
La phénoménologie de la Nature chez Goethe

Le phénomène est mort. C'est là, tout autant que le « Dieu est mort » de Nietzsche, le fait qui caractérise la situation dans laquelle nous nous trouvons, le nihilisme radical. Car notre crise, dans la mesure où elle est une crise de l'homme, se manifeste aussi bien dans l'extirpation des racines qui plongeaient en Dieu et dans la nature, que dans l'anéantissement du phénomène. De ces deux faits, qui ne sont point visibles du même pôle, qui diffèrent dans leur valence et qui répondent à des appréciations très diverses du sentiment, l'un s'accompagne de la dérision de la créature vidée de Dieu et est perçu avec épouvante par l'âme abandonnée; l'autre est encore obscur, incompris, sans chaleur; mais tous deux sont identiques dans leur fond, et signifient la même chose : la chute désespérée de l'homme poussé dans le néant. Car si le cri : « Dieu est mort », révèle que la faculté humaine de faire de l'existence une chose sainte est anéantie, l'autre exprime un trouble non moins profond dans le processus humain et fondamental de la faculté génératrice des phénomènes, c'est-à-dire de cette puissance qui est la propriété de l'homme, de transformer le monde en un ensemble de phénomènes.

Le phénomène est mort. Cela signifie que la conjonction primitive entre la faculté humaine de concevoir et la matière qui s'offre à elle n'a plus lieu; que les images, les visions et les mythes puissants qui gouvernent et façonnent la vie, ne se forment plus dans le contact originel avec le monde. La force qui cohère, celle qui appartient à la formation originelle, cette force-là fait défaut. L'apparition, claire au début, se défigure, se dégrade au rang d'idole, de fiction. Et ce qui est engendré sous son influence ce n'est point une réalisation des puissances originelles de l'homme, mais une apparence, un fantôme de forme.

Le phénomène est mort. Ce fait est le résultat d'un long processus historique que l'histoire occidentale accomplit depuis les jours de la Renaissance, processus du déclin du phénomène et du dépérissement de la faculté génératrice des phénomènes dans l'homme. C'est là un chapitre de l'histoire intérieure de l'homme occidental qui n'a pas encore été écrit, histoire qui dépasse les histoires de l'art, de la littérature, de la science et de la philosophie, telles qu'on les a traitées jusqu'aujourd'hui, bien que dans toutes l'on retrouve son empreinte. Il nous est impossible ici de suivre ce processus à travers toutes ses étapes; nous devrions pour cela donner une histoire de l'art depuis les jours de la Renaissance où l'image, une Madone de Botticelli par exemple, était en même temps l'expression de l'intériorité la plus profonde de l'âme, un symbole du divin, un membre et un produit précieux de la nature vivante, et nous devrions conduire cette histoire jusqu'à Kandinsky et à Klee, jusqu'à la peinture abstraite, où l'image est brisée, où les schémas abstraits des lignes n'annoncent plus rien de Dieu, ne révèlent plus rien du monde réel et laissent même la vie intérieure se pétrifier dans le froid de la glace. Il nous faudrait en outre donner une histoire de la littérature depuis la plénitude et la vigueur de l'image luthérienne qui s'enfonce à la fois en Dieu, dans le cosmos et dans l'intériorité secrète de l'âme, dans son fond intime, et suivant alors à travers les siècles le déclin progressif des images, aboutir au bégayement du dadaïsme, dans lequel le cri de détresse de la créature est redevenu le vagissement qui accompagne les premiers pas de l'enfant dans le monde.

C'est depuis la fin du moyen âge, depuis que l'homme a été arraché à son fondement divin, que le phénomène est menacé. Phénomène veut dire apparition, et apparition veut dire apparition de quelque chose. Ce qui apparaît dans l'apparition est supra-sensible. Aussi longtemps que l'homme vit dans un univers rempli de présence divine, où tout ce qu'il rencontre a quelque rapport secret avec le supra-sensible, où chaque chose maintient ainsi son sens et sa signification, le phénomène est pur, clair, transparent. Tout ce qui se présente, un paysage avec des arbres, obscurci de sombres nuages, sillonné d'un éclair subit, une mère avec son enfant, un beau corps de femme, se trouve par delà la sphère du visible pur dans celle du sens divin : dans l'éclair se révèle une

force mystérieuse de la nature, derrière la femme avec l'enfant se cache la mère de Dieu, la déesse Vénus sanctifie la pose. Mais si le supra-sensible périt, s'il se cache, s'il devient « absconditus », il n'est plus accessible à l'homme; alors le phénomène perd son caractère d'apparition, sa profondeur, son fond supra-sensible.

Le phénomène est menacé par l'extirpation du fondement humain. Car si l'homme perd son fondement, s'il ne vit plus dans une relation originelle avec Dieu mais disperse son centre dans la chasse aux objets de l'univers, le phénomène individuel cesse d'être un membre du processus nécessaire par lequel l'homme se transforme soi-même et transforme les choses en apparitions. Il n'est plus lié à la totalité du processus ni à la totalité de l'homme qui crée ce processus; rien de plus instructif à cet égard que le grand roman anglais actuel (Cf. l'œuvre de James Joyce) où la vie de l'individu humain se dissout en fragments de vie isolés : tel un navire en dérive, le phénomène erre au hasard sur la mer de la conscience humaine, poussé tantôt ici, tantôt là, et l'homme ne se reflète plus en lui dans sa totalité. Que l'on en vienne à parler de *l'homme total*, c'est déjà là un signe que cette totalité est perdue. Il manque désormais au phénomène *quelqu'un* à qui il apparaisse, ou plutôt ce quelqu'un s'est dissout en une multitude d'êtres humains, en un « on » anonyme, une masse, une classe, un parti. Or le phénomène n'est rien sans l'unité créatrice centrale, car sujet et objet sont réunis en lui, les forces unificatrices du sujet lui donnent seules « la vie », mais si le sujet se dissout, le phénomène aussi s'évanouit. Si dans le premier cas il en allait de son caractère d'apparition, il en va maintenant de son caractère d'expression (*Ausdruckscharakter*). Car dans tout phénomène s'exprime primordialement cette unité des forces créatrices du sujet. C'est le sujet qui crée les phénomènes, pour s'exprimer en eux, se communiquer par eux.

Finalement le phénomène est menacé par l'extirpation de son fond naturel : il n'est plus la *présentation* (*Darstellung*) de l'être de la nature. Originellement il prétend bien rendre présent quelque chose qui existe indépendamment de l'homme, en dehors de lui. Mais en perdant le contact avec les forces de la nature qui le nourrissent, l'homme cesse de vivre suivant le rythme naturel du cours des astres, du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver; il se cons-

truit un monde artificiel qui est son empire et dans lequel il a l'illusion de commander en maître. Mais alors dans cet univers transformé le phénomène assume une fonction nouvelle. Il perd le caractère représentatif (*Darstellungscharakter*) qui lui est naturel. Il n'est plus une image dans laquelle se reflète quelque chose, il ne remplit qu'une fonction de signe, seule une signification arbitraire lui est attachée. Il fonctionne comme moyen pour quelque chose, il cesse d'être à lui-même sa fin.

