

METAMORPHOSES DE GOETHE  
(ETUDE CRITIQUE)

MICHEL CORNU & FRANÇOIS FELIX

[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)

Rubrique Philosophie

Novembre 2003

Ce texte a d'abord paru en 1999 dans la *Revue de théologie et de philosophie* (N° 131, 4, pp. 411-42), à l'occasion de la parution de deux ouvrages en français consacrés à la pensée de Goethe. L'actualité de ces ouvrages et le sérieux des réflexions qu'ils soulèvent n'ont pas varié d'un pouce, et nous ont amenés à mettre cet article en ligne sur le site contrepoint philosophique. Il y a, croyons-nous en effet, une urgence à penser à partir de certaines pistes ouvertes par Goethe, qui nous paraissent à même de baliser une autre voie, tant philosophique qu'épistémologique (et peut-être extensible ailleurs encore), que celle que notre modernité emprunte les yeux de plus en plus fermés.

Les auteurs.

*Résumé*

*L'occasion que représente la parution simultanée de deux livres consacrés à la pensée de Goethe<sup>1</sup> a suggéré la présente étude critique. Relevant, dans leur compte rendu individuel, le vif intérêt de chacun de ces ouvrages, les auteurs, en comparent la démarche et la visée, et s'interrogent sur leur prolongement possible: peut-on imaginer une actualité de la pensée goethéenne pour la science en général ?*

Goethe aurait peut-être parlé d'affinité... Il est en tout cas frappant d'assister à la publication incidente, le même mois de la même année, de deux livres qui lui sont consacrés, et, qui plus est, qui s'attachent à ses oeuvres scientifiques et à sa théorie de la connaissance, aspect peu favorisé par la critique goethéenne en général, et rarement abordé en France. Deux livres que leur démarche distingue pourtant. L'ouvrage de Jean-Claude Piguet vise à amener son lecteur à une connivence avec l'esprit goethéen. Centré sur les *Maximes et réflexions*, il veut ressaisir de manière synthétique les thèses de l'Olympien, et en faire voir la richesse épistémologique. Plus méthodique, Jean Lacoste étudie les textes scientifiques à proprement parler de Goethe, dont il déploie et explicite avec soin et de manière aussi exhaustive que possible le cheminement. Une différence dans les styles qui se prête bien à l'oeuvre comme à l'esprit de Goethe, laissant coexister l'analyse et la synthèse.

---

<sup>1</sup> J.-Claude PIGUET, *Philosopher avec Goethe. Une pédagogie de la connaissance*, Le Mont-sur-Lausanne, Loisir et Pédagogie, 1997, 147 p ; Jean LACOSTE, *Goethe. Science et philosophie*, Paris, Puf, « Perspective Germaniques », 1997, 242 p.

Si le propos de chacun des deux ouvrages, qui fait de Goethe un annonciateur, est au fond semblable, l'orientation donnée diffère cependant: Lacoste, plus historien, a surtout en vue notre siècle — c'est-à-dire, d'une certaine manière, le passé — lorsqu'il voit en le poète un précurseur de la phénoménologie ou quand il montre la présence effective de notions goethéennes chez Benjamin ou Cassirer; alors que Piguet se tourne résolument vers un avenir qu'il appelle de ses vœux quand il considère la pensée de Goethe comme une ressource pour rendre l'humain aux sciences humaines et qu'il en use de manière quasi programmatique.

