherchait par là à cautionner.

Les apparentes analogies entre les conceptions de Goethe et de Kant ne doivent jamais faire perdre de vue cette différence fondamentale : Goethe résout l'équation entre le sujet et l'objet du point de vue de l'objet, Kant du point de vue du sujet, même si ce n'est pas le sujet fortuit dans sa particularité personnelle, mais le sujet comme porteur supra-individuel de la connaissance objective.

D'un point de vue scientifique et méthodologique, Kant est bien sûr le penseur objectif, impartial, Goethe le penseur subjectif, qui façonne l'image de l'existence d'après son individualité passionnée. Mais sur le plan de la conception du monde et du contenu final, Kant est le subjectiviste qui intègre le monde dans la conscience humaine, qui le coule dans ses moules, tandis que Goethe ne connaît que la

pleine objectivité de l'existence, dans laquelle le sujet et sa vie sont une pulsation de la vie universelle de la nature.

Donc, quand Goethe dit :

Si l'œil n'était solaire  
Comment verrait-il le soleil ?  
Si la force même de Dieu n'était  
en nous  
Comment le divin nous ravirait-il ?

cela ressemble certes à une paraphrase de l'idée kantienne selon laquelle nous ne connaissons les choses du monde que parce que et pour autant que leurs formes sont déposées en nous a priori. Mais il s'agit en réalité de tout autre chose. Goethe se place en deçà de l'opposition sujet/objet, et fonde le rapport de connaissance de l'un à l'autre sur leur identité essentielle, comme Empédocle déjà l'avait fait sous une forme primitive quand il enseignait que nous pouvons connaître les choses parce que leurs éléments constitutifs sont déjà en nous : nous connaissons l'eau par l'eau, le feu par le feu, le conflit dans la

nature par le conflit en nous, l'amour par l'amour. Ce n'est pas l'œil qui donne forme au soleil, et qui peut pour cette raison le connaître — ainsi faudrait-il interpréter les vers de Goethe d'un point de vue kantien —, non : l'œil et le soleil participent du même être objectif, ils sont au même titre des enfants de la divine nature, et par là capables de se comprendre, de s'absorber l'un en l'autre. La solution kantienne et la solution goethéenne du problème du monde, la solution épistémologique et la solution métaphysique — sachant que Goethe pour ainsi dire n'a pas de métaphysique, mais qu'il est une métaphysique —, se rapportent l'une à l'autre comme deux types de relations personnelles qui, vues de l'extérieur, semblent présenter le même contenu et le même sens, mais dont la première est entretenue par l'activité suggestive de l'une des deux parties — qui modèle pour ainsi dire l'autre à son image et d'après son idéal de la relation —, et la seconde par l'unité profonde, l'harmonie naturelle des deux parties.

C'est justement sur le rapport entre

l'intériorité de l'esprit et l'extériorité de ses objets que s'affirme l'opposition polaire entre les deux conceptions, d'autant plus fortement qu'elle se trouve recouverte par une certaine ressemblance formelle. Si Kant ne reconnaît d'autre monde objectif que celui que recèle notre conscience, cela ne confère à ce que nous avons en nous de plus profond, de plus authentique, de plus décisif aucun autre privilège que de fournir les formes qui organisent en un monde-objet la matière passivement reçue par les sens. D'où cette matière vient en dernière instance, peu importe à Kant. Elle est simplement donnée, donnée « du dehors » — même si ce « dehors » n'a pas un sens spatial, mais marque seulement une origine extérieure à la sphère d'influence de l'esprit, même si la qualité particulière de ces impressions est déterminée par la constitution de nos organes sensoriels. La connaissance résulte de l'entrelacs d'une force de création spirituelle, absolument propre au sujet, et d'un matériau que celui-ci n'a qu'à recevoir de l'extérieur. Goethe distribue tout autrement les rôles entre une intériorité

préétablie et une extériorité surajoutée. Rien ne le montre aussi clairement que ce mot, qui ne signale d'abord qu'un trait personnel, mais qui éclaire aussi la manière dont il envisageait plus généralement la connaissance : « Si je n'avais pas déjà porté en moi le monde par anticipation, je serais resté aveugle, bien que voyant, et toute recherche et toute expérience n'auraient été qu'un effort vain et sans vie. »

Ici, ce n'est donc pas la forme, mais l'existence tout entière, l'unité de la forme et du contenu, qui est mystérieusement préétablie dans l'intériorité de l'homme. « La loi qui préside à [notre] apparition » développe aussi en chacun l'image du monde qui est possible et nécessaire pour lui. Ce mouvement intérieur trouve son sceau et son aboutissement quand les individus — d'abord seulement, il est vrai, « les individus particulièrement doués » — « cherchent dans le monde extérieur les images qui répondent et correspondent à tout ce que la nature a déposé en eux, et portent ainsi leur être intérieur à la plénitude et à la certitude ». Ce qui se trouve en dehors du moi ne fournit donc pas la matière sur laquelle

celui-ci exerce ses fonctions formelles, il présente la totalité de l'existence effective comme le pendant de l'existence spirituelle. Il n'est pas besoin de combiner la forme intérieure et la matière extérieure, car « ce qui est dedans est dehors » ; mais cette association est possible, car c'est la même vie, la vie de la nature divine qui, d'une façon plus ou moins complète, plus ou moins fragmentaire, se manifeste dans les constructions de l'esprit comme dans les réalités visibles. Goethe accorde à l'esprit à la fois moins et plus que Kant. Il ne le coupe pas du sol nourricier de la nature, pour lui donner ensuite un pouvoir de mise en forme, qui est en soi encore dépourvu de contenu et avec lequel il se tient seul dans le monde ; il en fait jaillir la totalité connue de l'existence, mais seulement parce que et pour autant que la totalité objective de l'existence s'exprime déjà à travers lui. L'opposition de l'intérieur et de l'extérieur — que Kant résout dans l'élément même de l'esprit en n'empruntant à l'extériorité que la matière « aveugle » et en confiant à l'entendement le soin de la transformer en

« nature » — se trouve abolie d'emblée chez Goethe, parce que l'intérieur et l'extérieur ne sont que deux pulsations d'une seule et même vie, « à la fois naturelle et divine ». Dire que pour l'un et l'autre penseurs l'être naît de la conscience, c'est donc présenter sous une enveloppe conceptuelle apparemment commune deux relations complètement différentes.

Sur ce point, en particulier, le caractère personnel de Goethe apparaît clairement comme le pilier de sa vision du monde. La disposition la plus heureuse de l'homme dans son rapport avec la nature se rencontre sans doute lorsque le libre développement de ses besoins et de ses tendances conduit le moi à s'ouvrir pleinement, à accueillir l'image inaltérée de la nature, comme si les forces de l'individu et du monde s'exprimaient dans une harmonie préétablie, comme si elles se réglaient les unes sur les autres. Telle est précisément la constellation qui se dessine de la manière la plus parfaite chez Goethe. Dans tout ce qu'il exprimait, dans tout ce qu'il accomplissait, il ne faisait que développer sa

personnalité ; il remplissait le cercle entier de l'existence, telle qu'il la voyait et l'interprétait, parce qu'il vivait tout ce qu'il recélait en lui, et on a l'impression que pour construire son image de la nature — une image qui, malgré toutes les objections matérielles qui peuvent lui être faites, reste incomparable par la cohérence, la justesse de l'observation, la hauteur de vues —, il n'a eu qu'à prolonger ses propres énergies de pensée et de sentiment. Il écrit ainsi au début du Voyage en Italie : « Je m'effraie parfois de voir tant de choses pénétrer pour ainsi dire en moi, contre lesquelles je ne puis me défendre — et pourtant tout se développe au jour depuis l'intérieur. » C'est pourquoi il se réjouit tant quand, d'un jugement de Schiller sur Wilhelm Meister, il peut conclure « que dans l'ensemble j'ai su dire ce qui est conforme à ma nature, et le dire conformément à la nature de l'œuvre ». C'est uniquement pour cette raison qu'il peut exiger de l'artiste qu'il procède d'une manière « hautement égoïste » — une formule sur laquelle il nous faudra revenir plus précisément par la suite. Ce penchant heureux de son être

subjectif, accordé à la nature objective, lui permet de déployer librement les ressources de sa personnalité, de faire du monde le miroir de son propre élan spirituel, et d'affirmer en même temps qu'il étudie la nature avec fidélité et abnégation, qu'il ne fait que transcrire ce que celle-ci lui dicte, en évitant de rien ajouter qui puisse altérer la fraîcheur de l'image. Nous savons que beaucoup de grands peintres — et notamment parmi ceux qui pratiquaient la stylisation la plus rigoureuse, qui remodelaient le plus souverainement la matière donnée — se considéraient comme des naturalistes, qu'ils pensaient ne rien faire d'autre que recopier ce qu'ils voyaient. De fait, leur manière même de voir ignore l'opposition qui traverse la vie des non-artistes, entre la vision intérieure et l'objet extérieur. En vertu du lien mystérieux qui l'unit à l'essence de toute existence, la vision individuelle et autonome de l'homme de génie épuise — à ses yeux et, selon son degré de génie, aux yeux des autres aussi — le contenu objectif des choses. Chez Goethe, il s'agissait effectivement d'un seul et même processus, qui apparaissait d'un côté

comme un développement de sa propre orientation intellectuelle, d'un autre côté comme un mouvement d'assimilation et de connaissance de la nature. C'est pourquoi l'idée kantienne selon laquelle notre entendement dicte à la nature ses lois universelles devait lui rester totalement étrangère, et à vrai dire inacceptable. L'opposition entre le sujet et l'objet lui paraissait indiciblement exagérée : le premier beaucoup trop autonome, intervenant violemment dans la nature au lieu de s'ouvrir humblement à elle ; le second conservant toujours un fond d'absolu qui échappe au sujet, se riant du formidable effort de celui-ci pour l'intégrer. Aux yeux de Goethe, qui d'emblée percevait son moi pour ainsi dire parallèlement à la nature, la solution kantienne accordait à la fois trop et trop peu au sujet : d'une part Kant faisait violence à l'objet, au lieu de s'en remettre fidèlement à lui, et d'autre part il laissait celui-ci lui glisser entre les mains — en tant que « chose en soi ».

