

L'AGE D'OR FUTUR :

NOVALIS RELU A PARTIR DE SCHILLER ET DE HEMSTERHUIS.

Le chiasme philosophique du mythe et de l'histoire dans *La Chrétienté ou l'Europe*

Laure Cahen-Maurel

(F.R.S.-FNRS / Université Saint-Louis – Bruxelles)

La présente étude revient sur un texte passé à la postérité essentiellement en raison des innombrables controverses auxquelles il a donné lieu. Appelé à porter à sa parution posthume (en 1826) le titre *La Chrétienté ou l'Europe*¹, ce texte est un essai en prose conçu comme un développement oratoire, par lequel Friedrich von Hardenberg, alias Novalis, devait « doter l'Allemagne de son premier traité sur l'unité de l'Europe² ». Novalis en donna lecture à Iéna devant le cercle de ses amis, les deux Schlegel et Schelling entre autres, vers la mi-novembre 1799³. Et déjà, l'incompréhension des enjeux véritables du discours, des intentions de son auteur, et de l'originalité de son style ne resta pas dissimulée⁴. S'il a pu, par la suite, contribuer à jeter le discrédit sur le poète dit « de la Nuit » et, plus largement, sur le premier romantisme allemand, c'est surtout parce que

¹ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, in *Idem, Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, édition historique et critique établie par P. Kluckhohn et R. Samuel avec H.-J. Mähl et G. Schulz [désormais : HKA], Stuttgart, Kohlhammer, 1960 sq., vol. 3, p. 507-524. À notre connaissance, la seule traduction française existante de *Die Christenheit oder Europa* est d'Armel Guerne, *Europe ou la Chrétienté*, in Novalis, *Œuvres complètes*, t. I, trad. fr. A. Guerne, Paris, Gallimard, 1975, p. 307-324. Très poétique, cette traduction n'est pas toujours exacte sur un plan philosophique ; sauf mention contraire, il nous a paru préférable de retraduire à nouveaux frais les passages cités.

² C. Robert, « La chrétienté d'après Novalis. Page d'histoire ou vision de poète ? », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 28, 1954, p. 217.

³ La lecture a réuni Friedrich Schlegel et sa femme Dorothea Veit, August Wilhelm et Caroline Schlegel, Ludwig Tieck, ainsi que Schelling et le physicien Johann Wilhelm Ritter. Voir H. J. Balmes, Commentaire de *Die Christenheit oder Europa*, in Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, éd. par H. J. Mähl et R. Samuel [désormais : NW], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, vol. 3, p. 580-581 ; voir aussi A. Schlagdenhauffen, *Frédéric Schlegel et son groupe. La doctrine de l'Athenaeum, 1798-1800*, Paris, Les Belles lettres, 1934, p. 328-330.

⁴ Écrit pour offrir à ce cercle une vue complémentaire à un autre ensemble de « discours », ceux de Schleiermacher *Sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (1799), l'essai a suscité au sein même de l'auditoire d'Iéna une controverse d'abord confessionnelle : il constituerait une apologie du catholicisme et de la papauté, là où l'œuvre du théologien protestant Schleiermacher était radicalement dédagée de toute orthodoxie positive. En réaction contre un tel éloge du christianisme, Schelling allait afficher son paganisme en composant la *Profession de foi épicurienne de Heinz Widerporst*, mordante parodie en vers des discours tant de Schleiermacher que de Novalis ; Dorothea, la fille de Moses Mendelssohn, manifester son mécontentement ; et les frères Schlegel, après s'en être remis à l'arbitrage de Goethe, rejeter *in fine* le texte alors qu'il était destiné à l'*Athenaeum*, la revue fondée par eux en 1798 comme lieu d'expression des idées romantiques et dont la publication s'arrêtera en 1800.

Novalis y prend le Moyen Âge, période honnie par les Lumières pour son obscurantisme, comme modèle d'âge d'or. Modèle qu'il faudrait apparemment reproduire, et ce au détriment de la Révolution française, qui s'est elle-même conçue comme la possibilité d'un nouvel âge d'or.

L'image romantisée d'un Moyen Âge doré soulève en outre la question épineuse de savoir comment classer cet essai : est-ce un texte d'historien, une vision poétique, ou une profession de mysticisme chrétien ?⁵ Ludwig Tieck, le premier éditeur avec Friedrich Schlegel des œuvres posthumes de Novalis, allait l'omettre tout bonnement dans la cinquième édition de 1837, arguant qu'il s'agissait d'une simple rêverie sans réelle consistance historique⁶. L'opinion encore dominante y voit une représentation scientifiquement irrecevable : il a pu être montré que Novalis n'y respectait pas l'ordre chronologique des faits ; et le tableau qu'il dresse des traits distinctifs du Moyen Âge efface complètement toute tension politique et sociale⁷. À l'évidence, un idéal se dessine dans le discours dont l'Europe est ici l'objet. C'est aussi un discours difficile. Non seulement il englobe des aspects d'ordre divers, religieux, poétique, politique, cosmopolitique, offrant bien des interprétations possibles, de prime abord contradictoires, mais il mêle *plusieurs formes de discours* : la fable, le mythe, la prophétie y côtoient l'histoire et la philosophie.

Sans faire de Novalis un historien, cette contribution met en lumière l'importance décisive qu'il accorde à la discipline historique. Nous voudrions proposer ici une piste de

⁵ La question occupe les commentateurs depuis toujours. Sur ce point, voir C. Robert, « La chrétienté d'après Novalis », où l'auteur fait remonter le débat à Wilhelm Dilthey, qui dans *Das Erlebnis und die Dichtung* cherche à peser le bien-fondé de l'intention de Novalis, contre la thèse de son inconsistance soutenue par Ernst Heilborn dans *Novalis, der Romantiker*, Berlin, Georg Reimer, 1901, p. 145. Voir W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Leipzig/Berlin, B. G. Teubner, 1922, p. 308 sq. Pour une étude approfondie de *La Chrétienté ou l'Europe* sous le rapport de l'histoire, on se reportera à l'ouvrage pionnier de Richard Samuel, *Die poetische Staats- u. Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenberg (Novalis). Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie*, Francfort, Moritz Diesterweg, 1925.

⁶ Voir L. Tieck, préface à la cinquième édition des *Novalis' Schriften*, Berlin, Reimer, 1837, p. XXXV : « Wir fanden die historische Ansicht zu schwach und ungenügend, die Folgerungen zu willkürlich, und die ganze Abhandlung schwach, so daß sehr leicht die Blößen von jedem Kundigen entdeckt werden konnten. [Nous avons estimé que les vues exprimées sur l'histoire étaient trop faibles et insuffisantes, les déductions trop arbitraires et que tout le traité était faible, au point qu'il aurait été très facile à quiconque est savant en la matière de déceler ces indigences] ».

⁷ Voir récemment – entre autres – P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism : The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2012, p. 158 ; et déjà *Id.*, « Romantic Cosmopolitanism : Novalis's "Christianity or Europe" », in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, 2008, p. 272-273 ; Thomas Buchheim, « "Universelle Individualität". Zur romantischen Fiktion Europas nach Novalis », in W. Stegmaier (dir.), *Europa-Philosophie*, Berlin/New York, de Gruyter, 2000, p. 49-65 ; ou encore Margherita Versari, « *Die Christenheit oder Europa* (1799) di Friedrich von Hardenberg (detto Novalis) », in *Il Pensiero politico*, vol. 20, 1987, p. 350.

lecture philosophique nouvelle en montrant que *La Chrétienté ou l'Europe* a son origine dans la réception et la transformation d'idées contenues dans deux textes antérieurs : la leçon d'inspiration kantienne par laquelle Friedrich Schiller prit possession d'une chaire de professeur *extraordinarius* de philosophie⁸ à l'Université d'Iéna, « Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'histoire universelle ? », prononcée les 26 et 27 mai 1789, dix ans avant l'oraison de Novalis ; et le dialogue du philosophe néoplatonicien Frans Hemsterhuis intitulé *Alexis ou De l'âge d'or* de 1787. Si Hans Joachim Mähl a confronté les positions de Novalis avec celles de Hemsterhuis et aussi de Fichte, pour dégager ce en quoi le poète-philosophe se montrait à la fois proche et distant de ces deux auteurs⁹, l'impact de Schiller sur *La Chrétienté ou l'Europe* a été relativement négligé dans la littérature secondaire¹⁰ ; or un examen de la lettre des deux textes, de la leçon de Schiller et du discours de Novalis, s'avère des plus fructueux sur un plan philosophique pour comprendre les enjeux de la réflexion de ce dernier.

⁸ « *Extraordinarius* der Philosophie » : c'est, en toute rigueur, le titre sous lequel Schiller fut nommé à l'Université d'Iéna. Mais il n'enseigna que l'histoire. Sur ce point, voir M. Christ, « Schiller als Professor in Jena. Nachbetrachtung zu einer Textausgabe von Schillers akademischer Antrittsrede "Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte ?" », en ligne : <http://www.scrivendi.de/essay/E1_6.html> [consulté le 16 décembre 2016].

⁹ Voir H. J. Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Tübingen, Niemeyer, 1994 [1^{re} éd. 1965], en particulier p. 266-286 ; nous y reviendrons. Dans cette étude de référence sur l'idée d'âge d'or dans l'œuvre de Novalis, le spécialiste allemand a établi que l'idée d'un retour de l'âge d'or, posée explicitement par *La Chrétienté ou l'Europe*, avait pour horizon chez Novalis le millénarisme ou chiliasme, soit une forme de messianisme selon laquelle, d'après une interprétation de l'Apocalypse de saint Jean, les élus sont destinés à vivre une période de mille ans de paix, de justice et de fraternité sous la conduite du Christ revenu sur terre, avant la fin des temps (du monde) marquée par le Jugement dernier. Hans Joachim Mähl consacre une large part de son ouvrage à la problématique chiliaste dans ses différentes formes : le millénarisme judéo-chrétien de l'Apocalypse ; le chiliasme médiéval avec le « Troisième Règne » de Joachim da Fiore ; le chiliasme piétiste en Allemagne, notamment avec Friedrich Christoph Oetinger ; et le chiliasme philosophique avec *L'Éducation du genre humain* de Lessing (1780), entreprise de sécularisation de l'idée d'un Troisième Règne. Voir *ibid.*, en particulier p. 372-385. Mähl a en outre mis l'accent sur les aspects selon lui utopiques du discours de 1799 : Novalis y « rêverait » de l'âge d'or futur du paradis sur terre ; Mähl établit à cet égard un contraste entre ce discours qui conduirait à une sortie de l'histoire vers le mythe et les vues, plus en prise avec l'histoire, développées par Novalis sur le rôle de la monarchie et les différents types de constitution politique dans *Glauben und Liebe* (1798). Voir *ibid.*, p. 374.

¹⁰ Les commentateurs, à de rares exceptions près, ne tiennent généralement pas compte de la leçon inaugurale de Schiller à Iéna quand ils traitent de la question de l'histoire dans *La Chrétienté ou l'Europe*. Parmi ces exceptions, se détachent l'article de Nicholas Saul, « Novalis's "geistige Gegenwart" and his essay "Die Christenheit oder Europa" », in *Modern Language Review*, vol. 77, 1982, p. 361-377 ; et l'ouvrage d'Isabella Berthier, *Discorso su Georg Philipp Friedrich von Hardenberg detto Novalis*, Bologne, Clueb, 1980, p. 78-79. Encore s'agit-il pour N. Saul de proposer une approche qui se distingue nettement d'une lecture d'inspiration principalement idéaliste (kantiano-schillérienne) en s'appuyant sur l'esthétique empiriste des *Elements of Criticism* du philosophe écossais Henry Home of Kames. De Schiller, il est sinon question le plus souvent en passant, pour mesurer l'écart qui sépare le romantisme du classicisme, l'idéal de la culture étant référé par Schiller et le classicisme à la Grèce antique.