Un propos stimulant, assurément, qui amène même à désirer un prolongement. En effet, ce n'est sans doute pas un moindre mérite de ces deux ouvrages que d'inciter à retourner quelque peu contre eux ce qu'ils nous apprennent de Goethe, et faire regretter qu'ils n'aient pas été plus audacieux encore. Il est apparu en effet à chacun des deux auteurs de cette étude que l'un et l'autre livre considéraient la science dans sa rationalité et ses méthodes comme inébranlable. Ce qui conduit Jean Lacoste à simplement enregistrer la défaite de Goethe face à Newton, et à considérer l'apport goethéen essentiellement comme une ouverture à la phénoménologie. Jean-Claude Piguet, quant à lui, nous l'avons vu, veut trouver chez Goethe les éléments d'une épistémologie renouvelée des phénomènes humains qui les rende à eux-mêmes, mais il n'envisage pas que cette ressource, fût-ce sous la forme de propositions méthodologiques, puisse être étendue à la science elle-même, bien que la lecture des thèses de son livre y invite pourtant régulièrement. La question se pose pourtant: jusqu'à quel point peut-on projeter de régénérer les sciences humaines par une attitude nouvelle de la pensée sans tourner aussi ce nouveau regard vers l'étude de la nature ? Une telle redéfinition proposée de l'activité connaissante, qui revisite l'usage de la raison et qui met ce faisant en question la manière dont le sujet s'assure de ce qu'il désigne comme son objet, peut-elle laisser intactes les sciences dites "exactes" ? A une époque, la nôtre, caractérisée comme celle de la fin de la philosophie, où Heidegger peut déclarer la science fatalité de l'occident, mais où aussi — ce n'est peut-être pas un hasard — l'on assiste à la résurgence de l'intérêt pour une pensée comme celle de Goethe, ne peut-on pas imaginer un questionnement plus résolu encore dans la perspective ouverte par l'Olympien (mais aussi peut-être selon les réflexions qu'il a pu influencer directement: pensons à quelques-unes des intuitions des romantiques, ou aux interprétations de Schelling, Schopenhauer ou Nietzsche quant à la nature organique et la continuité du vivant) et ne pas réserver toutes ces ouvertures à la seule érudition ou à la bonne conscience des résignés au destin ? Penser jusqu'au bout n'exige-t-il pas de ne pas se résoudre à la seule et problématique compresence d'épistémologies sectorielles ou régionales, et de s'engager plus avant dans la recherche des éléments d'un savoir autre, renouvelé, qui serait une autre connaissance ?

Car c'est peut-être de l'avenir du monde et de l'homme qu'il y va. Nous accordons beaucoup trop encore à ce cloisonnement, hérité de Descartes, entre la philosophie, dont le lieu s'est confiné à la question de l'homme jusqu'à lui faire parfois perdre le monde, et des sciences qui se sont développées sur l'étude de la nature, voire de la matière seule. Sciences dont les résultats effectifs et la méthode exercent une fascination suffisante pour que des régions entières du savoir, celles que — précisément — l'on appelle les "sciences humaines", en soient venues à se régler sur elles et leur confier leur destin. Pourtant, il n'est guère besoin de redire le péril auquel les conséquences, technologiques notamment, du développement de l'activité scientifique exposent l'individu (menacé dans sa signification étymologique déjà) et la nature. Il apparaît donc urgent, comme bien des penseurs en ont d'ailleurs pris conscience, que la philosophie s'ouvre au savoir des

sciences et que celles-ci se laissent réellement interpellé par la philosophie sur les questions de l'axiomatique et du sens. Goethe à cet égard est exemplaire, lui dont l'oeuvre témoigne de ce souci constant de tenir en tension ce qui, finalement, est le réel. En rester au constat d'une défaite honorable de l'Olympien dans le domaine des "Naturwissenschaften" ou en confiner l'efficace aux seules "Geisteswissenschaften" n'est-il pas alors, paradoxalement peut-être, encore le figer dans son siècle, et hériter insuffisamment de lui ?

**Jean-Claude Piguet :**  
***Philosopher avec Goethe.***

*Une pédagogie de la connaissance*, Le Mont-sur-Lausanne, Loisirs et Pédagogie, 1997.  
147p.

Michel Cornu

J.-Claude Piguet est conscient de la masse de textes écrits sur Goethe. En même temps qu'un tel nombre de livres et d'articles pourrait l'inciter à la fausse modestie ou à la résignation, il sait que cet auteur l'a accompagné tout au long de l'élaboration de sa propre pensée. En écrivant ce livre, il s'agit pour lui de préciser la nature d'un tel accompagnement et de reconnaître une dette, non pas au sens d'un débiteur redevable, mais d'un honnête homme, heureux de savoir «que les esprits se haussent eux-mêmes quand ils se mesurent avec plus grand que soi» (p. 12).

C'est en s'appuyant essentiellement sur *Maximen und Reflexionen*, texte moins connu et, surtout en français, peu commenté, que l'auteur va philosopher avec Goethe. Chemin faisant, il trouvera chez le grand Allemand une épistémologie qui pourrait ouvrir aux sciences humaines ou dites humaines un autre accès, plus précisément un accès à la connaissance de l'individuel, et leur permettre un retour au phénomène humain. D'où le sous-titre: *Une pédagogie de la connaissance*. Il va trouver également une philosophie.

