

PHILOSOPHIE DE LA NATURE

Physique sacrée et théosophie
XVIII^e-XIX^e siècle

Bibliothèque Albin Michel
Idées

DU MÊME AUTEUR

- Les Vampires — Essai historique, critique et littéraire*, Paris, Le Terrain Vague, 1962.
- Kirchberger et l'Illuminisme du XVIII^e siècle*, La Haye, Nijhoff, 1966.
- Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris, Klincksieck, 1969.
- L'Esotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne*, Paris, Seghers-Laffont, 1973.
- Mystiques, Théosophes et Illuminés au Siècle des Lumières*, Hildesheim, G. Olms, 1977.
- Les Contes de Grimm (Mythe et Initiation)*, Paris, Les Lettres Modernes, 1978.
- Accès de l'Esotérisme occidental*, t. I, Paris, Gallimard, 1986 ; t. I (nouvelle édition) et II, 1996.
- Toison d'Or et Alchimie*, Milan, Archè, 1991.
- L'Esotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Que sais-je ? »), 1992 (rééd. 1993).
- The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids (Michigan), Phanes Press, 1995.

Antoine Faivre

Philosophie de la Nature

Physique sacrée et théosophie
XVIII^e-XIX^e siècle

Albin Michel

© Éditions Albin Michel S.A., 1996
22, rue Huyghens, 75014 Paris
ISBN 2-226-07627-1

À Basarab Nicolescu

Sommaire

Introduction	7
--------------------	---

Livre I : Baaderiana

Franz von Baader et les philosophes de la Nature	25
Note sur la lecture de Jacob Boehme par Franz von Baader .	76
Âme du Monde et divine Sophia chez Franz von Baader	91
Ténèbre, éclair et lumière chez Franz von Baader	134

Livre II : Philosophes de la Nature dans le préromantisme et le romantisme

<i>Magia naturalis</i> , 1765 : théologie de la lumière et de l'électricité, dans la <i>Naturphilosophie</i> préromantique	181
Extraits de <i>Magia naturalis</i> et du <i>Dictionnaire biblique et emblématique</i> , de Friedrich Christoph Cœtinger	208
<i>Commentaire exégético-physique sur la lumière primordiale de Genèse I, 3</i> , de Gottlieb Friedrich Rösler	218
Entre l' <i>Aufklärung</i> et le romantisme : Abraham Gottlob Werner ou la « géognosie »	253
Physique et métaphysique du feu chez Johann Wilhelm Ritter	267
Feu et lumière chez Johann Friedrich von Meyer	305
<i>Index des noms de personnes</i>	339
<i>Sources</i>	349

Introduction

Par *physica sacra*, physique sacrée, on entend généralement, dans l'Occident moderne, une approche des phénomènes naturels éclairée par une foi ou par un savoir de caractère religieux. Il s'agit d'affirmer, ou de vouloir démontrer, que la Nature porte les signatures du divin, ou qu'entre elle et les récits de la Bible (Genèse, Ezéchiel, Job, Isaïe, etc.) il ne saurait y avoir de contradiction. Mais cette manière d'aborder le monde des phénomènes peut prendre plusieurs formes. Par commodité et malgré la complexité des courants de pensée ou leurs recoupements de fait, on pourrait en distinguer trois principales : le littéralisme biblique, la physico-théologie, l'analogisme herméneutique.

La première — le littéralisme biblique — consiste à postuler que les récits de l'Écriture sainte sont à prendre à la lettre. Mais, à partir de là, deux attitudes divergentes sont possibles qu'on pourrait qualifier, l'une d'intransigeance, l'autre d'ouverture. L'attitude intransigeante consiste à déclarer que la Bible ne pouvant mentir, l'annonce d'une nouvelle vérité scientifique en contradiction avec la lettre du texte révélé est nécessairement fallacieuse : en effet, ou bien la science prouve l'Écriture, ou bien elle lui est contraire et alors il y a conflit entre elles deux — comme on le voit avec l'affaire Galilée. Ici, l'on ne s'intéresse pas à la Nature pour elle-même et l'on tend à placer Nature et Révélation seulement en regard l'une de l'autre, à les juxtaposer en quelque sorte. Cette attitude se répand à partir de la fin du XVI^e siècle et pendant tout le XVII^e chez les catholiques au fur et à mesure qu'ils se détournent d'une lecture polysémique, c'est-à-dire symbolique, à plusieurs niveaux d'interprétation — lecture encore courante dans les exégèses de type médiéval. Semblable parti pris de littéralité présente à l'époque l'avantage de servir en quelque sorte d'arbitrage entre catholiques et protestants. Le jésuite Benoît Pereire, dans son *Commentaire sur la Genèse* (1591-98), pose que le récit de Moïse doit être pris dans son sens historique et ne saurait être contraire aux raisons et expériences humaines. Certes, ni Galilée ni Descartes ne pratiquent un