En envisageant, d'une part, l'appropriation que Novalis y fait du *topos* de l'âge d'or et, de l'autre, sa compréhension philosophique de l'histoire, nous tenterons d'expliquer le croisement controversé du mythe et de l'histoire à l'œuvre dans *La Chrétienté ou l'Europe*. Loin d'impliquer l'irrationalisme, la réaction politique, ou le pur onirisme utopique qu'on lui reproche souvent¹¹, l'essai de Novalis comporte, selon notre analyse, une armature philosophique qui repose sur une certaine convergence avec l'enseignement de Schiller quant à la notion clé de *Bildung*, entendue comme « complétion », et au type d'approche de l'histoire, dans la voie ouverte par Kant : une *philosophie de l'histoire* comme construction pour penser en un tout le temps lui-même, soit les rapports au passé, au présent et au futur. Ce noyau rationnel est toutefois enveloppé dans une écorce poético-religieuse, mi-élégiaque, mi-prophétique, qu'il faut savoir percer pour y parvenir. En un double geste significatif de mythisation de l'histoire et d'historisation converse du mythe, Novalis réélabore, ce faisant, une vision *religieuse* de l'histoire en assimilant, pour l'intégrer à son propre système de pensée – une pensée syncrétique¹² –, la conception

¹¹ Selon la thèse, qui fera florès, de Rudolf Haym, l'auteur d'une des premières études exhaustives sur la littérature et la philosophie du romantisme allemand, l'apologie faite ici du catholicisme et de la papauté constituerait un tournant idéologique : Novalis se serait détourné de la mystique panthéiste qui dominait ses écrits antérieurs, notamment *Pollen*, pour adhérer à un christianisme positif. Et, au-delà de sa dimension esthétique, l'écrit serait manifestement un programme politique en faveur de la réaction (de la restauration d'un régime théocratique) et comme la justification anticipée de la conversion de Friedrich Schlegel au catholicisme romain en 1808. Voir R. Haym, *Die romantische Schule : ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin, Rudolf Gaertner, 1870, p. 466-467. On trouve, par ailleurs, dès 1836 l'équation du premier romantisme allemand et de l'obscurantisme médiéval chez Heinrich Heine, dans son essai polémique sur l'école romantique. Heine, auquel Rudolf Haym allait emboîter le pas, reproche à un auteur comme Novalis une vision jugée réactionnaire de l'histoire, qu'il assimile à une tentative de « fuir le présent en revenant au passé et de promouvoir la restauration du Moyen Âge » ; voir H. Heine, *Die romantische Schule*, Hambourg, Hoffmann u. Campe, 1836, en particulier p. 272. Près de cent cinquante ans après, la « passion » du romantisme pour le Moyen Âge fait toujours l'objet de vives discussions. Enfin, cette veine interprétative, qui voit dans le premier romantisme l'abandon des principes des Lumières au profit d'une régression antirationaliste vers le Moyen Âge, a été exploitée par toute une historiographie philosophique fondée dans les années 1950 et 1960 (Isaiah Berlin ; Eric Voegelin ; Georg Lukács, notamment dans son livre de 1954 *La Destruction de la raison* ; ou encore Helmuth Plessner) pour tracer une ligne conduisant du romantisme au nazisme, l'idéologie national-socialiste du III^e Reich ayant notamment intégré à sa propagande l'idée du *Tausendjähriges Reich* (il était destiné à durer « mille ans »). Au point que le romantisme allemand demeure pour nombre de commentateurs un état d'esprit suspect. Ou plutôt, il demeure suspect *en tant qu'état d'esprit*, indépendamment de l'hétérogénéité et de la complexité du corpus d'œuvres qu'il a produit comme *mouvement historique*. Cette distinction a été remise en avant, tout récemment encore, par Rüdiger Safranski dans son ouvrage *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Munich, Carl Hanser, 2007.

¹² Dans *Le Brouillon général*, Novalis définit lui-même le « syncrétisme » ou, comme il le nomme aussi, le « syncriticisme » comme « ce qu'il y a de plus haut » (*das Höchste*) et qui permet une « paix perpétuelle » dans le domaine du savoir. Voir Novalis, *Das allgemeine Brouillon*, frag. 457 et 486, HKA 3, p. 333 et 346 ; *Le Brouillon général*, trad. fr. O. Schefer, Paris, Éditions Allia, 2000, p. 116 et 129. Pour une analyse philosophique approfondie de cette notion de syncrétisme/syncriticisme en tant que singulière synthèse de l'idéalisme et du réalisme, voir notamment Frederick C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism (1781-1801)*, Cambridge MA, Londres, Harvard University Press, 2002, p. 427-431.

rationnelle de l'Histoire comme « singulier collectif¹³ », qui a constitué l'avènement de son régime proprement *moderne*¹⁴. Cette nouvelle mythologie comme « mythologie de la raison » est une idée répandue à l'époque, de Schiller à Schelling en passant par Friedrich Schlegel¹⁵. Mais ici on a plus particulièrement affaire à une sorte de chiasme, au sens où l'histoire viendrait à jouer le rôle qui était dévolu à la mythologie – être porteuse d'une dimension collective et vectrice d'une liaison essentielle des facteurs religieux et des facteurs sociaux, du spirituel et du temporel –, là où, inversement, « la première fonction du mythe [serait] d'instaurer le temps historique¹⁶ ». L'âge d'or, en l'occurrence, n'est pas seulement conçu comme le paradis éternellement perdu du passé : l'histoire elle-même devient la force motrice d'un nouvel âge d'or futur, compris comme une harmonie et une unité activement construites et consciemment élevées à un degré supérieur.

I. Le cadre mythologique de *La Chrétienté ou l'Europe* : l'histoire au contact des récits d'origine

La Chrétienté ou l'Europe part du fait que l'unité politique de l'Europe est née par le christianisme. L'essai retrace l'histoire du continent de cette seule fois, sous Charlemagne¹⁷, où un tout politique indivisible ait à peu près coïncidé avec la zone d'influence de l'Église romaine jusqu'à la prise de Rome par l'Armée française en février 1798, qui entraîna la transformation provisoire de l'État pontifical en république¹⁸. À

¹³ Selon l'expression célèbre de Reinhart Koselleck dans *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr. J. Hooock et M.-C. Hooock, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 44 sq.

¹⁴ Sur ce principe d'assimilation d'une pensée étrangère et de son prolongement/dépassement créatif, principe au fondement de la méthode novalissienne, on se reportera à la démonstration classique qu'en fait H. J. Mähl sur l'exemple de Plotin : « Novalis und Plotin : Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des *Allgemeinen Brouillon* », in *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, Tübingen, Niemeyer, 1963, en particulier p. 151-152 et 209-210. Il y en a bien d'autres.

¹⁵ L'expression se trouve aussi dans « Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand », texte anonyme resté célèbre, daté de 1795/96, sans doute la réflexion commune de Hegel, Schelling et Hölderlin, tous trois étudiants et camarades au *Stift* (séminaire) de Tübingen dès 1790. Voir P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978, p. 54. Pour une présentation de ce programme qui a donné lieu à maints commentaires et sur la question de son attribution, nous renvoyons à Xavier Tilliette, *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987, p. 26-43. Sur l'abandon par les premiers romantiques allemands du projet d'une nouvelle mythologie, on se reportera à Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Francfort, Suhrkamp, 1982.

¹⁶ P. Ricoeur, article « Mythe – L'interprétation philosophique », in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 15, Paris, 1995, p. 1048.

¹⁷ Charlemagne n'est pas nommé.

¹⁸ Voir Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, HKA 3, p. 524 ; *Europe ou la Chrétienté*, trad. fr. A. Guerne, p. 323 : « [Le christianisme] est anéanti ou peu s'en faut sous sa forme fortuite, accidentelle ; l'ancienne Papauté est couchée au tombeau et Rome, pour la seconde fois, est une ruine. »

l'intérieur de cet intervalle, le récit considère dans leur enchaînement les croisades¹⁹ ; la Réforme protestante²⁰ ; la Contre-Réforme, avec la fondation de l'ordre des Jésuites²¹ ; le siècle des Lumières²² ; puis la Révolution française²³. S'ouvrant avec le tableau idyllique du Moyen Âge comme période des débuts du christianisme en Europe, le texte se clôt par l'annonce de l'évangile – la naissance d'une nouvelle ère religieuse de l'humanité après une longue période de crise – en recourant à l'image d'une nouvelle Jérusalem à venir sous les traits d'une communauté mystique reconstruite, d'une nouvelle Église visible de fraternité et d'amour.

Nous l'avons dit : pour beaucoup de commentateurs, toute cette histoire n'est qu'une pure transfiguration poétique de la réalité, en particulier celle du Moyen Âge, transformé en un idéal déshistoricisé. Une vision incertaine et déroutante, opaque et vague, énoncée sur un ton grandiloquent et mystérieux, au lieu d'une reconstruction fidèle du passé à partir de toute la documentation pouvant être réunie sur ces différents événements. Il est vrai que, de manière générale, l'essai de Novalis paraît procéder à une dilution des faits historiques. Les dates pouvant leur conférer une dimension d'attestation et d'exactitude, sans être totalement occultées, n'y sont distillées qu'implicitement par référence soit aux événements, soit à des noms propres de personnalités historiques (Luther ; Zinzendorf ; Böhme ; Robespierre). Surtout, la formule *liminaire* du texte « Il fut des temps brillants, pleins de splendeur, où l'Europe était une terre chrétienne²⁴ » fait plus particulièrement entendre comme un écho à la formule introductive traditionnelle des contes : « Il était une fois, il y a longtemps... » « Temps » est au pluriel dans cet incipit, le pluriel désignant, en français comme en allemand, une époque vague, imprécise. Les événements, ceux en tout cas qui concernent le point de départ du texte – le Moyen Âge –, nous parviennent ainsi à première vue moins dans le discours rétrospectif de l'historien qui les situe dans un moment du temps bien déterminé et les rend intelligibles pour le présent que sous forme de récit, sur le mode d'une *fable* tournée vers un passé indéterminé.

¹⁹ Voir *ibid.*, p. 514.

²⁰ Voir *ibid.*, p. 509-515.

²¹ Voir Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, HKA 3, p. 514.

²² Voir *ibid.*, p. 516.

²³ Voir *ibid.*, p. 517-18.

²⁴ *Ibid.*, p. 507 : « Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war [...] »

L'incipit, en outre, introduit d'emblée le thème mythique de l'âge d'or qui court tout au long de l'essai. Si le thème reste implicite et appelle un travail d'explicitation s'agissant de la connotation initiale du Moyen Âge comme âge d'or passé (nous aurons à y revenir), la fin du texte, elle, pose explicitement un « âge d'or futur ». Or ce deuxième âge d'or, objet non plus d'un récit mais d'une annonce prophétique, a partie liée dans le texte avec un autre motif littéraire, mythologique là encore : l'histoire de l'enlèvement d'Europe. On est donc en présence de trois formes de discours distincts, la fable, la prophétie, le mythe, commandés par des intentions signifiantes de caractère différent mais qui fusionnent. La fable de l'âge d'or médiéval au début du texte comme la prophétie d'un retour de l'âge d'or à la fin du discours renvoient toutes deux au mythe, récit des origines, en l'occurrence à deux mythes grecs. C'est ce cadre mythologique dans un essai qui se donne comme une réflexion sur l'histoire – dans l'œuvre de Novalis, il s'agit du seul développement un peu suivi qui soit consacré dans son entier à la question de l'histoire – qu'il nous faut d'abord considérer de plus près. Par lui le récit historique se dépasse vers un récit matriciel, se mythologise.

a) Image et fonction de l'âge d'or

L'expression « âge d'or » s'est affaiblie avec le temps pour ne plus signifier qu'une période historique particulièrement florissante de tel ou tel domaine particulier. Or ce n'est pas cette acception affadie de la notion qui sert de fil conducteur au propos de Novalis, mais bien l'âge d'or au sens fort d'un imaginaire, dans la mesure où il s'agit d'abord d'un motif associé à tout un complexe de représentations mythico-poétiques des origines²⁵.