Le livre de J.-Claude Piguet s'ouvre par quelques remarques concernant la connaissance telle que l'envisage Goethe. Là se profile une épistémologie générale, voire une philosophie goethéenne: «La chose qui est objet de connaissance est chose réelle [...] En revanche la connaissance de la chose, une fois transcrite en concepts ou inscrite dans un discours, est mentale, elle siège en nous [...]» (p. 20). Qu'il s'agisse des objets mathématiques, des phénomènes naturels ou humains, Goethe accordera toujours la même attention à la réalité de la chose elle-même, aux phénomènes, à la vérité qui, pour lui, comme pour Platon, participe de la Beauté: «Der Mathematiker ist aus sofern vollkommen, [...] als er das Schöne des Wahren in sich empfindet.» (MR 609). Il y a bien un lien, chez Goethe, entre le poète et le penseur: «On a pu [...] débattre abondamment de la question de savoir si Goethe était un *Dichter* qui a joué au *Denker*, ou au contraire un visionnaire philosophique particulièrement doué en poésie» (p. 14). Concernant l'étude des phénomènes dits naturels, il s'agira d'abord d'en sauver la naturalité. Car la science expérimentale, en transformant le phénomène en fait isolé, en multipliant les moyens artificiels d'observation, dénature le phénomène qu'elle voulait étudier. Pas étonnant alors que Goethe refuse l'expérience scientifique (*Experiment*) au nom de l'expérience (*Erfahrung*). Mais refuser l'*Experiment*, c'est refuser aussi l'hypothèse ou plutôt les nombreuses hypothèses au profit de l'observation (toujours le souci primordial de la chose et du voir); c'est encore refuser les théories, en tant qu'élaborations du seul entendement, au profit de la Théorie qui renvoie, elle, à

l'intuition, à la vision du phénomène. L'intuition, qui se donne dans et par l'expérience, permet à l'objet de ne pas être extérieur au sujet et à ce dernier de se faire intérieur à l'objet. Alors, le phénomène est compris en son moment de vérité.

Une telle conception de l'expérience implique que l'entendement ne saurait nous donner accès au phénomène en lui-même. Par contre, il est utile en ce qu'il préside à la connaissance des faits et, par les concepts qu'il élabore, sert de tremplin pour approcher l'Idée. Mais c'est la raison qui, par l'intuition, «pénètre dans l'intimité de la nature» (p. 96). Goethe refuse encore la comparaison, parce qu'elle perd la chose en sa réalité: les phénomènes réels ne sont pas en effet comparables. Ils peuvent certes constituer entre eux, idée que Goethe avait développée dans *La Métamorphose des Plantes*, des séries analogiques. L'analogie, à la différence de la comparaison, permet donc d'augmenter les connaissances sur les rapports des choses entre elles. Au contraire de l'entendement qui voudrait systématiser, arriver au terme, l'analogie a l'immense avantage de ne pas conclure. Elle incite à comprendre la chose sans croire pouvoir percer «les mystères de la chose même» (p. 55).

De l'opposition fondamentale entre entendement et raison, de la différence entre clarté (qui procède de la raison et ne va pas sans une part d'ombre) et distinction (qui concerne l'entendement), découle, outre l'opposition déjà entrevue entre comparaison et analogie, celle encore entre symbole et allégorie. La dernière transforme le réel en concepts et ceux-ci en images (p. 89), là où le premier «transforme le phénomène en une Idée, et l'Idée en une image» (p. 89). La symbolique permet de penser jusqu'au bout, penser, selon l'heureuse expression de l'auteur, l'extrême mais non l'ultime qui devient non-sens et conduit à la folie: d'où l'opposition de Goethe à certaines visées romantiques. «J'appelle sain ce qui est classique et malade ce qui est romantique» (Goethe). Il y a, aux yeux de l'auteur de *Maximen und Reflexionen*, un enfermement de la part des romantiques, auxquels manque le cadre de la donation et qui, finalement, visent la totalisation et restent idéalistes. Savoir est moins intéressant que penser, et penser moins intéressant que voir. Nous voici revenus à cet intérêt pour la chose elle-même, pour l'expérience. Mais en même temps, nous l'avons vu, celle-ci donne à penser, sans que la science, dans son savoir, puisse prétendre épuiser le mystère du réel. Il y a bien dans la philosophie goethéenne une tension. Celle-ci n'est pas sur le mode d'une dialectique de type hégélien, car, chez Goethe, «l'union précède la réunion, l'unité précède la division» (p. 97).