tel littéralisme, l'un et l'autre se contentant plutôt de retenir l'idée qu'il existe une relation entre Écriture et Nature. Dans sa lettre de 1615 à Christine de Lorraine, Galilée éprouve cependant le besoin de souligner la conformité de sa nouvelle physique aux Saintes Écritures, et Descartes lui-même ne dédaigne pas de justifier ses thèses par l'autorité de la Bible. Dans le même temps, le père Marin Mersenne se fait l'artisan d'un déplacement consistant au contraire à rabattre sur elle le Livre de la Nature pour appuyer sur les nouveaux acquis de la science la vérité révélée¹.

Pour différentes que soient leurs approches respectives, Descartes, Galilée et Mersenne sont moins éloignés de l'attitude de littéralisme ouvert que l'est Pereire. Celle-ci est pourtant sensiblement différente de la leur, et au cours du XVII^e siècle c'est l'expression *physica sacra* qui sert à la qualifier pour désigner un recours au texte des Saintes Écritures comme clef de lecture d'un autre Livre, celui de la Nature. Recours nécessaire car l'observation, l'expérience, c'est-à-dire la seule *physica naturalis* ne sauraient par elles-mêmes, croit-on, suffire à nous éclairer sur ce qu'est réellement le monde. Considérée ainsi, cette *physica sacra* apparaît surtout comme une tentative de se libérer de l'explication aristotélicienne, païenne, du monde, et de substituer à celle-ci une lecture chrétienne. Ainsi, pour Jan Amos Comenius la physique repose sur la raison, l'observation et la Révélation, mais « quel que soit le problème à traiter, c'est l'Écriture qui en procure la norme, les paroles ou les exemples² ». On parle aussi de « physique mosaïque » à propos de Comenius et de ceux qui, comme lui, commentent les récits bibliques (attribués à Moïse) de la Création en voyant dans ceux-ci la source des cosmologies ultérieures et surtout une clef de compréhension du monde physique. Cette interprétation coménienne, qui fait école et s'appuie sur celle de notables devanciers, n'est point sèche ni mécanique ; une inspiration de type prophétique, ou du moins poétique, vient infléchir le littéralisme biblique dans un sens d'ouverture spirituelle — comme on le voit notamment dans les belles pages de Comenius consacrées à la Lumière³.

La deuxième forme que peut prendre cette approche de la Nature consiste à conférer aux faits empiriques une dimension théologique, sans qu'il s'agisse pour autant, comme dans les cas précédents, de défendre systématiquement une interprétation religieuse orthodoxe. Ici, l'on s'intéresse toujours à la Nature pour elle-même. Ce projet ne passe pas nécessairement, du moins pas uniquement, par la Bible : l'essentiel est de refuser la séparation radicale entre connaissance de la Nature et connaissance de Dieu. La littérature scholastique tardive a déjà proposé un programme comparable, et la philosophie occulte de la Renaissance s'inscrit dans cette tendance

