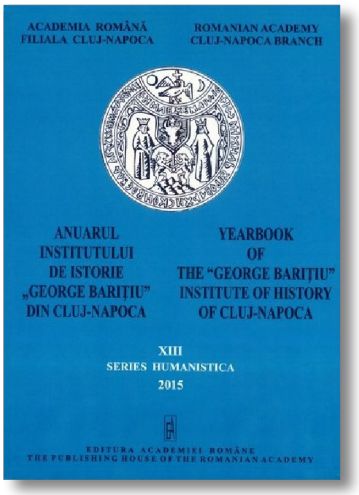

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

Le schéma triadique de l'histoire dans la vision de trois grands poètes et penseurs allemands

Mioara Mocanu

How to cite this article:
Mocanu, Mioara (2015) *Le schéma triadique de l'histoire dans la vision de trois grands poètes et penseurs allemands*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 13, pp. 339–352.
DOI: 10.5281/zenodo.22966478

© 2015: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

LE SCHÉMA TRIADIQUE DE L'HISTOIRE DANS LA VISION DE TROIS GRANDS POÈTES ET PENSEURS ALLEMANDS

Mioara Mocanu

Université Technique „Gh. Asachi" de Iaşi

Résumé. *Le thème central de cette approche est la conception philosophique de l'histoire qui trouve son expression inédite dans des écrits de Lessing, Schiller et Novalis. Chacun de ces trois auteurs allemands assume un modèle dialectique, à cet égard, par l'invocation d'une valeur primordiale, à même de guérir la scission intérieure entre le sensible et l'intelligible, entre l'ordre de la réalité et l'ordre de l'esprit. Dans les œuvres de ces trois auteurs, et particulièrement dans* l'Europe *de Novalis, on propose aussi une philosophie de l'unification européenne, ce qui leur assure l'importance dans le cadre actuel du discours européen.*

Mots-clés: *philosophie de l'histoire, modèle triadique, rationalisme, religion, esthétisme, vision romantique formative.*

1. LA CONCEPTION PHILOSOPHIQUE SUR L'HISTOIRE DANS L'EUROPE DU XVIIIÈME SIÈCLE

Généralement, la théologie et la philosophie de l'histoire ont la tendance d'interpréter les trois dimensions du temps comme un processus du monde même et de déclarer la scission découverte comme curable. Partant du futur comme bastion de l'espoir, le regard tourne par le présent dans le passé, jusqu'à ce qu'il aperçoit dans un temps antérieur favorable la promesse dont l'espoir dans le futur a besoin pour la justification. On postule une pureté antérieure et en fonction de cela on mesure la ruine. De telle façon, l'histoire devient un processus dialectique de la déchéance et du progrès, et à son début on trouve, comme d'habitude, le péché originel. Et si dans l'histoire on ne peut pas trouver un exemple éloquent de perfection, on postule cette perfection en tant qu'idée.

Les travaux qui font le sujet de notre contribution ont en commun, au delà de l'histoire regardée comme processus dialectique, deux autres caractéristiques. D'une part, ils apparaissent proche de l'événement qui s'est produit en France, si l'on prend l'année 1789 comme date historique de référence: Lessing écrit son

Education du genre humain (1780) neuf ans avant, tandis que *l'Education esthétique* (1795) de Schiller parut six ans plus tard. Novalis tient son „harangue" sur *l'Europe* (1799) onze ans après la révolution française. D'autre part, ils entretiennent, en contraste avec cette conjoncture politique inquiétante pour nombre de pays européens, une tonalité optimiste en ce qui concerne l'éducation de l'homme et son destin dans l'histoire.

La révolution française et la terreur jacobine qui lui a suivi ont été ressenties partout dans les pays allemands comme une menace, y compris par Goethe, et comme porteurs d'anarchie: „Toute violence, tout trouble me dégoûte profondément, car ça n'est pas conforme à la nature", dira l'auteur de *Faust* (cité par Fritz Martini, 1972, p. 223). Cela explique l'attitude très réservée de Goethe face au jeune Schiller, comme auteur de la pièce *Les Brigands* (1782), au moment où celui-ci a exprimé son désir de faire sa connaissance. Le pathos qui traverse à la fois ce drame historique et le vaste poème *An die Freude* (*Hymne à la joie*, 1785), l'hymne actuel de l'Union Européenne, ont éveillé un grand enthousiasme parmi les allemands, et surtout en France, où les révolutionnaires fraîchement installés au pouvoir nomment Schiller en 1792 comme citoyen d'honneur de la République Française. Cependant, Goethe va reconnaître dans les signes récents de l'histoire de la France un changement des temps: „Aujourd'hui commence une nouvelle époque de l'histoire universelle." (*La campagne de France – Kampagne in Frankreich*, 1822).

A la différance de ce qui s'est passé dans le pays voisin, en Allemagne, le courant illuministe n'a pas manifesté la tendance de renverser l'état politico-social existant, par contre, il était préoccupé, avant tout, au plan métaphysique et spéculatif, d'améliorer son propre contenu spirituel. A cet égard il serait peut-être suffisant d'énumérer seulement quelques gens d'esprits de l'époque: Leibniz, Christian Wolff, Johann Gottfried von Herder, théologien et philosophe, l'auteur d'*Une philosophie de l'histoire pour la Culture* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774) ou encore J. G. Hamann (1730–1788), qui dans son oeuvre *Aesthetica in Nuce* (1759) nous avait révélé que la poésie est le langage premier de l'Humanité (*Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts*, 1968, p. 75). L'âge d'or dont on avait besoin à ce moment-là était un christianisme non perverti. Le théologien Lessing croit qu'il este parfaitement possible de le trouver „pendant une nouvelle Évangile éternelle, qui nous a été promise même dans les livres élémentaires de la Nouvelle Alliance" (du Nouveau Testament), et que le christianisme va être en effet un serment, parce qu'ici la raison et l'immortalité coïncident.