Sous une apparente similitude, les deux conceptions du monde s'opposent

pareillement et non moins rigoureusement à propos des limites de la connaissance. De même que Kant souligne constamment l'impossibilité de connaître ce qu'est le monde au-delà de l'expérience que nous en avons, de même Goethe rappelle que derrière le champ des objets étudiés quelque chose échappe à l'étude, quelque chose que nous ne pouvons que « vénérer en silence », une instance ultime, indicible, où s'achève notre sagesse. Pour Kant, c'est la limite absolue de notre connaissance, logiquement posée par la nature même de celle-ci ; pour Goethe, c'est seulement la limite qui naît de la profondeur et de l'obscurité mystérieuse de l'ultime fondement du monde — tout comme l'esprit pieux se résout à ne pouvoir contempler Dieu ici-bas, non pas vraiment parce que celui-ci se soustrait par essence à toute intuition, mais parce que notre pouvoir de vision aurait besoin pour cela d'une intensification, d'un accroissement, d'un approfondissement qu'il ne trouvera que dans l'au-delà. C'est pourquoi il dit :

Vois, la nature est un livre vivant  
Incompris, mais non pas  
incompréhensible.

Si nous sommes infiniment éloignés des ultimes mystères de la nature, ils se trouvent en quelque sorte de plain-pied avec la nature connaissable, car il n'y a rien d'autre que la nature, qui est à la fois l'esprit, l'idée, le divin. Pour Kant, en revanche, la chose en soi appartient à une tout autre dimension que la nature, que le connaissable, et l'on peut progresser jusqu'au bout dans cette région, sans jamais trouver la chose en soi. Goethe écrit un jour à Schiller : « La nature est insondable, parce qu'un seul homme ne suffit pas à la comprendre, bien que l'humanité tout entière puisse fort bien le faire. Mais la chère humanité ne se trouve jamais assemblée, de sorte que la nature a beau jeu de se dissimuler à nos yeux. » Or, cette humanité assemblée dont Goethe déplore l'absence existe bien, selon les prémisses de Kant. Ces formes et ces normes dont la mise en œuvre produit la connaissance, parce que c'est uniquement par

elles que nous est donné l'objet même de la connaissance, ne sont pas une création personnelle, elles sont ce qu'il y a d'universellement humain en chaque individu ; elles dessinent le cadre dans lequel s'inscrit entièrement la relation que l'humanité entretient avec ses objets de connaissance. Ces insuffisances individuelles, dont Goethe n'attend le remède que de l'effort conjoint de l'humanité entière, n'existent donc pas face à la nature en général : pour Kant, celle-ci est fondamentalement transparente, seule l'empirie qui se superpose à elle est incomplète. Aux yeux de Goethe, la nature est elle-même imprégnée par l'idée, par l'absolu, et c'est dans la nature même qu'apparaît le point où l'intensité et la profondeur des processus nous interdisent d'avancer plus loin ; pour Kant, qui situe le suprasensible entièrement en dehors de la nature, la limite de la connaissance ne passe plus à l'intérieur de celle-ci, mais seulement là où elle cesse d'être nature. Goethe ne commet donc qu'une inconséquence pour ainsi dire quantitative, pas une inconséquence de principe, quand il

affirme à Schiller que la nature n'a pas de secret qu'elle ne dévoile ici ou là aux yeux de l'observateur attentif, alors qu'il dit ailleurs : « Isis se montre sans voile, mais l'homme, lui, a la cataracte » — tandis que Kant paraît tout à fait inconséquent quand il nous ouvre malgré tout une fenêtre sur le domaine de l'intelligible. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si cela lui a été imputé à tort ou à raison.

Si l'on peut caractériser d'après leur but final le rythme des mouvements intérieurs de ces deux esprits — quand bien même de tels buts ne sont que l'expression des forces essentielles de l'individu et de leurs lois internes, pas un objectif délibéré qui donneraient à ces forces leur direction —, alors la formule du tempérament kantien est : délimitation, celle du tempérament goethéen : unité. Pour Kant, l'essentiel — et l'on pourrait ainsi résumer son apport général — est de délimiter les compétences des puissances intérieures qui commandent la connaissance et l'action : de fixer à la sensibilité sa limite face à l'entendement, à l'entendement sa limite face à la raison, à la raison sa limite face à

l'instinct de bonheur, à l'individuel sa limite face à l'universel. C'est en même temps borner dans l'objectivité du monde et de la vie la portée des forces, des exigences et de la signification des choses elle-mêmes ; il s'agit pour Kant de préserver la vie théorique comme la vie pratique des empiètements, des injustices et des incertitudes qui naissent de l'absence de frontières précises entre les composantes tant subjectives qu'objectives du réel. S'il reconnaît une importance fondamentale à la synthèse, elle ne constitue pour ainsi dire que le fait naturel de départ, où commence sa tâche d'analyse et de délimitation des éléments de l'être. Au grand projet d'instaurer une relation unitaire entre le sujet et l'objet, on pourrait dire qu'il apporte par nature, dans l'exécution des opérations de détail, les instruments du géomètre. L'artiste, de toute évidence, aborde les phénomènes de la manière opposée. Autant il doit lui aussi débrouiller l'écheveau des qualités, des activités et des significations des choses, autant son mouvement intérieur ne s'arrête que lorsqu'il a retrouvé l'unité relativement à

laquelle toutes les délimitations ne sont que des intérêts de second rang — comme un écho de l'unité cosmique préexistante, dont l'influence se répercute à travers le processus tout entier. Pour Kant aussi, il est vrai, l'unité finale des éléments et donc de la conception du monde, constitue l'aboutissement définitif. Mais la note personnelle par laquelle il détermine pour ainsi dire la tonalité des mouvements qui y conduisent, reste son intérêt pour les délimitations. C'est là le grand geste qui caractérise son travail, de même que les élans intérieurs de Goethe trouvent leur expression ultime dans l'unification des éléments : « Trier et compter, admet Goethe, ce n'était pas dans ma nature » ; et il dit explicitement : « Pour te retrouver dans l'infini, tu dois distinguer, puis réunir », alors que Kant trouve le lien déjà établi, et considère la dissociation comme son problème le plus urgent. Pour Goethe, l'unité est claire, la séparation obscure — pour Kant, c'est l'inverse.

Comme chez Kant le principe de délimitation, le principe d'unité se communique

chez Goethe d'une contemplation générale de la nature à l'observation des détails. Dans la mesure où ceux-ci témoignent de l'unité de la nature, ils doivent présenter entre eux une affinité constante, qui admet tout au plus divers degrés de développement, mais pas de différence essentielle entre les phénomènes. Le « Dieu-nature », la « force divine qui partout s'étend, l'amour éternel qui partout agit », enveloppent tout dans leur valeur absolue. Kant, de son côté, ne reconnaît pas non plus de différence de valeur dans la nature — non pas toutefois parce que tout y possède la même valeur, mais parce que tout y est également dénué de valeur. Son approche mécaniste évacue toutes les valeurs hors de la nature et même de la réalité humaine, vers ce qui en l'homme dépasse le « naturel ». Relativement à cette affinité essentielle de toutes les existences, fondée sur le caractère divin de la nature, je rappellerai simplement quelques propos de Goethe, qui réfutent en même temps le grossier malentendu par lequel on lui impute une vision hautaine et aristocratique. Il remarque ainsi qu'entre

l'homme ordinaire et le génie, il n'existe qu'une différence infime, en comparaison de tout ce qu'ils partagent. « Le talent poétique, dit-il ailleurs, est donné au paysan comme au noble, tout dépend de la capacité de chacun à se saisir de sa condition et à s'en servir comme il convient ».

Si les hommes veulent être des  
bêtes,  
n'invitez que des animaux sous  
votre toit,  
ce sera un moindre  
désagrément :  
nous sommes tous enfants  
d'Adam.