De quoi l'âge d'or est-il l'image ? Le mythe, conté pour la première fois par Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*, est un récit des origines de l'humanité²⁶. Il réfère l'âge d'or au temps révolu d'une première humanité sans défaut, la race d'or sous le règne de

²⁵ Sans être exhaustif, on peut citer, outre le mythe très ancien des races, qui remonte au poème d'Hésiode datant de la fin du VIII^e siècle avant notre ère et que Platon reprendra en le modifiant dans *La République* et *Le Politique* : l'Atlantide évoquée par ce dernier dans le *Timée* et le *Critias* ; l'Arcadie et la vie des bergers dans la poésie de Virgile ; les îles Fortunées d'Horace ; mais aussi le paradis originel du jardin d'Éden dans l'imaginaire biblique ; ou encore la fiction anthropologique moderne de l'état de nature chez Rousseau, etc.

²⁶ Nous nous appuyons, dans tout ce développement sur le mythe de l'âge d'or chez Hésiode, sur l'article de Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structural », in *Revue de l'histoire des religions*, t. 157, vol. 1, 1960, p. 21-54.

Kronos, règne, et donc âge, qui a un début et une fin²⁷. Cette première humanité sans défaut ne se distingue des dieux que par sa condition mortelle, mais les circonstances extérieures lui assurent une existence à l'abri du labeur, des souffrances et de la maladie. Les hommes d'or vivent toujours jeunes, dans un temps qui est celui de l'ordre éternel de la vie – un éternel printemps. À l'âge d'or, les fruits de la terre fleurissent d'eux-mêmes ; la justice apparaît comme un ordre entièrement naturel. Les idylles et élégies des poètes latins qui reprendront le mythe à l'époque augustéenne le réfèrent, quant à elles, à un espace imaginaire séparé, lieu de félicité, d'innocence, d'amour partagé ; elles chantent le bonheur rustique des paysans comme ce qui garde la trace du bonheur primitif mythique. En résumé, ce dont l'âge d'or est l'image est un ordre fait de bonheur, de paix, de sécurité et de justice ; le bonheur d'une harmonieuse unité entre les dieux, les hommes et la nature, ainsi que des hommes entre eux.

Mais l'âge d'or a aussi une fonction *critique* : il s'inscrit dans une séquence, la succession des races selon une échelle métallique à valeur décroissante, du métal le plus précieux au moins précieux : race d'or, d'argent, de bronze, et de fer (avec en outre celle des héros, qui vient faire exception entre la race de bronze et celle de fer). Cette séquence symbolise la déchéance progressive à laquelle l'humanité est vouée, du bonheur primitif de l'âge d'or aux malheurs présents de l'âge de fer. La représentation d'un âge d'or, que celui-ci soit rejeté dans un passé mythique ou qu'il implique un retour dans l'avenir²⁸, est par conséquent un outil de critique du présent. L'âge d'or a en partage avec l'utopie la fonction d'établir une distance et comme une discontinuité entre le réel et le possible. Il s'agit, dans les deux cas, d'un imaginaire décalé, dans le temps ou l'espace, par rapport à la réalité présente, en l'occurrence : un ailleurs de l'histoire effective.

Pourtant, Novalis pose l'avenir de l'âge d'or sur le mode, non plus de la fable, mais de la *prophétie*. Or le propre de la prophétie est d'être, elle, « en prise avec l'histoire effective », comme ce qui « dit l'événement imminent »²⁹. Cependant la prophétie de *La Chrétienté ou l'Europe* s'accompagne d'un autre signe d'une transfiguration poétique de l'histoire réelle qui a moins retenu l'attention des commentateurs : à côté de l'Europe en

²⁷ Il commence avec le détronement et l'émasculatation d'Ouranos par son fils Kronos, et s'achève lorsque Zeus détrône à son tour Kronos.

²⁸ Dans la quatrième Bucolique, Virgile, bien avant Novalis, chantait déjà le retour de l'âge d'or, représentation tournée dans l'ensemble vers le passé plus que vers l'avenir, comme la promesse d'un futur meilleur.

²⁹ P. Ricoeur, art. « Mythe », p. 1046.

tant que continent chrétien, il y a aussi la figure éponyme d'Europe, présente implicitement en conclusion du discours, précisément dans sa péroraison qui annonce l'âge d'or futur de la résurrection du christianisme européen. De sorte que l'on est conduit à se demander si le titre de l'essai, *Die Christenheit oder Europa*, ne contient pas l'indication cette fois explicite du mythe d'Europe. Novalis joue en tout cas de l'ambiguïté, le nom du continent ne se distinguant pas du nom de la figure mythique dans la langue allemande, où aucun des deux mots n'est précédé d'un article.

b) L'étymologie mythologique du nom *Europe*

En effet, si le Moyen Âge et la Chrétienté occupent une place singulière, primordiale, dans la genèse même de l'Europe, celle-ci, avant que d'avoir eu une origine historique et une signification politique, n'en a pas moins une origine mythologique. Ce nom donné à un territoire, l'Europe au sens géographique, fut d'abord celui porté par un personnage de la mythologie grecque, l'une des Océanides³⁰ ou, selon les versions, une princesse phénicienne. La princesse phénicienne des *Métamorphoses* d'Ovide, dans la version mieux connue du mythe, est enlevée de son pays natal jusqu'en Crète par Zeus, qui avait pris pour la séduire la forme d'un beau taureau blanc. Arrivé en Crète, Zeus reprend son apparence humaine et s'unit à Europe qui perd sa virginité. Elle lui donne trois fils : Minos, Rhadamanthe et Sarpédon. Puis Zeus la cède pour épouse au roi de Crète. À leur mort, Minos et Rhadamanthe siègeront comme juges aux Enfers. Europe est donc ici une des figures des amours de Zeus. Son histoire symbolise l'union du divin et de l'humain, du ciel et de la terre. Mais elle a également partie liée avec le monde souterrain d'Hadès et le destin des défunts dans l'au-delà. C'est aussi, et surtout, une figure géopolitique du lien Orient/Occident.

La signature de l'origine – celle de l'Europe, et non plus de l'humanité comme dans le motif de l'âge d'or – n'est pas tant ici dans le récit mythique que dans l'étymologie. C'est par l'attention portée aux mots mêmes que s'opère en l'occurrence la mythisation de l'histoire. Poète, disciple d'Orphée, l'attitude générale de Novalis devant les mots a une importance capitale ; sa réflexion historique est implicitement tournée vers l'origine en raison de leur étymologie mythologique et, partant, de leur fonction poétique. *La*

³⁰ Dans la *Théogonie* d'Hésiode, l'Océanide Europe, fille d'Océan, le Titan, et de Thétys, la Titanide, s'est vue donner par Zeus le privilège de préserver la jeunesse des hommes sur Terre en apportant la pluie sur le continent, symbole d'union du ciel et de la terre, au retour du printemps.

Chrétienté ou l'Europe en atteste, puisque le nom *Europe* précède le pays. Tandis que l'âge d'or passé incarné par le Moyen Âge concerne l'Europe géographique, l'évocation de l'âge d'or futur de la régénération fait écho à l'étymologie d'Europe, plongeant ainsi dans la puissance du mythe : « Le nouveau-né sera le reflet de son père : un nouvel Âge d'Or au regard sombre et infini³¹ ».

Cette phrase fait allusion en réalité à une double étymologie, hellénique et sémitique. Le nom *Europe* s'origine en effet dans la racine grecque *ôpè* renvoyant au visage ou au regard, précédée de l'adjectif *eurus* signifiant « large », « profond ». Mais il trouverait aussi son origine, selon une autre étymologie que Novalis prend également en compte, dans l'akkadien (langue sémitique) *erebu*, qui désignerait la terre du couchant – l'Occident – et renverrait à l'idée de crépuscule. L'Europe au regard infini, qui voit loin, entretient un rapport de filiation avec son autre : outre la double aire, sémitique et hellénique, inscrite dans l'étymologie du nom, il y a un jeu poétique d'inversion spéculaire dans la ressemblance physique du nouveau-né à son père, le caractère ténébreux de son regard contrastant avec le motif lumineux de l'or.

Quelle est donc la finalité d'une telle mythisation de l'histoire ? Dans son article « "Universelle Individualität". Zur romantischen Fiktion Europas nach Novalis », Thomas Buchheim y voit l'expression d'un véritable projet poétique de « romantisation » de l'histoire au sens technique de Novalis³². Autrement dit, la facette merveilleuse, fortement déconcertante, du début et de la fin de *La Chrétienté ou l'Europe* résulterait non seulement d'une intention, mais d'une méthode : le principe de la « potentialisation qualitative », par lequel Novalis lui-même définit son programme de romantisation du monde, et qui consiste à conférer « au commun un sens élevé, à l'ordinaire un aspect mystérieux, au connu la dignité de l'inconnu, au fini une apparence infinie³³ ». Le but du conte poétique proposé ici par Novalis serait, selon Buchheim, de réveiller le sens de l'invisible et de l'infini à l'âge moderne de son atrophie ; et de s'extraire du *statu quo* négatif de l'histoire effective.

Nous sommes entièrement d'accord avec Buchheim sur le fait que la stylisation de l'histoire en fable et en mythe est loin d'être purement fantaisiste. Mais la manière dont il

³¹ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, HKA 3, p. 519 : « Das Neugeborne wird das Abbild seines Vaters, eine neue goldne Zeit mit dunkeln unendlichen Augen. »

³² T. Buchheim, « "Universelle Individualität" », p. 50-51.

³³ Novalis, « Poëticismen », frag. 105, HKA 2, p. 545 ; « Poëticismes », in *Id., Semences*, trad. fr. O. Schefer, Paris, Éditions Allia, 2004, trad. mod., p. 142.

interprète l'intention de Novalis est emblématique de l'assimilation encore courante de l'aspiration romantique liée à l'idéal à une quête de l'ailleurs, de l'altérité spatio-temporelle, au rêve, à la fuite. L'article de Buchheim nous semble pris, du reste, dans un dilemme : voulant reconnaître le possible apport de l'essai de Novalis à la réflexion contemporaine sur l'Europe, il est divisé entre en faire l'objet d'un imaginaire à contre-courant de l'histoire réelle et chercher à penser son effectivité, ce qui le conduit à soutenir l'idée, devenue presque banale, qu'en régime romantique c'est la poésie même qui met en jeu le moment de la *praxis*. Si cela reste vrai, la lecture de Buchheim n'en élimine pas moins de son champ de considération la question de l'histoire ou plutôt de la réflexion sur l'histoire. Or mythe et histoire, loin de s'exclure mutuellement, se complètent ; c'est ce que permet d'éclairer le lien de Novalis avec la pensée de Hemsterhuis.

II. L'Âge d'or comme concept philosophique : genèse chez Frans Hemsterhuis

Non seulement Novalis parle encore de l'âge d'or, mais on pourrait aller jusqu'à dire que toute sa pensée, au-delà de *La Chrétienté ou l'Europe*, entretient un rapport décisif avec ce thème mythique à une époque, la modernité, où la philosophie commence à s'intéresser à l'histoire et à penser les phénomènes historiques. Signalons seulement en passant que là où la pensée religieuse des Grecs métaphorise l'or par le parallélisme que le mythe déploie entre races et métaux, l'or, pour Novalis, est également un objet de savoir dans sa matérialité même : ayant étudié à l'Académie des mines de Freiberg, puis exercé la profession d'ingénieur des Mines, il avait un intérêt très fort, tant personnel que professionnel, pour la minéralogie³⁴. Mais surtout une spécificité de sa pensée est qu'il multiplie les représentations de l'âge d'or et historicise, ce faisant, le mythe. L'âge d'or désigne en effet chez lui des réalités très diverses. Hans Joachim Mähl en dresse la liste suivante : le Moyen Âge certes, mais aussi les civilisations les plus anciennes de l'Orient ; l'Antiquité grecque, plus particulièrement la légende d'Orphée, chantre de la nature, qui savait grâce à sa musique émouvoir les êtres inanimés et amadouer les bêtes sauvages ; l'Atlantide ; ou encore l'enfance, forte de son sens de l'invisible et du surnaturel³⁵. Jouant du mythe, Novalis écrit ainsi au fragment 97 de *Pollen* (1797/98) : « Là où il y a des

³⁴ Pour une analyse du motif novalissien de l'âge d'or sous l'angle de la philosophie de la nature, voir Jérôme Lèbre, « L'âge d'or. Qu'est-ce qu'une époque à l'époque des Romantiques allemands et de Schelling ? », in *Revue germanique internationale*, vol. 18, 2013, p. 39-58.