C'est le phénomène ainsi déraciné, dépouillé successivement de son caractère d'apparition, d'expression et de représentation, que les dangers menacent. L'attaque vient de deux côtés, d'en haut et d'en bas. Le concept cherche à prendre sa place. En effet la tendance au concept est inhérente à tous les phénomènes. Car si je crée des phénomènes, si en voyant, touchant, écoutant, sentant, je transforme le monde en apparition, derrière chacune de ces transformations subsiste la question qui interroge sur leur sens : qu'est-ce qui apparaît là? Je veux le saisir en le concevant. Mais tout acte de concevoir est un acte qui détermine la formation d'un concept. Si un enfant à l'aide de son imagination dessine un arbre, il se forme en lui un phénomène de l'arbre, mais dans ce phénomène se trouve cachée sa conception de la cohésion intérieure, de la vie intérieure de l'arbre, bref son concept même de l'arbre. Et pourtant quelle différence radicale d'une part entre un esprit qui, rempli de la vision vivante des choses, a éprouvé et vécu les vicissitudes de la vie, qui voit devant soi comme des corps animés, des arbres, des chênes, des pins, des ormes, des frênes dans la tension de leur courbure naturelle et leur vitalité exubérante, un esprit donc qui a sa façon personnelle de créer en lui-même ces formes déterminées; et d'autre part un esprit qui ne possède qu'un concept schématique, pâle et vide, de l'arbre, de la forêt, du paysage en général. Et pourtant, la tendance est inhérente à toute science, de substituer des concepts aux phénomènes, car toute science veut concevoir, mais on ne peut concevoir qu'au moyen des concepts. Aussi longtemps que le courant de vie suit le sens de la montée, c'est-à-dire aussi longtemps que les concepts se forment à partir des phénomènes et retournent à leur tour vers les phénomènes, tout se passe bien. Mais dès que les concepts se séparent de leur fond vital, dès qu'ils croient ne plus avoir besoin des phénomènes

et oublient qu'ils ne font eux-mêmes que procéder de la richesse inépuisable du monde phénoménal, dès l'instant donc où le *mundus intelligibilis* absorbe en soi le *mundus sensibilis*, alors se produit le dérèglement de l'homme. Désormais les concepts durcis se tendent comme des chaînes autour de lui et freinent son activité. Ce processus d'absorption se déroule dans toutes les sciences, et plus manifestement encore dans tout rationalisme. Ainsi chez Parménide, où le monde sensible est détruit, une fois reconnu comme le monde de l'apparence; ainsi chez Platon, où derrière le monde sensible se trouve le monde des Idées comme le monde authentiquement réel (*ὄντως ὄν*); ainsi pour l'*Aufklärung* rationaliste, dans laquelle la raison sert d'intermédiaire pour accéder à l'essence des choses; ainsi chez Hegel pour qui le concept non seulement saisit l'être de la chose, mais est la chose même.

Kant dans la première partie de la Critique de la Raison pure essaya de restituer quelque droit relatif au phénomène en face du concept. L'intuition sensible n'a pas seulement pour fonction de limiter le concept, mais elle contient en soi le principe d'un ordre spécifique. Depuis sa dissertation de 1770 Kant connaissait les « *formae et principia mundi sensibilis atque intelligibilis* ».

Si le phénomène est exténué par le concept, il est alors en outre morcelé par le nombre. Le nombre ravit aux phénomènes leur qualité, leur modalité propre. Il en fait quelque chose de nombrable, de calculable, ou plutôt le leur substitue. A la place d'une vivante impression de rouge, il met le nombre de vibrations d'un éther hypothétique; à la place d'une image du monde qui ait forme et relief, il substitue une construction artificielle faite d'éléments arbitrairement acceptés. Un réseau de symboles et de signes s'étend désormais sur la vie ondoyante, qui sans doute y est figurée mais non réellement appréhendée. L'on ne cherche plus à interpréter le phénomène par rapport à quelque chose qui apparaisse ou qui s'exprime en lui, mais on mesure et on compte.

A ce moment le sens de l'attaque se renverse. Conceptualisation et quantification entrent au service de l'usage. Les phénomènes perdent leur caractère propre, dans la mesure où on les applique à des fins pratiques. Ils deviennent de simples moyens pour satisfaire les besoins ou mener à bien une action, et par là l'originel périt, ce qui était premier devient dernier. C'est donc une consé-

quence rigoureuse, si le positivisme en même temps qu'il morcèle les phénomènes et les reconstruit à l'aide d'éléments arbitrairement reçus, en souligne le caractère d'instruments.

Ces phénomènes coupés de Dieu, de la nature et de l'homme, menacés à la fois par le concept et par la force des besoins, pâlisent peu à peu, perdent leur sang, leur vigueur, leur intégrité; ils se fragmentent; on les reconstruit artificiellement à l'aide des éléments de la sensation et de la représentation. Ils ne sont plus ce qu'ils étaient mais quelque chose de tout autre, des idées, des symboles, des signes. Le monde des apparitions s'est métamorphosé en un monde de fictions. Le phénomène lui-même tombe dans le néant, il est néant.

Mais alors si le phénomène gît dans le néant, la faculté humaine génératrice des phénomènes opère dans le vide. La vie humaine dont le processus consiste à rendre visible un invisible, devient absurde, vide et nulle, parce que l'invisible est désormais lui-même le néant. C'est ainsi que la formule « le phénomène est mort » exprime bien le même vide et le même *rien* que cette autre « Dieu est mort ».

*
* *

Il semble paradoxal, sans doute même contradictoire, de prétendre placer Goethe dans ce processus d'anéantissement du phénomène et de la faculté humaine génératrice du phénomène: pourtant ce processus atteint en lui une position saillante et en reçoit une lumière nouvelle. Goethe représente l'essai grandiose, tenté avec une ingénuité de titan, non seulement de contenir le cours de ce processus mais de le faire refluer; de restituer aux phénomènes leur signification primitive, leur caractère de manifestation, d'expression, de représentation, c'est-à-dire leur qualité propre, leur « naturalité », leur humanité et leur divinité, et par là même de rendre à l'homme la force inépuisable de sa substance.

L'effort créateur de Goethe comme artiste, comme poète, comme savant et comme homme, en un mot l'ensemble de sa mission, peuvent se résumer dans cette tendance: rétablir dans ses droits imprescriptibles le monde visible et sensible, dans leur multiplicité concrète, leur ordonnance intérieure, les formes que saisit l'intui-

tion et qui confèrent l'ordre à ce cosmos; restaurer par conséquent dans l'homme la faculté génératrice des phénomènes qui du donné intuitif s'élève à la connaissance de l'univers. Au bord de l'abîme, nous devenons les témoins du spectacle grandiose de la régénération du monde et de l'homme.

Nous ne pouvons ici montrer ce phénomène central chez Goethe que sous un seul aspect; ses recherches assidues dans le domaine de la nature. C'est là justement que se révèle sans équivoque le motif central, car à la base de cette préoccupation se trouve une phénoménologie de la nature.

C'est ici seulement qu'apparaît en pleine lumière ce que Goethe entendait par phénomène et comment il voyait le lien entre le phénomène et la nature humaine. Le phénomène est pour lui une expérience vécue (*Erlebnis*); mais celle-ci découle de la vie, cela veut dire de la vie de l'homme. Si l'on pousse à travers la phénoménologie, l'on rencontre inévitablement une anthropologie, car le phénomène est porté par l'homme, il en est l'expression, il est entremêlé dans son processus fondamental. Aussi la phénoménologie de Goethe est-elle supportée par une anthropologie, qui sans être d'ailleurs traitée pour elle-même ne se présente toujours que comme un aperçu (un aperçu au sens goethéen¹, comme découverte de ce qui est en réalité le fond des phénomènes), découverte qui est féconde *ad infinitum*². Aucun de ces nombreux aperçus ne restitue mieux la liaison intérieure de ces deux sphères que le suivant: « Le don suprême que nous puissions recevoir de Dieu et de la nature, c'est la vie, le mouvement rotatoire de la monade sur elle-même, qui ne connaît ni trêve ni repos; l'instinct de soigner et de conserver sa vie est indéracinablement inné en chacun, sa spécificité nous demeure pourtant, à nous et aux autres, un secret. » Le fond le plus intime de l'homme, ce n'est donc pas la pensée, mais la vie, le mouvement, l'activité infatigable et sans repos.