générale, de Corneille Agrippa (*De Occulta Philosophia*, 1533) à Lambert Daneau (*Physice Christiana*, 1588/1602). Un courant d'orientation plus systématique, d'aspect moins ésotérique mais tout aussi pédagogique et vulgarisateur, se constitue à la fin du XVII^e siècle en Angleterre pour se développer ensuite sur le continent, surtout en France et en Allemagne. On l'appelle la physico-théologie. Il s'agit d'enregistrer, dans un monde en train de se séculariser, les découvertes scientifiques en les accordant à la foi ou du moins à une vision téléologique des processus naturels. Réaction contre la pensée mécaniste et le rationalisme cartésien, la physico-théologie plonge, comme la philosophie critique, une partie de ses racines dans les écoles leibnizienne et wolffienne. Les physico-théologiens parlent des animaux (abeilles, mollusques, araignées, oiseaux, etc.), des plantes, de l'éclair, du tonnerre. Ou des cataclysmes naturels, en cherchant par exemple à accorder aux connaissances géologiques le récit mosaïque du Déluge. Ou encore de la société, par exemple Johann Peter Süssmilch, le fondateur de la démographie. L'ouvrage de Johann Jakob Scheuchzer, *Physica Sacra*, paru à Augsbourg et Ulm de 1731 à 1735, richement orné de remarquables et fantastiques gravures sur cuivre, est l'un des plus célèbres exemples de cette littérature physico-théologique ; il fera rêver des générations de lecteurs. Kant ne fait pas grand cas de celle-ci (cf. *Critique du jugement*, parag. 85) ; Voltaire refuse son postulat de l'existence d'un Bien partout présent ; elle ne trouve pas grâce non plus aux yeux de Herder — sans doute en raison des éléments ésotériques qu'elle charrie, mêlés à l'empirisme de l'époque⁴. Mais nous verrons combien Friedrich Christoph Oetinger et son école lui sont redevables.

La troisième forme d'approche ne consiste guère à vouloir démontrer, contrairement à la première, la compatibilité ou l'incompatibilité de résultats scientifiques avec la Bible, non plus qu'à présenter, comme fait la physico-théologie, des comparaisons terme à terme marquées d'étrangeté ou de pittoresque. Il s'agit plutôt d'éclairer les deux Livres — celui de la Nature et celui de la Révélation — l'un par l'autre dans une lumière d'analogie en instaurant entre eux un dialogue permanent à la faveur duquel ils se chargent de sens toujours neufs et complémentaires. La Nature est vivante, l'Écriture est chargée de connotations multiples. Un jeu de miroirs s'instaure entre trois principaux *dramatis personae* : Dieu ou l'Esprit, l'homme, la Nature ; une Nature perçue comme vivante dans toutes ses parties et qui, à l'instar de l'Écriture, se présente comme un texte interprétable à plusieurs niveaux. La Révélation confère aux faits scientifiques des significations nouvelles, et inversement une herméneutique des faits scientifiques sert à enrichir le

contenu de la Révélation. Ce double mouvement n'était point inconnu du Moyen Age, mais l'univers symbolique médiéval reposait sur un tissu de correspondances à caractère plutôt statique ; par ailleurs, le besoin de cette réciprocité herméneutique se faisait moins sentir, tandis qu'avec l'avènement des Temps modernes la science concrète a désormais son mot à dire. En réaction contre la désacralisation du monde il s'agit de resacraliser la « physique » et de transférer à l'Esprit, au Divin, des propriétés de cette même physique. Dans l'interface entre ces deux mouvements complémentaires prend place un imaginaire apte à les dynamiser, qui à l'occasion sait recourir à des traditions ésotériques comme alchimie, astrologie, kabbale, philosophie occulte...

Cette troisième forme d'approche, parfois appelée « physique supérieure » — ou « sacrée » — par ses représentants, s'exprime dans deux courants de pensée qui chez certains auteurs se recoupent tout à fait. D'une part, la théosophie⁵ ; d'autre part, la *Naturphilosophie* de type néoparacelsien puis romantique⁶. L'on pourrait dire de la théosophie qu'elle est une herméneutique s'exerçant sur des textes prophétiques ou révélés, ou sur des visions, pour faire jaillir de ceux-ci des significations multiples, des bouquets de sens. Le théosophe scrute les mystères de la Divinité et de l'univers conjointement, ou plutôt les rapports unissant Dieu, l'homme et la Nature ; il est plus ou moins un philosophe de la Nature — un *Naturphilosoph* — ou un théosophe, selon que son imagination créatrice s'exerce davantage à partir de l'observation des phénomènes naturels ou à partir du Divin. Le *Naturphilosoph*, au sens romantique du terme, peut n'être point théosophe — ainsi F.J.W. Schelling, ou Lorenz Oken —, mais nombre de *Naturphilosophen* partent du donné empirique, scientifique, pour l'intégrer dans des spéculations de type théosophique — ainsi Friedrich Christoph Oetinger, ou Johann Wilhelm Ritter. Des penseurs comme Franz von Baader ou Johann Friedrich von Meyer représentent aussi bien l'un que l'autre courant. A quelques-uns des représentants allemands d'une *Naturphilosophie* théosophisante, qui vécurent dans la période préromantique ou romantique, les articles de ce livre sont consacrés. Il reste maintenant à présenter succinctement le contexte théosophique et philosophique (*naturphilosophisch*) dans lequel leurs œuvres s'inscrivent.