³⁵ Voir H. J. Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, en particulier p. 310.

enfants, là est l'âge d'or », un âge d'or³⁶. L'âge d'or, ici, n'est plus seulement passé ou à venir ; il peut se trouver au présent, être présent au moins partiellement. C'est que loin de se réduire pour lui à un lieu commun légué par la tradition littéraire, Novalis fait de l'âge d'or un usage idiomatique. Cette pluralité d'« âges d'or » mobilise chez lui un cadre métaphysique hérité de Frans Hemsterhuis (1721-1790), philosophe hollandais de tradition platonicienne, introduit et traduit en Allemagne par Herder et Jacobi, et auteur d'un dialogue écrit en français intitulé *Alexis ou De l'âge d'or* (1787)³⁷.

a) Passé ontologique et avenir historique de l'âge d'or selon Hemsterhuis : le déclin du holisme et sa résorption

Alexis ou De l'âge d'or renouvelle le motif de l'âge d'or en « un authentique mythe philosophique³⁸ » sur le déclin du holisme. L'âge d'or y correspond à un temps primordial antérieur à l'apparition de la lune, dont la survenue va violemment altérer l'ordre du monde. La déstructuration provoquée par cette catastrophe intra-cosmique introduit dans l'existence de l'homme une *coupure* qui rompt l'homogénéité de son être entre sa part physique et sa part spirituelle. L'homme devra vivre dorénavant avec cette face nocturne et cet écart dans son rapport à soi : la transcendance ; l'épreuve de la mort, qui n'est plus une bénédiction de la nature mais un état forcé ; l'insatisfaction devant la finitude du monde sensible ; la conduite éthique de sa vie ; l'espérance, etc. L'écart se marque également dans le rapport de l'homme au monde : au sortir de la catastrophe, l'homme a perdu des sensations, sa compréhension du tout du réel est devenue lacunaire. Cette représentation mythique va de pair, dans le dialogue, avec une réflexion plus proprement philosophique qui « ne pren[d] pour base que la nature de l'homme³⁹ », « la

³⁶ Novalis, *Blüthenstaub*, HKA 2, p. 457 : « Wo Kinder sind, da ist ein goldnes Zeitalter » ; cf. *Pollen*, in *Semences*, p. 91.

³⁷ À Herder, on doit la traduction allemande de la *Lettre sur les désirs* de 1770, qu'il fit paraître dans le *Teutscher Merkur* de novembre 1781, suivie d'un petit essai intitulé *Liebe und Selbstheit* [*Amour et Soi*], paru le mois suivant. Jacobi, lui, a traduit le dialogue *Alexis ou De l'âge d'or* l'année même de sa première publication à Paris, en 1787. Novalis a entamé sa lecture de Hemsterhuis très tôt, à tout le moins dès 1791, comme l'atteste une lettre de Friedrich Schlegel à son frère August Wilhelm datée de janvier 1792, où Platon et Hemsterhuis sont présentés comme les auteurs préférés de Novalis ; voir H. J. Mähl, introduction aux « Hemsterhuis-Studien », HKA 2, p. 310. Novalis retourne à Hemsterhuis à l'automne 1797, après son étude intensive de la philosophie de Fichte, et utilise alors l'édition française complète des œuvres du penseur hollandais parue à Paris en 1792.

³⁸ P. Pelckmans, *Hemsterhuis sans rapports : contribution à une lecture distante des Lumières*, Amsterdam, Rodopi, 1987, p. 50.

³⁹ F. Hemsterhuis, *Alexis ou De l'âge d'or*, in *Œuvres philosophiques de François Hemsterhuis*, éd. critique établie par J. van Sluis, Leiden/Boston, Brill, 2015, p. 634.

marche naturelle de [ses] facultés dans cette vie⁴⁰ », et soulève la question de savoir si cette « perfectibilité⁴¹ » des facultés humaines – leur progression de l’instinct vers l’intellect, la volonté libre et l’imagination – peut être l’occasion d’un nouvel âge d’or pour l’homme actuel, soit d’une réconciliation de la vie humaine avec elle-même et le monde.

On observe donc, ici, un « dédoublement de l’origine », pour reprendre les termes de Ricoeur⁴² : l’homme absolument parfait de l’âge d’or d’Hésiode ; l’homme actuel, clivé et imparfait au sortir de la catastrophe qui a clôturé l’âge d’or du mythe, mais doté d’un principe de perfectibilité « indéterminé et sans bornes⁴³ ». La manière qu’a Hemsterhuis de penser l’âge d’or, dont il donne la définition suivante : « l’état d’un être quelconque qui jouit de tout le bonheur dont sa nature et sa façon d’être actuelle sont susceptibles⁴⁴ », implique ainsi une articulation nouvelle entre naturalité et historicité. Loin de poser l’âge d’or comme un absolu, un point fixe, immuable, établi puis ruiné une fois pour toute, le philosophe dénombre trois âges d’or : l’âge d’or, de courte durée, de la perfection animale, soit le bonheur intramondain de la satisfaction purement physique des besoins naturels ; l’âge d’or d’une perfection proprement humaine : un bonheur extramondain, après la mort ; enfin, dans une phase ultime du développement de nos organes et, par eux, de nos sciences, un troisième état de félicité : celui d’une réconciliation avec le monde (du lien renoué entre l’au-delà et l’ici-bas, le spirituel et le terrestre) ; et de l’homogénéité retrouvée de l’homme par la synthèse de la richesse des lumières acquises à travers les différents stades de son développement intellectuel avec l’heureuse simplicité de son état de nature premier. C’est là pour Hemsterhuis l’horizon le plus lointain, qui relève de la *divination* : pour en savoir quelque chose, « il faut avoir recours aux oracles des Dieux : il faut qu’un souffle divin rapproche tellement nos idées que nous sentons tous leurs rapports⁴⁵ ».

Ce qui va servir à Novalis dans la conception que Hemsterhuis se fait de l’âge d’or, ce n’est pas tant la notion de perfectibilité humaine, dont l’idée est ordinairement associée aux Lumières, en particulier à Rousseau, qui aurait forgé ce néologisme dans son *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (1755), que l’inscription de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 642.

⁴¹ *Ibid.*, p. 581 *et passim*.

⁴² P. Ricoeur, art. « Mythe », p. 1045.

⁴³ F. Hemsterhuis, *Alexis ou De l’âge d’or*, p. 638.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 634.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 644.

cette perfectibilité dans une perspective holiste : la perfectibilité de l'homme a pour horizon la complétion de tous ses organes en vue d'une union toujours plus complète ou compréhensive de l'homme avec le réel. C'est également, d'autre part, l'historicisation du mythe de l'âge d'or et l'articulation spécifique des temporalités, des « périodes » de l'histoire (passé, présent, futur) selon une vision de celle-ci non pas linéaire mais cyclique, reposant sur un schéma ternaire : unité et harmonie primitives, période de rupture et de crise, « restauration » de l'unité dans un âge d'or retrouvé⁴⁶. Dans ce schéma, la continuité est une propriété première par rapport à la discontinuité : l'avenir est lié au passé, la fin au commencement, le but au principe. Cependant, la récursivité de l'âge d'or ne fait pas pour autant se rejoindre le début et la fin comme la stricte répétition de l'identique, et ce en vertu du principe de la perfectibilité de l'esprit humain. Plus qu'un schéma circulaire, il s'agit d'un mouvement en spirale, figure dynamique qui suppose un crescendo, un point culminant et une chute, puis un nouveau crescendo, et ainsi de suite, où le point de départ et le point d'arrivée sont à comprendre comme les moments d'une progression dont le second représente un gain par rapport au premier⁴⁷.

b) Histoire, philosophie, poésie

Dans le dialogue *Alexis ou De l'âge d'or*, Hemsterhuis se refuse à endosser le rejet rationaliste du mythe⁴⁸. Il postule au contraire que le mythe renferme une part de vérité, qu'il est l'enveloppe (esthétique) d'une vérité historique tout en faisant apparaître le sens et la vérité de ce qu'il dit dans une sorte de *complétude intuitive, immédiate*. L'apport propre de la dimension esthétique en regard de la matière historique, de la précision et de la clarté philosophique, c'est, selon la théorie de la poésie qui se trouve au centre du dialogue, son pouvoir de nous faire prendre conscience de manière à la fois soudaine et

⁴⁶ Ou en termes plus métaphysiques : chaos, disharmonie, harmonie, où le chaos est cet état originel d'indistinction et de désordre où rien encore n'apparaît, l'unité primordiale « monotone » ; des polarités émergent ensuite de ce chaos par différenciation et séparation progressives, qui peuvent et doivent ultimement s'unir à nouveau. Chez Novalis, ce schéma ternaire se vérifie à l'intérieur de plusieurs perspectives (histoire ; religion ; philosophie de la nature ; anthropologie ; langage ; poésie ; etc.) et sur plusieurs plans, reproduisant au niveau d'un individu le mouvement général de l'humanité et du monde.

⁴⁷ Sur la symbolisation de la perfectibilité par la figure de la spirale, voir ce qu'en dit Germaine de Staël à propos de Goethe dans *De l'Allemagne*, Paris, Charpentier, 1839, 3^e partie, ch. X, p. 461 : « Goethe a dit sur la perfectibilité de l'esprit humain un mot plein de sagacité : *Il avance toujours, mais en ligne spirale*. Cette comparaison est d'autant plus juste, qu'à beaucoup d'époques il semble reculer, et revient ensuite sur ses pas, en ayant gagné quelques degrés de plus. »

⁴⁸ Le jeune Alexis, qui campe dans ce dialogue le personnage de l'apprenti philosophe, commence par s'en tenir à l'opposition de principe de la philosophie à l'égard des mythes depuis Platon, parce que la mythologie ne serait que poésie.

lumineuse des rapports plus profonds et plus compréhensifs entre les choses.

Les notes de lecture du dialogue par Novalis, qui datent de l'automne 1797, passent sous silence la conception centrale de l'âge d'or⁴⁹. Mais elles retiennent l'association de l'histoire, de la philosophie et de la poésie ; et prolongent la théorisation de cette dernière comme présidant à la philosophie parce qu'elle reposerait sur une faculté – l'imagination – dont la portée et la puissance de « condensation⁵⁰ » d'idées, soit de synthèse, sont plus grandes et plus instantanées que celles de l'intellect. Novalis rejoint Hemsterhuis dans son assertion que la poésie serait un savoir « total ». Il le prolonge en faisant de ce savoir poétique l'effectivité de l'unité qui relie toutes les parties en un tout, l'actualisation du tout appréhendé de l'intérieur, tandis que la philosophie l'appréhenderait de l'extérieur et n'en serait que la possibilité.