L'auteur conclut son livre par de très suggestifs développements, nourris de ce qu'il a trouvé chez Goethe, mais aussi de sa propre expérience de philosophe, sur ce que signifie l'exigence de penser. Dans ces pages stimulantes, Piguët tire peut-être un peu à lui l'auteur qu'il commente. Qui accompagne qui ? Mais si ces pages sont justement stimulantes, c'est peut-être parce que, dans le risque même d'approbation, sans qu'elle soit le moins du monde abusive, elles contiennent aussi la chance que «s'entende au mieux la signification de ce que l'on appelle tradition...» (F. Félix, *Préface*, p. 4). Par les différentes perspectives et ouvertures qu'il nous offre, cet ouvrage est digne d'un intérêt attentif.

On ne parle bien d'un auteur, voire d'une personne, qu'après un long chemin commun qui permet que s'établisse cette connivence dont François Félix souligne l'importance dans sa préface à *Philosopher avec Goethe*: «Un rapport s'instaure, qui rend possible la connivence, ce 'consentir' auquel Goethe se prête si bien après qu'il en a fait lui-même le modèle de la connaissance, par le 'dedans', de phénomènes vus du 'dehors'» (p. 9). La compagnie, l'influence aussi de Goethe sur sa pensée ne furent peut-être pas toujours consciemment reconnues par J.-Claude Piguët. Mais l'auteur, préoccupé par *la connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*, par le renversement sémantique,

et par l'esthétique comme noyau de sa pensée, devait bien se soucier un jour d'élucider cette connivence et de *Philosopher avec Goethe*. Piguët s'est laissé impressionner, au sens premier du terme, par le texte qu'il médite. Il n'adopte pas l'attitude d'un faux respect qui fige le texte commenté, il ne cherche pas à prouver au lecteur qu'il sait, lui, l'auteur, et qu'il sait que les autres ne savent pas. Aucun pédantisme, aucune volonté de maîtrise. *Philosopher avec Goethe* nous invite simplement à une conversation intelligente qui nous rend Goethe présent dans certains aspects essentiels de sa pensée et dans son actualité pour nous autres qui tentons de penser en cette fin de siècle. En ce sens, l'auteur fait acte de philosophe et de pédagogue. Il évite le plus grave danger peut-être qui guette l'approche des grands textes: les statufier. Citons encore la préface de F. Félix: «Notre moderne respect du texte s'avère en fait un concept paradoxal, qui expose au péril d'un oubli subreptice ou inaperçu ce qu'il veut pourtant préserver si précieusement, car les attitudes qu'il génère ressortissent plus souvent à la prudence qu'au désir d'hériter vraiment des œuvres, à la vénération muséologique qu'à l'invitation à la danse» (p. 8). En se limitant aux *Maximen und Reflexionen*, l'auteur a fait un choix modeste qui, paradoxalement, l'a amené au cœur du souci philosophique de Goethe, souci présent, pourrait-on dire, comme une «attention flottante». Du même coup, il nous rappelle, à nous lecteurs, l'importance déterminante que la pensée de Goethe a eue pour la culture allemande et pour la nôtre, et celle qu'elle peut encore avoir pour l'avenir. Car, croyons-nous, il y a une actualité de Goethe qui se fera toujours davantage sentir dans des domaines comme ceux, par exemple, de la pédagogie, de la théorie de la connaissance et de l'esthétique.

Si l'auteur, lui aussi, croit à l'actualité de Goethe, c'est qu'il est habité par le souci de rendre l'humain aux dites sciences humaines, de sortir des théories pour elles-mêmes, qui ne prennent l'humain que pour le perdre en le théorisant. J.-Claude Piguët voit un allié de poids en la personne de Goethe pour sortir des métalangages qui masquent ce dont il faudrait vraiment parler: non plus parler *sur* l'homme, mais parler *de* l'homme. Les sciences humaines, selon J.-Claude Piguët, prétendent imposer aux phénomènes humains le même statut de fait que les sciences naturelles imposent à la nature (p. 29). Si l'étude des phénomènes naturels, telle que Goethe l'entendait, n'est plus possible en l'état actuel des connaissances et des méthodes de la physique, par contre, «Goethe nous enseigne à appliquer ce qu'il nous a dit du phénomène naturel à ce que nous devrions dire, aujourd'hui, du phénomène humain» (p. 29). Idée intéressante, stimulante, qui, par ailleurs, rejoint par d'autres voies des recherches existentielles ou phénoménologiques, en psychiatrie par exemple. Mais, nous demandons-nous, les sciences, humaines ou naturelles, ne sont-elles pas aujourd'hui mues par une telle volonté de puissance qu'elles ne peuvent que s'approprier des faits et des phénomènes virtuels, sans que rien, apparemment, ne puisse les faire changer de voie?