Dans la genèse de la *Naturphilosophie* comme de la théosophie occidentales modernes, Paracelse a joué un rôle déterminant. Tandis que selon la tradition néoplatonicienne le premier principe divin s'abaisse jusque dans la matière par une série de degrés, la Nature selon Paracelse est plutôt épiphanie branchée directement sur la

toute-puissance divine. Mais Paracelse partage avec le néoplatonisme une conception qualitative du temps, toute chose individuelle possédant son rythme propre. Il distingue deux ordres de réalité supra-sensibles, ou « lumières ». Il y a la « lumière de la Grâce », d'ordre spirituel, monde divin auquel est relié l'homme par son esprit immortel. L'autre « lumière », ou *philosophia sagax*, celle dite « de Nature » et qui n'est pas la voie intellectuelle des scolastiques, est présentée par Paracelse comme puissance autonome de révélation. Entre les deux il place un troisième lieu ou terme, l'« astronomie » ou « astrologie ». Tout ce qui concerne les règnes minéral, végétal, animal, ainsi que la biologie et la psychologie humaines, ressortit à la lumière de Nature et constitue un immense réseau de rapports analogiques. Ainsi, il y a des correspondances entre planètes, métaux, parties du corps humain. Surtout, par ce qu'il appelle la « chimie » — et qui exprime une conception alchimique du monde —, Paracelse entend un instrument de connaissance de l'univers entier et de l'homme. Tout, y compris les astres, a été créé « chimiquement », continue à évoluer de façon « chimique ». Une alchimie se trouve ainsi reliée organiquement à l'astronomie, à l'astrologie, à toutes les sciences.

Le paracelsisme ne commence à se répandre en Allemagne et en Europe qu'à la fin du ^{xvi}e et au début du ^{xvii}e siècle. Parmi les successeurs ou disciples immédiats figurent Gerhard Dorn, Adam von Bodenstein, Michael Toxites, Alexander von Suchten, Oswald Croll. Leur philosophie revêt un caractère toujours dynamique, qu'on retrouve transféré jusqu'en Dieu même, qui pour eux n'est nullement *Deus otiosus*. La manière dont ils conçoivent l'unité organique du monde et multiplient les hypostases aboutit toujours à une « physique sacrée » éloignée de la sécheresse propre à maintes cosmologies médiévales, exception faite de celles que transmirent, par exemple, un saint Bonaventure ou une sainte Hildegarde de Bingen. C'est l'irruption, en Occident, d'une cosmosophie « physiologiste ».

Cette pensée connaît une triple postérité, outre les disciples directs et immédiats. D'abord, sous l'aspect d'une alchimie et d'une astrologie fortement marquées par elle. Également, sous celui d'une « philosophie chimique » plus ou moins teintée d'alchimie et dont la science positive tentera difficilement de se débarrasser tout au long des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles⁷. Enfin, sous la forme d'une théosophie qui apparaît et se développe comme un courant spécifique et qui, en passant par la pansophie du ^{xvii}e siècle, marque profondément certains des *Naturphilosophen* de l'époque préromantique puis romantique. Toutefois, si la *Naturphilosophie* est généralement tri-

butaire de Paracelse, au moins indirectement, elle peut, comme on l'a vu, n'avoir avec la théosophie que peu de rapports.