« La seconde faveur des êtres supérieurs c'est l'intérieurement vécu, la perception, l'intervention de la monade vivante dans le monde extérieur qui l'entourne, ce par quoi elle s'aperçoit elle-même comme intérieurement sans limite et comme extérieurement

1. C'est-à-dire au sens actif d'apercevoir, que traduit le verbe *Gewahrwerden*.

2. *Geschichte der Farbenlehre*: Galileo Galilei.

limitée. Sur ce vécu nous pouvons faire quelque clarté en nous-mêmes, il y faut toutefois aptitude, attention et chance; mais pour les autres cela demeure toujours un secret. » L'*Erlebnis*¹ n'est donc rien d'autre qu'une vision qui découvre, et celle-ci est en même temps l'action de la monade, son intervention dans le monde extérieur, ce en quoi se manifeste à l'état originel l'inquiétude de la vie même, mais c'est pour ainsi dire uniquement l'action intérieure, ce qui se produit sur la base de l'âme.

Ce n'est donc qu'en troisième lieu « que se développe ce que nous dirigeons vers le monde extérieur comme action et comme effet, comme parole et comme écrit; cela appartient d'ailleurs davantage à ce monde qu'à nous-mêmes, dans la mesure où il peut se l'expliquer avant même que nous en soyons capables: cependant il sent bien que pour atteindre à la pleine clarté, il doit apprendre autant que possible de nos *Erlebnisse*... ». « Cette action vers l'extérieur est immédiatement suivie d'une réaction, soit que l'amour cherche à nous stimuler, soit que la haine sache nous contrarier².... »

Ce qu'il y a de remarquable dans cette conception anthropologique fondamentale, c'est la place profonde qu'occupe l'*Erlebnis* à côté de la vie, avant même l'action, avant l'action et la réaction, comme une sorte d'action intérieure et de confrontation avec le monde. Ainsi l'*Erlebnis* est le milieu, l'intermédiaire entre l'activité originelle de la vie et l'action s'échappant vers l'extérieur; il est en même temps en soi intérieur et extérieur, action et réaction, sujet et objet. Les phénomènes sont donc des *Erlebnisse*, de l'intérieur et de l'extérieur, de la Nature (au sens le plus large) et du Moi. Comme tels ils ont ici une signification prodigieuse, parce que tout est édifié sur eux. Dans les sciences de la nature en premier lieu, tout dépend des phénomènes, car ils restituent la vie intérieure de l'homme qui saisit la nature³. *Phénoménologie de la nature* signifie ici en un premier sens, tout à fait naïf, que l'homme

1. Plutôt que d'employer les expressions forcément inadéquates d' « état vécu », d' « expérience intérieure », il a paru préférable de conserver tel quel le terme d'*Erlebnis*, suivant un usage d'ailleurs assez courant (N. du T.)

2. WA. II. Abt. Bd. 6, p. 216 (*Sprüche in Prosa*, ed. von Loeper, Berlin, 1870, Nr. 1028 sq.).

3. Cf. WA II Abt., Bd. 4, p. 306 : « Lorsque j'étais dans l'illusion, que ceux qui se mêlent de sciences naturelles, s'intéressent aux phénomènes. »

s'empare des phénomènes de la nature, que les apparitions qu'a l'homme en présence de la nature sont manifestées, transmises et reproduites sans intermédiaire. Si cette appréhension immédiate et naïve est d'une telle importance, c'est qu'elle libère et stimule la faculté qui dans l'homme saisit et crée les phénomènes : « L'essentiel dans toutes les sciences c'est que l'on ait devant soi les phénomènes avec clarté et abondance, et que l'esprit en dispose librement et avec aisance. Si une telle intuition se communique, si un tel sentiment se propage, alors tout fructifie : la chose scientifique, la curiosité, la technique, l'exercice quotidien, tout¹. »

Mais si les phénomènes sont en ce sens des *Erlebnisse*, ils sont en même temps les moyens (*Medien*), les lieux de rencontre de l'homme avec la nature. « Je désire être parfaitement compris dans ce que je suis devenu pour la nature et dans ce que la nature est devenue pour moi. Si tu veux me comprendre assez bien, tu dois savoir comment la nature m'a trouvé et comment j'ai trouvé la nature, lorsque nous nous sommes rencontrés ; tu auras alors l'histoire et la description de mes observations. Il est à croire que cela nous réunira dans la considération des phénomènes auxquels nous nous consacrons². »

Deux conséquences sont impliquées dans cette attitude. Dans la phénoménologie il ne peut s'agir d'une reproduction pure et simple des phénomènes, si importante soit-elle, mais on doit nécessairement passer à une description. Sans doute : « Tous les phénomènes sont inexprimables, car la langue est elle aussi un phénomène pour soi, qui a seulement un certain rapport avec les autres, mais ne peut pas les reproduire (les exprimer identiquement)³. » Pourtant on doit passer de l'immédiat à la méditation et par là à la description. Mais si la *phénoménologie* est description, il faut entendre en un sens plus concret : *Description des Erlebnisse que l'homme éprouve dans sa rencontre avec la nature*. Par là elle est en même temps présentation systématique et histoire de ses rencontres avec la nature, puisque le sujet rencontrant et l'objet rencontré sont, au centre du phénomène, saisis simultanément.

1. WA 2, p. 298 (toutes les citations se référant à la deuxième section (Abteilung) de l'édition de Weimar, nous omettons la section et citons seulement WA, et le numéro de volume et de page).

2. WA 6, p. 208.

3. WA 5, II, p. 298.

En ce sens une phénoménologie de la nature inclut toujours une *phénoménologie du Moi*, pour autant que celui-ci s'ouvre au monde, c'est-à-dire donc dans son ouverture au monde (*Weltoffenheit*) mais en même temps aussi dans son ouverture à Dieu (*Gotttoffenheit*). Car ces rencontres ne signifient pas quelque fonction extérieure, mais un accord intérieurement établi, et la nature est perpétuellement rattachée à l'Un en soi, et par là même au divin; ainsi la doctrine goethéenne de la nature est en même temps une présentation de l'homme dans ses rencontres avec le divin.

Par ailleurs comme le Moi est lié au temps et que le temps est le milieu (*Medium*) spécifique de son existence, la phénoménologie de la nature est à la fois une phénoménologie du moi et une phénoménologie du devenir du moi, c'est-à-dire qu'elle présente l'histoire dans laquelle les phénomènes se dévoilent peu à peu, et par laquelle le Moi en les interprétant arrive progressivement à soi-même. L'identité du sujet et de l'objet, de ce qui rencontre et de ce qui est rencontré, se présente dès lors comme une identité de la nature et de l'histoire. Pour Goethe, ainsi que Schütz le remarquait déjà, seul est véritablement historique ce qui est intérieurement vécu, et d'autre part la nature n'est accessible que dans l'*Erlebnis*. Ainsi, en un troisième sens, la phénoménologie goethéenne de la nature, en tant que description de l'homme connaissant la nature, est en même temps *phénoménologie de l'histoire*, puisque les *Erlebnisse* de l'homme incluent une histoire du devenir du moi. C'est ce que Schütz, au grand contentement de Goethe, avait vu si clairement que nous ne pouvons nous empêcher de citer ici ses propres paroles. « Ce que Goethe a vu dans la nature a acquis en même temps pour lui le caractère du vécu.... La liaison avec les événements de la vie humaine introduit un esprit historique dans la recherche. Tout en partageant avec son siècle la tendance historique, Goethe la conçoit comme tout le reste, de cette façon si particulière qui n'appartient qu'à lui. Si pour un tel esprit monde intérieur et monde extérieur sont d'une cohésion plus intime que pour les autres, il semble ne pouvoir désigner comme véritablement historique que ce qui est intérieurement vécu. Celui qui dans l'état momentané d'un objet quelque chose embrasse simultanément les influences du champ qui l'environne et son développement à partir d'un état antérieur,

celui-là en saisit indivisément la nature et l'histoire : d'où, si tout l'historique est fondé dans le temps, il est nécessaire en ce sens que toute l'histoire devienne la mienne propre pour être une histoire¹. » La nature et l'histoire sont réellement associées ici en un sens très profond. Seulement on doit ne pas limiter l'histoire aux *Erlebnisse* de l'individu; il faut l'étendre à l'espèce. Des paroles telles que celles-ci : l'histoire de la science, c'est la science, l'histoire de l'individu, c'est l'individu, expriment un renversement profond à l'égard de l'*Aufklärung*.