Pour H. J. Mähl, la conceptualisation de l'âge d'or par Novalis se distingue toutefois nettement de l'analyse de Hemsterhuis, au sens où l'âge d'or futur serait pour le premier un idéal *transcendant* par rapport au monde, l'idéal d'une unité à réaliser, là où l'ordre et l'harmonie universels du « troisième » âge d'or dont parle Hemsterhuis sont *immanents* au monde, non pas abstraits mais sous-jacents aux phénomènes du monde empirique, et ne demandent qu'à être reconnus sur la base d'une sorte d'empathie, de fusion plus ou moins divinatoire avec lui ⁵¹. C'est l'inspiration poétique – l'accueil *passif* du « souffle divin » dont il est question dans le passage d'*Alexis ou De l'âge d'or* sur le « troisième » âge d'or – qui est chez Hemsterhuis le moyen de saisir le lien spirituel interne aux choses, lien qui les relie dans toute leur diversité en une unité vivante. Or, pour Novalis, la relation au monde n'est pas simplement vécue sur le mode de l'affect, elle est plus incontestablement active. D'après Mähl, l'idée novalissienne d'âge d'or futur doit, à cet égard, se comprendre en relation avec la philosophie de Fichte, notamment la cinquième conférence *Sur la destination du savant* (1794), où l'orientation temporelle de l'âge d'or se trouve radicalement renversée pour la première fois dans l'histoire de la

⁴⁹ Pour Mähl, la raison en est que Novalis en était parfaitement familier, et ce depuis longtemps, depuis au moins ses années passées à Leipzig (fin 1791/1792). Voir H. J. Mähl, introduction aux « Hemsterhuis-Studien », HKA 2, p. 310.

⁵⁰ F. Hemsterhuis, *Alexis ou De l'âge d'or*, p. 628.

⁵¹ L'ordre et l'harmonie du monde sont conçus chez Hemsterhuis comme un lien spirituel interne aux choses qui les relie dans toute leur diversité, une unité vivante qui demeure imperceptible aux organes sensoriels et constitue, non pas la face matérielle de l'univers, mais sa « face morale » que seul « l'organe moral » en l'homme peut saisir.

philosophie du passé au futur⁵². Le point d'aboutissement que constitue cet âge d'or projeté dans le futur serait pour Novalis, à la suite de Fichte, davantage de l'ordre du devoir être et du faire que de l'ordre de l'être : il s'agirait de plier le monde aux lois de la raison⁵³.

Si H. J. Mähl a parfaitement raison, selon nous, de souligner la redéfinition par Novalis du millénarisme comme *annonce prophétique et mobilisation active*, et non plus seulement comme divination et attente passive, sa lecture de l'originalité de l'approche novalissienne de l'âge d'or par le fait qu'elle s'inscrive au confluent des deux influences philosophiques majeures de Hemsterhuis et de Fichte nous paraît néanmoins insatisfaisante. Car comment expliquer que Novalis maintienne la référence à un âge d'or passé à côté d'un âge d'or futur, mais aussi d'un âge d'or présent (l'enfance), si l'avenir de l'âge d'or doit signifier une « utopie volontariste » qui en fait une projection dans un futur en rupture complète avec le passé ?⁵⁴ Il nous semble plus fructueux de corrélérer l'influence de Hemsterhuis avec celle de Schiller, plutôt que de Fichte, pour comprendre la question décisive de l'histoire comme lieu de l'harmonie et de l'unification des tendances humaines.

III. La question centrale de l'histoire : l'enseignement de Schiller

Dans l'œuvre de Novalis, *La Chrétienté ou l'Europe*, nous l'avons souligné, appartient explicitement au genre du « discours », et ce par opposition au roman et à la poésie, qui viennent définir la catégorie du « romantique » (*das Romantische*). C'est en effet Novalis lui-même qui sépare cet essai en prose du reste de ses écrits dans une lettre à Friedrich Schlegel datée de la fin du mois de janvier 1800 :

« Renvoyez-moi l'*Europa*, car j'ai l'intention de la destiner à autre chose. On pourra l'ajouter, après y avoir introduit quelques modifications, à d'autres discours publics et la publier à part avec ceux-ci. L'art oratoire doit aussi être cultivé et la matière en est grandiose, p. ex., des discours à Bonaparte, aux princes, au peuple d'Europe, en faveur de la poésie, contre la morale, au siècle nouveau. [...] Je n'ai en ce moment rien

⁵² Voir J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke* [= SW], éd. par I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/46, vol. VI, p. 342 ; *Conférences sur la destination du savant*, trad. fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994, p. 87 : « C'est devant nous que se place ce que Rousseau sous le nom d'état de nature et les anciens poètes sous le vocable d'âge d'or ont situé derrière nous. »

⁵³ Voir H. J. Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, p. 266-286.

⁵⁴ Notons en outre que les conférences de 1794 sur la destination du savant ne contiennent qu'une philosophie de l'histoire *in nuce*. Le texte essentiel de Fichte qui la développera, les *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804 ; SW VII), est postérieur à la mort de Novalis en 1801.

d'autre en tête que des romans et des comédies. [...] Des Chants remplissent quelques-unes de mes heures perdues, et je réserve les discours pour l'été, pour faire une pause dans le romantique⁵⁵. »

Cette distinction entre discours d'un côté, roman et poésie de l'autre, dont Buchheim ne tient aucun compte lorsqu'il fait de *La Chrétienté ou l'Europe* le fruit purement poétique d'une « romantisation » de l'histoire, ne prend son sens plein que si l'on considère la puissance mobilisatrice attribuée par Novalis à l'étude de l'histoire. Puissance dont est précisément révélatrice la leçon inaugurale de Schiller à Iéna « Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'histoire universelle ? », autre « discours » célébrant la connaissance et la reconstruction du passé de l'humanité, qui suscita, lorsqu'il fut prononcé, l'émoi de toute une ville, cette ville de Thuringe devenue le centre mythique des philosophies de l'idéalisme et du premier romantisme allemands : la ruée des étudiants désireux d'aller écouter l'auteur populaire des *Brigands* fut telle qu'il fallut rapidement déplacer le cours dans une salle plus grande de l'université.

Ce n'était pas la première fois, en 1789, que Friedrich Schiller écrivait sur l'Histoire et on oublie trop souvent son hésitation initiale entre un travail d'historien et la fiction. En effet, encore jeune (il a trente-et-un ans) et déjà reconnu en tant que poète et dramaturge – il a les prémices d'une œuvre : *Les Brigands, Cabale et Amour, Don Carlos*, ou encore *l'Ode à la joie* –, c'est par le projet systématique d'une philosophie de l'histoire qu'il entame pourtant une carrière universitaire. Son *Histoire du soulèvement des Pays-Bas contre la domination espagnole* (1787/88) a été auparavant un succès commercial⁵⁶ ; et de 1790 à 1793, il dirige la publication d'une ample « collection de mémoires historiques » relatifs à l'histoire de l'Europe, du XII^e siècle de notre ère à l'époque contemporaine⁵⁷. Ces « mémoires » ont pour caractéristique commune de relever d'une conception particulariste et narrative de l'histoire, mais Schiller s'emploie aussi à les compléter par des « aperçus » d'histoire « universelle » – et nous reviendrons sur le sens de ce

⁵⁵ Novalis, lettre à Fr. Schlegel du 31 janvier 1800, HKA 4, p. 317-318 : « Die Europa schickt mir wieder – ich habe eine andere Idee damit – Sie kann mit einigen Veränderungen zu einigen andern öffentlichen Reden kommen, und mit diesen besonders gedruckt werden. Die Beredsamkeit muß auch gepflegt werden und der Stoff ist herrlich, z. B. Reden an Buonaparte, an die Fürsten, ans europaeische Volk, für die Poesie, gegen die Moral, an das neue Jahrhundert. [...] Ich habe jetzt nichts im Kopfe, als Romane, und Lustspiele. [...] Lieder füllen einzelne Nebenstunden aus, und die Reden sind für den Sommer zur Unterbrechung des Romantischen bestimmt. »

⁵⁶ Voir F. Schiller, *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*, Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1788.

⁵⁷ Voir F. Schiller (éd.), *Allgemeine Sammlung historischer Memoires vom zwölften Jahrhundert bis auf die neuesten Zeiten*, Iéna, Johann Michael Mauke, 1790-1793.

qualificatif – des bouleversements politiques et idéologiques de l'Europe moderne (comme, entre autres, un aperçu d'histoire universelle des croisades). Son projet d'historien, Schiller l'abandonnera toutefois, dès 1792/93, avec la dégradation de la Révolution française en Terreur, au bénéfice d'une théorie de l'art tragique et de la sublimité de la tragédie, où l'histoire n'est plus conçue que comme un chaos inintelligible.

Reste que c'est en historien et philosophe de l'histoire qu'il fut le premier maître à penser de Novalis à l'université d'Iéna ; et ce à un moment de sa propre réflexion où il se montrait « en quête de la totalité par où l'homme pourra enfin, en s'harmonisant, s'accomplir⁵⁸. » Novalis n'a pas assisté à la leçon de mai 1789, mais il a suivi un an plus tard, au semestre d'hiver 1790/91, le cours de Schiller sur l'histoire des Grandes Migrations qui mirent fin à l'hégémonie romaine, donc au monde antique, puis celle du Moyen Âge et des croisades, l'étape suivante qui fit entrer l'Europe dans l'ère de la modernité. Surtout, Novalis a lu le texte de la leçon inaugurale paru en novembre 1789 dans le *Teutscher Merkur* de Wieland. Certes, à la différence de Schleiermacher, Luther, Lessing, Zinzendorf, Herder, ou encore Edward Gibbon, le nom de Schiller n'apparaît pas dans les notes préparatoires à *La Chrétienté ou l'Europe* de septembre/octobre 1799⁵⁹. Novalis semble en outre s'écarter de son maître, mais à première vue seulement, en référant l'idéal éthique au Moyen Âge, que la leçon de Schiller qualifie encore d'époque « barbar[e]⁶⁰ » de transition entre deux mondes, l'antique et le moderne.

Il ne faudrait cependant pas croire que pour Schiller le Moyen Âge, âge de superstitions, longue et sanglante succession de guerres, doive se faire oublier. Au contraire, Schiller accorde une grande place et un rôle majeur à cette période de l'histoire dans son ambitieuse entreprise de collection de mémoires historiques, en deux parties, dont la première est consacrée au Moyen Âge. Dans le droit-fil de l'aperçu d'histoire universelle des croisades⁶¹ dont il a accompagné la publication du premier volume de la collection (*l'Alexiade* de la princesse Anne Comnène), la préface d'avril 1792 pour *l'Histoire de l'Ordre de Malte*, publiée en allemand par Niethammer, distingue le Moyen

⁵⁸ A. Yuva, « Friedrich Schiller, la leçon inaugurale de 1789 : *Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'histoire universelle ?* », in *Philosophie*, vol. 96, 2007, p. 10.

⁵⁹ Voir Novalis, *Fragments und Studien 1799-1800*, HKA 3, p. 556-594.

⁶⁰ F. Schiller, « Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte ? (Eine akademische Antrittsrede, 1789) », Iéna, Akademische Buchhandlung, 1789, p. 15-16 ; « Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'histoire universelle ? », trad. fr. A. Yuva, in *Philosophie*, vol. 96, 2007, p. 17.

⁶¹ Voir F. Schiller, « Universalhistorische Übersicht der vornehmsten an den Kreuzzügen teilnehmenden Nationen », in *Id., Sämtliche Werke*, en 5 vol. [désormais : SW], vol. 4 : « Historische Schriften », éd. par Peter-André Alt, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004, p. 843-863.

Âge d'un point de vue moral, par opposition aux points de vue de l'historien ou de l'homme politique :

« En admettant que l'époque des croisades ait été un long et triste temps d'arrêt dans la civilisation, et même, si l'on veut, un retour des Européens à leur barbarie antérieure, il faut convenir cependant que jamais l'humanité n'avait été aussi près de sa dignité la plus haute qu'elle le fut alors, si l'on regarde d'ailleurs comme avéré que la seule chose qui donne de la dignité à l'homme est la domination de ses idées sur ses passions⁶². »

Schiller voit en effet dans la vertu de ces héros de la foi que furent les croisés, en l'occurrence les chevaliers de l'ordre militaire et religieux de Malte (dont la figure du marquis de Posa, dans son *Don Carlos* de 1785, est l'archétype), le signe de la destination rationnelle de l'homme : c'est dans le champ pratique au sens kantien, et non pas dans le champ de l'usage théorique de la raison, que se décide en dernière instance la valeur du Moyen Âge. L'image « dorée » que Novalis en donne comme idéal éthique dès l'ouverture de *La Chrétienté ou l'Europe* se révèle donc moins éloignée qu'on ne le pense souvent du propos humaniste et kantien de Schiller, sinon de l'idéal d'humanité du classicisme de Weimar⁶³.