La « lumière de Nature » paracelsienne porte surtout sur les « causes secondes », c'est-à-dire sur la Nature proprement dite — ses lois, les correspondances entre ses niveaux de réalité. Or, des courants de pensée apparus dès la fin du ^{xv}^e siècle, comme la Kabbale chrétienne et l'hermétisme néo-alexandrin, ont favorisé le goût pour une mystique spéculative plus globalisante portant sur les rapports de l'homme et de l'univers avec Dieu. Au cours de la seconde moitié du ^{xvi}^e siècle, cette forme de spéculation illuminée commence à prendre un aspect très spécifique de gnose, qu'il est convenu d'appeler la théosophie. Valentin Weigel, Heinrich Khunrath, Aegidius Gutman, Johann Arndt en sont les principaux annonciateurs, mais c'est avec Jacob Boehme, dans le premier tiers du ^{xvii}^e siècle, qu'elle acquiert ses principales caractéristiques, quasi définitives. Cette sorte d'amalgame entre la tradition mystique médiévale allemande et une cosmosophie de type paracelsien se présente comme une herméneutique visionnaire appliquée aux textes bibliques. Entre les théosophes on trouve peu d'unité doctrinale, mais trois traits communs les relient : A. Une spéculation illuminée portant sur le « triangle » Dieu-homme-Nature, dont les trois termes entretiennent les uns avec les autres des rapports complexes selon des processus ou des scénarios dramatiques. B. La primauté de l'élément mythique : l'imagination active du théosophe s'exerce de préférence sur les éléments et les thèmes les plus mythiques de la Révélation (la Sophia, les anges, l'androgynie primitif, les chutes successives, etc.). Nous avons affaire à une sorte de théologie de l'image. C. L'accès direct aux mondes supérieurs, grâce à une faculté que posséderait l'homme — notamment le théosophe — de pénétrer directement le monde divin ou celui d'entités supérieures (le *mundus imaginalis*, comme l'appellera Henry Corbin), d'où la possibilité d'explorer tous les niveaux de réalité, d'assurer une compénétration du divin et de l'humain, enfin de donner à notre esprit la possibilité de se « fixer » dans un corps de lumière ; mais la théosophie n'est pas vraiment une « mystique » au sens strict du terme puisqu'elle ne prétend pas abolir les images : pour Boehme et ses successeurs l'image est au contraire accomplissement.

Ce courant surgit en terre luthérienne est « réformateur », mais pas au sens protestant du mot ; il correspond à un besoin de réformer l'homme de l'intérieur et n'exprime en aucune manière une volonté de créer une nouvelle Église constituée, une secte ou même un groupement organisé. Le courant rosicrucien en est proche, qui naît au moment même où Boehme rédige ses premiers livres, c'est-à-dire quand s'intensifie un besoin d'unité des sciences et de l'éthi-

que — un désir d'unifier la pensée et aussi, par la suite, de réagir contre un imaginaire de type mécaniste qui tendra à devenir normatif. On appelle « pansophie » une pensée de type rosicrucien et plus ou moins paracelsien qui se présente comme une volonté de savoir universel, toutes choses étant ordonnées à Dieu et classées selon des rapports d'analogie ; il s'agit de connaître les choses divines en partant d'un déchiffrement des « signatures » ou hiéroglyphes repérables partout dans le monde naturel, alors que la théosophie proprement dite partirait plutôt du divin pour comprendre l'univers. Mais dans la pratique, théosophie et pansophie sont complémentaires ou peu distinctes l'une de l'autre.

Parmi les principaux représentants du courant théosophique on peut citer, outre Jacob Boehme, les noms de Johann Georg Gichtel, Quirinus Kuhlmann, en Allemagne ; Johann Baptist Van Helmont en Hollande ; Robert Fludd, John Pordage, Jane Leade, en Angleterre ; Pierre Poiret, Antoinette Bourignon, en France. Cela, pour le ^{xvii}^e siècle. Dans la première moitié du suivant, William Law, Dionysius Andreas Freher, parmi les Anglais, et le Suisse Saint-Georges de Marsais, qui se situent dans la mouvance boehméenne. En Allemagne, Georg von Welling, A.J. Kirchweger, Samuel Richter, Hermann Fictuld sont des théosophes davantage marqués par la pensée alchimique et surtout paracelsienne. Si l'époque de Boehme avait inauguré le premier « âge d'or » de la théosophie, il faut attendre la fin du ^{xviii}^e siècle et l'époque romantique pour assister à l'avènement du second, qui est en même temps le dernier. En France ce sont surtout Louis-Claude de Saint-Martin (inspiré par Boehme et par Martinès de Pasqually). Jean-Philippe Dutoit-Membrini. En Allemagne, Friedrich Rudolf Salzmann, Michael Hahn, parfois Karl von Eckartshausen et Johann Heinrich Jung-Stilling, mais surtout Friedrich Christoph Oetinger puis Franz von Baader qui tous deux comptent de nombreux disciples et épigones. Le Suédois Emmanuel Swedenborg les précède, dont la position est relativement marginale par rapport à l'ensemble des noms cités, mais à partir de la fin du Siècle des Lumières il exerce une influence spirituelle et culturelle considérable.