Souvenons-nous du fait significatif que l'appel au retour au bonheur perdu de l'état primitif de l'humanité avait résonné, pour la première fois, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) par la voix de J. J. Rousseau, qui allait devenir l'un des principaux promoteurs du romantisme.

2. EDUCATION ET RÉVÉLATION

Dans une perspective chiliaste, Lessing (1729–1781) prévoit trois époques temporelles pour l'histoire qu'il voit évoluer à partir de l'âge de fer du Vieux Testament vers celui du Nouveau Testament jusqu'à l'âge de l'empire de l'esprit, qui est en effet un âge d'or. Lessing identifie l'éducation avec la „révélation" trinitaire, ce don divin pour l'être humain, dirigé en permanence par la sagesse de Dieu. La révélation est réellement le fil rouge d'une évolution, et l'histoire n'est autre chose que le développement progressif de la même révélation. Pour l'auteur de cette œuvre qui „prend les dimensions d'une métaphysique religieuse" (Martini, 1972, p. 181), l'histoire de l'homme peut être comprise uniquement en la rapportant au modèle biblique. Dès le premier paragraphe, on affirme le rapport révélation-éducation en termes d'affinité justifiée par l'idée de la Création divine, l'homme étant créé conformément à la Genèse à l'image et à la ressemblance de Dieu notre Père: „La révélation divine est pour l'humanité ce que l'éducation est pour l'individu." Par cette analogie, Lessing transfère l'éducation d'un seul individu à l'espèce humaine entière. Dans le Vieux Testament, Dieu a conduit les juifs à la moralité, par l'intermédiaire de certaines promesses terrestres; dans le Nouveau Testament, une nouvelle éducation est instaurée par la promesse de la rédemption dans l'autre monde. En ce qui concerne la troisième position, celle du futur, Lessing fait l'hypothèse que l'homme, arrivé à la maturité absolue de la conscience, va être capable à faire le bien pour l'amour du bien, et non plus, comme jusque-là, par crainte ou par simple espoir. Une activité terrestre vivante, mise au service de la divinité, va se dérouler librement.

Avec cette œuvre de maturité, la pensée de Lessing s'attache à un idéalisme métaphysique de la transformation continue. Le genre humain est le sujet d'une amélioration spirituelle incessante, la révélation étant regardée comme un processus qui n'a pas encore pris fin. Au-delà des limites terrestres passe l'idée hasardée, incongrue avec les percepts de la théologie chrétienne, exprimée dans le dernier paragraphe du travail, celle de la réincarnation, comme possibilité de l'achèvement ultérieur, parce que là l'éternité et l'histoire coïncident. Cela se donne à voir assez clairement, à ses yeux, de la perspective du futur: „Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums."[1] Cette manière linéaire de scruter n'est pas celle d'un géomètre, car, à l'échelle de l'histoire de l'esprit, ce n'est pas vrai, selon l'affirmation de l'auteur même, que la voie la plus courte soit toujours la ligne droite.

3. LA VISION ESTHÉTIQUE SUR L'HISTOIRE

Si pour Lessing l'histoire est le chemin qui va du Vieux au Nouveau Testament et à la moralité pure du futur, pour Friedrich Schiller (1759–1805), c'est seulement

[1] Lessing (1780/1997), §86: „Il viendra, il arrivera sûrement cet âge d'une nouvelle Évangile..." (souligné par Lessing, c'est nous qui traduisons).

„par le Beau l'homme sensible est conduit à la forme et à la pensée" (Schiller, 1885, t. 7, Lettre XVIII, p. 376). L'expérience esthétique devient donc l'élément majeur dans la réflexion philosophique sur l'histoire et la nature humaine. Dans la pensée de ce „prince de la poésie allemande", comme il a été intitulé, tout comme dans celle de Friedrich Hölderlin, le Beau occupe la place centrale, étant „l'idée qui unifie tout" (on peut ici entendre un écho platonicien). L'auteur des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*[2] (adressées et dédiées au duc Chrétien-Fréderic de Holstein-Augustenbourg) assure que pour notre développement moral et social il est impératif de favoriser une éducation qui puisse reconnaître les intérêts de l'impulsion „ludique" (Spieltrieb), de cette disposition au jeu, la seule qualifiée à satisfaire les exigences de la raison et des sens. Par sa doctrine philosophique d'essence kantienne, qui se veut une application de l'esthétique à la politique[3], Schiller s'adresse à son époque à l'intention déclarée de lui enseigner la signification pédagogique du Beau, d'offrir à l'homme oscillant en permanence entre un côté physique (réel) et un côté moral et abstrait (problématique) „la loi de la forme et du noyau" (Martini, 1972, p. 249).

Par opposition à la manière dont Lessing les présente, les époques historiques se déroulent dans, la vision de Schiller, sous un autre horizon. Pour lui, qui part du schéma dialectique de la déchéance (Abfall), le début est représenté par l'hellénisme, qui a été „indéniablement un maximum" (cf. Schiller, 1885, tome 7, Lettre VI, p. 341). A ce moment-là de l'histoire, la scission entre le sensible et le spirituel ne se manifestait pas, la société formait encore un tout et l'individu était lui aussi un ensemble, une union complète.