Enfin, d'une manière tout à fait générale :  
« Même ce qui est le moins naturel relève encore de la nature. On trouve quelque chose de son génie jusque dans le philistinisme le plus grossier. Celui qui ne la voit pas partout, ne la voit nulle part comme il faut. » L'unité de la nature rassemble donc aussi, à ses yeux, les phénomènes qui sur l'échelle des valeurs

semblent les plus opposés. Parce que l'extérieur et l'intérieur appartiennent au même être, et qu'on ne peut leur attribuer des origines distinctes, les différentes proportions selon lesquelles ils participent aux phénomènes ne peuvent déterminer en ceux-ci une différence essentielle. Cela vaut non seulement entre les individus, mais aussi au sein de chacun. Goethe exprime son « agacement » devant la théorie des facultés spirituelles inférieures et des facultés spirituelles supérieures. Dans l'esprit humain, comme dans l'univers, il n'y a ni haut, ni bas : tout réclame les mêmes droits sur un centre commun, qui manifeste son existence secrète par la relation qu'il entretient avec toutes les parties. « Tous les conflits entre l'ancien et le nouveau, jusqu'à l'époque la plus récente, sont nés de la dissociation de ce que Dieu a créé uni dans sa nature. Celui qui n'est pas convaincu qu'il lui faut développer toutes les manifestations de la nature humaine, les sens et la raison, l'imagination et l'entendement, pour former une unité clairement affirmée, celui-là se condamne à tourner en rond dans les étroites limites d'un

horizon sans joie. » Tout cela, Kant le concéderait aussi sur le fond ; pourtant, c'est précisément en ce point qu'apparaît le plus clairement la divergence entre les deux penseurs. Goethe met l'accent sur l'unité, qui subsiste malgré la délimitation des différentes facultés spirituelles ; Kant, lui, met l'accent sur la délimitation des facultés, qui subsiste malgré leur unité. La délimitation est pour lui le corrélat direct de l'unité. Il dit ainsi, après avoir nettement distingué des champs de connaissance extrêmement proches : « Cette séparation présente en outre l'attrait particulier que suscite l'unité de la connaissance lorsqu'on prend soin que les frontières de la science ne se chevauchent pas, mais dessinent des domaines nettement délimités. »

Ce sera toujours un spectacle d'une haute valeur symbolique, un de ces moments où semble se cristalliser l'histoire universelle, que de voir deux des plus grands esprits de tous les temps lutter pour unifier un monde qui s'offre à l'état de fragmentation ; de les voir dégager, dernière et avant-dernière tentatives

de cet ordre, des configurations qui souvent se ressemblent comme deux gouttes d'eau ; et de voir comment cette ressemblance se nourrit, de part et d'autre, de dispositions et de projets profondément étrangers et opposés les uns aux autres. Tellement opposés qu'il faudrait parler d'antagonisme, si la sphère de la plus haute spiritualité n'instaurait une trêve entre les partis même les plus irréconciliables. Personne certes n'osera décider si de telles polarités ne recèlent pas quand même une ultime unité de toute vie spirituelle, qui s'annoncerait de loin dans ces rencontres ponctuelles. Ainsi, l'un et l'autre rejettent la séparation des facultés cognitives sur laquelle reposaient les théories traditionnelles de la connaissance. Les impressions sensibles, par lesquelles le monde extérieur semble se manifester à nous, constituaient pour le sensualisme la seule source et la seule garantie de notre savoir ; le rationalisme, à l'inverse, voyant en toute connaissance sensible une pure apparence, cherchait la vérité dans la seule pensée d'entendement et dans la reconstitution des enchaînements

logiques. Contre quoi Kant établit que nous ne connaissons le réel qu'à travers l'expérience —, qui ne consiste pas cependant à enregistrer des impressions sensibles, mais à leur donner forme selon les nécessités de l'entendement. C'est seulement quand l'entendement effectue la synthèse des données sensibles selon ses propres catégories que se dessine, par-delà leur caractère fortuit et subjectif, l'image cognitive fiable des objets. Si Goethe, comme je l'ai dit, refuse lui aussi de dissocier les facultés spirituelles, s'il ne peut concevoir qu'elles agissent autrement qu'unies, la différence la plus profonde entre les deux tempéraments se reflète dans le fait que pour Goethe la connaissance est une fonction organique immédiate de la vie, qu'elle est suffisante et vraie dans la mesure où elle naît du fondement unique de cette vie elle-même et de son rapport au monde. Si donc la vie se ramifie en diverses facultés, celles-ci doivent assurément toutes contribuer à la connaissance ; mais dans chacune en particulier, la vie tout entière exerce son action, et c'est cette racine unique

qui constitue en dernier recours le facteur déterminant et productif. Pour Kant, la connaissance est la synthèse de facultés en réalité étrangères l'une à l'autre, provenant de différents points cardinaux de l'esprit ; une telle conception ne cadre pas avec l'image que Goethe se fait de la connaissance, même s'il s'attribue lui-même une tournure d'esprit synthétique. En effet, il ne réunit pas des éléments qui auraient été précédemment dissociés, il affirme une unité primordiale, antérieure à toute séparation et donc étrangère à tout besoin de synthèse. A la différence du sensualisme et du rationalisme, les deux penseurs fondent la connaissance sur une unité spirituelle — qui, pour Kant, est fondamentalement une unité mécaniste, pour Goethe une unité vitaliste.

Aussi tous deux se dressent-ils contre l'idée de « fins de la nature ». Que des forces spirituelles s'exercent réellement dans la nature à la manière des activités finalisées de l'homme ; que la structure et la fonction des organismes indiquent la volonté d'un architecte qui les aurait construits comme l'homme

construit ses machines ; que l'univers ait été conçu par une conscience divine pour servir le bien-être de l'homme — le refus d'une conception du monde qui se traduirait dans de telles propositions marque l'orientation culturelle commune à Kant et à Goethe. Leur façon de justifier ce refus marque leur différence. Pour Kant, on ne peut parler de « fins de la nature » en un sens tant soit peu concret qu'à propos de la structure intérieure des êtres vivants. Car eux seuls présentent ce trait remarquable, que la partie individuelle et son action ne peuvent être comprises que rapportées au tout ; chacune sert toutes les autres dans un rapport d'interaction, c'est-à-dire que chacune sert le tout, et c'est seulement dans la mesure où nous posons la vie et la conservation de ce tout comme but final, que la fonction de chaque partie individuelle nous devient compréhensible — contrairement à ce qui a lieu dans l'approche mécaniste, où chaque élément n'agit qu'avec les énergies accumulées en lui, de sorte qu'on voit bien émerger un tout comme la somme des éléments et des effets individuels, mais

qu'on n'a pas à le présupposer pour comprendre ceux-ci. Or nous ne pouvons d'aucune manière effective concevoir un tout qui en quelque sorte préexisterait à ses parties, et déterminerait leurs fonctions selon son propre objectif vital. Ce tout et sa vie ne représentent une fin que dans l'esprit d'un observateur humain, qui s'en sert comme d'un fil directeur pour comprendre les fonctions organiques. Nous ne pouvons accorder de valeur objective, valable d'un point de vue empirique, qu'au principe mécaniste. Lorsque, devant un organisme, nous demandons pour chaque partie : à quoi sert-elle à l'intérieur du tout ? — nous recourons à un expédient subjectif, le seul qui nous permet, compte tenu de la nature de notre entendement, de pénétrer progressivement la structure de l'être vivant. Mais nous ne pouvons affirmer qu'il s'agit là d'une réalité objective, opérant comme une intention déterminante de la nature elle-même. A cette théorie kantienne, Goethe reconnaît « devoir une époque extrêmement heureuse de [ma] vie » — mais peut-être seulement parce qu'il l'interprétait entièrement dans sa

propre perspective. Il n'a pas perçu que le véritable idéal, dont la maîtrise aurait signifié pour Kant la compréhension définitive de la nature organique, était bel et bien le processus du devenir ; mais Kant admettait l'impossibilité d'y parvenir, parce que notre entendement était ainsi fait qu'il devait utiliser la téléologie comme — dirions-nous aujourd'hui — une simple hypothèse de travail. C'est pour de tout autres motifs que Goethe récuse la réalité et l'efficience des fins de la nature : celle-ci, dit-il, « est trop grande pour poursuivre des fins, et elle n'en a d'ailleurs pas besoin ». Ce que nous pouvons dire pour ou contre la téléologie en fonction des exigences de notre mode de connaissance n'est pas concluant à ses yeux. Il juge, quant à lui, à partir de l'essence de la nature elle-même, parce qu'il sent que c'est là que sa connaissance plonge ses racines, de sorte qu'il n'y a pas lieu de chercher dans celle-ci des conditions qui ne coïncideraient pas directement avec les données de la première — une conviction qui ne contredit pas l'idée du caractère individuel et constamment variable de l'intelligence

humaine, dans la mesure où la nature elle-même est pour lui un flux vivant en perpétuelle transformation. Il surmonte l'opposition entre l'explication mécaniste et l'explication téléologique en faisant de la vie — celle des organismes non moins que celle de l'univers — quelque chose d'unique, d'incomparable, d'indivisible, qui se tient au-delà de tels concepts unilatéraux, nés de l'abstraction. Il trouve certes dans la nature de « grandes maximes » : la polarité et l'intensification, la métamorphose et la typification, d'autres encore. Mais il ne fait par là que décrire les formes dans lesquelles s'accomplit sa vie, pas les ressorts de cette vie elle-même, qui se réduisent à un seul — la vie universelle en général, que nous ne pouvons décrire plus précisément, ni subsumer sous un concept unique. Il est si éloigné de tout mécanisme qu'il accorde aux lois de la nature, telles qu'il les conçoit, des « exceptions » — elles-mêmes, il est vrai, englobées dans une loi supérieure informulable, une « loi, dont on ne rencontre dans la sphère des phénomènes que des exceptions » ; si éloigné aussi de toute

téléologie, que même l'inutile et le nuisible prennent sens dans le « cercle nécessaire de l'existence ». Le refus des « fins de la nature » s'enracine ainsi dans les positions fondamentales de chacun des deux penseurs et dans leur différence : Kant parle à partir de notre faculté de connaissance scientifique, qui inclut pour lui l'être, Goethe à partir de l'être, qui pour lui inclut aussi notre connaissance.