Au nom du Souabe Oetinger il faut associer ceux de ses disciples contemporains ou penseurs inscrits dans la même mouvance que la sienne : Johann Ludwig Fricker, Prokop Divisch, Friedrich Rösler, dits les « théologiens de l'électricité » et auxquels une partie du présent livre est consacrée. Ces auteurs recourent de façon presque permanente aux deux sources d'inspiration qui pour eux s'éclairent et se vérifient réciproquement : la Nature et la Bible. Les images révélées — qu'il s'agisse des six jours de la Création, du jardin d'Eden ou de la vision d'Ezéchiel — sont entendues concrètement,

dans la perspective d'un réalisme spirituel qui préserve et favorise les interprétations à plusieurs niveaux. Presque aussitôt après, le mesmérisme, c'est-à-dire l'œuvre et l'enseignement de Franz Anton Mesmer, popularise le goût de l'époque pour le magnétisme en donnant à celui-ci un fondement qui paraît vraiment scientifique aux yeux de beaucoup sans pour autant évacuer le mystère. L'engouement est grand pour tout ce qui touche au magnétisme, au galvanisme, à l'électricité (1789, expériences de Galvani ; 1800, pile de Volta). Dans la mouvance de la théosophie oetingérienne et du pragmatisme de Mesmer — médecin peu métaphysicien — la *Naturphilosophie* romantique va naître. Mais elle ne résulte pas uniquement de ces deux courants. Trois autres facteurs au moins entrent aussi en ligne de compte.

D'abord, le naturalisme français. Voilà qui peut sembler paradoxal, mais avec Buffon, avec *Le Rêve de d'Alembert* (1769) de Diderot, une nouvelle physique apparaît. Certes, elle se présente davantage sous la forme d'un exercice littéraire que comme un calcul scientifique, mais en se popularisant elle pénètre la culture. On voit aussi, chez Buffon, se manifester le goût de la synthèse (sans doute un des deux traits caractéristiques de la pensée romantique, l'autre étant le sentiment douloureux des limites de la condition humaine) et resurgir un thème comme l'Ame du Monde — que le ^{xvii} siècle n'avait pas oublié. Buffon, et même d'Holbach, ont en quelque sorte rapporté en Allemagne ce qui était venu d'elle, c'est-à-dire de Leibniz ; mais un Leibniz préalablement revu et corrigé par le naturalisme français qui transfère la monade, substance intelligible accessible au seul entendement, dans la nature phénoménale elle-même.

Le second facteur, plus déterminant, est la philosophie de Kant et de Fichte. Friedrich Schlegel, Novalis et d'autres croient trouver chez Kant une conception du monde comme produit de l'imagination — c'est-à-dire comme résultat de l'activité synthétique, spontanée, de l'Esprit. Et dès ses *Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Kant présente comme constitutives de toute la Nature les deux forces de la physique newtonienne : l'attractive et la répulsive, dans le temps où la notion de polarité s'échappe des traditions de l'hermétisme pour s'introduire dans les plus divers domaines de réflexion, notamment en médecine, ce dont témoigne le succès du médecin écossais John Brown (*Elementa Medicinae*, 1780). Quant à Fichte, il pose comme identiques la chose en soi et notre représentation de celle-ci ; il n'y a dès lors point d'existence absolue hors du sujet car c'est lui qui crée le réel. Schelling dira que Fichte a restitué la confiance fondamentale dans l'objet, confiance naturelle à l'être humain mais ébranlée par Descartes puis par Kant.