Le fait que l'humanité grecque s'est écroulée du sommet de la grandeur de l'esprit a donné naissance à l'âge d'argent et finalement à celui de fer. De ce point de vue, la réflexion suivante de Hölderlin (1799) était absolument valable pour Schiller aussi:

> L'unité joyeuse, l'être dans le sens unique du mot, est perdue pour nous; et nous devions la perdre, s'il s'agissait d'aspirer à celle-ci, de la conquérir. Nous nous détachons du paisible hen kai pan[4] du monde, pour le réaliser par nous-mêmes (tome 4, p. 152, c'est nous qui traduisons).

La grandeur de la Grèce homérique, explique plus loin Schiller dans la *Lettre VI* (p. 342), n'a pu ni se maintenir pour longtemps sur cette position, ni aller plus haut, mais cette marche de l'histoire, qui aurait été pas seulement un écroulement, mais

[2] Friedrich Schiller (1885, tome 7, p. 326–418).

[3] Pour résoudre pratiquement le problème politique, c'est la voie esthétique qu'il faut prendre, parce que c'est par la beauté qu'on arrive à la liberté (voir Schiller, 1885., *Lettre II*, p. 329).

[4] La formule éléate et pythagorique hen kai pan, en traduction allemande, Eins und Alles, est aussi le titre d'une célèbre poésie de Goethe. Ce qui est caractéristique de la création du génial poète allemand est cependant l'accent mis plutôt sur le deuxième mot, celui de totalité, qui suppose la variété, die Mannigfaltigkeit.

aussi une avance réelle, devrait constituer dégradation et évolution positive à la fois. La cause pour laquelle les Grecques anciens n'ont pas resté sur ledit sommet réside en ce que l'intellect, par les aptitudes dont il disposait déjà, a été inévitablement forcé à se dissocier de la sensibilité et de l'intuition, cela étant la seule modalité d'aspirer à la clarté de la connaissance. Mais ni plus haut ils n'ont pu ramper „parce que seulement un certain degré de clarté peut demeurer ensemble avec une certaine plénitude et chaleur" (Schiller, 1885, *Lettre VI*, p. 338). Ce „certain degré", donc limité, qui permettait la superposition de la plénitude limitée et de la clarté limitée, faisait, après Schiller, ce „maximum" qu'il appelle „la totalité de leur être" (Schiller, 1885, *Lettre VI*, p. 342). Dans la société moderne, l'évolution vers „la totalité de notre nature" se réalise premièrement par l'éducation esthétique, qui est une opération analytique de délimitation de toutes les facultés humaines, suivie par leur formation graduelle. Or, cela n'est possible, dans sa vision, que par leur affrontement, par arrangement en opposition: „Afin de développer les dotations multiples de l'homme il n'y a pas un moyen plus efficace que celui de les arranger face à face" (Schiller, 1885, *Lettre VI*, p. 341). Schiller appelle ce mouvement dialectique antagonisme des forces (d'une part, la raison, „instinct" formel, d'autre part, la sensibilité, instinct sensible, voir *Lettre XII* à XVI. (Schiller, 1885, p. 357–373). Cependant, il est tout aussi vrai, dit-il, que par celui-ci „l'espèce a été conduite vers la vérité", mais l'individu „inévitablement vers l'erreur" (v. *Lettre VI*, p. 341). Et c'est justement l'individu qui se trouve sous „la malédiction de ce but invétéré" (idem). Une telle tentative de se débarrasser de cette malédiction a été la Révolution Française, mais à cause d'avoir été prématurée et unilatérale, celle-ci a connu l'échec inévitable. Car tout espoir basé sur une telle modification de l'Etat ne pouvait être que „chimérique" (Schiller, 1885, *Lettre VII*, p. 343). L'Etat idéal auquel on aspire ne peut être réalisé que si l'on enlève le déchirement qui'il y a à l'intérieur de l'homme. Et si sa nature se développe suffisamment, c'est à dire d'une telle façon „qu'elle soit elle-même l'artiste, il devient possible que la réalité de la création politique de la raison prenne corps sûr" (Schiller, 1885, *Lettre VII*, p. 343).

Ce paradoxe de la dégradation et de la sublimité pensées comme un seul moment ne pouvait être sauvé qu'à l'aide de la dialectique du danger imminent du manque de sens (Sinnlosigkeit). Schiller s'empare d'une méthode philosophique à la Hegel pour adapter le rythme naturel de la vie des peuples à l'évolution de l'esprit vers la liberté. Etant donné que la loi aspire elle aussi à ce but, plus précisément à exiger pour la formation des forces isolées un sacrifice à son réalité, „il faudrait être en notre pouvoir de refaire cette totalité de notre nature, que l'art a détruit, par un art plus élevé." (Schiller, 1885, *Lettre VI*, p. 342).

Conformément à sa conception poétique et philosophique qu'il avait présentée déjà dans l'essai *Sur le sublime* (*Vom Erhabenen*, 1793) et qu'il allait théoriser, deux ans plus tard, dans l'étude bien connue *Sur la poésie naïve et sentimentale* (*Über naive und sentimentalische Dichtung*, 1795), Schiller attribuait

à cet art essentiel un rôle fondamental dans l'émancipation de l'homme, en parlant de lui comme du „troisième empire joyeux du jeu et des apparences".

Seulement dans l'hypostase d'un homo ludens (qui ne peut jouer qu'avec le Beau), l'homme peut arriver à l'état divin, cet état n'étant que „le nom plus humain pour l'être le plus libre et le plus sublime" (*Lettre XV*, p. 370). Dans un tel être, l'antagonisme est supprimé:

> En elle-même demeure et devient la forme entière (die ganze Gestalt), une création complètement serrée, comme s'il se trouverait au-delà de l'espace, sans céder, sans opposer résistance; c'est là la force qui a lutté avec les forces, aucun point vulnérable par lequel la temporalité pourrait pénétrer de manière forcée (Schiller, 1885, *Lettre XV*, p. 371).