Toute analogie entre leurs résultats respectifs trouve donc sa limite intérieure dans le motif d'où découle en dernière instance leur approche, scientifique chez l'un, artistique chez l'autre. La science tend toujours vers une unité absolue de l'idée du monde, sans jamais pouvoir l'atteindre ; quel que soit le point où elle se situe, il lui faut toujours effectuer un saut dans une autre manière de penser : religieuse, métaphysique, morale, esthétique, pour compléter et rassembler en un tout des résultats inévitablement fragmentaires. Cela, Kant le savait fort bien, et c'est pourquoi il définit de la manière la plus vigoureuse non seulement les limites à l'intérieur de son image du monde, mais aussi les limites de cette

image elle-même, dans la mesure où il lui reconnaît un statut scientifique, face à l'idéal de l'unité inconditionnelle des choses. Pour Goethe, la limite de l'analyse est fixée par un critère non moins défini : elle devient inacceptable à partir du moment où elle détruit la beauté des choses. La beauté, pourrait-on dire au sens de Goethe, est la forme dans laquelle le contenu et l'idée, ou la matière et l'esprit sont mutuellement inhérents l'un à l'autre. Que la beauté existe, que nous la percevons, que nous pouvons nous-mêmes la créer, c'est la garantie qu'existe bel et bien cette unité des éléments du monde vers laquelle tendait le mouvement d'idées de l'époque, c'est la garantie que le sujet spirituel et la nature objective se sont effectivement rencontrés ; et ils ne peuvent se rencontrer — pourrait-on continuer en poussant plus loin l'interprétation — que s'ils sont, que parce qu'ils sont identiques dès le départ. Il nous faut peut-être remonter à la mystérieuse figure de Léonard de Vinci pour trouver quelqu'un qui ait goûté le monde dans un sens si exclusivement esthétique que Goethe, quelqu'un qui ait

comme lui perçu le beau en toute réalité. Parce que la beauté représente l'incarnation d'un contenu idéal dans l'être réel, lui accorder une entière suprématie c'est abolir l'opposition fondamentale entre le principe spirituel et le principe naturel, entre le principe subjectif et le principe objectif de l'être — c'est reconnaître l'inanité d'une telle opposition. C'est pourquoi Goethe trouve dans la beauté le critère infaillible de la justesse de la connaissance : à l'instant où la décomposition — matérielle ou intellectuelle — de l'objet annule la beauté de son apparence, elle démontre aussi l'inexactitude des résultats obtenus. Le démembrement de la nature « avec des vis et des leviers » est une erreur théorique, parce qu'elle est une erreur esthétique. Goethe a du mal à admettre la géognosie, parce qu'elle « morcelle l'impression d'une belle surface de terre sous le regard de l'esprit ». D'où aussi sa réaction de haine devant la parcellisation de l'œuvre homérique : il veut « penser [celle-ci] comme un tout », parce que c'est de cette manière seulement que sa beauté est préservée. Des esprits analytiques qui

détruisent la vision synthétique de la poésie, il dit :

Ce que nous, poètes, tenons serré  
Ils l'émiettent à l'infini  
Ils diluent le vrai parmi les choses  
Tant que plus personne n'y croit.

C'est ce qu'il décrit avec une grande profondeur dans le poème intitulé « La joie » (« Die Freude ») : émerveillé par les couleurs d'une libellule, il veut la voir de près, il la pourchasse, l'attrape — et découvre un insecte d'un bleu triste et sombre. « Voilà ce qui t'attend dissecteur de tes joies ! » Poussée trop loin, l'analyse détruit le plaisir esthétique : et ce n'est pas alors simplement une illusion, c'est l'image réelle de l'objet qui s'évanouit. Même son aversion pour les lunettes se ramène finalement à cette répugnance envers tout ce qui défait les phénomènes, tout ce qui détruit la relation naturellement belle entre les

objets et l'organe qui les perçoit. Helmholtz a au moins partiellement raison de dire que la polémique contre la théorie newtonienne des couleurs montre son véritable motif dans les passages où Goethe ironise sur les innombrables fentes et lentilles à travers lesquelles on presse le spectre lumineux, et où il recommande les expériences en plein air, à la lumière du jour, comme non seulement très agréables, mais aussi particulièrement probantes. Détruire l'image esthétique, c'est détruire en même temps la vérité. La représentation algébrique des choses — à quoi tendent les sciences mathématiques de la nature, qui cherchent à décomposer les phénomènes en éléments premiers, autant que possible dépourvus de qualités — doit lui paraître, en raison de son absence de valeur esthétique concrète, un crime et une aberration aussi grands que le serait pour Kant l'application d'un tel critère esthétique aux objets de connaissance.

A la grande dichotomie des éléments du monde, dont les diverses résolutions ponctuent le développement de la pensée

moderne, il s'en adjoint une autre, qui se constitue bien plus tôt que la première, mais qui connaîtra une destinée culturelle analogue : il s'agit du dualisme pratique entre le moi et le groupe social, d'où l'on a coutume de faire naître les problèmes de la moralité. Ici aussi, l'évolution part d'un état d'indifférenciation : dans les cultures primitives, il n'existe encore entre les intérêts de l'individu et ceux de la collectivité aucun antagonisme identifiable ou conscient. Il arrive certes que l'égoïsme naïf ait à l'occasion, sur un plan encore peu fondamental, un autre contenu que l'égoïsme de groupe. Puis on voit très vite se dessiner, avec l'individualisation naissante de la personnalité, une antithèse entre les deux, l'individu se trouvant sommé de subordonner son intérêt personnel à celui de la collectivité : au vouloir s'oppose alors un devoir, à la subjectivité naturelle un commandement moral objectif. Et derechef surgit l'exigence d'unité, qui veut supprimer ce dualisme soit en étouffant l'un des deux côtés, soit en satisfaisant pareillement l'un et l'autre ; il s'agit en ce cas manifestement d'une solution qui

porte à son maximum la valeur de la vie en général.

Les réponses apportées par Kant et Goethe sur ce plan reproduisent presque exactement le rapport entre leurs positions théoriques. Kant introduit un commandement moral objectif, qui transcende tout intérêt particulier, mais s'enracine dans la raison du sujet ; Goethe pose une unité intérieure immédiate des composantes pratico-morales, une nature des individus et des choses qui intègre les antithèses. La pensée centrale de Kant repose ici sur la séparation complète entre la sensibilité et la raison : l'acte n'acquiert pour lui de valeur que dans la mesure où, indifférent à la première, il obéit exclusivement à la seconde. Or celle-ci comporte deux éléments : premièrement, l'autonomie de l'homme, qui est niée sitôt que nous nous laissons guider par des motifs sensibles dont l'action et la satisfaction dépendent de l'extérieur, de la présence de certains objets ; deuxièmement, la pleine objectivité de la loi morale, qui fait fi des réserves, des particularités et des velléités individuelles, et rapporte toute la valeur de la

personne au fait qu'elle remplit ou non son devoir, non seulement d'une manière extérieure, mais avec un réel sentiment d'obligation. Sitôt que l'acte admet un autre motif que le devoir, il n'a plus aucune valeur. Mais s'il satisfait à cette condition, l'homme se trouve intégré dans un ordre supérieur, supra-empirique, son acte lui confère une valeur, une signification absolue, où s'estompent sa pensée et sa connaissance bornées aux réalités empiriques et relatives.

Relativement à ce dernier point, extrêmement caractéristique de la doctrine kantienne, relativement à ce « primat de la raison pratique sur la raison théorique », Goethe est en parfait accord avec Kant. Il ne cesse de souligner que notre premier souci doit être d'agir en un sens moral. De la même façon que le fin mot de la sagesse est pour lui de conquérir chaque jour sa vie dans l'ordre de la pratique, de la même façon qu'il considère l'homme comme un lutteur, il déclare qu'il ne peut penser qu'en agissant et qu'il hait tout ce qui ne fait que l'instruire sans stimuler aussi son activité. Le primat de la valeur pratico-

morale sur l'intellect et la théorie est aussi solidement établi pour lui que pour Kant.

En cela, leurs conceptions éthiques se rencontrent de la même manière que leurs conceptions générales du monde se retrouvent dans le dépassement du dualisme superficiel entre la nature intérieure et la nature extérieure. Mais leurs voies divergent aussitôt au-delà — ou en deçà — de cet accord ponctuel. De même que, pour Kant, l'inconnaissable est un au-delà absolu, radicalement coupé de toute réalité donnée, tandis qu'il n'est pour Goethe que la profondeur du monde visible, l'arrière-plan mystique auquel conduit un chemin peut-être interminable, mais continu — de même, la valeur morale réside pour Kant dans un monde essentiellement distinct du reste de l'existence et de ses significations, dans un monde qui n'est accessible à partir de celles-ci que par un revirement radical et une « révolution » intérieure ; tandis que dans la conception goethéenne, la valeur morale est liée aux autres contenus de la vie dans une série continue, constamment croissante, et le

primat qu'il lui reconnaît lui aussi est, relativement à ces derniers, celui d'un primus inter pares. La différence de valeur entre le côté sensible et le côté rationnel de notre être, cet écart fondamental et irréductible sur lequel repose toute l'éthique kantienne, doit être une abomination pour Goethe — de même qu'il voue une haine mortelle au dualisme chrétien, qui dissocie brutalement la réalité visible du monde et sa valeur. L'unité métaphysique des éléments de la vie doit se traduire pour lui, sur un plan pratique, dans une égalité de valeur. Qu'il refuse, comme nous l'avons vu, de séparer l'intérieur de l'extérieur, qu'au lieu de « facultés inférieures ou supérieures », il réclame un centre commun de l'existence psychique, cela provient sans doute d'un sentiment ancré dans les dernières profondeurs de sa personnalité, du sentiment, inaccessible à toute démonstration et à toute réfutation, de l'égale valeur et de l'harmonie de tous les aspects de notre nature. De même que pour Goethe rien dans le monde sensible n'est si petit, éphémère ou excentrique, qu'il ne puisse lui vouer toute son attention, pour y