Le troisième facteur est d'ordre religieux. Après avoir passé tout au long du XVIII^e siècle pour un athée, à l'époque romantique Spinoza revient sur le devant de la scène sous la forme d'un penseur ivre de Dieu. On tend alors à lire la formule « *Deus sive natura* » non plus comme une profession de foi déguisée de matérialisme, mais comme l'affirmation que la Nature est quelque chose de divin. D'où la tendance de plus en plus affirmée à poser un Dieu non pas identique aux choses — la *Naturphilosophie* évite le panthéisme — mais conçu comme un foyer d'énergie dont procède, comme développement de forces organiques, l'ensemble du monde fini. Sous l'influence plus ou moins directe de Herder, les premiers romantiques allemands vont tendre à remplacer la notion d'organisme cosmique — telle qu'on la trouve chez Hamann, Jacobi ou Hemsterhuis — par celle d'une force dynamique, à effacer le concept spinozien de substance au profit de quelque chose de plus énergétique. Et puis, au moment où surgit la *Naturphilosophie* la religion est en crise. C'est l'époque où Chateaubriand, dans son *Essai sur les révolutions* (1797), se demande quelle est la religion qui va succéder au christianisme⁸.

Pour une large part grâce à ces facteurs, dans les toutes dernières années du XVIII^e siècle et pendant plus de cinquante ans va s'exprimer une manière très neuve d'aborder l'étude de la nature. Presque simultanément (1798) paraissent la *Weltseele* de F.J.W. Schelling et l'essai de Franz von Baader *Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur*. A ce coup d'envoi en deux temps il faut ajouter les premiers écrits du jeune C.A. von Eschenmayer, qui avec Franz von Baader et davantage que Schelling contribue à unir les données d'un héritage de type ésotérique à l'esprit nouveau de la philosophie kantienne. Parmi les principaux représentants de cette « école » qui se prolonge environ jusqu'à la mort de Carl Gustav Carus (1869) figurent dans le monde germanique, outre les noms déjà cités : Karl Friedrich Burdach, Wilhelm Butte, Joseph Ennemoser, Gustav Fechner, Joseph Görres, Justinus Kerner, Giovanni Malfatti, Johann Friedrich von Meyer, Adam Müller, Novalis, Jean-Christian Oersted, Lorenz Oken, Johann Nepomuk Ringseis, Johann Wilhelm Ritter, Gotthilf Heinrich von Schubert, Henrik Steffens, Gottfried Reinhold Treviranus, Ignaz Troxler, Johann Jakob Wagner, Karl Joseph Windischmann. Peu de choses à dire d'autres aires culturelles, bien qu'il soit nécessaire d'ajouter deux grands noms de philosophes anglais teintés par cette école : William Paley (*Natural Theology*, 1802) et Sir Humphrey Davy (*Consolations in Travel*, 1830).

Cette *Naturphilosophie* apparaît fondée sur un certain nombre de

principes plus ou moins explicites que les réflexions actuelles sur la science rejoignent parfois de façon inattendue et stimulante.

Premier principe : *la Nature a une histoire, et cette histoire est de nature mythique*. Ce postulat sert de fondement ontologique à ceux des penseurs de ce courant qui sont les plus marqués, ou teintés, par la théosophie. Il est le moteur poétique de leurs recherches, de leurs spéculations. Le monde n'est pas fait de choses éternelles, immuables, mais il se trouve, comme l'Esprit, engagé dans un devenir dont les processus revêtent un caractère hautement dramatique. Le mythe privilégié est ici celui du Sauveur sauvé, autrement dit l'histoire d'une Lumière captive, capturée, et qu'une autre Lumière restée libre vient en quelque sorte réveiller. D'où l'utilisation si fréquente des deux notions de lumière et de pesanteur, celle-ci étant comprise comme un produit dans lequel des énergies primitives sont allées s'engloutir mais peuvent encore réapparaître, être ressuscitées. De même, Jacob Boehme disait que la Nature est un feu dont il nous appartient de rallumer les braises et qui dès lors, à son tour, nous sauverait. Comme nous le verrons, Ritter laisse entendre que cette réapparition de la Lumière dans le monde fonde métaphysiquement une écologie possible, l'homme étant l'accoucheur, le Sauveur, de la Nature, qui rendue à sa Lumière perdue serait capable à son tour de transformer l'humanité, de l'aider à effectuer sa transmutation corporelle et spirituelle.

