

L'inespéré : conditions d'une poétique du mal

Nous sommes tous des romantiques allemands; De Dante à Whitman en passant par Iéna, de Jacques Darras, Calmann-Lévy, 248 p.

Gérard Bucher

Numéro 185, juillet-août 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/17905ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (imprimé)

1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bucher, G. (2002). L'inespéré : conditions d'une poétique du mal / *Nous sommes tous des romantiques allemands; De Dante à Whitman en passant par Iéna*, de Jacques Darras, Calmann-Lévy, 248 p. *Spirale*, (185), 44-45.

L'INESPÉRÉ : CONDITIONS D'UNE POÉTIQUE DU MAL

NOUS SOMMES TOUS DES ROMANTIQUES ALLEMANDS ; DE DANTE À WHITMAN EN PASSANT PAR IÉNA
de Jacques Darras

Calmann-Lévy, 248 p.

AVOUONS-LE d'entrée de jeu, peu d'essais nous auront donné une sensation aussi exaltante de course vers les cimes, un tel sentiment d'ivresse ! Un esprit agile, lucide, vif (un guide de haute montagne) renouvelle de Dante à Whitman en passant par Iéna notre perception du passé... et de ce qui vient. Loin de faire gratuitement assaut d'érudition, d'accumuler de vaines arguties, ce livre nous offre simplement de tout revoir. Un panorama vierge — le même, tout autre — se déploie sous nos yeux : « *La brume s'est levée, la clairière de l'Europe se dégage.* » Brisant l'envoûtement des palinodies nihilistes, l'auteur va droit à ce qui importe : un affrontement poétique explicite de « la crise chrétienne ».

Misant hardiment sur les chances d'un « retour de Dante parmi nous », J. Darras suppute en effet comment une « conjonction avec la probabilité » (Mallarmé) pourrait conduire « à des conceptions plus constructives de la poésie et de la pensée ». Or, il s'agit d'emblée, à l'exemple de Dante lui-même, de « commencer par le milieu », c'est-à-dire non seulement de nous jeter « *in media res* » mais de tenter de fomenter l'œuvre de la tradition : « *Toute origine est en effet un milieu déguisé en moment fondateur. Ce n'est pas la moindre forme d'intelligence montrée par Dante que d'avoir commencé son poème par cette vérité.* »

Voici que, saisie en son principe, l'intrigue immanente aux sept derniers siècles se révèle sur le mode d'une tragédie (d'un poème épique) en cinq actes (ou époques). Dicté par le principe d'anachronisme qui intime de « commencer par le milieu », tout tourne autour de l'Acte III : l'invention, au cœur de l'Europe, du romantisme allemand. Poursuivant la route qui va de la Wartburg à Weimar, aux abords de la forêt de Thuringe, nous revisiterons Iéna et certaines des figures majeures instigatrices de notre monde (Goethe, August et Wilhelm Schlegel, Novalis, Schelling). Puis, ayant réévalué non loin d'Eisenach les foudroiements de la Réforme (Acte II), nous remontons vers nos sources, Florence et l'œuvre majeure de Dante (Acte I). Plus proche de nous, l'Acte IV concerne les deux derniers siècles et fournit à l'auteur l'occasion de régler quelques comptes (avec Heidegger, entre autres). Ici se révèlent les raisons de nos errances : les déboires que nous valurent notamment quelques

décevants va-et-vient transatlantiques (pour T.S. Eliot et E. Pound). Finalement, surgit l'unique question qui hante l'ouvrage, particulièrement dans les dernières pages fiévreuses. Qu'en sera-t-il du cinquième Acte ? Y aura-t-il seulement un épilogue ?

L'auteur fait preuve d'un étonnant génie de la mise en scène. Il force certes, par moments, certains traits, mais quand se révèlent à nous de toutes parts les effets désastreux de l'histoire, comment celle-ci ne prendrait-elle pas un tour pathétique ? Pourquoi faudrait-il laisser à la grisaille de quelques supputations désespérées le déferlement immémorial de nos rêves (de nos cauchemars) ? Ce qui frappe ici, c'est avec la liberté de ton, la constante pertinence de la visée. D'un regard souverain, franchissant allègrement les siècles, il nous semble en déceler les enchaînements : la secrète régie. Notre guide se plie à toutes les anecdotes, tous les styles, son regard ne néglige ni les chatoiements de surface ni l'obscurité des abîmes. Admirateurs des ressources de son savoir, il nous appartient seulement, à nous ses lecteurs, de musarder ici puis là : de suivre diligemment tel itinéraire fléché, de nous attarder à tel détail, mis en valeur par tel discret coup de projecteur. Nous sommes confondus tant par le brio des raccourcis que par la dramaturgie des suspenses. Pourtant, s'il donne à penser sur « *le chemin des patries lointaines* », ce livre vaut avant tout par sa dimension prophétique : nous voici conviés à « *commencer par le milieu* ».