Au plan philosophique, les commentateurs tendent à situer la vision romantique de l'histoire plutôt dans la filiation de Herder, donc en porte-à-faux avec la philosophie rationaliste de l'histoire d'inspiration kantienne. Une telle filiation est en partie vraie mais ne faire de Novalis qu'un héritier de Herder, c'est, selon nous, manquer la spécificité de sa réflexion, qui dépasse en réalité l'alternative entre une vision éclairée de l'histoire, dont Kant serait le représentant rigoureux, et un point de vue exclusivement religieux sur l'histoire, dont la métaphysique herdérienne, dogmatique et par là imprudente, serait partisane. C'est précisément l'analyse de la philosophie de l'histoire au sens de Kant et de Schiller qui s'avère fructueuse pour décrypter ce dont l'âge d'or est au juste l'image chez Novalis ; et comprendre que le thème, chez lui, ne sert pas à opposer au désordre nouveau l'ordre ancien.

⁶² F. Schiller, <Einleitung zur> *Geschichte des Malteserordens nach Vertot*, SW 4, p. 991-996 ; « Préface pour l'Histoire de l'Ordre de Malte, retravaillée par N[iethammer], d'après Vertot », trad. fr. A. Regnier, in *Œuvres historiques de Schiller*, Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1860, p. 565.

⁶³ Ce point mériterait une analyse plus approfondie qui déborde les limites du présent article.

a) La définition de l'Histoire et le concept clé de *Bildung* comme complétion

Un premier point essentiel est la définition même de l'histoire et l'expression qui la désigne : *Universalgeschichte*, que l'on trouve dans le titre de la leçon de Schiller (et la collection des *Mémoires historiques*), avec sa variante *Weltgeschichte*, traductions allemandes du latin *historia universalis*, l'« histoire universelle », dont la tradition est bien antérieure à Kant.

Rappelons que cette histoire est dite « universelle » dans la mesure où elle se veut une histoire du monde des origines au temps présent. Elle est généralement divisée en trois âges : Antiquité, Moyen Âge et âge moderne. L'ancienne tradition, prékantienne, de l'« histoire universelle » est celle d'une théologie de l'histoire, tel le *Discours sur l'histoire universelle* (1681) de Bossuet, qui va des origines du monde à Charlemagne et interprète l'histoire du point de vue de la révélation religieuse, comme histoire du salut. C'est Voltaire, en France, qui a contribué à faire passer l'histoire universelle de la *théologie* de l'histoire à une *philosophie* non religieuse de l'histoire, conçue comme un véritable travail prophylactique consistant à écarter les « fables » transmises par les Pères. La nouvelle philosophie de l'histoire allait désormais être centrée sur l'homme : sur l'histoire de l'esprit humain et non plus des monarques et des dynasties, pensée selon une logique de transformation des mœurs. De sorte que les expressions « histoire universelle » et « philosophie de l'histoire » allaient bientôt s'imposer pour désigner la réflexion historique sur l'histoire à distance de la simple chronique ou du récit historique (du simple « mémoire »).

C'est sur l'étude de cette nouvelle discipline, qui n'évacue pas pour autant le problème de la téléologie et de la Providence, que réfléchit la leçon inaugurale de Schiller à Iéna. À la suite de Kant, Schiller commence par affirmer qu'il y a une signification *morale* de l'histoire et non pas seulement théologique ; et que c'est de ce point de vue que l'étude de l'histoire est importante. « Vaste et fécond est le domaine de l'histoire ; en son sein repose l'ensemble du monde moral⁶⁴ ». Au lieu de traiter de l'histoire du monde à travers les trois âges, monde antique, médiéval, moderne, Schiller réfère ensuite son approche systématique de l'histoire à l'espace : au globe entier en tant qu'espace d'action pour l'homme. Tout le cœur de sa leçon consiste à rendre raison du passage, par l'histoire, de l'état primitif de l'humanité, tel que découvert par les explorateurs chez des peuples qui

⁶⁴ F. Schiller, « Universalgeschichte », p. 4 ; « L'histoire universelle », p. 11.

se sont formés dans d'autres contextes géographiques que l'Europe – des cultures extra-européennes –, à l'état présent de l'Europe, considérée comme à la pointe de la culture, comme « haute culture ». Autrement dit, il s'agit pour lui de rendre raison du passage de l'homme comme être encore fruste à l'homme comme être rationnel et social ; et c'est à suivre, ou à reconstituer, cette marche que la discipline historique acquiert un intérêt proprement philosophique.

Schiller, ce faisant, reprend à son compte la définition kantienne de l'Histoire comme processus orienté dans le temps (*à travers le temps*) d'humanisation de l'homme et d'acculturation collective de l'humanité. Le cours de l'histoire semble suivre un plan d'ensemble dont la finalité n'est pas la « félicité simple d'hommes pris isolément », comme Herder a pu l'affirmer dans ses *Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791), mais la réalisation de la destination morale de l'homme⁶⁵. Dans le compte rendu qu'il donne des *Idées* de Herder, Kant écrit ainsi, à l'encontre de l'assertion herdérienne, que le dessein véritable de la Providence n'est pas :

« [...] cette image de la félicité que l'homme se crée à lui-même ; [mais] l'activité et la culture mises en jeu de ce fait et considérées dans leur progrès et leur développement incessants, dont le point culminant ne peut être que le produit d'une constitution politique établie selon des concepts relevant du droit humain⁶⁶ ».

Pour désigner ce processus, il emploie le mot *Kultur*, la culture ou civilisation à comprendre en un sens dynamique. Schiller, lui, utilise, dans la leçon de 1789, le terme de *Bildung*, « formation » ou « éducation », que les romantiques adopteront à sa suite ; et parle de la vocation de l'homme à « se former comme homme [*sich als Menschen auszubilden*]⁶⁷ », avec la particule allemande *aus*, tout à fait capitale, qui exprime le fait non pas de produire ou de tirer de soi mais de faire quelque chose à fond, pleinement. En l'occurrence, de parvenir à la plénitude du développement de son esprit et de ses capacités proprement humaines. L'être humain devient alors sujet *et* objet de *Bildung*. Or c'est ce concept clé de la *Bildung* comme complétion qui va jouer un rôle décisif dans la conceptualisation de l'âge d'or futur chez Novalis. Mais avant d'en prendre la mesure, revenons à l'âge d'or passé incarné par le Moyen Âge.

⁶⁵ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga/Leipzig, Hartknoch, 1785, t. 2, p. 205.

⁶⁶ I. Kant, *Rezensionen von J. G. Herders « Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit »*, in *Id., Schriften zur Geschichtsphilosophie*, éd. par M. Riedel, Stuttgart, Reclam, 2004, p. 64-65 ; *Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité »*, in *Id., Opuscules sur l'histoire*, trad. fr. S. Piobetta, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 120.

⁶⁷ F. Schiller, « Universalgeschichte », p. 4 ; trad. fr., p. 11.

b) Histoire et âge d'or. Explicitation du modèle médiéval dans *La Chrétienté ou l'Europe*

Pour Schiller comme pour Kant, l'Histoire ainsi définie élimine non seulement la nostalgie des âges d'or passés, mais jusqu'à la référence même à la notion d'âge d'or. C'est un point qu'il importe de souligner, et sur lequel la leçon de Schiller se clôt :

« En démontant le subtil rouage par lequel la calme main de la nature développe, conformément à un plan, depuis le commencement du monde, les forces de l'homme et en indiquant avec précision ce qui a été gagné dans chaque période pour ce grand plan de la nature, [l'Histoire] rétablit la véritable mesure du bonheur (*Glückseligkeit*) et du mérite, que la folie dominante faussa diversement en chaque siècle. Elle nous guérit de l'admiration exagérée de l'Antiquité et de la nostalgie puérile des temps passés ; et en nous rendant attentifs à nos possessions propres, elle ne nous fait pas souhaiter le retour des âges d'or si prisés d'Alexandre et d'Auguste⁶⁸ ».

Cette manière de faire basculer l'aura de l'âge d'or dans l'acception la plus négative du terme d'idéal – une réalité embellie qu'il faut démystifier (démythifier) –, c'est encore chez Kant le premier qu'on la trouve. L'âge d'or est en effet l'objet d'une critique dans la Remarque conclusive des *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* (1786), dont Schiller se fait ici l'écho. Kant y qualifie d'« ombre », donc de fantasme sans aucune consistance, cette image d'un monde merveilleux évanoui dans un passé inaccessible, cet état originaire de béatitude anhistorique, qui précipite l'imagination humaine dans les rêveries et le regret, et auquel l'homme moderne aspire vainement puisqu'un retour à un tel état est impossible. Ce que Kant qualifie de vacuité en parlant de « vaine nostalgie [*leere Sehnsucht*] » de l'âge d'or, Schiller le taxe de pure puérité, soit la valeur négative de l'enfance ou de la jeunesse, la non-maturité. Ce qui est en jeu philosophiquement dans cette critique de l'âge d'or, c'est la récusation de l'eudémonisme qui fait du bonheur en tant qu'état de complète satisfaction des besoins le souverain bien et le sens de l'existence humaine, bonheur à l'aune duquel la moralité prend une allure purement matérielle. Pareil bonheur n'encourage pas le développement des capacités qui sont caractéristiques de notre humanité ; envier le bonheur mythique primitif, c'est envier les bêtes, l'hébétude, l'inaction. Pour se développer, il faut que la raison sorte de ce bonheur ; il faut faire entrer l'homme dans la dure réalité de l'histoire pour le faire advenir homme.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 31 ; trad. fr., p. 24.

Qu'en est-il alors de Novalis ? Novalis, comme on l'a vu, conserve au contraire à l'âge d'or toute son aura. Pourtant, c'est bien à l'objet de la philosophie de l'histoire en son sens moderne, kantiano-schillérien – l'homme en son devenir historique –, que le texte de Novalis fait tenir une place centrale. L'Europe médiévale comme lieu de bonheur n'est ni un lieu de nature, ni un lieu donné aux hommes par les dieux, comme c'est le cas de l'âge d'or de Cronos dans le mythe d'Hésiode, ou par Dieu, comme le paradis originel biblique du jardin d'Eden ou encore le paradis eschatologique de la Jérusalem céleste. Même si elle a pu être conçue comme un ordre divin et immuable, l'Europe médiévale comme lieu de bonheur est au contraire un monde façonné par les hommes. Le point est souligné par Novalis dès la première phrase du texte, qui caractérise l'Europe comme « ce continent formé et façonné [*gestaltet*] humainement⁶⁹ ». Novalis confère donc bien une valeur privilégiée à l'homme et il est remarquable qu'avec l'utilisation qu'il fait du thème de l'âge d'or dans *La Chrétienté ou l'Europe* le mythe s'inscrit d'emblée dans l'histoire. De la même façon que la réflexion historique de Schiller ne procédait pas de la question des origines de l'humanité, c'est-à-dire du passage de la nature à la culture, mais de la considération de cultures primitives, de groupements d'hommes déjà organisés en sociétés, pour développer uniquement l'histoire du développement interne à la culture, soit l'histoire faite par les hommes⁷⁰, Novalis ne part pas d'un temps primordial hors temps historique (à la différence de Hemsterhuis), mais de cette configuration humaine particulière qu'est l'Europe médiévale. La proximité spatio-temporelle de l'âge d'or initial, passé, est frappante. En d'autres termes, l'âge d'or conté ici n'est pas le temps mythique d'un monde évanoui dans un passé inaccessible, il se trouve projeté sur la terre européenne, une terre et une civilisation qui sont celles de nos racines⁷¹. Nul abîme, ici, qu'il soit chronologique, géographique ou culturel. Il n'est pas même question, comme chez Schiller, des peuples extra-européens vivant à l'état encore sauvage dans une partie reculée du globe.