Deuxième principe : *l'identité de l'Esprit et de la Nature*. L'expression est de Schelling, qui par Esprit entend l'Esprit universel — voire divin — dans ses rapports avec la Nature et avec l'homme, mais aussi l'Esprit de l'homme. Cette identité est fondée ontologiquement, comme on l'a vu plus haut, par une vision mythique de « l'histoire » de la Nature. Il s'agit de poser un niveau de compréhension de la réalité auquel se trouve surmontée l'apparition négative ou destructrice des deux : l'Esprit se fait Nature, la Nature se spiritualise. Oersted, le célèbre physicien, écrit en 1807 : « L'accord (*Uebereinstimmung*) de la Nature et de l'Esprit [...], plus nous avançons, plus parfait vous le trouvez, et [...] ces deux Natures sont les germes d'une racine commune⁹. »

Compris de façon dynamique, cet « accord » est dramaturgie animée et passionnée. Du même coup la connaissance de soi et celle du monde vont de pair. Elles sont l'une et l'autre passion, voyage initiatique, immersion dans le devenir. La conscience de ces penseurs n'est pas solitaire mais solidaire. Ils sont à la recherche de modèles génétiques qui mettraient au jour les rapports homme-Nature, surplombés par cette unité de la Nature et de l'Esprit, unité perdue mais à retrouver.

Troisième principe : *la Nature tout entière est un vivant tissu de*

correspondances à déchiffrer. Elle est un texte dont le sens réside en dehors d'elle-même, c'est-à-dire dans un Esprit qui s'exprime à travers elle. Texte tout plein d'implications symboliques, aussi la science rigoureuse, expérimentale n'est-elle jamais que le point de départ obligé vers une saisie intellectuelle, totalisante, de processus invisibles, ceux d'une *natura naturans* partout à l'œuvre. Les choses se présentent toujours comme des symboles dont on pense qu'ils s'inscrivent dans des chaînes et des trames, selon des étages qualitatifs, qu'il s'agisse des trois règnes, de la lumière, ou du temps. L'on décèle des structures vivantes dans les cristaux, les constellations, comme dans la circulation du sang, les phénomènes de combustion, les périodes de la vie humaine. Le compartimentage de la science en secteurs cloisonnés et l'imaginaire mécaniste font place ici à un éclatement des disciplines. Ces penseurs sont chimistes, physiciens, géologues, ingénieurs des mines, médecins — l'on sait l'importance du médecin dans la science romantique —, et parfois ils exercent plusieurs de ces activités simultanément. Imaginaire de polymorphie, de polysémie — et aussi polythéisme de fait. Schelling écrit : « Monothéisme de la raison et du cœur, polythéisme de l'imagination et de l'art, voilà ce dont nous avons besoin ¹⁰. » Toujours il s'agit de procéder à une lecture seconde des fragments du réel, qui après avoir été scientifiquement analysés passent par des déchiffrements symboliques. Dès lors un fait scientifique est perçu comme un signe, les signes se corépondent, des concepts empruntés à la chimie sont transposés dans l'astronomie ou dans les sentiments humains, des notions ressortissant à la botanique se trouvent soudain appliquées à la description de processus inorganiques, ou vice versa. Friedrich Schlegel affirme que « l'esprit combinatoire est vraiment prophétique ». Ces transferts homologiques ouvrent parfois d'étonnantes perspectives. Ils se présentent fréquemment sous forme de rapprochements rapides et suggestifs — d'où la forme littéraire de l'aphorisme, que prise particulièrement le Romantisme allemand.

Toutefois, cette recherche des correspondances ne doit pas être comprise comme un désir de retrouver partout l'Ordre car la place est faite ici, aussi bien, au désordre. C'est plutôt sous le signe de l'Unité qu'elle s'organise. Le monde qui nous entoure, et nous-mêmes témoignons d'un ordre ancien mais perturbé — comme le montrent aussi l'art et la littérature romantiques, qui présentent volontiers des paysages naturels sur lesquels un cataclysme semble s'être abattu. Il y a place non seulement pour des correspondances vivantes mais également pour une attitude ludique et esthétique ainsi que pour l'intégration de cet élément théosophique qu'est la chute originelle — celle de l'homme et celle de la Nature.

Ces principes de la *romantische Naturforschung*, notamment le