Oui, les grecques en ont eu, sans doute, le pressentiment: „ils sont les seuls à déplacer dans l'Olympe ce qui devait être réalisé sur la terre" (Schiller, 1885, *Lettre XV*, p. 370) – cela signifiant que ce qui était rigoureusement intégré à un ordre sacré était nécessaire d'être appliqué de façon pratique dans l'histoire. L'opinion concernant ce qui devait être apporté de l'Olympe et réalisé „sur la terre" revenait, si l'on veut résumer dans des termes schilleriens, au fait que après l'Etat dynamique et éthique doit commencer l'Etat esthétique. Cet idéal de Schiller, qui le transforme dans un véritable précurseur du romantisme, se concentre, premièrement, dans cette vision esthétique sur l'Etat. C'est uniquement dans un tel Etat que les gens agissent librement, car ici l'esprit et la sensibilité s'interposent. Pour cet auteur qui s'est mis à écrire sur le sublime dans l'art, la beauté réalise, de part sa fonction cathartique, l'équilibre entre le spirituel et le sensible, et l'homme aime ce qu'il doit faire ou ce qu'il devrait faire, et c'est pourquoi il n'a plus besoin de contraintes de l'extérieur. Les gens-mêmes sont l'expression des lois selon lesquelles ils doivent vivre, mais pour cela il faut faire se réveiller ce qui dort dans l'homme. Pour cela les temps n'étaient pas encore mûrs.

Le projet schillérien d'éducation par et pour le beau n'inclut pas seulement l'achèvement de l'homme, mais aussi le domaine politique et d'Etat, et pour l'accomplir on avait besoin d'un instructeur exercé, c'est-à-dire du poète. Dans l'opinion de Schiller, c'est justement la découverte d'une capacité morale absolue, celle-ci n'étant liée à aucune condition naturelle, qui confère ce charme ineffable, tout à fait particulier, ce sentiment douloureux qui nous comble à la vue du poète.

4. LA VISION POÉTIQUE SUR L'HISTOIRE

Un tel poète a été Novalis, par ailleurs, un grand admirateur de Schiller, qu'il avait connu mieux lorsque Schiller enseignait l'histoire à l'Université de Iéna. Par rapport à Schiller, Novalis (sur son vrai nom, Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg, 1772–1801) se montre, dans l'essai *Chrétienté ou l'Europe*, plus lié,

plus attrapé par les événements du présent, qu'il regarde, en effet, d'un „œil historique", mais d'un niveau supérieur, qui dépasse, en tout cas, la manière de regarder de l'historien professionnel. Premièrement, l'auteur, pour lequel „la compréhension absolue de soi-même", au delà du temps et de l'histoire, est le but de l'éducation[5], ne donne pas, en vrai artiste qu' il était, une importance spéciale à la stricte succession temporelle des faits, tel que H. Kurzke (1988, p. 61–62) a très bien observé.[6] Et il faut être de cette façon-là, car „l'artiste", reconnaît Henri Focillon dans la *Vie des formes*, „ne vit dans une sphère temporelle qui soit nécessairement l'histoire de son temps, tout comme ni le moment de l'œuvre d'art ne correspond nécessairement au moment du goût à la mode" (version roumaine, 1995, p. 112). Pour Novalis, le poète n'est pas un simple chroniqueur et il n'a pas besoin de respecter la chronologie, parce que, étant doué d'un sens aigu de l'histoire, il connaît la finalité de celle-ci. Par son pouvoir de regarder au-delà du présent, il saisit les turbulences et sait que la disharmonie et toutes les incongruités qui règnent à présent ont un caractère tout à fait passager. Dans son opinion, telles manifestations sont importantes par leur effet dynamisant. De plus, il sait que la scission actuelle qui sépare l'homme de la Nature va être bientôt dépassée. Ayant donc une conscience supérieure par rapport à l'homme commun, pour lui, l'histoire conduit vers la patrie originaire, vers l'Age d'Or de l'humanité, à une époque quand l'homme, la Nature et Dieu parlaient le même langage. Dans le prolongement du courant Sturm und Drang (Tempête et Élan), Novalis place le poète comme un génie rédempteur de la Nature.

Les théologiens Lessing et Schleiermacher avaient pressenti, et Novalis aussi, que l'on avait besoin plus que jamais d'une conscience poétique et religieuse, que l'humanité, généralement parler, a perdu, mais aussi de l'espoir de n'être pas abandonnée par Dieu. Poser comme but à atteindre cette conscience c'est donner la chance à l'homme moderne de pouvoir remplir ce vide de l'âme dont il souffre et qu'aucun progrès technique ou scientifique ne peut exaucer. L'Etat ne doit pas être construit selon un système d'«administration machiniste", mais il doit représenter un type d'organisation politique hybride et flexible qui puisse permettre, par exemple, la coexistence de la monarchie et de la république, comme idée. Le roi n'est pas simple citoyen et encore moins domestique de l'Etat[7], mais tout citoyen

[5] La mission suprême de l'éducation est celle de maîtriser le soi transcendantal – être en même temps le moi du propre moi. D'autant plus surprenante est l'absence totale de sens et de compréhension pour ceux qui nous entourent. Sans une compréhension absolue du soi, nous ne pourront pas comprendre vraiment les autres (Cf. V. Nişcov, 1995, p. 60, note no. 94).

[6] Par exemple, lorsqu'il fait référence à l'introduction du célibat parmi les prêtres catholiques (XI-ème siècle) en tant que partie des règlementations du passé et lorsqu'il présente, comme s'ils avaient eu lieu en même temps, le châtiment de Galilée (XVII-ème siècle), en tant que partie culminante des mêmes actes et démarches, dans le but de confronter deux tendances vers un abaissement du sens pour le sacré.