trouver un miroir des lois éternelles et un symbole de l'univers, de même dans le monde subjectif, la puissante unité de son sentiment de la vie lui interdit de reconnaître une différence de valeur fondamentale entre ses différentes énergies. L'existence de Goethe se caractérise par le plus heureux équilibre entre les trois forces dont la proportion détermine la forme de base de toute vie : la force de perception, la force d'élaboration, la force d'expression. La relation de l'homme avec le monde s'articule sur ces trois axes : des courants centripètes, qui amènent l'extérieur vers l'intérieur, lui instillent le monde comme matériau et comme sollicitation, des mouvements centraux intègrent cet apport extérieur dans la vie spirituelle de l'individu, enrichissant son moi et augmentant son bien, des activités centrifuges déchargent à nouveau les forces et les contenus du moi dans le monde. Ce schéma tripartite a sans doute un substrat physiologique immédiat, et à la réalité spirituelle de sa mise en œuvre harmonieuse correspond une certaine répartition de la force nerveuse sur ces trois

axes d'activité. Or, si l'on observe combien la prépondérance de l'une de ces forces gêne les autres et le fonctionnement de l'ensemble, on considérera leur merveilleuse harmonie dans la nature de Goethe comme l'expression physico-psychique de sa beauté et de sa force. Il n'a pour ainsi dire jamais puisé dans son capital intérieur, son activité spirituelle s'est constamment nourrie de son ouverture au réel et de tout ce qu'il y trouvait ; ses mouvements profonds ne se sont jamais entravés l'un l'autre, son incroyable capacité à s'exprimer par l'action ou la parole procurait à chaque impulsion le débouché par où elle pouvait se déployer pleinement. C'est en ce sens qu'il remarque avec gratitude qu'un Dieu lui a donné de dire ce qu'il souffre. On pourrait ainsi établir, dans la perspective goethéenne, qu'une énergie vitale quelconque peut être essentiellement subordonnée à une autre sans lui être moralement inférieure : par le fait même qu'elle occupe la place qui lui revient dans l'ordre des énergies, elle possède la même valeur que l'énergie de rang supérieur, qui elle-même ne fait rien d'autre qu'exercer sa

fonction, et ne peut le faire qu'en collaboration avec la première. De sorte que le jugement anti-aristocratique de Goethe sur l'universalité tendancielle de la dignité humaine — qui ne l'empêche naturellement pas, dans l'ordre empirique et conformément aux idées alors reçues, de garder à l'esprit la différence entre la foule stupide et le grand homme — trouve son parallèle à l'intérieur de l'individu, entre les diverses composantes de la personnalité. Si j'ai précédemment souligné l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, du subjectif et de l'objectif, de l'idéal et du réel, comme fondement de la vision artistique du monde, nous touchons peut-être ici à l'assise profonde d'un tel fondement : cette conjonction, cet enchevêtrement des composantes du monde est peut-être seulement l'expression, on pourrait dire : la justification métaphysique du sentiment de leur égale valeur. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle la crudité tout antique de Goethe, ses traits de sensuelle verdure produisent toujours un effet artistique : ils signifient clairement que les différentes dimensions de la nature humaine possèdent

toutes la même valeur, et cette égalité, portée au rang d'une vision générale du monde, constitue la métaphysique de tout art.

Dans la mesure où il intègre cet idéal de bonheur sensible à l'idéal de la raison, Goethe dépasse entièrement l'opposition entre morale eudémoniste et morale rationaliste, sur laquelle repose l'éthique kantienne. Contre de nombreux malentendus, il faut souligner que son peu de goût pour la rigueur logique de l'éthique rationaliste ne signifie nullement qu'il ait voulu soumettre la vie à une simple quête de jouissance. Pour comprendre la distance qui le sépare d'une telle position, on notera qu'il peut déclarer sans détour (en 1818) que le mérite immortel de Kant est d'avoir « opposé la morale au calcul incertain d'une simple théorie du bonheur », et de l'avoir envisagée dans sa plus haute signification suprasensible. Ce qui ne contredit pas ce cri lancé dans *Les Années d'apprentissage* : « Oh, l'inutile rigueur de la morale, quand la nature nous instruit à sa gracieuse manière en tout ce que nous sommes appelés à être ! » Car le caractère suprasensible dont il parle dans la première

formule ne s'entend pas au sens kantien, impliquant d'une part une domination exclusive de la raison, d'autre part notre insertion dans un ordre transcendant : le suprasensible de Goethe est la nature qui englobe toute chose, et qui est certes aussi peu réductible à la seule sensibilité qu'à une rationalité unilatérale. C'est ce qu'il déclare sans équivoque, quelques années plus tard, dans une lettre à Carlyle : « Certains ont fait de l'intérêt personnel l'unique ressort de toutes les actions morales ; d'autres ont admis comme seul principe effectif la recherche du bien-être et du bonheur ; d'autres encore ont mis au premier rang le devoir et son commandement apodictique ; mais aucun de ces principes n'a pu être universellement admis, et il a fallu reconnaître pour finir que mieux vaut développer la moralité, comme la beauté, à partir de la structure d'ensemble d'une saine nature humaine. » Goethe, il est vrai, n'a jamais perçu la véritable grandeur du moralisme kantien, qui nous dédommage constamment de sa vision étroite et unilatérale des sphères de valeur. L'impératif moral est

pour Kant la carte sur laquelle se joue toute la valeur de la vie : en quoi Goethe devait voir avant tout une formidable violence envers les autres domaines. « Tout impératif est despotique », dit-il, et cela paraissait insupportable à cet esprit pour qui l'unité profonde de l'être fondait l'égalité liberté de toutes ses composantes ; il restait fermé aux profondeurs de la doctrine kantienne, où cet impératif apparaît comme la suprême et absolue liberté du moi. Car ce « despotisme »-là ne peut nous être imposé ni par un Dieu, ni par un Etat, ni par un homme, ni par une coutume, mais seulement par nous-mêmes. Pour Kant, toute la périphérie de la vie est au moins partiellement dominée par des puissances qui n'appartiennent pas à la sphère du moi le plus profond, et la liberté morale, c'est-à-dire la loi que nous nous imposons à nous-mêmes, est le seul point où l'on voit celui-ci paraître au jour — ce qui, certes, met Kant en opposition frontale avec l'artiste, pour qui tout contact extérieur est l'occasion d'affirmer les forces profondes de sa personnalité.

Si notre nature est une, parce que la nature en général l'est, le conflit éthico-pratique est sans objet non seulement en nous, mais aussi hors de nous. La nature réconcilie le moi et ses intérêts avec la collectivité sociale, tout comme elle réconcilie la sensibilité avec la raison. Ainsi s'explique que Goethe reste étranger aux problèmes sociaux proprement dits, même sous leur forme la plus générale. Car il s'agit toujours, en ce domaine, de rétablir entre l'individu et son milieu social un équilibre instable ou faussé. Goethe à cet égard est de plain-pied avec son temps, qui n'attendait de l'individu comme être social que la préservation de sa force et de ses intérêts particuliers. Au diapason du libéralisme ordinaire, il remarque contre les saint-simoniens que chacun doit commencer par lui-même et viser d'abord son propre bonheur, d'où découlera infailliblement le bonheur universel. Mais c'est un motif métaphysique profond qui, chez Goethe, sous-tend cette position. Il ne comprend pas le « bonheur » au sens d'un bien-être individuel, mais comme une relation harmonieuse avec le tout de l'être,

hors de laquelle l'individu ne peut s'accomplir. « Quand on est en accord avec soi, dit-il, on est aussi en accord avec les autres. » Il est tellement attaché à l'unité de la vie universelle, qu'il n'accepte pas l'idée que l'accomplissement d'une existence personnelle puisse contredire absolument, définitivement, l'épanouissement d'une autre. Ce qui assurément exclut que quiconque puisse trouver le « bonheur » en ce sens profond, plénier, sans que la sphère qui pour cette personne constitue le monde ne traverse la même évolution. Cette transposition d'un sentiment métaphysique de la totalité, appliqué peut-être trop rapidement à des situations empiriques, me semble complétée chez Goethe par un élément esthétique. Il invite en effet l'artiste à procéder d'une manière « hautement égoïste », à n'entreprendre que ce qui lui fait plaisir et ce qui a pour lui de la valeur. Un tel libéralisme est parfaitement de mise dans le domaine artistique, parce que la valeur globale est ici effectivement à son maximum lorsque chaque artiste poursuit son propre idéal individuel ; et parce que l'élément

objectivement précieux de l'art, par quoi il transcende l'opposition entre le moi et le toi, s'offre toujours à l'artiste sous la forme d'un impérieux désir personnel. C'est il est vrai exposer des tempéraments artistiques de moindre envergure au danger du libér-tinisme, à la tentation de cultiver les valeurs esthétiques uniquement pour la jouissance subjective qu'elles leur procurent, tout en se faisant croire qu'elles présentent, en tant qu'esthétiques, un intérêt supra-individuel et objectivement valable. Goethe, lorsqu'il met en avant le principe égoïste, vise tout autre chose qu'une telle subordination à la jouissance comme critère ultime. Il sait qu'il ne fait dans son travail que déployer sa personnalité — et il en attend autant des autres artistes —, une seule et unique personnalité, qui présente à la fois un côté subjectif et un côté objectif : ce n'est plus alors qu'une question pour ainsi dire technique de décider lequel des deux prend occasionnellement le dessus. L'égoïsme artistique, conscient de produire des valeurs objectives, garde ses distances devant les tâches qui résultent de la division des individus