Reposant sur cette base, l'histoire de la théorie des couleurs doit devenir une partie constitutive de la recherche objective. C'est ici que la question doit subir un changement essentiel. Le problème de la nature de la lumière n'est toujours pas posé, il est même rejeté. Ce que nous apercevons seulement, ce sont les actions et passions de la lumière « et une histoire complète de ces actions impliquerait éventuellement la nature de cette chose² ». Une histoire de ces actions signifie une histoire de ces actions sur l'homme, car elles ne nous sont connues que dans la mesure où nous les percevons, où elles agissent sur nous. La connaissance absolue est ici dissoute, elle est liée au savoir historique, dont on ne peut la séparer.

Autrement dit : ici devient caduque la différence instituée par Leibniz entre les vérités de raison et les vérités de fait, les premières étant fondées sur le principe d'identité et de contradiction, tandis que les secondes, à cause de l'enchevêtrement infini des événements individuels, impliquent un nombre infini de causes, et par cela même leur contingence. Le fossé profond entre la raison et l'histoire dont parlait encore Lessing, n'existe plus. Tout ce que nous pouvions appeler vérité de raison est immanent à ce qui existe en fait, de sorte que cela même exprime déjà une vérité de fait; et réciproquement, ce qui se présente comme vérité de fait est déjà, en tant que vérité, quelque chose de rationnel. Par la suppression de cette différence s'accomplit un progrès d'une extraordinaire importance, en parfait accord avec l'évolution de l'idéalisme allemand de Fichte à Hegel.

Mais en même temps qu'ils deviennent *historiques*, ces phéno-

1. WA 6, p. 207.

2. *Vorwort zur Farbenlehre*, WA 1, p. IX.

mènes se diversifient; chacun d'eux se dissout en une succession de phénomènes. L'histoire elle aussi gravite autour du concept de phénomène. Elle est : 1° Un récit qui rapporte comment les phénomènes ont été progressivement connus; elle restitue à la fois le processus de révélation des phénomènes et la découverte que l'homme, en les observant, fait de lui-même, de cet homme pour qui la joie de savoir ne commence qu'avec la découverte de phénomènes ayant un sens. Elle est : 2° Une histoire des opinions que les hommes en ont eues, par conséquent une histoire de ce qui s'élève au-dessus du courant concret des *Erlebnisse* comme interprétation, hypothèse, théorie, système, une histoire de la suprastructure théorique. Elle est : 3° Une histoire de l'usage que les hommes en ont fait, c'est-à-dire une histoire des applications, de la pratique.

Si le principe de l'universalisme pénètre ainsi déjà dans l'histoire comme une considération des phénomènes sous tous leurs aspects, la pénétration est encore plus accentuée à l'intérieur même de l'élaboration systématique. L'œuvre posthume recèle un fragment très intéressant pour la théorie des couleurs, dans lequel il est montré ce que chimiste, physicien, mathématicien, historien de la nature, peintre, historien, critique, anatomiste, philosophe spéculatif, voire même tout homme attentif, peuvent faire pour l'éclaircissement du phénomène de la couleur. C'est à partir de là seulement que l'on peut saisir la structure de la théorie des couleurs, bien que dans sa réalisation effective ces rapports soient quelque peu voilés. Là aussi après avoir parcouru le royaume des couleurs, on trouve à la suite une cinquième subdivision qui est consacrée « aux rapports de voisinage », et qui recherche la relation de la théorie des couleurs avec un grand nombre de sciences. L'intérêt capital ce n'est plus de considérer ce même phénomène sous des aspects différents, mais d'ordonner les couleurs dans l'ensemble des événements naturels et de démontrer que la construction du monde visible à l'aide de lumière, d'ombre et de couleur, s'accomplit selon les mêmes principes qui valent pour le magnétisme, l'électricité et le son.

Ainsi la phénoménologie goethéenne de la nature devient en un quatrième sens une création aux perspectives multiples qui toutes doivent servir à l'éclaircissement d'un seul et même phénomène, par exemple celui de la couleur. Dans cette universalité du regard,

dans cette aptitude à considérer une même chose sous des aspects multiples, se manifeste une tournure très caractéristique, qui marque pareillement de son empreinte l'épopée, le drame et les études sur la nature.

Ce serait pourtant une méprise totale, si l'on interprétait Goëthe comme un relativiste. Malgré la pluralité des perspectives il y a pour lui une ordonnance naturelle des phénomènes. Celle-ci est découverte par la méthode phénoménologique, qui enchaîne soigneusement les phénomènes en une série continue pour progresser, grâce à l'expérimentation du phénomène empirique jusqu'au phénomène scientifique, et atteindre finalement le phénomène primaire (*Urphaenomen*); le chemin redescend ensuite vers les phénomènes particuliers.

En ce cinquième sens la phénoménologie de Goëthe est l'essai d'une « ordination » rigoureusement méthodique des phénomènes, de sorte qu'à travers elle c'est l'ordonnance même de la nature qui est manifestée. « Le sujet, dans un examen rigoureux de ses organes de connaissance et de compréhension; en face de lui, l'objet comme un connaissable éventuel; au milieu, le phénomène répété et multiplié par des expériences (*Versuche*): c'est ce par quoi a été préparé un genre tout à fait particulier de recherche¹. »

Les différentes significations de la phénoménologie, la reproduction, la description des *Erlebnisse*, la phénoménologie du moi en son devenir, la considération des états intérieurs que l'homme éprouve dans sa rencontre avec la nature de tous les côtés, c'est-à-dire quels que soient les différents plans de considération, l'ordre rigoureusement méthodique imposé aux phénomènes selon la méthode phénoménologique, c'est tout cela que représente l'aspect scientifique de la recherche phénoménologique selon Goëthe.

Toutes ces tentatives s'opposent à l'anéantissement du phénomène; elles doivent toutes restaurer les phénomènes dans leurs droits, les sauver de la conceptualisation, de la quantification et de l'usage qui émousse. Il faut que persiste la force qui dans l'homme saisit et crée les phénomènes, car la destruction de cette force signifie la destruction de l'accès authentique à la connaissance du monde. Aussi la phénoménologie de Goëthe est-elle en même

1. *Annalen*, Cotta'sche Ausgabe. 1840, p. 276.

temps une métaphysique. C'est bien en effet une métaphysique qui est ici à la base, et son expression la plus claire serait peut-être le concept plotinien de la nature « avide de voir ». La nature aime voir, elle produit elle-même des visions et n'arrive à soi-même que par elle. C'est pourquoi la vision de l'homme n'est rien d'autre que sa propre élévation à la vision de la nature elle-même. Si je saisis la nature visuellement, je touche alors à ce qui en elle n'est plus mouvement ondoyant, mais contours limités. Accéder à la vision signifie aussi bien atteindre la chose. Contemplant et contemplé sont identiques, et l'on peut en ce sens rappeler la parole de Plotin : « Si l'œil n'était pas déjà semblable au soleil il ne pourrait pas regarder le soleil. » Sans doute tout regard n'accède pas jusqu'aux secrets de la nature, mais seul celui qui à travers la multiplicité éparse de ses visions pénètre leur unité et les rassemble dans leurs prototypes. Telle est l'œuvre du « jugement intuitif » (*anschauende Urteilskraft*) il nous rend « dignes par la vision d'une nature perpétuellement créatrice, de participer spirituellement à ses productions » ce n'est point la pensée discursive, un *intellectus ectypus*, mais un *intellectus archetypus*, c'est-à-dire qu'il procède de la généralité synthétique, de la vision du tout vers les parties.

La phénoménologie de la nature en tant que métaphysique est l'instruction méthodique qui conduit graduellement à la hauteur du jugement intuitif, jusqu'à l'appréhension des visions originelles de la nature, c'est-à-dire jusqu'à l'absolu.