[7] Il s'agit de l'Etat prussien dont Novalis dit qu'il a déchu dans cette condition après la mort de Friedrich Wilhelm I (cf. *Foi et amour ou Le roi et la reine*, note no. 227, voir la version roumaine, 1996, p. 202). Ce fragment développe une série d'opinions de l'auteur sur l'Etat assez semblables à celles présentées dans l'essai *Chrétienté ou l'Europe*.

doit avoir la prédisposition d'arriver à la qualité d'être capable à occuper un jour le trône. L'Etat idéal est pour lui l'Etat poétique[8].

La découverte de l'histoire est aussi la découverte du mythe sur l'Age d'Or, mythe[9] qui réfléchit l'un dans l'autre le monde ancien et le monde futur[10]. Novalis prévoit par l'intermédiaire de ce mythe, dans *Chrétienté ou l'Europe* (1799), le rapprochement d'un nouveau empire de l'esprit, mais pour cela une nouvelle christianisation de l'Europe s'imposait, par l'éveil du sens religieux, regardé comme un sentiment éternel, profondément enraciné dans l'homme. Ce sens religieux se manifeste aussi dans l'histoire, sous la forme d'une tendance quelque peu semblable à ce nisus formativus, dont Lucian Blaga (1977) parle dans *L'Etre historique* et dans ses autres *Essais philosophiques*, d'un Drang zur Gestaltung, impliquée dans toute structure archaïque.

Novalis fait emprunt à Schiller en s'appuyant sur son schéma dialectique pour interpréter les deux processus, celui de la discorde et de la conciliation, tous les deux constituant l'histoire proprement dite, la conciliation étant comprise comme une conquête face à l'état dégradé. L'histoire universelle este pour les deux poètes le lien invisible de l'esprit et de l'art avec le politique. A tout près que pour Novalis, ni la science, ni la culture (envisagées comme subordonnées en une trop grande mesure à cet esprit du temps), et ni même l'art ne peuvent unifier l'humanité. Seulement la religion, en tant que force spirituelle qui traverse le temps et les limites de l'Etat, peut conduire à un sommet du processus d'éducation et de formation (Bildung) de l'espèce humaine. Tout comme Schiller, Novalis voit sa foi chrétienne ébranlé par l'utilitarisme instauré. Posée sous le signe exclusif d'un „christianisme appliqué, vivant", la triade historique est considérée comme un modèle explicatif adéquat pour donner un contour plus claire à l'idée d'unité de l'Europe, sa base étant, quoi qu'il en dise, la synonymie Occidens - Europa - Christianitas, vue comme „fondement unificateur". Georg Schulz (1981, p. 624), l'éditeur et le commentateur des écrits de Novalis, saisit dans le chef d'œuvre *Hymnes à la nuit* une processualité qui se déroule selon un rythme triadique, et ce même schéma est tout aussi caractéristique de l'essai novalisien : la thèse (les âges d'or du début), l'antithèse (l'époque du „nouveau luthéranisme" et surtout, du

[8] Il faut préciser que „poétique" n'est pas un simple complément de mode, il est le sens fort de la conception de l'auteur. Cette notion acquiert un sens global par la réunion pro- et coactive de touts les domaines de la science et de la culture, car la poésie a la capacité „de former la belle société – la famille universelle – la belle administration de l'univers". C'est comme ça que l'on peut aboutir à un progrès, à réaliser l'accomplissement de l'homme, et de l'Etat, dans toute sa richesse et sa nature ou essence.

[9] La revalorisation de ce mythème avait été faite par l'hollandais Franz Hemsterhuis dans son roman *Alexis ou l'Age d'or*, une œuvre qui à ce moment-là a suscité beaucoup d'attention de la part de Novalis.

[10] Cette âge n'est pas pour Novalis l'âge d'or de la Grèce qui n'a eu aucun début, mais qui a eu une fin (voir *Hymne à la Nuit V*). Par contraste, le Christianisme a un début, mais il ne va pas avoir une fin. Tout en ouvrant l'empire de l'amour, le futur Age d'Or de l'humanité va retourner, dans la lumière du christianisme poétique, absolument spiritualisé, et il va se manifester à un niveau supérieur (Cf. Vasile Voia, 1981, p. 84).

luminisme, quand „les dieux ont été repoussés du monde") et la synthèse supérieure (la nouvelle synthèse par et en Jésus Christ).

La recherche de l'unité est un effort de trouver la base commune des trois domaines de l'esprit, la philosophie, la poésie et la religion, et par cela Novalis retourne vers le passé, trouvant ici les chiffres de sa langue, qu'il croyait avoir découvert dans la nature aussi. Premièrement, dans le passage du temps réellement chrétien à une époque de la dégradation et de la discorde. Et puis, on fait référence, en correspondance spéculaire, au point de suture du présent avec le futur. Pendant que la croyance chrétienne a été non anéantie et sans fissure, les mouvements révolutionnaires se sont déroulés comme des reformes passagères, mais nécessaires, dit-il, dans leur qualité de correctifs. Tout comme pour Goethe, l'histoire fait irruption dans le présent, avec la Révolution Française. L'essai de Novalis est une riposte prompte à cet événement car il est apparu quand l'ancien régime était tombé en France et les troupes postrévolutionnaires françaises se préparaient à occuper l'Europe. Or, c'est justement l'évaluation des dommages produits par les „temps révolutionnaires récents", pense l'auteur, qui doit déterminer l'effort de la réparation, de la réinstauration d'une nouvelle époque d'or européenne, similaire à „l'ère de la paix éternelle" de Kant.