Le grand mérite de l'ouvrage de J.-Claude Piguët est que, dans son accessibilité, sa clarté (encore une notion goethéenne que l'auteur a assimilée), il nous donne à penser sans conclure pour nous, mais en nous invitant à un nouveau colloque.

**Jean LACOSTE :**  
*Goethe. Science et philosophie*

Paris, PUF, 1997, 242 p., coll. "Perspectives germaniques".

François Félix

C'est indiscutablement une lacune que vient combler cet ouvrage bienvenu. Rares en effet, et anciennes déjà, sont les études en français sur ce domaine volontiers négligé par les commentateurs mais pourtant si important aux yeux de Goethe lui-même qu'est son oeuvre scientifique. Une oeuvre immense, plurielle, disparate, sans nul doute difficile à ressaisir et présenter. Fouillée, détaillée, l'étude de Jean Lacoste propose un parcours convaincant de cette "vaste demeure", dont il montre, autant que l'aspect achevé, le travail d'édification, faisant voir ainsi — ce qui constitue peut-être la leçon la plus captivante de son entreprise — la façon même de l'esprit de Goethe, quand il le montre occupé à sa philosophie de la nature.

La première partie de cet ouvrage porte le nom ("la morphologie") donné par Goethe à la discipline qu'il veut contribuer à créer et qui doit englober la botanique et l'ostéologie, études que lie la notion centrale et organisatrice de *métamorphose*. C'est à la découverte de l'Italie, au fameux voyage qu'il fit entre 1786 et 1788, que Goethe doit l'intuition et les premiers éléments de cette morphologie générale. Jusqu'alors, commis en 1775 déjà à l'exploitation des forêts et à la mise en valeur des pâturages du Grand-Duché de Weimar, il avait surtout médité les enseignements de Linné, auquel il vouait une admiration certaine, mais dont la classification lui paraissait par trop subordonner la nature à la logique aristotélicienne du genre et de l'espèce, et procéder à des dissociations artificielles isolant ce que lui-même ne pouvait penser que conjoint — ainsi le type d'une plante et les différentes conditions climatiques qui en peuvent influencer la pousse. C'est donc une "Naturanschauung" bien différente, obéissant à des critères taxonomiques autres, qu'il élaborera à partir de l'émerveillement que constitua pour lui la richesse profuse des jardins botaniques de Padoue, Rome et Palerme. Une révélation qui pourtant demeure d'abord ambiguë. Goethe semble en effet balancer entre deux approches tant interprétatives qu'investigatrices des phénomènes botaniques: l'une, ontogénétique, qui envisage les développements de la plante elle-même à partir de son germe, et l'autre consistant à dégager un type propre, un modèle commun à toutes les plantes: la célèbre *Urpflanze*. Dont la compréhension a d'ailleurs varié pour l'Olympien lui-même. L'A. montre en effet dans des pages informées et fines qu'entre 1788 et 1805 cette plante archétypale, d'abord entendue et cherchée comme un mode réel de construction, comme une loi d'organisation des végétaux (la plante se constitue à partir de la feuille), va petit-à-petit, et comme à regret, s'idéaliser sous l'influence de Schiller, et s'apparenter peu à peu à une Idée kantienne, sans pourtant que Goethe ne consente tout à fait à la réduire à cette pure fonction régulatrice — il nous faudra y revenir.

C'est de cette hésitation, de cette tension entre ces deux approches de la botanique dont la coexistence apparaît problématique (la première en effet décrit la genèse réelle des organes d'une plante déterminée, tandis que l'autre semble répondre à une exigence de classification des espèces en général) que surgira, dès *La métamorphose des plantes* de 1790, la notion conciliatrice de métamorphose, clé de la philosophie botanique de Goethe et concept organisateur de sa morphologie tout entière — sésame aussi sans