Mais ce qui rend la phénoménologie goethéenne de la nature si difficilement pénétrable, c'est qu'à sa signification scientifico-philosophique, et à sa signification métaphysique, elle en joint une troisième qui est celle d'une philosophie de la nature. De même que dans la philosophie de la nature élaborée par le romantisme, il s'agit ici d'essayer de construire le monde phénoménal à l'aide d'éléments simples et de principes fondamentaux, comme par exemple celui de la polarité. Les paragraphes 739 et suivants du premier volume de la « Théorie des couleurs » en fournissent un bon exemple; il y est exposé que tout ce qui peut nous apparaître, nous rencontrer comme phénomène, indique forcément soit une division originelle capable d'accéder à l'unité, soit une unité primitive capable de se diviser. Ainsi la « Théorie des cou-

leurs » est un essai de déduction du monde visible à partir de la lumière, des ombres et des couleurs, un effort pour développer la multitude des couleurs à partir d'un petit nombre fondamental. En ce sens la phénoménologie gœthéenne est une sorte de philosophie constructive de la nature, c'est-à-dire qu'elle s'efforce de faire découler la multitude des phénomènes d'un petit nombre de phénomènes primaires et de principes fondamentaux.

Il est impossible, cela va de soi, de suivre ici cette phénoménologie de la nature sous tous ses aspects et dans tous ses domaines. Nous nous limiterons à celui qui se trouve effectivement au centre chez Goethe, à la théorie des couleurs. Pourquoi justement celle-ci occupe-t-elle une position centrale ?

« L'œil est le plus haut résultat, l'effet ultime de la lumière sur le corps organique. L'œil comme créature de la lumière réalise tout ce que peut réaliser la lumière elle-même. La lumière transmet le visible à l'œil ; l'œil le transmet à l'homme tout entier. L'oreille est muette, la bouche est sourde ; mais l'œil perçoit et parle. De l'extérieur le monde se reflète en lui, et de l'intérieur l'homme. La totalité de l'intérieur et de l'extérieur est accomplie par l'œil ¹. »

C'est parce que l'œil occupe une place privilégiée parmi les autres sens, c'est parce qu'il réunit en lui la double possibilité de percevoir et d'exprimer, et parce qu'il est lié à la totalité de l'univers et de l'homme, c'est pour cela que la phénoménologie de la couleur se situe au centre. « L'œil ne voit pas les formes, il voit seulement ce qu'il distingue par le clair et l'obscur ou par les couleurs ². »

Mais il nous faut tout d'abord démontrer notre thèse que la « Théorie des couleurs » est une *phénoménologie de la couleur*. On ne l'a comprise jusqu'ici que comme une *physiologie* et une *physique* des couleurs, reconnaissant à la première une certaine nouveauté et une certaine originalité, et rejetant la seconde. Si l'on accepte cette position, on ne peut pas comprendre le passage des couleurs physiologiques aux couleurs physiques ; on croit avoir le droit de l'interpréter comme le passage de l'impression sensible à l'excitation, et l'on reproche à Goethe d'avoir négligé la différence entre l'aspect physiologique et l'aspect objectif du processus de la vision. Son erreur aurait été de ne pas distinguer nettement

1. WA 5, II, p. 12.

2. *Ibid.*

« qu'entre l'impression sensible et l'excitation qui déclenche cette impression il y a un gouffre infranchissable, puisqu'il s'agit de choses qui ne peuvent absolument pas être comparées¹ ». Les erreurs de Goethe dans le domaine de l'optique physique auraient été définitivement réfutées par Helmholtz, tandis que dans le domaine physiologique l'opposition entre Goethe et Newton subsisterait dans toute sa force. Il vaut la peine de remarquer que Schopenhauer, le disciple le plus notoire de Goethe en ce domaine, n'a rien vu d'autre dans la « Théorie des couleurs » de son maître, qu'une simple collection de données significatives et complètes pour une future théorie des couleurs, mais qui ne s'est pas encore élevée jusqu'à la théorie elle-même; néanmoins en présentant systématiquement lui-même les faits il les a soumis à un cadre purement physiologique². Par contre il importe de souligner que *la « Théorie des couleurs » se trouve au-delà de l'opposition entre physiologie et physique*. Sans doute elle renferme des éléments physiques aussi bien que physiologiques, et il est aisé de comprendre que des méprises aient pu se produire.

Goethe lui-même a provoqué des malentendus, en repoussant la physique moderne comme telle à cause de son caractère mathématique. Il a déclaré que la physique devait se présenter séparément de la mathématique; en attaquant Newton sur son propre terrain et en repoussant toute physique quantitative, il a élevé par là même la prétention de lui substituer sa propre physique. Certes, la critique adressée à Newton était d'une nécessité personnelle absolue, d'autant plus que le motif qui en formait la base, était de restaurer la libre vision du phénomène de la couleur, gênée par la doctrine newtonienne. Mais elle n'en était pas moins une attaque portant à faux; il devait nécessairement en résulter une contre-attaque, qui d'ailleurs méconnut totalement à son tour la position de Goethe et ne considéra sa doctrine que du niveau de la physique newtonienne.

Il est permis de parler d'une physique goethéenne, mais on doit voir nettement qu'il s'agit là d'une physique qualitative et non d'une physique quantitative. Cette physique doit exister en complète indépendance de la mathématique « et à l'aide de toutes les forces

1. R. Magnus, *Goethe als Naturforscher*, 1906, p. 222.

2. Schopenhauer, *Über das Sehen und die Farben*. 1. A. 1816.

aimantes et respectueuses, chercher à pénétrer dans la nature et dans sa vie sacrée, sans se soucier de ce que la mathématique accomplit de son côté¹ ». Ce n'est pas ici la première fois que se montre une physique qualitative, c'est-à-dire une physique qui sans faire usage de la mathématique poursuit indépendamment d'elle une analyse et une construction des phénomènes de la nature inanimée à l'aide d'éléments qualitativement différents. Il y a même toute une histoire non encore écrite de la physique qualitative, que nous ne pouvons qu'esquisser ici. Dans l'opposition de la physique goëthéenne et de la physique newtonienne se répète celle d'Anaxagore et de Démocrite. Démocrite tenta, comme Descartes, comme Newton, comme toute la physique moderne, de réduire les qualités de la nature à des quantités, car les différences des atomes ne sont que des différences de forme, de disposition, de situation. Par contre, dans les éléments dont il compose le monde, dans les « homéoméries », Anaxagore laisse subsister les différences qualitatives de toutes les choses, et repousse toute déduction quantitative des qualités; bien que l'état lamentable des fragments ne permette pas de suivre la genèse de cette physique jusque dans les détails, une chose du moins est claire : la qualité intervient ici comme quelque chose qui ne peut absolument pas être réduit au quantitatif. Comme celle d'Anaxagore la physique d'Empédocle qui détermine quatre éléments fondamentaux et introduit l'amour et la haine comme forces qui cohèrent et qui divisent, est elle aussi une physique qualitative. La physique aristotélicienne, avec son analyse qualitative des phénomènes en puissance et en acte, de la matière et de la forme, du mouvement, du temps et de l'espace, est à son tour une physique qualitative. La physique de Goëthe se distingue de celle d'Aristote en ce qu'elle ne poursuit pas l'analyse de l'essence de la nature; elle se distingue de la physique médiévale en repoussant purement et simplement les qualités occultes; elle conserve une position très particulière vis-à-vis de la philosophie de la nature de la Renaissance, qui dans l'élan de l'imagination pensait s'emparer de l'infinité des mondes, de même qu'en face de la philosophie de la nature du romantisme allemand, arbitrairement constructive, elle se distingue par sa sobriété, sa clarté, par

1. WA 11, p. 130.

la méthode rigoureuse de la construction des phénomènes soumis au contrôle de l'expérience. Bref, c'est par son caractère phénoménologique qu'elle se distingue de toutes les physiques qualitatives antérieures : les *qualités* de cette physique qualitative, ce sont les *phénomènes des sens*. La *physique qualitative* de Goethe est dans son principe une *phénoménologie*¹.