Le vrai début (Urzeit) est constitué, idéalement, par ce passé glorieux qui ont été les époques authentiquement chrétiennes, catholiques, un passé si admirablement décrit dans l'ouverture même de l'essai comme un phénomène d'exception, dans les termes suivants:

> C'étaient de beaux temps, brillants, lorsque l'Europe était un pays chrétien, lorsqu'un seul christianisme occupait cette partie du monde; un intérêt commun liait les provinces les plus isolées de cet empire spirituel. Un seul chef sans des fortunes considérables de ce monde conduisait et unifiait les grandes forces politiques. (Novalis, 1799/1996, p. 161[11])

Cet accent mis sur l'Etat, regardé comme un macroanthropos, mais aussi sur une unité européenne harmonique est bien marqué dans l'écriture de „ce génie de la vie intérieure" (Charles Du Bos, 1937, p. 262) aussi. Afin de souligner les valeurs essentielles d'une telle idée, Novalis fait appel à la mise en relief constante de l'article indéfini „un"/ „une" (ein/ eine) grâce à ses valences indicielles et interlocutives. Dans les pages qui suivent à cet incipit rhétorique, le monde médiéval bien connu par sa manière de voir les choses sub speciae aeternitatis, nous est présenté en antiphrase: d'une part, il apparait comme un maximum de beauté et d'harmonie, et d'autre part, en divergence maximale avec le matérialisme mécaniciste. Cette image a une fonction de contraste justement parce qu'elle est destinée à attirer l'attention sur les „signes du temps", sur „cette histoire de

[11] La traduction en français des citations de l'essai *Chrétieneté ou l'Europe* nous appartient.

l'incroyance moderne", responsable pour „tous les phénomènes monstrueux des temps nouveaux" (Novalis, 1996, p. 181). De cette façon, le message de l'essai reste centré sur les valeurs actuelles ou, en tout cas, actualisables à chaque moment, et non pas sur des résidus mystérieux de certaines valeurs disparues.

Novalis fait partie des esprits de l'époque qui ont entré en conflit ouvert avec ce nouveau „esprit du temps" représenté par les gens des lumières théorisant la prééminence de la raison devant le sentiment, ce qui, mené à l'extrême, équivaudrait pour l'homme romantique à la perte de l'innocence paradisiaque. La destruction de l'équilibre intérieur est expliquée de manière rousseauiste par le pessimisme qui marque cette œuvre en ce qui concerne le progrès de la culture, un fait intensément discuté par Christoph Martin Wieland aussi, qui se déclara l'adepte du souverain illuminé. „Le caractère nuisible de la culture", au moins „en ce qu'elle a de passager", selon Novalis (1996, p. 167), consiste en ce mépris que celle-ci manifeste pour ce qui travaille dans le monde selon une logique du clandestin, du mystère et plus précisément, pour „le sens de ce qui est invisible et éternel" (p. 167). On reconnaît à ce sens ineffable éternel la fonction de pacification, car il est destiné à mettre fin à l'inimitié, à „cette grande scission intérieure" (Novalis, 1996, p. 167), issue entre les chrétiens dès le déclenchement de l'„insurrection forcée" luthérienne (i.e. la Reforme), avec laquelle le christianisme, dans l'opinion de Novalis, a pris fin. Depuis cette date s'est instauré le phénomène de la sécularisation de la culture et d'ici, ses conséquences néfastes, tellement visibles dans l'apparition d'une impulsion culturelle horizontale (l'accent exagéré sur la philanthropie, son caractère trop pragmatique, beaucoup plus rapproché de la sphère du social), au détriment de la tradition verticale de la théologie augustinienne. Pour Saint Augustin, l'essence du christianisme pouvait s'identifier avec l'amour, constitutif d'ailleurs à cette époque piétiste aussi. Or, la pureté, en tant que „plénitude de l'âme", peut exclure l'amour, comme on peut le constater de temps en temps (cf. Pânzaru, 1999, p. 101). Mais du point de vue philosophique, cette position est importante, parce que, après I. Pânzaru, „elle [la pureté de l'âme] souligne le caractère central de la conscience en tant qu'instance de censure" (Pânzaru, 1999, p. 101).

Cependant, Novalis n'a pas une vision catastrophique sur tels phénomènes, si convulsifs parfois, et les explique comme des étapes caractéristiques d'un processus de progrès spirituel en cours.

Tout comme un prophète ayant le visage orienté vers le passé, il annonce pour le futur une communauté semblable, qui ranime les rangs sociaux et les peuples, au-delà des confins de l'Etat. Par l'évocation de la couche archaïque, originaire, du monde chrétien, l'œuvre de Novalis n'a rien de la marque nostalgique d'une commémoration. Ce temps originaire, die Urzeit, que nous avons mentionné, n'est pas, pour lui, ce qu'il y avait seulement à un moment donné, mais justement quelque chose d'éternel, irrévocablement thésaurisé en nous, toujours rapproché de nous. Le lecteur peut y reconnaître quelques traits typiques de la

société médiévale, il s'agit de sa manière de structuration hiérarchique d'un empire terrestre-céleste en analogie stylistique avec la cathédrale gotique.

Le Discours (*Rede*)[12] de Novalis, comme il l'appelle, est construite selon le modèle aristotélique d'une oratio deliberativa, très proche d'une Zeitkritik vigoureuse, radicale, mais pas réactionnaire, sur la société. On a en vue les apologètes de la révolution et les nouveaux réformateurs dont le péché est de permettre, ou d'accepter de manière tacite, l'accès des nouveaux idoles du marché: le bien-être personnel, la science (l'esprit scientifique étroit) et la technique, les deux dernières étant déjà transférées de la sphère religieuse en celle laïque, où on leur avait préparé un rôle ancillaire[13]. Au lieu d'une préoccupation pour cultiver des aspects et des traits caractérisant l'état royal de l'humanité, parmi lesquels on détache, comme qualité fondamentale, „la foi et l'amour" (Glauben und Liebe), fait son apparition l'intérêt stricte pour „la science et la fortune" (Wissen und Haben).