et de l'effort fait pour les réconcilier justement par le renoncement à tout égoïsme. Au lieu d'essayer de donner à cet antagonisme social une forme déterminée, ou bien de le surmonter, Goethe veut mettre à jour l'« universellement humain » comme l'expression immédiate et, pourrait-on dire, la forme humaine de l'unité métaphysique de la nature ; la nature humaine à vrai dire n'a pas à être corrigée, mais seulement développée, de même que notre théorie n'a pas à l'approcher en imaginant des expériences artificielles qui altèrent son essence véritable, mais seulement en l'observant tranquillement dans son libre déploiement. « Dans chaque réalité particulière, espère-t-il, on verra transparaître toujours plus clairement l'universel à travers le caractère national et la personnalité. » C'est par un trait semblable que Nietzsche, en dépit ou à cause de son intérêt passionné pour l'homme et l'évolution générale de l'humanité, se montrera parfaitement indifférent à toutes les questions sociales. Pour le sociologue ou pour l'homme politique, au contraire, ce n'est pas l'homme en général, ce sont les hommes

qui constituent un problème. La loi morale de Kant est, comme disait Schleiermacher, « seulement une loi politique » : elle donne la formule précise et complète dont a besoin l'homme qui par nature est en guerre avec ses devoirs sociaux et qui cherche à définir un comportement permettant malgré tout la coexistence de tous. Le dualisme demeure pour Kant, dans le domaine pratique comme dans la sphère théorique, au premier plan de la conscience, et sa proposition est pour ainsi dire une solution labile, qui parie sur la perpétuation du conflit. Quand Goethe en revanche se donne pour idéal de « propager à travers le monde un certain accord moral à caractère libéral », il nie implicitement cette coupure entre l'individu et le groupe — et entre les différents groupes — d'où naissent les problèmes sociaux. L'idéal cosmopolitique de Goethe est l'expression et le pendant de la nature unitaire de l'homme, dont les différentes composantes s'interpénètrent dans un rapport d'égalité, et sont tout autant que les éléments de la société humaine et du monde en général l'expression d'un même sens métaphysique.

Mais dans la mesure où la morale au sens courant du terme s'élève sur la scission que Kant admet à l'intérieur de l'homme et entre les hommes, la vision goethéenne du monde ne peut être considérée comme une vision morale en ce sens ; ce qui ne signifie naturellement pas qu'elle soit immorale, mais seulement qu'elle se situe au-delà de cette opposition. La nature étant déjà en elle-même le lieu et la représentation de l'idée, le point suprême auquel parviennent les hommes, le contenu de la plus haute exigence qui puisse leur être adressée, est de développer pleinement et purement ce que la nature a déposé en eux. La moralité au sens étroit représente certes un aspect de cette tâche, mais parce qu'elle n'en représente justement qu'un aspect, elle peut à l'occasion devoir céder le pas à un autre trait, si cela permet un développement plus complet de la nature ou de l'idée de la personne. Goethe a dit de Klopstock qu'il était « au plan charnel comme au plan moral, un pur adolescent ». Qu'il distingue ainsi la pureté charnelle de la pureté morale, cela témoigne d'une conception de la moralité

qui va bien au-delà de la morale au sens étroit : Goethe suggère ainsi que la pureté charnelle est loin de recouvrir la pureté morale, peut-être même que celle-ci n'a pas besoin de la première. Ses idées sur les relations entre sexes ou sur les faits de Napoléon ou sur les liens de l'individu avec la nation, ne correspondent certainement pas aux idéaux éthiques habituels. Ils sont entièrement commandés par l'idéal supérieur de la nature : que l'individu — ainsi pourrait-on formuler la pensée de Goethe — sélectionne et développe ses instincts et ses dispositions de telle sorte qu'il en résulte un progrès maximal pour l'ensemble. L'être et la valeur n'étant pas deux ordres séparés — « Garde-toi heureux à l'existence ! » —, c'est à l'extrême pointe du premier que culmine aussi la seconde. Une telle morale supramorale me semble trouver son expression la plus profonde dans cette phrase remarquable, empruntée à une source antique : « Ce que les hommes instaurent (en matière de lois notamment), que ce soit juste ou injuste, cela ne convient jamais ; mais ce que les dieux instaurent, juste ou injuste, cela

paraît toujours approprié. » Au-dessus de l'opposition du juste et de l'injuste, fondée sur le critère moral, Goethe établit donc un concept supérieur : celui de la « convenance », c'est-à-dire la capacité de la particularité à s'intégrer dans l'ordonnance et l'harmonie ultime des choses. C'est dire clairement combien il dépasse le moralisme de Kant. Celui-ci voit dans l'homme moral le but final de l'univers, la valeur unique et absolue. L'homme moral a pour lui quelque chose d'infini, parce qu'il est la solution d'un conflit à proprement parler insoluble. Cette dichotomie fondamentale n'existe pas pour Goethe. C'est pourquoi la morale ne peut être pour lui l'instance absolue et finale, mais seulement l'un des problèmes de l'existence, coordonné à d'autres — alors qu'elle occupe chez Kant une place absolument unique, assurant le passage du monde de la vie vers le monde transcendant, dans la mesure où l'homme qui agit moralement laisse derrière lui tous les mobiles d'ordre sensible et empirique. S'il s'accorde avec Goethe dans les parties négatives de la question de la valeur, et si l'un

et l'autre rejettent le sentiment de bonheur comme critère indépassable, Kant se bloque sur l'instance opposée, tandis que Goethe dépasse l'opposition elle-même et reconnaît comme sens dernier et mesure absolue de la vie l'unité harmonieuse de l'être, dont le bonheur et le malheur, la moralité et l'immoralité ne sont que des aspects partiels. C'est donc encore un cas où la similitude du résultat ou une commune réaction d'hostilité ne doit pas faire perdre de vue la divergence des perspectives à l'origine de cette rencontre ponctuelle. Je n'hésite pas à considérer la phrase citée comme l'une des plus grandes et des plus profondes interprétations du sens de l'existence ; elle suggère entre toutes choses une solidarité fondamentale, un lien mutuel, en quoi consiste ou se manifeste l'unité de la nature, et devant lequel il est d'un anthropomorphisme étriqué de vouloir faire culminer l'existence dans cette portion que nous y distinguons arbitrairement sous le nom de « morale ».

Personne ne contestera la force et la grandeur des convictions de Kant, quand il

établit qu'on ne peut rien concevoir au monde, ni hors du monde, qui puisse être qualifié sans restriction de « bon », si ce n'est une bonne volonté ; que la croyance religieuse n'est justifiée que pour autant qu'elle est une conséquence et une exigence de la morale ; que si l'on voulait imaginer une fin de la nature, ce ne pourrait être que l'idée d'un homme soumis à des lois morales. Mais on ne peut exclure d'emblée la possibilité que de telles thèses soient le fruit d'une certaine mégalomanie humaine. Quelles que soient en effet la dignité et la sainteté de la liberté morale et du devoir dans notre existence, les étendre au-delà de cette sphère, au point d'y adosser l'image métaphysique du monde — c'est là une singulière exagération, compréhensible dans le cadre d'une philosophie qui veut que le monde soit un contenu de la conscience et que la raison prescrive ses lois à la nature. Malgré la vénération que Goethe a constamment témoignée à la morale kantienne — et qui, pour autant que je sache, portait toujours sur sa signification humaine et morale, pas sur ses implications

métaphysiques —, celle-ci devait lui apparaître comme une présomption et une impiété. Car Goethe lui-même vise tout autre chose, quand il désigne l'homme comme le but final de la nature. Après avoir décrit une personnalité accomplie et harmonieuse, dont « la saine nature donne l'image d'une totalité », il poursuit : « Alors l'univers, s'il pouvait s'éprouver lui-même, se verrait parvenu à son but, il exulterait et admirerait l'aboutissement de son devenir et de sa nature essentielle. Car à quoi sert cette profusion de soleils et de planètes, de mondes devenus et en devenir, s'il ne se trouve pas finalement un homme heureux capable de se réjouir inconsciemment de leur existence ? » De toute évidence, les perspectives de Kant et de Goethe sont ici diamétralement opposées. Pour Kant, la valeur vient de l'homme à la nature, pour Goethe, elle vient de la nature à l'homme, dont la position privilégiée tient uniquement au fait qu'il est le fruit et le suprême aboutissement de l'évolution de l'univers. Que l'homme puisse être considéré comme le but final du devenir, cela le distingue pour Kant de toute autre existence,

cela le place à une hauteur absolue et le coupe de la nature avec une brutalité qui n'est en rien adoucie par le fait que ce n'est pas l'homme empirique, mais pour ainsi dire son idée — mais justement l'idée de cet homme-là — qui trône sur elle. Alors qu'aux yeux de Goethe l'homme se trouve pour la même raison intégré dans l'évolution générale du monde, qu'il reçoit du tout de la nature la valeur que Kant, inversement, n'accorde à celle-ci que comme une sorte de reflet de la dignité humaine rationnelle, à laquelle elle n'est pas fondamentalement apparentée.