Elle renferme également, le fait est assez connu, des découvertes physiologiques, et pourtant son objet est au-delà de l'opposition entre physiologie et physique, entre nature et art : « Mettre en liaison le domaine du peintre avec le domaine du chimiste, ensuite avec celui du physicien, de l'opticien et du mathématicien, et par là voir en quelque sorte tout le royaume des couleurs, dans son étendue totale, sous un petit nombre de grandes lois générales »², telle est la tâche. Mais celle-ci ne peut être résolue que si l'on tente de s'emparer des phénomènes qui sont à la base de tous ces domaines. Que maintenant la « Théorie des couleurs » soit en fait une phénoménologie des couleurs, c'est-à-dire un dévoilement des phénomènes qui se présentent à l'œil lorsqu'il rencontre la nature, c'est ce qu'il est aisé de montrer en toute assurance. Cela ressort même de documents qui n'appartiennent pas directement à la « Théorie des couleurs », en premier lieu d'un « rapport sur l'histoire de la théorie des couleurs », adressé à Schiller le 20 janvier 1796. « Les tentatives de rapprocher purement et simplement les phénomènes ne se trouvent qu'en petit nombre; ainsi l'histoire nous prescrit déjà elle-même ce que nous avons à faire. » Une multitude de fragments isolés démontrent la même chose, tel celui-ci. « Un cycle complet des phénomènes à présenter. Voilà le seul moyen pour sortir des explications partielles³. » Là se trouve renfermé le programme précis de la « Théorie des couleurs ». Ou encore un fragment en manière d'introduction : « en projetant de

1. Un fragment sur le nombre des couleurs est très caractéristique pour cette opposition entre les deux physiques : « on discute fort et souvent sur le nombre des couleurs, et l'on montre ainsi que l'on ne réfléchit pas très bien sur ce dont il s'agit; car là où la nature a placé des différences aussi délicates et aussi significatives dans des phénomènes apparentés, c'est de propriété que l'on devrait parler, bien plus que de nombre. » Si l'on peut passer de 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, ... couleurs jusqu'à l'infini, « on voit bien alors qu'il ne peut être question ici de nombre mais de jeu infiniment vivant ». WA 5, II, p. 16.

2. WA 5, II, p. 328.

3. WA 5, I, p. 9.

traiter des couleurs, nous nous trouvons de toute façon dans l'empire des phénomènes.... Former pour ainsi dire méthodiquement une collection complète des phénomènes, c'est ce que Théophraste et plus tard Boyle ont entrepris seuls. Des essais de comparaison entre les couleurs et les sons ont été déjà faits antérieurement; mais quant à les rattacher au reste des phénomènes naturels, à les subsumer sous une formule unique avec le reste des phénomènes élémentaires, cela n'était pas possible, puisque jusqu'à présent l'hypothèse les avait isolées dans un cercle particulier¹ ». C'est encore une fois sous une formule nouvelle un programme de la « Théorie des couleurs ». De même les *Beiträge zur Optik* (1791) procèdent de façon purement phénoménologique. Suivant le goût du XVIII^e siècle pour les énumérations édifiantes, il part ici des phénomènes de couleurs provoquants, qui sont répandus parmi toute la nature visible, depuis les couleurs tranchées dont la nature se pare au temps de ses noces, depuis les perroquets bigarrés qui s'abattent dans les forêts de palmiers, le bleu foncé du ciel d'Italie, les couleurs précises, adjointes à des créatures précises, l'arc-en-ciel dont le spectacle exalte; il part à la recherche des lois qui sont à la base de ces phénomènes. Ici déjà. Goethe voit que sa tâche consiste à partir d'expériences pures et à en dresser une série continue, de telle sorte que toutes les expériences ne soient en leur principe que l'épanouissement d'une expérience unique.

Mais la « Théorie des couleurs » est elle-même une phénoménologie des couleurs en un triple sens : au sens d'une théorie de la science, au sens métaphysique et au sens d'une philosophie de la nature. Le point de départ de la recherche est phénoménologique. L'on commence précisément avec ce que les époques antérieures avaient regardé comme fugitif, contingent, imaginaire et accidentel, avec ces phénomènes que l'on regardait comme des illusions, c'est-à-dire avec des faits tels que les suivants : un objet obscur apparaît plus petit qu'un objet éclairé; l'œil se comporte différemment à l'égard du clair et de l'obscur, d'images noires ou blanches; l'œil ne peut pas persévérer identiquement dans un état donné par l'objet, mais a besoin plutôt d'une sorte d'opposition.

1. *Ibid.*, p. 10.

Il s'agit partout de montrer des phénomènes déterminés et de les mettre en ordre.

De même que le début, le développement est rigoureusement déterminé par la méthode phénoménologique. Cette méthode procède des phénomènes empiriquement donnés, elle les épure et les érige en phénomènes scientifiques; elle les enchaîne en une série continue à l'aide de l'expérience, pour ne faire de tous qu'un phénomène unique; elle s'élève ainsi à une série de phénomènes primaires qui sont à la base de tous les autres et elle redescend ensuite vers les phénomènes particuliers. Cette méthode, maintenue comme telle jusqu'au bout, avec une rigueur étonnante, suffirait à prouver qu'il s'agit bien en effet ici d'une phénoménologie.

Mais en outre il s'ensuit une articulation de l'ensemble qui obéit également au point de vue phénoménologique. La question ne porte pas sur les causes qui produisent les couleurs, mais sur les différentes conditions grâce auxquelles la couleur se montre. Il en résulte « un triple mode de phénomènes, une triple sorte de couleurs, ou si l'on préfère, une triple manière de les voir, entre lesquelles il est aisé d'exprimer la différence. Nous avons donc considéré tout d'abord les couleurs comme appartenant à l'œil et dépendant d'une action et d'une réaction de sa part; en outre elles ont attiré notre attention en elles-mêmes, tant que nous les considérons dans des milieux incolores (*farblose Mittel*) ou à l'aide de ceux-ci; finalement elles ont appelé nos remarques, en tant que nous avons pu les regarder comme inséparablement liées à des objets. Nous avons appelé les premières physiologiques, les secondes physiques, et les troisièmes chimiques¹ ».

C'est cette division que les commentateurs ont singulièrement mécomprise. Dans le passage des couleurs physiologiques aux couleurs physiques il ne s'agit pas d'une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Sans doute l'on regarde aujourd'hui comme couleurs physiologiques celles qui se produisent sans excitation externe, tandis que l'on désigne comme physiques les couleurs prismatiques qui naissent à la suite d'une excitation extérieure. Mais cela n'autorise nullement à fausser ici le sens du passage, en l'interprétant comme un

1. *Farbenlehre* Einleitung, WA 1. p. xxxv.

passage des faits subjectifs à l'excitation objective. Il s'agit plutôt de différences purement phénoménales, c'est-à-dire de différence entre le mode d'action et d'apparition des couleurs, et le progrès s'accomplit alors sur le plan même des phénomènes. Naturellement la recherche des couleurs physiologiques, qui sont conditionnées par les propriétés physiologiques de l'œil, possède une signification propre pour la physiologie, mais la recherche des couleurs dites physiques s'y rattache par un lien continu ; là aussi les expériences procèdent de l'aspect subjectif. Ce qui justement importe c'est la série continue qui s'établit, si, après les avoir séparées, on réunit les couleurs fugitives, stationnaires ou permanentes, si donc on abolit par une vision supérieure les différences que l'on avait faites ¹. Le continu s'étend par-dessus tous ces phénomènes, qui se trouvent sur le même niveau ; les différences ne sont que des différences de données phénoménales. Elles concernent la façon dont les phénomènes remplissent le temps, à savoir s'ils sont fugitifs, stationnaires ou permanents ; on peut également les concevoir comme conditionnés par le milieu dans lequel ils apparaissent.