doute de l'esprit goethéen dans son ensemble. La métamorphose, en effet, permet à la fois de sauvegarder la possibilité du type unique, archétypal — fût-il simplement une hypothèse de la pensée permettant la comparaison et la classification par la considération des plantes réelles comme ses diverses modifications — et de rendre compte de manière satisfaisante des transformations que le regard constate effectivement dans l'histoire de la plante individuelle, du germe à la fleur et de celle-ci à la graine. Un processus réel de transformation qui n'est pas linéaire, mais précisément métamorphique, par lequel la plante change jusqu'à sa forme et ses rapports à ses propres parties, et où il s'agit moins d'une expansion continue que d'une alternance d'expansion et de repli, de concentration. Une alternance que Goethe compare à celle de la systole et de la diastole du cœur dans la circulation sanguine, et qu'il considère comme une "propriété fondamentale de l'unité du vivant". Mais qui, plus largement encore, caractérise sa compréhension des phénomènes naturels dans leur ensemble. Un jeu de tendances contraires qui pourtant n'est pas une simple oscillation; tout processus naturel, en effet, dynamique, aboutit: de fait, la fleur s'accomplit et se prolonge en une graine nouvelle prête à la croissance, dans laquelle elle se survit à elle-même. Et c'est par un mot à la résonance nettement qualitative (*Steigerung*, qui signifie à la fois ennoblissement et élévation) que Goethe nomme cette seconde métamorphose, de la plante à la graine, où le processus s'accomplit selon sa fin (au sens strict où Kant, avec lequel l'Olympien en reste d'accord à ce propos, entend la finalité dans la nature). Un mot qu'il reprendra dans la *Farbenlehre* pour désigner la manière dont les couleurs s'intensifient et réalisent, en se réunissant — et donc en se perdant, à l'image des métamorphoses qu'il décrit pour les plantes — la couleur suprême, le pourpre. Un mot qui atteste suffisamment qu'un processus naturel ne saurait pour lui se réduire à une suite ou une série quantitatives.

Cette faculté de la notion de métamorphose à mettre en lumière le devenir de l'individu et de manifester dans le même temps la diversité, diversité qu'il voit comme une loi de la nature, va inciter Goethe à l'étendre à l'ensemble de ses recherches sur le vivant. Dans ses travaux ostéologiques surtout. La métamorphose l'aide en effet à avancer son hypothèse d'un type général présent dans tous les êtres vivants, une hypothèse que menace l'absence constatée d'un élément osseux commun: il sera en effet possible, grâce à la métamorphose — où le type devient plutôt une virtualité intellectuelle, une image générale — d'opérer valablement ces opérations par excellence de l'investigation des phénomènes naturels que sont pour Goethe la comparaison et l'analogie (qui ne sont pas distinguées ici par l'A. comme elles le sont dans le livre de J.-Cl. Piguët). Ces opérations sont en effet alors dirigées, orientées par cette image générale qui est ainsi tout au moins une solution méthodologique féconde puisqu'elle permet effectivement de reconnaître ce type général dans tous les êtres vivants, présent selon ses métamorphoses même là où il "régresse discrètement jusqu'à se dissimuler". Pour autant, Goethe ne va pas jusqu'à affirmer la réalité de toutes ces métamorphoses dans le temps. Si elle rend compte du processus de développement des individus (ainsi les plantes), si elle permet l'orientation de la recherche et une manière de vue générale des êtres vivants, la métamorphose est beaucoup plus un outil en quelque sorte phénoménologique servant à faire apparaître le "phénomène général de la structure organique" qu'une explication effective de la formation de cette totalité, et moins encore un prototype de la loi d'évolution des espèces au sens où la formulera Darwin. C'est une morphologie plutôt qu'une morphogenèse que vise le poète, qui reste ainsi fidèle à l'ordre visible, selon une attitude philosophique qui s'affirmera de plus en plus.

C'est encore l'Italie, par le trésor d'expériences visuelles qu'elle lui procura, qui incita Goethe à entreprendre le plus monumental de ses édifices dans le domaine de la science. Emmerveillé par la qualité de la lumière, par l'éclat et la vivacité des couleurs qu'il y rencontra, qui sortirent son oeil de sa torpeur nordique, et persuadé d'avoir "reconnu la lumière dans sa pureté et sa vérité", Goethe se met dès 1790 à sa *Farbenlehre*. Un travail immense, nourri d'un très grand nombre d'observations, d'expériences, de notes historiques et polémiques, et une élaboration lente, où Goethe dut régulièrement réviser et affiner ses positions épistémologiques. Une oeuvre enfin qui, à sa parution en 1810, fut mal reçue par les milieux scientifiques, tout acquis à l'optique newtonienne. Les pages minutieuses et documentées qu'y consacre Jean Lacoste présentent avec précision le mouvement de cette élaboration par étapes de la théorie des couleurs, tout comme la façon dont se reprend, se précise et s'affirme une réflexion que l'on peut à bon droit, et plus nettement sans doute qu'à l'occasion des textes botaniques, apprécier comme une manière de phénoménologie de la connaissance en général.