Le discours a été reçu avec désaccord par le public[14] devant lequel il a été lu, premièrement, à cause de l'attaque virulente dirigée contre l'„esprit contestataire" du luthéranisme et contre l'idée de réunification politique et religieuse de l'Europe, sous „un seul chef", qui a été interprété comme le retour à une Eglise conduite par le Pape. Ce qui échappe a l'attention de ses amis c'est que la référence à l'„âge d'or" ne représentait pas, pour Novalis, la restauration de l'ère médiévale historique proprement-dite, celle-ci représentant un modèle dans la mesure où jusqu'à ce moment-là (c'est à dire à l'époque du Moyen Age mûr) les gens avaient été absolument unis dans la croyance chrétienne. Ce qui este vraiment de mise dans ce discours et considéré nécessaire et urgent à accomplir c'est justement la renaissance de cette liaison latente, naturelle – l'amour – qui faisait de l'homme européen et de l'espace où il habitait, il n'y a pas si longtemps, „une communauté joyeuse d'esprits". En ce sens doit être interprété aussi l'avertissement de Novalis adressé à ses auditeurs contemporains et à sa postérité: „Là où il n'y a pas de dieux, règnent les fantômes" (Novalis, 1799/1996, p.189, en original: Wo keine Götter sind, walten Gespenster, p. 520).

[12] Une allusion aux *Discours sur la religion* de Fr. D. E. Schleieremacher: *De la religion. Discours sur ses détracteurs cultivés*. (*Reden über die Religion*) qui, fraichement apparues à Iéna, sont arrivées à la moitié du mois de septembre 1799 à la maison de Weißenfels de Novalis. Stimulé par cette écriture, Novalis va écrire son discours dans un temps très court, de seulement quatre semaines.

[13] A ces dites réformateurs à esprit borné, qui déroulaient un type d'activité automatique, monotone, mécanique, comme celle d'un Sisyphe, et qui sont présentés plutôt comme des victimes que comme des agents libres, l'auteur adresse les mots suivants: „Oh, si l'esprit des esprits vous comblerait et si vous renoncerez à cet effort injustifié de modeler l'histoire et l'humanité et de leur imposer votre direction." (Novalis, 1996, p. 185).

[14] L'auditoire, convoqué le 13 ou le 14 novembre 1799, était formé en grande partie des membres du Cercle de Iéna. A cause des disputes qu'il a suscités, ce *Fragment* va être publié intégralement en 1826, à l'initiative de l'éditeur Georg Reimer, dans la quatrième édition des *Ecritures*. On dit que le titre initial aurait été *Europa*, mais lors de sa parution, il fut changé en *Christenheit oder Europa. Ein Fragment*.

L'antagonisme des forces que Schiller avait senti dans la nature est exprimé poétiquement et synthétiquement par Novalis à l'aide de quelques métaphores en analogie soit avec la nature[15], soit avec le modèle eucharistique[16], celui-ci conçu comme légitimant l'évolution protéique de l'histoire et comme garant de la victoire de cette „force principale", du sens religieux.

La scission une fois constatée et bien localisée, on proclame le dépassement de l'état dégradé en tant que „temps de la réconciliation" (Versöhnungszeit). Etant donné que le chemin passe comme un pont sur le passé et le présent achevés, on trouve au lieu d'un progrès linéaire, une évolution dialectique, de nouveau avant la lettre, en sens hégélien, mais qui va dans une direction moins déterministe et moins rigide. Il faut que l'esprit reste libre pour l'action de l'histoire même, et c'est uniquement dans ce sens, un sens prophétique et travaillant d'une manière synchronique, qu'il doit être poursuivi en permanence, et pas du tout répondre à la commande sociale.

Chrétienté ou l'Europe parle aussi sur l'histoire et son autonomie, tout en faisant explicite la référence à celle-ci: „Je vous renvoie à l'histoire, cherchez dans sa continuité riche en enseignements des moments semblables à ces temps et apprenez à manier la baguette magique de l'analogie." (Novalis, 1799/1996, p. 183)

Pour présenter les idées subsumées à son projet œcuménique, si actuel aujourd'hui, Novalis ne fait pas usage de trucs rhétorique. Comme défenseur d'un christianisme poétique, il fait résonner le son clair de la rhétorique parfaite, des moyens magistraux subordonnés à un programme ferme et à une conviction assumée. De cette manière, son essai sort du périmètre habituel de l'art, parce qu'il n'est pas uniquement un discours hautement poétique, mais un discours qui promeut l'ouverture vers une vérité éternelle, au nom de laquelle aucune concession ne peut être tolérée. A la fin du discours, l'auteur pousse les auditeurs à utiliser ce seuil historique, à se libérer des éléments destinés à éclipser l'homme en tant qu'esprit libre, pour arriver à un niveau supérieur. Parce que la liberté réelle est avant tout Esprit et énergie créatrice, et par cela la société va être transfigurée. Toucher cet

[15] N. Râmbu (2001, p. 111) explique avec justesse que l'Europe de Novalis est „une union d'Etats [...], mais pas dans un sens administratif, mais organique".