Comme le point de départ, la méthode et la division, le but, lui aussi, est phénoménologique. C'est cependant un fait que nous avons déjà exposé à l'occasion de la méthode phénoménologique, aussi suffira-t-il ici d'indiquer qu'à l'égal de tout l'univers visible, l'empire des couleurs est subordonné à un petit nombre de phénomènes qui sont appelés « phénomènes primaires » (*Urphänomene*).

A la phénoménologie des couleurs comme théorie de la science, se trouve liée *la théorie des couleurs comme métaphysique*, ou plutôt celle-ci serpente à travers celle-là comme un courant souterrain qui n'apparaît au jour que çà et là. Lorsque Purkinje déclare que c'est une foi indémontrable chez le naturaliste, qu'à toute modification du subjectif à l'intérieur de la sphère des sens, correspond chaque fois une modification dans l'objectif, et que les sens sont certainement les enregistreurs les plus vibrants, les plus fins, des qualités et des rapports qui leur correspondent dans la matière, ces phrases éveillent chez Goethe un écho si profond qu'il y ajoute un « écoutez ». Les sens sont en effet pour lui des voies d'accès

1. WA 1, p. xxxiv.

à l'être. La couleur n'est rien d'accidentel, en elle au contraire toute la nature est donnée : la nature, comme tout et dans sa totalité, se révèle en elle, se parle à elle-même et nous parle à nous-mêmes, à travers mille apparitions. La couleur est pour la nature un moyen de s'exprimer, une langue spécifique du créateur de l'univers; les lois générales de sa révélation y sont cachées, et par conséquent elles peuvent être spécialement éclairées à côté de cette expérience. Dans la couleur c'est la nature totale, l'Un en soi, qui se présente. Un entretien avec Riemer laisse échapper le grand mot : « La couleur ne serait-elle pas, se produisant pour l'organe de l'œil, un des modes d'apparition d'une seule et même essence, qui tantôt se montre comme magnétisme, tantôt comme électricité, tantôt comme chimisme? » On a observé, à bon droit, que le regard s'ouvre ici comme dans l'éclair d'une vision prophétique, sur tout le développement de la physique au cours du XIX^e siècle; que cette parole exprime avec hardiesse l'essentiel de la physique de l'éther, l'unité de la radiation électro-magnétique, des rayons lumineux et des rayons électro-magnétiques¹. Mais ce n'est pas en s'appuyant sur les équations des lois mathématiques que la vision s'élève ici; c'est sur la base d'une physique qualitative qui est en même temps une métaphysique, et qui reconnaît l'Un en soi comme le fondement commun de tous les phénomènes.

La phénoménologie comme métaphysique de la couleur conduit immédiatement à la phénoménologie comme *philosophie constructive de la nature*. Celle-ci à son tour est impliquée dans le réseau des autres modes de considération et ne peut en être isolée qu'artificiellement. Elle cherche à dériver l'ensemble des phénomènes chromatiques de l'opposition entre lumière et ténèbre, clair et obscur, action et privation, force et faiblesse, chaleur et froid, proximité et éloignement, répulsion et attirance, bref d'une opposition primitive que l'on nomme polarité. La naissance de chaque couleur, c'est la décision prise entre les opposés. Ainsi découlent de cette opposition primitive les couleurs particulières; le jaune prend sa source à la lumière, le bleu aux ténèbres. Tous deux, le bleu et le jaune, à la condition d'être mélangés en un parfait

1. Epstein, *Frankfurter Physikalischer Verein*, 1924, p. 10.

équilibre, produisent le vert. En outre, on peut par concentration et dilution faire monter les deux premières couleurs, de sorte qu'elles prennent une apparence rubescente. Bref, à partir des couleurs primitives, prend naissance par élévation le rouge. Ensuite du jaune procède le violet, du bleu, l'orange. Tout cela éveille une construction philosophique de la nature; à l'aide de principes déterminés, celui de la polarité et celui de l'élévation (*Steigerung*), et une fois donnée l'opposition polaire primitive, les couleurs se déduisent. Pourtant ce qui se produit ici est nettement différent des constructions de la philosophie naturelle propre au romantisme, car c'est en même temps quelque chose d'empirique, qui se meut dans le monde phénoménal et qui pour cela reste accessible au contrôle de l'expérience. Ce qui prend naissance grâce à cette construction apparemment arbitraire, c'est le cycle des couleurs avec les trois couples de contrastes :

Jaune	Violet
Bleu	Orange
Rouge	Vert

dont par ailleurs la désignation change dans les différentes esquisses. Ce qui est essentiel, c'est qu'avec ces couleurs simples qui forment la base du royaume des couleurs, soit atteint un cycle refermé sur lui-même, un tout parfait, une harmonie.

Or en même temps la déduction est physiologique. A l'opposition primitive entre lumière et ténèbres correspond une réaction différente de la rétine. C'est là l'idée qui comme un maître pilier supporte la « Théorie des couleurs » : le blanc dilate, élargit, libère la vue, la rend active, la met dans un état que l'on peut désigner avec Platon comme *diakrists*; au contraire le noir concentre, resserre, immobilise la rétine, la met en état de *synkrists*. C'est ce point essentiel de la théorie des couleurs, de la lumière et des ombres, que Goethe trouve déjà chez Platon. Cette polarité des états est en fait le principe de la dérivation et la clef de la compréhension des phénomènes chromatiques, car l'œil dans son activité passe d'un état à l'autre. Si quelque chose de clair lui est présenté il a soif alors de l'obscur et réciproquement. Tel est l'éternel mouvement de la vision. Il ne fait qu'exprimer le processus fondamental de la vie, l'alternance d'expiration et

d'inspiration, de systole et de diastole. « C'est la formule éternelle de la vie, qui s'exprime ici¹. »

Ces réflexions qui sont à la fois de l'ordre de la philosophie naturelle, de l'ordre phénoménologique et de l'ordre physiologique, se rejoignent alors dans un aperçu d'une profondeur admirable : « Celui qui a commencé par développer l'harmonie des couleurs, à partir du mouvement de systole et de diastole sur lequel est formé la rétine, mouvement de *synkrisis* et de *diakrisis* pour parler avec Platon, celui-là a découvert les principes du coloris². »

Mais alors si la « Théorie des couleurs » est une phénoménologie aussi bien au sens scientifique qu'au sens métaphysique et au sens d'une philosophie naturelle, la preuve se trouve par là fournie de son caractère phénoménologique en général.

*
* *

Il n'y a pas lieu de déterminer ici la position qu'occuperait la théorie des couleurs dans l'ensemble d'une phénoménologie de la nature, d'autant plus que celle-ci n'a été élaborée par Goethe de façon précise que dans ce même domaine des couleurs; mais on ne peut douter que le royaume des couleurs ne soit qu'une subdivision de l'empire universel des phénomènes, soumis aux mêmes lois que celui-ci. Conformément au principe de la considération universelle nous ne pouvons nous attendre dans les autres domaines à une transposition schématique de la méthode phénoménologique; mais partout, que ce soit pour les nuages, pour les roches, pour les plantes ou pour les animaux nous rencontrerons la même façon d'ordonner les phénomènes et la même volonté de pousser jusqu'aux phénomènes primaires. C'est à elle que, dans les sciences où la forme (*Gestalt*) joue un rôle, celles donc qui concernent la nature organique, il faut rattacher la recherche morphologique comparative; c'est alors l'aspect morphologique de la plante primitive (*Urpflanze*), de l'animal primitif (*Urtier*), qui joue le rôle de phénomène primaire. Le règne de la nature tout entière forme donc une unité grandiose; l'Un en soi ne se

1. *Farbentehre, Didaktischer Teil*, § 38.

2. *Sprüche in Prosa* 154 (von Lœper).

différencie que suivant un petit nombre de grands principes. C'est là réellement une vision de la nature, une unification du monde visible aux articulations multiples.