Ce sont d'ailleurs des considérations de méthode qui animent la fameuse querelle que mène la *Farbenlehre* à l'optique de Newton. Déterminant les couleurs comme issues de la lumière blanche, selon l'attestation de la seule expérience de la réfraction — qui pour Goethe est une fragmentation abstraite et brutale de la lumière —, le physicien anglais inverserait l'ordre effectif des choses en prenant le phénomène composé (la couleur) pour le phénomène simple (la lumière), et, surtout, s'interdirait la compréhension de la manière dont éclosent les couleurs pour l'organe même qui les voit: l'oeil. Quelque peu revenu en effet de ce qu'il nomme lui-même le "réalisme sans souplesse" qui caractérisait ses premières incursions dans l'étude de la nature, Goethe en vient à établir l'oeil comme foyer méthodologique de sa théorie des couleurs. L'oeil, dit-il, est capable de percevoir le monde uniquement grâce au jeu du clair, de l'obscur et de la couleur qui surgit de leur concours, éléments suffisants pour distinguer un objet d'un autre. Une visibilité du monde qui suppose la lumière comme sa condition, mais qui en rend la connaissance impossible: la lumière ne saurait en effet être connue en elle-même, et les indications que l'on peut espérer à son propos ne peuvent venir que des couleurs précisément, qui en sont les "actions et les passions". On ne saurait être plus éloigné de Newton.

Pourtant, "forme sous laquelle, selon sa loi, la nature s'offre au sens visuel", la couleur n'est pas plus que la lumière définie en elle-même par Goethe, pour lequel la simple présentation de la manière dont elle apparaît suffit pour la caractériser. Conséquent, l'Olympien ne veut en effet pas déduire une définition générale et abstraite du chromatisme à partir de la lumière dont la nature ne peut être connue. C'est donc vers la présentation, vers la description des modes d'apparition de la couleur et de ses variations qu'il s'oriente délibérément. Une attitude phénoménologique avant la lettre, dont les conclusions sont bien connues: les couleurs ne proviennent pas de la décomposition de la lumière blanche, mais de la rencontre, qui est opposition mais surtout composition, de la lumière et de l'obscurité. Autrement dit, la couleur est fondamentalement un assombrissement de la lumière. Un assombrissement qui a toujours déjà lieu pour l'oeil: "La lumière du soleil ne nous arrive pas complètement blanche", écrit Goethe à Eckermann. C'est là la fameuse théorie des milieux troubles: tout milieu — et en tout premier lieu l'atmosphère — a un (même) effet chromatique sur la lumière dans la mesure où il agit comme un élément matériel sur elle. La lumière est donc toujours contemplée obscurcie, c'est-à-dire colorée; et le monde s'offre ainsi nécessairement teinté à qui le contemple. Une théorie des milieux troubles qui se trouve véritablement au coeur de la *Farbenlehre*, tant pour ce qui est de la compréhension de la couleur elle-même et de ses variations qu'en ce qui concerne l'attitude philosophique de Goethe. D'une part en effet

elle fournit une explication aux différentes couleurs, qui résultent dès lors de l'accroissement du caractère trouble du milieu à travers lequel est perçue la lumière (ou, si l'on veut, de la part d'ombre qui compose avec la lumière), le cercle chromatique se comprenant ainsi de manière dynamique comme une intensification (cette *Steigerung* déjà à l'oeuvre dans la botanique), du jaune (la couleur la plus proche de la lumière) au pourpre, la plus achevée qualitativement de toutes les couleurs. D'autre part, une telle théorie en appelle à une redéfinition de l'activité scientifique, dont elle veut limiter la prétention. Jamais aperçue qu'à partir de ses transformations, de ses métamorphoses, la lumière, qui pourtant en dirige ou règle l'investigation, constitue une limite à la connaissance. Vouée à la production, à l'apparition pour l'oeil de la couleur, l'optique ne peut prétendre dépasser ou remonter en-deçà de cette manifestation qui, bien qu'elle ne soit pas simple ou première à proprement parler, constitue l'*Urphänomen* pour la connaissance, le but et le terme de l'investigation. La science ne saurait donc sans se dénaturer ou s'illusionner quitter cette phénoménalité, s'affranchir de l'ordre sensible selon son apparaître pour s'enquérir de raisons explicatives au-delà de lui ou rechercher un ordre nouménal. On a beaucoup relevé les insuffisances scientifiques de la théorie des couleurs, et regretté la polémique que Goethe y livre. Il est important d'apercevoir la philosophie de la connaissance qui la dirige, et d'en souligner, à tout le moins, le caractère novateur.