Deuxième aspect important de la réflexion historique de Novalis : s'il conserve bien la référence à l'âge d'or, Novalis ne reprend pas pour autant à son compte l'eudémonisme qu'il symbolise encore aux yeux de Kant, Fichte ou Schiller. Loin d'en faire une figure de l'eudémonisme qui ne vise qu'au bonheur ou bien-être privé, Novalis fait avant tout du

⁶⁹ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, HKA 3, p. 507 : « diesen menschlich gestalteten Weltteil ».

⁷⁰ Là où Kant, lui, invoque le paradis originel biblique et le récit de la Genèse comme point de départ de son histoire conjecturale de l'histoire de l'humanité.

⁷¹ On est évidemment tenté de suspecter dans le choix de Novalis de restreindre sa réflexion historique à l'Europe une volonté de prolonger tout en les dépassant les leçons de Schiller.

concept d'âge d'or passé une figure de l'unité. Ou, pour le dire autrement, le tableau du Moyen Âge comme âge d'or initial met l'accent en premier lieu, non pas sur le bonheur, mais sur le schéma de l'unité, qui est générateur de bonheur. S'il prend en effet le Moyen Âge comme modèle d'âge d'or passé, c'est parce que, à l'en croire, tout y a pour assise une *unité originaire*.

Le détail du texte fait ressortir au moins six formes d'unité⁷². 1) L'unité originaire du catholicisme : ce que Novalis appelle la « catholicité vraie⁷³ », où il faut entendre par « catholicité » l'étymologie grecque de l'adjectif dont elle dérive, *katholikos*, qui signifie « général », « universel » en parlant de l'Église. Il ne faut donc pas s'y tromper : la religion mise en avant, ici, n'est pas le catholicisme comme confession *particulière*, mais le catholicisme comme incarnation visible d'une religion *universelle* non confessionnelle, « le modèle symbolique d'une religion universelle, disposée à revêtir n'importe quelle forme⁷⁴ ». Ce décryptage de la connotation des débuts du christianisme en Europe comme âge d'or permet, ce faisant, d'éloigner un malentendu qui a pu desservir le texte de Novalis. 2) L'unité ou alliance originaire du trône et de l'autel : le Moyen Âge, c'est en effet l'idée d'un ordre humain reposant sur la puissance d'un chef spirituel souverain, le pontife, au sommet de l'édifice. Centre absolu, l'Église à Rome incarne l'autorité de Dieu sur terre, autorité divine sur laquelle repose l'autorité politique des souverains de chaque pays d'Europe. Les rois se soumettent au pape, et l'Église s'efforce de concentrer dans ses mains tous les savoirs et les enseignements. 3) L'unité originaire du féodalisme, autre point controversé du discours de Novalis : le système féodal ne procède pas de l'indépendance et de l'indifférence des hommes les uns vis-à-vis des autres, mais repose au contraire sur un *rapport de connexion* entre le prince et ses sujets ; il intègre tous les individus singuliers (le peuple) dans une structure caractérisée par de forts liens de dépendance d'homme à homme. Dans les rapports hiérarchiques du système féodal, Novalis voit moins des rapports de soumission et de domination que des liens tant subjectifs qu'objectifs, faits de prestations et de gratifications. 4) L'unité originaire de la vie en commun : pour décrire cette structure formelle d'unité au niveau de la société,

⁷² Quand Schiller pour sa part souligne plutôt le caractère anarchique de la liberté certes foncièrement humaine mais déchaînée que le Moyen Âge a instaurée. Voir par exemple F. Schiller, « Universalhistorische Übersicht der vornehmsten an den Kreuzzügen teilnehmenden Nationen », SW 4, p. 845, où il est question de la « liberté anarchique et orageuse du Moyen Âge ».

⁷³ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, HKA 3, p. 509.

⁷⁴ Novalis, lettre à Just du 26 déc. 1798, HKA 4, p. 272 : « die symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen, Weltreligion. »

Novalis donne une valeur de paradigme à la notion de guilde (*Zunft*), groupement d'individus qui ne sont pas seuls mais reliés par des intérêts communs, qui vivent au milieu d'une communauté. 5) Une unité originaire dans le lien de l'homme au divin, et du terrestre au spirituel : non seulement par la foi religieuse (la ferveur des croyances religieuses), mais par l'organisation du pouvoir et les pratiques rituelles (le culte des saints). 6) Enfin, une unité originaire des différents domaines de l'activité humaine : le Moyen Âge allie la science et les arts à la religion, la raison n'y concurrence pas la foi ; ce n'est pas à côté et en dehors de la religion, voire en opposition ouverte avec certaines croyances ou pratiques officielles, mais au sein même de la sphère religieuse que les hommes développent leurs dispositions intellectuelles et artistiques. Ces six schèmes d'unité ne sont pas que des structures formelles, ils génèrent aussi des aspects qualitatifs, bonheur, paix et amour.

Voilà ce que Novalis idéalise dans le Moyen Âge, pour ensuite mettre en évidence un ensemble de conditions historiques qui ont introduit comme des coupures, des dichotomies dans cette unité primordiale. La fragmentation de l'unité originaire se traduit successivement par la Réforme protestante, qui marque la cassure de l'univers religieux en deux camps ; puis les Lumières, où se constitue un domaine de pensée (science et philosophie) extérieur et étranger à la religion ; et enfin la Révolution française, par où le pouvoir politique conquiert son indépendance et vient définir le domaine d'une réalité proprement séculaire et humaine. Par voie de conséquence, il n'y a plus d'âge d'or, puisque l'unité est fragmentée.

c) L'âge d'or à venir : l'histoire prophétique et l'outil de l'analogie

Toutefois, il convient de noter que le tableau d'un Moyen Âge doré est nuancé par Novalis lui-même. De la même manière que le bonheur de la créature à l'âge d'or confinait, pour Kant et Schiller, au bonheur animal ou à l'innocence de l'enfance non mature, chez Novalis l'humanité à l'âge d'or de l'Europe médiévale « n'était pas encore mûre pour ce règne glorieux, ni assez cultivée [*nicht gebildet genug*]⁷⁵ ». La compétition des appétits *égoïstes*, ajoute Novalis, a eu raison du lien originaire unissant les hommes entre eux.

L'horizon d'un âge d'or futur sera donc *a contrario* celui d'un degré supérieur ou suprême de cultivation de soi, qui dépasse les égoïsmes vers une adhésion vivante à

⁷⁵ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, HKA 3, p. 509 : « Noch war die Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug. »

l'universel, au christianisme bien compris. Lorsque la fin du texte décrit emphatiquement le « bonheur », il ne s'agit pas du bonheur privé de l'eudémonisme, mais d'un bonheur résultant de la fusion de l'individualité singulière dans la communauté ou totalité religieuse vivante du Christianisme. Or ce bonheur passe par la formation active, laborieuse, de soi ; l'âge d'or futur est la figure d'une synthèse supérieure qui suppose la *Bildung* dans le droit fil de Kant-Fichte-Schiller, et donc à l'encontre du tableau mythique de l'âge d'or où l'homme est passif, où tout lui est donné. Cette synthèse supérieure est enrichie par le ferment des sciences et des arts. Par le développement à l'infini de l'esprit, son universalisme toujours plus poussé, sa volonté de totalisation dans la constitution du savoir ⁷⁶. Toutefois, le développement de capacités humaines supérieures n'est pas uniquement l'action de la raison. La *Bildung* au sens romantique, c'est aussi l'éducation esthétique, autre grand thème schillérien. Ou c'est encore cultiver l'amitié et l'amour (le cœur-*Herz* comme « organe sacré⁷⁷ »), non pas par sentimentalisme, mais en tant que lien unissant des personnes dans le même esprit et facteur d'élévation du « moi » individuel, par le « tu » du dialogue, au « nous » de la communauté. Bref, l'idéal de la *Bildung* au sens romantique, c'est celui d'un accomplissement qui intègre en un tout harmonieux le développement de toutes les facultés de l'être humain. Pas seulement l'*humanité* de l'homme, soit les capacités génériques que tous les hommes ont en partage. Mais son *individualité*, le développement en une totalité achevée de toutes les capacités uniques qui singularisent un individu.

On l'aura donc compris : l'âge d'or futur dont *La Chrétienté ou l'Europe* annonce la venue n'est pas un retour « pur et simple » à l'âge d'or initial du Moyen Âge, puisqu'il est affaire d'histoire et de culture et que l'histoire entendue en son sens moderne n'est pas une répétition du même mais un processus ouvert. En d'autres termes, le retour de l'âge d'or si prisé de Novalis n'est pas circulaire : il fait se rejoindre le début et la fin comme les moments d'un processus en spirale, ascendant, où, à partir du passé, se produit du nouveau. Ce processus, Novalis l'appelle ailleurs « potentialisation qualitative », potentialisation qui, on l'a dit, est le principe et la définition même du romantisme novalissien. Un principe tout aussi rationnel que poétique. Le retour de l'âge d'or dans *La Chrétienté ou l'Europe* n'est pas non plus affaire de « nostalgie » au sens de langueur et de fantasme, dans la mesure où il suppose la formation active de soi et de son humanité, qui

⁷⁶ Voir *ibid.*, p. 519.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 523.

coûte beaucoup de travail et d'efforts. On est loin, par suite, d'un penchant romantique vers l'obscurantisme, d'une pensée irrationaliste, purement nostalgique et rétrograde.

Un dernier élément, et non des moindres, demande à être évoqué : l'analogie. On lit dans la leçon de Schiller ceci :

« La méthode de conclure d'après l'analogie est, en histoire comme partout ailleurs, une ressource puissante : mais il faut qu'elle soit justifiée par un but considérable et mise en application avec autant de prudence que de jugement⁷⁸ ».

Il convient d'expliquer le propos. L'histoire, en effet, ou plutôt la philosophie de l'histoire est une *construction* pour penser le temps lui-même ; c'est-à-dire les rapports du présent au passé et au futur. Or l'analogie est un outil logique dans le travail de liaison ou de « compréhension » de l'entendement qui cherche la cohérence, un ordre signifiant, dans le matériau des données historiques éparses. L'analogie sert, lorsqu'un événement se produit dans le présent, « à chercher le terme avec lequel le mettre en liaison, de sorte que par lui cet événement s'insère dans l'ensemble [de la] chaîn[e] » des événements historiques⁷⁹. Au moyen de l'analogie, la philosophie de l'histoire peut conclure en un sens finaliste pour enchaîner à la nécessité la liberté de l'homme⁸⁰. Pour dégager la légalité du contingent, établir un principe de continuité. Mais comme l'a montré Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, la finalité relève seulement du jugement : elle est une organisation de la connaissance, pas de la nature ou du réel. L'histoire demeurera toujours une pseudo-connaissance. Une histoire conjecturale, mais un raisonnement qui n'en reste pas moins valide et fondé.

Le rappel de cette analyse de l'analogie comme méthode pour comprendre l'histoire, véritable outil épistémologique et non pas rapprochement arbitraire au gré de la fantaisie, une analyse que Schiller reprend à Kant⁸¹, aide à comprendre le statut de ce que Novalis

⁷⁸ F. Schiller, « Universalgeschichte », p. 27 : « Die Methode, nach der Analogie zu schließen, ist, wie überall so auch in der Geschichte ein mächtiges Hülfsmittel: aber sie muß durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt, und mit eben soviel Vorsicht als Beurtheilung in Ausübung gebracht werden. » ; « L'histoire universelle », p. 22.

⁷⁹ F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 149.