Ce n'est point là-dessus pourtant que nous voudrions insister; nous préférierions poser la question suivante : quelle signification peut avoir la phénoménologie de la nature donnée par Gœthe? Cette question est susceptible d'un triple sens : 1. Quelle signification la phénoménologie gœthéenne de la nature a-t-elle pour Gœthe lui-même, pour notre connaissance de l'être essentiel de Gœthe? Question qui pourrait intéresser surtout les philologues.

2. Quelle signification systématique générale lui revient dans l'ensemble de la connaissance humaine?

3. Quelle mission remplit-elle dans l'histoire de l'humanité occidentale?

Toutes ces questions sont extrêmement difficiles, et ne peuvent recevoir ici qu'une réponse provisoire. En ce qui concerne la première, je crois que sa phénoménologie est d'une extrême importance pour une compréhension plus profonde de Gœthe. C'est en effet essentiellement un être visuel, l'homme des sens; il tire ses connaissances du monde sensible et sa vision artistique est elle-même dérivée de sa vision naturelle; aussi sa phénoménologie de la nature vient-elle éclaircir son mode de vision ou, plus exactement, la manière dont il transforme le monde en phénomène selon la spécificité de ses propres vues. Ce qui a lieu chez lui inconsciemment à l'intérieur de sa création artistique s'épanouit ici consciemment et se déploie en étapes. On peut en quelque sorte saisir ici les mélodies fondamentales d'où prennent naissance comme des variations les univers spirituels de Gœthe, qui sont en même temps toujours des mondes sensibles et terrestres. Mais comme la façon dont l'homme transforme le monde en phénomène est identique à la façon dont le supra-sensible se rend sensible en lui, nous tenons là l'explication profonde de la substance de Gœthe et de la façon dont il se configure lui-même. A la marche qui, objectivement, progresse vers le phénomène primaire, correspond subjectivement une création qui part de ce phénomène primaire; en d'autres termes il y a à la base de cette personnalité une conjonction des éléments, un archétype dans lequel la force créatrice de la nature se manifeste de façon ininterrompue. C'est

selon une loi nouvelle, qui s'exprime ici pour la première fois et qui régit tous les aspects différents, que le monde est créé de nouveau.

En outre la rigoureuse et minutieuse application de la méthode, selon un mot adressé à Jacobi¹, aurait une extrême importance, pour l'élaboration de la personnalité de Goethe. C'est dans le détail qu'il faut la découvrir, et elle exigerait une recherche spéciale.

La seconde question est d'un intérêt philosophique : quelle signification dans l'ensemble de la connaissance humaine revient à la philosophie goethéenne de la nature ?

Le phénoménologique est plus profondément enraciné dans l'homme qu'on ne le croit généralement. Car « se transformer soi-même en phénomène » est un des caractères les plus profonds de l'humain. Dans l'homme apparaît un invisible qui se rend sensible, qui devient soi-même phénomène. On peut désigner cette sphère du phénoménologique, ce processus d'expression et de révélation de soi-même, comme celle de la phénoménologie objective. Mais à ce processus objectif, auquel appartient l'édification du corps humain lui-même, se rattache celui de la phénoménologie subjective, c'est-à-dire la façon dont l'homme lui-même transforme le monde en phénomène. L'homme est un être qui métamorphose le monde en phénomènes.

Or la phénoménologie goethéenne de la nature est un des plus purs exemples de phénoménologie subjective, puisque la multiplicité des phénomènes sous lesquels la nature se présente à l'homme, et en même temps les éléments de construction du monde visible (*mundus sensibilis*), y sont donnés. Elle fait naître les phénomènes, elle les présente, les ordonne en séries continues, de telle sorte que l'on voit comment l'un procède de l'autre ; elle les éclaire, si bien que de la multiplicité, du chaos et du hasard où nous les rencontrons tout d'abord, surgit un cosmos. Ainsi les phénomènes s'ordonnent selon leur affinité naturelle, leur connexion et leur origine, des phénomènes déterminés sont éclaircis tels que les phénomènes de contraste, les ombres colorées, la couleur bleue du ciel, la genèse de la vie végétale à travers

1. *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi 1846*, p. 108.

les métamorphoses, etc.... Ce qui apparaissait comme différent est reconnu comme unique, ce qui se présentait comme multitude illimitée, est réduit à un petit nombre d'éléments. Ce sont les formes fondamentales, les figures et les couleurs élémentaires, qui apparaissent. Par là même est révélée l'organisation de ces empires.

L'élaboration de la phénoménologie de la nature est d'une importance toute particulière en ce qui concerne la sphère des couleurs ; le plan d'une semblable recherche se trouve à une plus grande profondeur que ceux de la physique mathématique et de l'optique physiologique. Car c'est comme problèmes que les phénomènes sont livrés à la physique et à la physiologie, ces deux sciences poursuivant ensuite leurs recherches dans des directions différentes. Or puisque le phénomène occupe une couche intermédiaire entre le sujet et l'objet, et puisque le sujet y est contenu aussi bien que l'objet, il contient alors en même temps les lois architecturales suivant lesquelles le sujet édifie son univers. Ce facteur ne manque pas d'être pris en considération par Goethe, là en particulier où certaines ombres sont déduites des exigences de l'œil qui appelle les contrastes.

Mais on ne rend réellement justice à la tentative de Goethe que si l'on reconnaît qu'il y a non seulement une ordonnance logique et formelle, non seulement une ordonnance mathématique, mais encore une ordonnance matérielle des contenus. Cette dernière signifie une coordination des éléments qui appartiennent les uns aux autres, qui ont entre eux une affinité, une correspondance intérieure. De ce point de vue il s'agit dans la phénoménologie goethéenne de la nature d'une tentative extrêmement intéressante pour ordonner la multiplicité qualitative d'une région de phénomènes selon ses différences qualitatives et les affinités matérielles de son contenu, et en reconnaître ainsi la régularité immanente, dans la mesure même où celle-ci fait partie du contenu.

Goethe n'ayant essentiellement accompli cette tâche que pour les couleurs, il reste place ici pour de grands travaux dans le domaine des sons, des qualités tactiles, des odeurs, etc.

Reste enfin la troisième question : quelle mission remplit la phénoménologie goethéenne de la nature dans l'histoire intérieure de l'homme occidental ? Nous revenons ainsi à notre point de départ.

Dans le processus de dissolution des phénomènes et d'anéantissement de la faculté génératrice des phénomènes dans l'homme, Goethe représente un effort grandiose et créateur pour restaurer dans leurs droits le monde visible et sensible, en même temps que cette faculté humaine génératrice des phénomènes; un effort pour rattacher le phénomène à son triple fondement divin, naturel et humain et créer par cette réunion un art nouveau; un effort enfin pour dévoiler les phénomènes dans leur caractère authentique, dans leur ordonnance et dans leur constitution universive (*welt-haft*). Ce processus de dissolution, dans la mesure où il marque une évolution générale de l'homme occidental, il n'était pas au pouvoir de Goethe de le bloquer; mais il put du moins créer un monde sublime de formes grandioses, il put ouvrir l'accès théorique de ce royaume, qui ne doit plus être reperdu après lui.

Ici se ferme le cercle de notre recherche, nous revenons au néant de notre existence actuelle, mais peut-être y a-t-il quelque chose de changé pour nous. L'hiver n'anéantit pas la nature; il détruit seulement la floraison d'un été. Aucune crise ne peut réellement briser l'être humain; si une image de l'homme décline, une nouvelle monte à l'horizon. Une forme disparaît, la métamorphose du monde en phénomène; une nouvelle se dessine, peut-être est-elle déjà là, de même qu'en automne sont déjà là les bourgeons dont au printemps suivant les feuilles vont éclore. Ainsi nous avons l'absolue certitude que malgré le ravage infligé à l'idée que l'humanisme se fit de l'homme, un nouveau printemps apparaîtra pour cet homme.

FRITZ HEINEMANN.

(Traduction de Henry Corbin.)