Que l'action de l'homme présente sur le plan de la valeur une signification qui dépasse le simple contenu théorique de son être profond, que cette action lui donne une position plus profondément enracinée dans le monde, plus intimement liée aux causes dernières, que celle qu'il occupe en tant que sujet de connaissance et miroir, si fidèle soit-il, de la réalité — cela reste certes un point acquis pour l'un et l'autre penseur. Mais si l'on peut appeler cela le « primat de la raison pratique sur la raison théorique », cette expression de

Kant a pour lui un autre sens que pour Goethe. Elle signifie chez le premier que nous tirons des intérêts éthiques une croyance en Dieu, en notre liberté, et même en une vie après la mort — toutes choses qui nous sont totalement inaccessibles en tant que réalités, c'est-à-dire en tant qu'objets de savoir. De même que la moralité, par le caractère désintéressé du devoir, nous place déjà dans un ordre suprasensible, elle nous dévoile par la croyance morale un règne de justice où la vertu est la mesure du bonheur, un règne qui n'est pas de ce monde et qui reste interdit à un savoir borné aux phénomènes de la réalité. Pour Goethe, au contraire, l'important est que seule notre activité et les valeurs qu'elle réalise nous mettent pleinement en prise avec le monde, avec le monde visible et réel dans son entier. Le primat kantien de la raison pratique scelle la distance abyssale entre la valeur morale de notre vie et la réalité de l'existence, dans la mesure où seule la première nous fait accéder au monde des idées, du devoir-être, du bien métaphysique, dont notre connaissance théorique ne sait rien ; ce qu'on

peut appeler le primat goethéen de la raison pratique vise au contraire à combler ce fossé, dans la mesure où l'homme par une activité bien orientée s'intègre à la totalité de l'existence, sur un plan où le sensible et le suprasensible, l'expérience et l'idée forment une unité sans faille<sup>1</sup>. Chez Kant l'acte de l'homme présente deux facettes — une facette intérieure qui appartient à notre « chose en soi », et une facette extérieure, seule vraiment connaissable —, et relève par conséquent de deux univers inconciliés. Pour Goethe, la pure activité, qui se déroule dans l'élément de la visibilité et intervient dans le monde empirique, manifeste par là même l'idée de l'homme : notre être devient à travers elle un élément et une force dans le monde, elle nous intègre dans notre ultime et plus authentique réalité et, à la mesure de notre valeur morale, c'est-à-dire de notre « pureté », réalise le sens absolu de l'être en général. L'action prime ici sur la connaissance, parce qu'elle aide le monde à trouver son accomplissement à la fois physique et métaphysique, dont la connaissance offre seulement une image a

posteriori.

Notons également que la vision du monde de Goethe, en dernière instance, dépasse non seulement le moralisme, mais aussi l'esthétisme. Il est vrai que le motif esthétique prévaut chez lui sur tous les autres motifs de même niveau, et que l'on peut constamment y recourir, comme nous l'avons fait, pour déchiffrer sa position : tous les traits particuliers y conduisent comme à leur point d'intersection. Il se trouve pourtant un caractère plus profond, plus élémentaire en quelque sorte, l'authentique substance dont même le motif esthétique n'est que la manifestation et la représentation dans le matériau empirique. Si en effet l'image goethéenne de l'existence suggère que l'identité de la nature et de l'esprit, le « un en tout, tout en un » panthéiste, découle de son orientation esthétique fondamentale, le rapport en définitive peut fort bien être inverse : la strate la plus profonde de sa nature, cette dimension première et absolue où s'enracine tout ce qui dans l'être peut être nommé, c'est peut-être le sentiment de la solidarité

élémentaire des choses, dans laquelle le sujet lui-même se trouve englobé. Plus qu'en aucun autre, plus même que chez Spinoza, cette mystérieuse unité que la philosophie a depuis toujours cherchée à l'aveuglette, semble avoir formé chez Goethe le contenu même de son sentiment de l'existence. De la même façon qu'on dit des fanatiques religieux qu'ils sont habités par Dieu, son sentiment subjectif de l'existence était habité par ce qu'on doit appeler l'unité métaphysique des choses ; le fait même que cette unité vivait en lui, cela le constituait, c'était lui. Face à cette détermination générale de son être, qui ne fait que se refléter dans l'image qu'il a de lui-même, sa conception et son activité artistiques apparaissent comme le rapport qu'un tel tempérament établit avec la direction particulière de ses talents, avec son environnement culturel et historique, avec les incitations extérieures et les occasions d'intervention, comme une expression de sa nature véritable, mais pas comme cette nature elle-même. Comme existence, comme la substance pour ainsi dire par laquelle il entre

dans les formes et les mouvements du monde, ce caractère est au-delà de la dimension esthétique, laquelle au contraire ne prend corps que dans sa rencontre avec ces formes et ces mouvements extérieurs. Cette ultime signification de la vie, vers laquelle on ne peut que pointer par-delà une distance infinie, sans jamais arriver à l'identifier au moyen de concepts univoques, doit être à l'origine de la remarque singulière qu'il fait à Eckermann à propos de son travail de directeur de théâtre et des nombreuses années qu'il lui a consacrées au détriment de sa création littéraire. Au fond, dit-il, il ne regrette pas ces années perdues. « Mon activité et ma production, je ne les ai toujours considérées que d'un point de vue symbolique, et il m'est au fond assez indifférent d'avoir fabriqué des pots ou des plats. » Même son activité artistique lui apparaît donc comme la simple projection, l'empreinte d'une réalité plus profonde : elle ne constitue pas en elle-même cette réalité ultime, seule réelle et efficiente. Nous comprenons mieux, à partir de là, sa soif continuelle d'agir, pourquoi il se percevait et

s'appréciait lui-même comme un être d'action. Car l'action est la forme par laquelle ce fondement premier et absolu de la personne pénètre dans la réalité visible, c'est elle qui opère l'unification des éléments subjectif et objectif qui dans la théorie apparaissent séparés et opposés l'un à l'autre.

Si, après tout cela, Goethe assigne pour seule tâche à l'homme de développer ses forces jusqu'à épuisement complet de toutes ses possibilités, afin que la nature accède en lui à sa pleine signification, il suffit de considérer un instant la vie empirique pour savoir qu'elle ne laisse qu'à très peu, à personne peut-être, le temps et la possibilité matérielle de parvenir à un tel développement. En réalité, une des grandes tragédies de l'existence est justement que les forces de l'homme ne parviennent jamais à s'exprimer et à se déployer pleinement dans l'ordre humain. Ce que nous possédons en nous de talent et d'énergie — pour ne pas parler de nos multiples vellétés — ne pourrait que par le plus remarquable des hasards trouver la possibilité de s'affirmer intégralement ; nous

souffrons ici, d'une manière plus criante qu'ailleurs, du manque d'harmonie préétablie ou d'ajustement a posteriori entre le monde et nous-mêmes. Il ne s'agit pas seulement de la satisfaction que doit nous apporter l'ouvrage accompli, mais aussi de l'indispensable apaisement lié à la détente de forces longtemps contenues, à l'accomplissement d'une fonction où nous jetons toutes nos ressources. Quand il prend conscience de cette incommensurabilité, l'homme doit périr. C'est ce qu'exprime la figure de Faust : s'il restait dans sa condition empirique première, il se consumerait sous l'effet de ses forces inemployées. L'alliance avec Méphisto, la réalisation de l'œuvre de sa vie avec l'aide des forces démoniques, n'est que l'expression positive de cet état de fait : les forces de l'individu ne peuvent se déployer sans l'intervention de facteurs supra-empiriques. La nature est alors sommée de ne pas rester sur cette contradiction, et c'est ce qui fait dire à Goethe, devisant avec Eckermann sur l'immortalité : « Si j'agis infatigablement jusqu'au bout, alors la nature est tenue de

m'attribuer une nouvelle forme d'existence, quand la forme actuelle n'endurera plus mon esprit. » Une réflexion ultérieure souligne encore une fois la signification et l'origine particulières de cette immortalité : nous sommes certes immortels, mais pas tous « de la même manière » — nous ne le sommes qu'à proportion de la force que nous sommes capables d'engager et de brûler dans notre vie.

Or il est extrêmement remarquable de voir combien, sur ce point aussi, les arguments kantien s présentent une ressemblance extérieure avec ceux de Goethe, alors même que les intentions profondes des deux penseurs divergent du tout au tout. En tant qu'êtres finis et naturels, dit Kant, nous trouvons en nous l'instinct de bonheur comme une donnée incontestable et irréductible, de la même façon que nous trouvons en nous, en tant qu'êtres moraux, l'exigence de la loi morale. Sur ces deux réalités de fait s'élève le désir de leur harmonie : l'ordre du monde ne serait qu'une vaste dissonance, si le degré de bonheur goûté ne correspondait au degré d'accomplissement moral. En réalité,

cependant, une telle proportion n'est pas donnée dans notre existence terrestre : entre la moralité et le bonheur, l'expérience ne montre aucune relation juste et harmonieuse. Mais comme on ne peut non plus se satisfaire de cette disproportion, ni l'imposer aux choses comme une réalité définitive, Kant postule l'immortalité de l'âme : celle-ci doit trouver son accomplissement — c'est-à-dire l'accord entre sa nature morale et sa nature eudémoniste — dans l'au-delà, par la volonté d'un Dieu tout-puissant. Les théories kantienne et goethéenne de l'immortalité s'inscrivent donc en quelque sorte dans le même schéma : l'un et l'autre penseurs trouvent, directement déposées dans la réalité de la nature humaine, certaines exigences dont la satisfaction ne peut être assurée dans les conditions empiriques données. Mais comme ils ne veulent pas s'en tenir à cette contradiction, ils attendent de l'ordre des choses que la promesse inscrite dans l'organisation de notre être soit au moins réalisée dans un autre monde. La différence des deux conceptions, cependant, saute aux yeux : pour Goethe, la