La troisième partie de l'ouvrage, *Le "Gai savoir" de Goethe*, est d'abord consacrée à des aspects moins connus de l'activité scientifique du poète. La géologie (ou "géognosie"), qui le confronte aux difficultés du débat opposant alors les tenants d'une genèse neptunienne de l'actuelle surface terrestre (pour qui les éléments rocheux proviennent d'un lent processus de cristallisation à partir d'un état initial de fluidité universelle) à ceux, "vulcanistes", favorables à la thèse d'un refroidissement graduel d'une masse en fusion. Mais aussi la météorologie, surtout les nuages et leur formation. Mais le trait le plus saillant de cette ultime partie réside, à nos yeux, dans la manière dont l'A. reprend de façon thématique les principes essentiels de la philosophie goethéenne de la connaissance en exploitant la ressource privilégiée que constitue pour cela les relations entre le poète et Hegel. Si ce dernier fut en effet l'un des premiers admirateurs de la *Farbenlehre*, qu'il défend fermement dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, et si Goethe en conçut une réelle gratitude, la "relation harmonieuse" qu'entretiennent les deux hommes à propos de la chromatique ne doit pas abuser sur ce qui les sépare en réalité. Ainsi, et en tout premier lieu bien sûr, à propos de la nature. Loin, en effet, d'être cette étape obscure sur le chemin de l'esprit qu'elle est pour Hegel, la nature est pour Goethe un horizon à tous égards indépassable et la seule voie possible d'une vérité, aussi partielle fût-elle. Quant à la théorie des couleurs elle-même, la polarité chromatique de la lumière et de l'obscurité telle que l'entend Goethe n'est pas un processus logique d'autodifférenciation, mais l'opposition insuppressible de deux principes réels et irréductibles, même s'ils ne cessent de composer. Une opposition duelle, et non pas dialectique. Et puis l'*Urphänomen*, "cette contribution la plus énigmatique de Goethe à la philosophie", n'est pas ce qu'en comprend Hegel, pour qui il ne peut être qu'une abstraction médiatrice entre la diversité des phénomènes et l'absolu. S'il n'est en effet pas donné d'emblée dans l'expérience, s'il ne se voit que par aperçus, après un lent travail d'orientation du regard, il n'est pas une unité abstraite ou schématique pour autant, mais une chose, une réalité qui se donne sensiblement. Paradigmatiques et idéaux, révélateurs, comme le dit Lacoste, de l'"unité ou de la loi secrète" (Piguet dit quant à lui "transcendance") des phénomènes dérivés, ces

phénomènes primitifs ne sont pas d'un monde intelligible ou de pures pensées — souvenons-nous de la réserve de Goethe à réduire son *Urpflanze* à une idée régulatrice. Expériences donatrices, ils sont aussi la limite de la connaissance en ce qu'ils ne donnent pas accès à quoi que ce soit d'autre ou de supérieur à eux. Inexplicable, l'*Urphänomen* est pourtant sa propre théorie. Comme, à sa suite, tous les phénomènes.

Conciliant, ou plutôt associant l'universel et le singulier, l'unité et la diversité, l'éternel et le transitoire, l'*Urphänomen* congédie ce faisant les catégories traditionnelles de la philosophie ou plutôt leur opposition, ce régime d'antagonisme sous lequel elle a l'habitude d'aborder les choses. “Substituant le thème à l'essence et la variation au phénomène”, comme dit encore l'A., Goethe invite à une souplesse renouvelée de la pensée, et à une attention plus grande à la donation des choses. Une attitude accueillante, qui atteint une forme supérieure de modestie en renonçant tant à la recherche d'un fondement ultime, d'un “sol” ontologique ou méthodologique premier qu'à celle d'une vérité scientifique absolue au-delà des hommes et de l'histoire. Une attitude dont la vertu cardinale — qui est peut-être aussi, quoiqu'on en dise, une promesse, comme la possibilité d'un recours... — est de regagner le monde.

© François Félix et Michel Cornu

[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)

Rubrique Philosophie

Novembre 2003