⁸⁰ Voir F. Schiller, « Universalgeschichte », p. 30 : « Wie regellos auch die Freiheit des Menschen mit dem Weltlauf zu schalten scheine, ruhig sieht sie dem verworrenen Spiele zu ; denn ihr weitreichender Blick entdeckt schon von ferne, wo diese regellos schweifende Freiheit am Bande der Notwendigkeit geleitet wird. » ; trad. fr., p. 23 : « Aussi irrégulièrement que la liberté de l'homme semble disposer du cours du monde, [l'Histoire] assiste calmement à ce jeu embrouillé : car son regard perçant découvre déjà de loin le point où cette liberté errant sans loi est enchaînée à la nécessité. »

⁸¹ On se souviendra ici de l'ironie mordante avec laquelle Kant avait justement critiqué le recours trop peu contrôlé et bien trop dogmatique à l'analogie entre événements naturels et événements humains, entre histoire de la nature et histoire de l'humanité, dans les *Idées* de Herder *En vue d'une philosophie de l'histoire*

nomme prophétie, et à décrypter les motifs de son texte les plus messianiques, les plus religieux, y compris dans leurs aspects les plus apparemment irrationnels. La prophétie ; le traitement de l'histoire comme « évangile » ; de l'analogie elle-même comme « baguette magique » ont un noyau philosophique. L'annonce de la nouvelle émergence d'une totalité religieuse vivante relève en réalité de la conjecture rationnelle, d'une prévision plus que d'une vision, pour qui a compris l'histoire. Pour qui a compris qu'elle est périodique, ternaire, qu'elle suit un mouvement ascendant en spirale, et que le nouvel âge d'or sera relié à l'ancien, lui sera *analogique* tout en étant son élévation organique par la *Bildung*. Au point que ce qui était la « méthode » de l'analogie, à user avec précaution, dans la leçon de Schiller devient dans le discours de Novalis un impératif :

« C'est à l'histoire que je vous renvoie : cherchez dans ses enchaînements si instructifs, cherchez des temps semblables à ceux-ci, et apprenez à vous servir de la baguette magique de l'analogie⁸² ».

Justifié, le recours à cette « baguette magique » l'est ici par le but considérable d'élargir son champ d'expérience et son horizon d'attente⁸³, de penser, fondamentalement, la matrice de l'action humaine.

*

Novalis repensant la définition moderne de l'Histoire dans son ensemble en fonction de ses préoccupations propres, son rapprochement avec Schiller donne tout son relief au point de vue du tout – de l'universalité et de l'humanité comme tout – et à la question de la liaison. Novalis, à la suite de Schiller, confère une valeur privilégiée à l'homme en tant que vecteur de l'esprit, et à la *Bildung* de l'homme en tant que puissant facteur d'universalisation et de potentialisation. Chez Novalis, l'histoire reste conçue comme champ d'une révélation, mais Novalis extrait la révélation du domaine de la théologie pour la tirer du côté de la philosophie de l'histoire. D'autre part, la référence à l'âge d'or n'est pas la référence à un passé idéalisé, dans l'histoire de l'humanité, où les difficultés du

de l'humanité. Kant reprochait ainsi à la philosophie de l'histoire de Herder de tomber dans la fiction, de se laisser porter sur les ailes d'une imagination débridée et de produire une pensée plus poétique que philosophique ; voir Kant, *Compte rendu de l'ouvrage de Herder*, en particulier p. 107.

⁸² Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, HKA 3, p. 518 : « An die Geschichte verweise ich euch, forscht in ihrem belehrenden Zusammenhang, nach ähnlichen Zeitpunkten, und lernt den Zauberstab der Analogie gebrauchen. » ; *Europe ou la Chrétienté*, p. 318.

⁸³ Pour utiliser un couple conceptuel que le livre classique de Reinhart Koselleck sur la sémantique de l'histoire a popularisé en le tirant en partie de la pensée de Novalis. Voir Koselleck, *Le futur passé*, p. 310.

présent seraient vécues comme la perte d'une intégrité primitive, suscitant la nostalgie. Au contraire, la disharmonie du présent est vécue par Novalis comme génératrice de la nouvelle synthèse à conquérir, une synthèse supérieure enrichie de la diversité et de l'individualité.

La Chrétienté ou l'Europe ne doit pas être lue uniquement comme une mythisation de l'histoire, c'est-à-dire comme une idéalisation, un embellissement du Moyen Âge – ce serait une lecture trop unilatérale et, partant, contraire à l'idéal novalissien de réciprocité. Le texte doit aussi être lu comme la relation réciproque d'historisation du mythe, où l'âge d'or est à comprendre comme partie intégrante de la réalité historique. Ou plus exactement, *La Chrétienté ou l'Europe* doit être lue comme la compénétration réciproque, harmonieuse, du mythe et de la raison. Par son écrit, Novalis contribue déjà lui-même à l'âge d'or futur en réunissant les sphères de la mythologie, de l'histoire, de la religion et de la philosophie que bien des philosophes ont opposées.

Bibliographie

- Balmes H. J., Commentaire de *Die Christenheit oder Europa*, in Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, éd. par H. J. Mähl et R. Samuel [= NW], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, vol. 3, p. 579-604.
- Beiser F. C., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism (1781-1801)*, Cambridge MA/Londres, Harvard University Press, 2002.
- Berthier I., *Discorso su Georg Philipp Friedrich von Hardenberg detto Novalis*, Bologne, Clueb, 1980.
- Buchheim T., « "Universelle Individualität". Zur romantischen Fiktion Europas nach Novalis », in W. Stegmaier (dir.), *Europa-Philosophie*, Berlin/New York, de Gruyter, 2000, p. 49-65.
- Christ M., « Schiller als Professor in Jena. Nachbetrachtung zu einer Textausgabe von Schillers akademischer Antrittsrede "Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte ?" » (www.scrivendi.de/essay/E1_6.html).
- Dilthey W., *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Leipzig/Berlin, B. G. Teubner, 1922.
- Fichte J. G., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke* [= SW], éd. par I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/46, vol. VI, p. 291-447 ; *Conférences sur la destination du savant*, trad. fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994.
- Frank M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Francfort, Suhrkamp, 1982.

- Haym R., *Die romantische Schule : ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin, Rudolf Gaertner, 1870.
- Heilborn E., *Novalis, der Romantiker*, Berlin, Georg Reimer, 1901.
- Heine H., *Die romantische Schule*, Hambourg, Hoffmann u. Campe, 1836.
- Hemsterhuis F., *Alexis ou De l'âge d'or*, in *Œuvres philosophiques de François Hemsterhuis*, éd. par J. van Sluis, Leiden/Boston, Brill, 2015, t. II, p. 574-644.
- Herder J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga/Leipzig, Hartknoch, 1785, t. 2.
- Kant I., *Rezensionen von J. G. Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit"*, in *Id., Schriften zur Geschichtsphilosophie*, éd. par M. Riedel, Stuttgart, Reclam, 2004, p. 40-66 ; *Compte rendu de l'ouvrage de Herder : "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité"*, in *Id., Opuscules sur l'histoire*, trad. fr. S. Piobetta, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 91-122.
- Kleingeld P., *Kant and Cosmopolitanism : The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2012.
- Kleingeld P., « Romantic Cosmopolitanism: Novalis's "Christianity or Europe" », in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, 2008, p. 269-284.
- Koselleck R., *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr. J. Hooek et M.-C. Hooek, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.
- Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L., *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.
- Lèbre J., « L'âge d'or. Qu'est-ce qu'une époque à l'époque des Romantiques allemands et de Schelling ? », in *Revue germanique internationale*, vol. 18, 2013, p. 39-58.
- Mähl H. J., *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Tübingen, Niemeyer, 1994 [1^{re} éd. 1965].
- Mähl H. J., Introduction aux « Hemsterhuis-Studien » de Novalis, in Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, édition historique et critique établie par P. Kluckhohn et R. Samuel avec H.-J. Mähl et G. Schulz, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 sq., vol. 2, p. 309-330.
- Mähl H. J., « Novalis und Plotin : Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des *Allgemeinen Brouillon* », in *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, Tübingen, Niemeyer, 1963.
- Marty F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1997.
- Novalis, *Novalis' Schriften*, éd. par L. Tieck et F. Schlegel, Berlin, Reimer, 1802-1846.
- Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, édition historique et critique établie par P. Kluckhohn et R. Samuel avec H.-J. Mähl et G. Schulz [= HKA], Stuttgart, Kohlhammer, 1960 sq.

- Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, HKA 3, p. 507-524 ; *Europe ou la Chrétienté*, in *Id., Œuvres complètes de Novalis*, édition établie et traduite de l'allemand par A. Guerne, Paris, Gallimard, 1975, t. I, p. 307-324.
- Novalis, *Das allgemeine Brouillon*, HKA 3, p. 242-478 ; *Le Brouillon général. Œuvres philosophiques de Novalis*, t. IV, trad. fr. O. Schefer, Paris, Éditions Allia, 2000.
- Novalis, *Semences. Œuvres philosophiques de Novalis*, t. II, trad. fr. O. Schefer, Paris, Éditions Allia, 2004.
- Pelckmans P., *Hemsterhuis sans rapports : contribution à une lecture distante des Lumières*, Amsterdam, Rodopi, 1987.
- Ricoeur P., article « Mythe – L'interprétation philosophique », Paris, Encyclopaedia Universalis, 1995.
- Robert C., « La chrétienté d'après Novalis. Page d'histoire ou vision de poète ? », in *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 28, 1954, p. 217-239.
- Safranski R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Munich, Carl Hanser, 2007.
- Samuel R., *Die poetische Staats- u. Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenberg (Novalis), Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie*, Francfort, Moritz Diesterweg, 1925.
- Saul N., « Novalis's "geistige Gegenwart" and his essay "Die Christenheit oder Europa" », in *Modern Language Review*, vol. 77, 1982, p. 361-377.
- Schiller F., *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*, Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1788.
- Schiller F., « Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte ? (Eine akademische Antrittsrede, 1789) », Iéna, Akademische Buchhandlung, 1789 ; « Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'histoire universelle ? », trad. fr. A. Yuva, in *Philosophie*, vol. 96, 2007, p. 11-24.
- Schiller F. (éd.), *Allgemeine Sammlung historischer Memoires vom zwölften Jahrhundert bis auf die neuesten Zeiten*, Iéna, Johann Michael Mauke, 1790-1793.
- Schiller F., *Sämtliche Werke*, en 5 vol. [= SW], vol. 4 : « Historische Schriften », éd. par Peter-André Alt, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004.
- Schiller F., « Universalhistorische Übersicht der vornehmsten an den Kreuzzügen teilnehmenden Nationen », SW 4, p. 843-863.
- Schiller F., <Einleitung zur> *Geschichte des Malteserordens nach Vertot (1792)*, SW 4, p. 991-996 ; « Préface pour l'Histoire de l'Ordre de Malte, retravaillée par N[iethammer], d'après Vertot », trad. fr. A. Regnier, in *Œuvres historiques de Schiller*, Paris, Libraire de L. Hachette et Cie, 1860, p. 563-569.
- Schlagdenhauffen A., *Frédéric Schlegel et son groupe. La doctrine de l'Athenaeum, 1798-1800*, Paris, Les Belles lettres, 1934.
- Staël G. de, *De l'Allemagne*, Paris, Charpentier, 1839.
- Tilliette X., *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

- Vernant J.-P., « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structural », in *Revue de l'histoire des religions*, t. 157, vol. 1, 1960, p. 21-54.
- Versari M., « *Die Christenheit oder Europa* (1799) di Friedrich von Hardenberg (detto Novalis) », in *Il Pensiero politico*, vol. 20, 1987, p. 350-360.
- Yuva A., « Friedrich Schiller, la leçon inaugurale de 1789 : *Qu'appelle-t-on et à quelle fin étudie-t-on l'histoire universelle ?* », in *Philosophie*, vol. 96, 2007, p. 3-10.