nature ne pourrait rien faire de plus absurde que de nous donner des forces dont elle bloquerait l'épanouissement ; pour Kant, elle ne pourrait rien faire de plus immoral que de refuser à la moralité sa récompense. Kant exige l'immortalité parce que le développement empirique de l'homme ne suffit pas à réaliser son idée, Goethe, parce qu'il ne suffit pas à déployer les forces réellement existantes ; Kant, parce que la moralité et le bonheur, essentiellement distincts, doivent néanmoins accéder à l'unité, Goethe, parce que l'homme forme un tout d'une seule pièce et doit devenir en réalité ce qu'il est d'emblée sur le mode de la possibilité. On voit ici aussi que Kant dissocie à l'extrême les composantes de la nature humaine, qui ne peuvent donc être réunies que dans des dimensions et des ordres nouveaux, très éloignés de leur sphère d'origine, tandis que l'unité humaine pour Goethe est donnée dans notre réalité immédiate, et que même la réponse à la question de l'immortalité ne consiste qu'à prolonger avec cohérence des directions déjà tracées. Le passage de l'âme de l'état

terrestre à l'état transcendant représente pour Kant le changement le plus radical que puisse admettre sa pensée ; pour Goethe, il est une nouvelle étape dans une direction inchangée, une simple libération d'énergies préexistantes. Sur ce poste avancé de leurs visions du monde respectives se reflètent aussi bien le rythme de l'esprit kantien — qui isole les différentes composantes de l'être et les dissocie de leur valeur, pour les réunir seulement au-delà ou en deçà de la réalité — que celui de l'esprit goethéen — pour lequel l'être est indivisé en lui-même et ne fait qu'un avec sa valeur. Ici comme ailleurs, leurs divergences se ramènent à un schéma unique : Kant suit l'évolution d'un état analytique, Goethe celle d'un état synthétique, ou plus exactement : antérieur à l'opposition entre synthèse et analyse. Goethe, qui a la conscience la plus vive et justifie ses positions de la manière la plus profonde, se tient sur le terrain d'une unité indifférenciée qui a été le point de départ de tous les mouvements spirituels. Kant, lui, accentue la dualité en laquelle cette unité s'est décomposée : face à

l'état pour ainsi dire paradisiaque que vise Goethe, la scientes bonum et malum prend chez lui toute son acuité, l'unité qu'il finit par retrouver porte encore les traces de la dichotomie, les points de suture ne sont pas complètement effacés <sup>2</sup>.

Mais en volant directement au but extrême de la contemplation et de la perception du monde, Goethe a été amené à brûler certaines étapes dont la lente progression historique ne peut faire l'économie : sur le chemin en zigzag de l'évolution spirituelle, certaines portions sont directement opposées à la direction générale indiquée par Goethe, même si celle-ci est définitivement et objectivement juste. C'est ce qui s'est produit dans la science au cours du siècle passé. Car celle-ci veut — ou du moins voulait — vraiment arracher les secrets de la nature à l'aide de leviers et de vis ; elle veut vraiment servir la vérité sans se demander si elle détruit ou non la beauté du phénomène ; elle veut vraiment prendre pour point de départ, non pas l'idée de la totalité, mais un certain nombre d'éléments aussi atomisés que possible ; elle voit vraiment dans le

mécanisme sans âme de matériaux et de forces dénués de finalité le seul principe de construction de l'image de la nature ; tout sens, toute signification supramécanique se situe pour elle derrière le phénomène, dans le règne de l'intelligible, qui ne pénètre jamais et nulle part dans celui du visible et de l'expérience ; elle ne se fie ni sur le plan théorique ni sur le plan éthique à une relation harmonieuse immédiate entre la nature et nos idéaux. Sur tous ces points, c'est Kant qui apparaît comme le véritable cofondateur et le compagnon de l'esprit scientifique moderne : lui qui d'une part ne trouvait de véritable science dans le savoir que pour autant qu'il contenait de mathématiques, et qui d'autre part limitait la validité de celles-ci à notre forme d'intuition, déniait toute connaissabilité à ce qui n'apparaît pas immédiatement ; lui qui faisait de l'idée d'une fin et d'un esprit à l'œuvre dans la nature une simple « maxime subjective » permettant de porter sur elle un jugement, sans atteindre son être véritable ; lui qui a diagnostiqué avec une acuité impitoyable l'écart béant entre les besoins les plus

profonds de notre nature, pour accorder finalement à notre désir de les harmoniser l'aumône d'une foi transcendante. Nous ne pouvons nous dissimuler que l'équation entre ces deux visions du monde n'a pas encore été trouvée, bien que nous eussions par là satisfait à coup sûr tout ce que nous attendons de notre relation spirituelle avec le monde. Mais c'est peut-être une erreur de chercher à établir un équilibre stable entre les deux penseurs : peut-être le rythme et la formule véritables de la vie moderne veulent-ils que la frontière entre la vision mécaniste et la vision goethéenne du monde — qu'on l'appelle métaphysique, artistique ou vitaliste — soit constamment déplacée, de sorte que le passage de l'une à l'autre, les exigences changeantes qu'elles adressent à l'individu, le développement infini de leurs réactions mutuelles donnent à la vie l'attrait que nous attendions de leur résolution définitive et introuvable.

Cela ressemble certes à une posture d'épigone, avec toutefois cet avantage qui par la nature des choses se trouve réservé aux épigones : s'il leur manque la grandeur de

l'unilatéralité, du moins échappent-ils à l'unilatéralité de la grandeur. Mais il y a peut-être plus que cela. Car il ne s'agit pas d'une hésitation volontaire entre le principe mécaniste et le principe artistico-vitaliste, il s'agit de l'application de l'un et de l'autre à des problématiques distinctes. Il y manque certes la résolution définitive — mais la nécessité d'une telle résolution, à l'encontre de ce qu'affirme aussi une conception pluraliste dans ses principes, reste un simple dogme ; et même si on l'admettait, l'unité recherchée pourrait encore être un point situé à l'infini, un point qui nous serait inaccessible non pas par nature, mais seulement de fait. La lutte et l'alternance entre les deux conceptions du monde trouveraient cependant une justification encore plus profonde si l'on suivait certaines intentions profondes de la philosophie, qui mettent au centre métaphysique de la pensée le concept de vie. Car l'attention portée alternativement à l'un et à l'autre thème pourrait correspondre à la pulsation de la vie elle-même, à son rythme universel, dont le symbole le plus immédiat est l'alternance de

l'inspiration et de l'expiration ; ou bien la lutte entre les deux perspectives pourrait manifester le caractère conflictuel de tout mouvement vital, l'inévitable division qui en est la forme extérieure comme la forme intérieure ; mais même sans combat véritable, c'est la nature même de la vie que de contredire le contenu de chacun de ses éléments, de compléter chaque loi par son contraire, et celui-ci à nouveau par la première. Ce que l'on pourrait appeler l'unité des deux mouvements résiderait alors dans la vie qui les suscite et les éprouve, une unité qui ne réduit en rien leur contrariété, mais s'accomplit précisément en celle-ci. Ce serait exclure un compromis, un partage direct qui à nouveau situerait cette unité dans les contenus matériels eux-mêmes, et non dans l'expérience qui en est faite. Pour la vision du monde de cette époque de l'esprit qui est sans doute à présent refermée, la revendication face à ces deux parties s'énonce dans la formule : Kant ou Goethe ! Mais l'époque qui vient se tiendra peut-être sous le signe de Kant et de Goethe, rejetant cette fade médiation entre les deux penseurs, en ne

cherchant pas à « concilier » leurs oppositions conceptuelles, mais en les niant dans une commune expérience.

1 Je laisse de côté certains propos à coloration dualiste que Goethe a pu tenir, notamment durant sa dernière période, dans la mesure où je ne m'intéresse pas ici à la figure générale de l'écrivain, mais seulement à certains de ses aspects : ceux par lesquels il construit une vision du monde cohérente, qui répond à la vision kantienne.

2 Ces points, ainsi que d'autres abordés ici, sont développés plus complètement dans mes livres : Kant (3<sup>e</sup> éd., 1913) et Goethe (1913).

Né en 1858 à Berlin de parents juifs convertis au protestantisme, Georg Simmel achève ses études d'histoire et de philosophie par une thèse sur Kant, après le refus par l'Université de Berlin de ses Etudes psychologiques et ethnographiques sur les origines de la musique.

L'auteur de la Philosophie de l'argent, qui sera l'un des fondateurs de la sociologie moderne, n'obtient que très tard la reconnaissance institutionnelle que lui auront refusée d'une part l'antisémitisme latent de l'Université allemande de l'époque, d'autre part le rejet d'une pensée qui ignore les cloisonnements disciplinaires et refuse les systématisations académiques. C'est probablement dans ses nombreux essais que la pensée de Simmel est la plus vivante et la plus originale. Comme il l'écrit lui-même, peu avant sa mort en 1918 : « Je sais que je mourrai sans héritiers spirituels (et c'est bien ainsi). Mon héritage est comme de l'argent liquide qui est distribué parmi de nombreux

héritiers, et chacun le convertit en une acquisition qui correspond à sa nature. »

De Georg Simmel, *Le Promeneur* a déjà publié *Le cadre et autres essais* et *La forme de l'histoire et autres essais*.