[16] Voir page 187, la phrase ample, dont l'architectonique et la rythmicité créent un effet de période de grande résonance au plan esthétique: „Le nouveau né sera une icône de son Père, un nouvel âge d'or aux yeux noirs infinis, un temps prophétique qui fait des merveilles et qui guérit les blessures, berceur et illuminateur de vie éternelle, une grandiose ère de la réconciliation, un Sauveur qui, comme un véritable génie parmi les gens et apparenté aux gens, est seulement cru, pas vu, visible aux croyants sous des formes différentes, comme pain et vin absorbé, comme aimé embrassé, comme air respiré, comme mot et chant entendu et dans la profondeur du corps, avec joie divine comme la mort entre les douleurs suprêmes de l'amour." Une description similaire de cette „ère grandiose" se voit aussi dans l'*Hymne 5,* dernier paragraphe (en prose). Digne à signaler serait encore le fait que les mêmes traits de haute poéticité caractérisent toute la création de Novalis, quel que soit le genre abordé, ce qui lui assure l'impression de plasticité éblouissante et d'harmonie géniale, tant admirées par les symbolistes français.

idéal de futur suppose que chacun ait l'intérêt pour la „culture des sens plus hauts", capables de le transformer dans une personnalité harmonieuse, active, car: „Qu'est-ce que l'homme? Une métaphore parfaite de l'esprit" (Novalis, 1799/1996). Pour cet écrivain, le christianisme n'est pas seulement révélation, mais aussi création. Le texte finit quelque peu dans le style de Kant et de Lessing avec l'apostrophe suivante pour les lecteurs:

> Quand va se passer tout cela? Voici une question que nul ne pose. Patience! Le temps saint de la paix éternelle [...] va venir, va devoir venir. Jusqu'à ce moment-là, soyez sereins et braves devant les dangers du temps, mes compagnons de croyance, annoncez par la parole et par actes l'Evangile divine... (Novalis, 1799/1996, p. 197).

En esprit universaliste, Novalis incarne le type du „poète docte" et, par conséquent, il présent dans son œuvre poétique, mais aussi dans celle théorique, un visage du poète romantique qui correspond à un être d'essence divine et qui agit en „voyeur" (*Seher*), en héraut et missionnaire. Il est le guide dont cette „partie importante de la planète spirituelle"[17] de l'univers – l'humanité et chaque personne prise séparément - a besoin", car son destin est celui d'être „un pérégrin de la quête de l'infini" (V. Voia, 1981, p. 103). Même lorsqu'il n'est pas en contact permanent avec Dieu qui se cache, le poète a au moins le don et le pouvoir de préparer le futur, représentant une *vox populi* et une *vox Dei*, à la fois.

Il est d'ailleurs bien connu le fait que le romantisme va cultiver cette image du poète-prophète (*vates*) animé d'une croyance sans limites dans le futur (Leuwers, 1990, p. 36), qu'il considère comme la clé de la résolution des problèmes du présent.

En guise de conclusion, il faut souligner que cette écriture de Novalis représente beaucoup plus qu'une simple polémique à l'adresse du rationalisme ou du „nouveau luthéranisme".

Au-delà de l'exubérance et de la véhémence bénignes de l'âge et de certains signes du temps qui se font inévitablement sensibles, les observations de Novalis ont une impétuosité et une fraîcheur troublantes et peuvent nous montrer, au fond, la manière dont le jeune ingénieur Novalis a conquiert les plus hauts sommets de l'esprit et de la phantasía, cette reine des facultés nommée ainsi par Baudelaire (Honour, 1983, p. 48). Son écriture élégante tendant vers une „souplesse mozartienne", de même que son style raffinée qui refuse le jargon et l'obscurité, voilà quelques traits qui nous font „honorer en Novalis l'un des plus grands sorciers de la langue" (W. Kayser, 1979, p. 439). Et si les romantiques ont abouti à une révolution, il s'agit d'une révolution poétique qu'ils ont effectuée, continuée plus tard par leurs héritiers, les symbolistes, qui, par leurs œuvres, vont donner naissance à la poésie moderne.

[17] Cf. V. Nişcov (1995, p. 97, note 212).

BIBLIOGRAPHIE

Blaga, L. (1977). *Încercări filosofice*. Timişoara: Facla.
Du Bos, C. (1937). *Fragments sur Novalis*. In: *Le Romantisme Allemand* (Études publiées sous la direction d'Albert Béguin), „Cahiers du Sud", Jean Ballard (édit.), pp. 259–276, No. spécial (194), mai-juin, 1937, Marseille.
Focillon, H. (1995). *Viaţa formelor*. Bucureşti: Meridiane.
Honour, H. (1983). *Romantismul*. Bucureşti: Meridiane.
Kayser, W. (1979). *Opera literară. Goethe, Hölderlin, Novalis.* Bucureşti: Univers.
Kurzke, H. (1988). *Novalis*. München: Beck.
Leuwers, D. (1990). *Introduction à la poésie moderne et contemporaine*. Paris: Bordas.
Martini, F. (1972). *Istoria literaturii germane*. Bucureşti: Univers.
Nişcov, V. (1995). *Novalis. Între veghe şi vis. Fragmente romantice*. Bucureşti: Univers.
Novalis (1996). *Geistliche Lieder. Die Christenheit oder Europa/ Cântece religioase Creştinătatea sau Europa* (Edition bilingue, trad. par I. Constantinescu). Iaşi: Institutul European (travaux initialement publié 1799).
Pânzaru, I. (1999). *Practici ale interpretării de text*. Iaşi:Polirom.
Râmbu, N. (2001). *Romantismul filosofic german*. Iaşi: Polirom.
Schiller, F. (1885). „*Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen", Schillers Werke*, siebenter Band, p. 326–418. Leipzig und Wien: Verlag des Bibliographischen Instituts Leipzig.
Schulz, G. (Édit.). (1981). *Novalis Werke*. *Studienausgabe.* München: Beck, 2. Auflage.
Voia, V. (1981). *Novalis*. Bucureşti: Univers.