L'idée poétique de Dieu

Mais d'où vient le privilège insigne du Poème de Dante, qualifié « *d'unique système de poésie transcendental* » par Friedrich Schlegel ? Voué à un entier embrasement de l'âme, *La divine comédie* eut certes pour ambition de recueillir d'un seul trait « *la théologie de la création de Saint Thomas et celle de l'amour mystique de Saint Bernard pour rendre praticable la Cité de Dieu augustiniennne !* », mais sa supériorité tient avant tout au projet éminemment poétique de *résorber le mal assimilé* « *au seul mésusage de la liberté humaine* ». Pourtant, cette œuvre incomparable fut bientôt perdue de vue. Darras montre comment, dès l'aube de la Réforme, et particulièrement avec l'apparition du mythe de Faust

(l'*Urfaust* germanique puis ses reprises par Marlowe et Goethe), le divin chrétien subira une inquiétante et profonde fracture : « *Par un jeu dialectique de questions-réponses, une véritable contre-théologie naît devant nos yeux dont le maître est le Diable, dont l'habitat est les ténèbres, dont la connaissance exige un engagement tragique payé par l'initié de sa propre vie et de son sang. Chez Dante le lien à Dieu était d'allégresse. Dans le Faustbuch, l'engagement au Diable est fait d'un plaisir douloureux...* »

J. Darras démontre avec beaucoup de rigueur comment le face-à-face entre le diabolisme faustien et le symbolisme médiéval (l'étrange tension



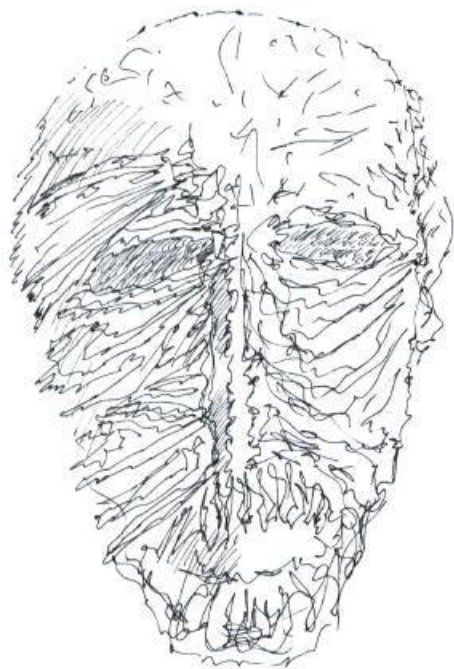
Visage d'Alain Médam, 2002

DR

et complémentarité entre une poétique du Dieu-verbe et une conscience de l'abîme) donna lieu, par la suite, au tournant du XVIII^e au XIX^e siècle, à un débat philosophique décisif, pourtant jamais entièrement éclairci en son principe, sur les conditions d'une purification symbolique et morale du mal. Au chiasme de « *la flamme d'apothéose* » (Baudelaire) d'une poétique du verbe et du « *diabolisme* » faustien hérité de la Renaissance se développa, en effet,

presque nécessairement, une réflexion sur l'éclatement d'une esthétique de la liberté chez Kant, puis sur la liberté et le mal chez Schelling dans *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*.

Or, commandé par la focalisation philosophique sur l'ego, cette tentative d'élucidation des conflits entre la volonté-propre et la volonté universelle dut demeurer aporétique car elle ne parvint jamais à explorer les tensions propres à l'idée poétique de Dieu au sein du christianisme lui-même. À l'époque du romantisme, l'opposition entre la poésie transcendante médiévale et l'affleurement de la vieille ambivalence païenne du sacré (à la fois créatrice et destructrice) se fit certes patente mais elle ne put être reconnue en ses conditions de possibilité. Jacques Darras montre alors comment cette fracture au sein de la pensée occidentale se sera peu à peu aggravée au cours des deux derniers siècles, notamment chez Heidegger, « le lecteur le plus assidu, le plus proche des poètes romantiques ». Tout se passe en effet comme si ce dernier s'était efforcé de constamment minorer l'incidence de la question du mal sur le champ philosophique : « *S'acheminant et nous acheminant vers la parole de l'Être [...] le philosophe heideggerien prétend surtout occuper — et sans doute usurper — la fonction suprême du poète. Or, cloué comme il est dans l'en-*



Visage d'Alain Médam, 2002

DR

cadrement de cette "apérîté" majeure, cette porte sur l'être éminemment poétique, les grincements sinistres du mal lui parviennent de plus en plus comme de simples bruits de fond, lointain grésillement du chaos originel. » Pourtant (et c'est ici que pourrait se creuser une certaine distance critique avec l'auteur), même si nous pouvons souscrire jusqu'à un certain point à un constat de forfaiture de l'éthique chez Heidegger, il convient encore de ne pas perdre de vue l'insigne

polyvalence et fécondité d'une pensée qui ne saurait être réduite au seul schéma de « l'oubli du mal ».

Car la tâche d'une confrontation effective de « l'escamot[age moderne de] la crise chrétienne » requerrait, à nos yeux, par-delà même les positions de Darras, une interrogation directe — philosophique, théologique et anthropologique — de ses sources secrètes au sein du christianisme lui-même. L'opacité moderne de la question du mal ressortit en effet à des fractures beaucoup plus anciennes, issues des partages entre paganisme et monothéisme. Leur élucidation supposerait donc rien de moins qu'une caractérisation inédite de l'innovation chrétienne.

Le « grand Midi »

Nos remarques ne pourront être ici qu'allusives. Elles s'inscrivent dans l'horizon d'un travail en cours (*L'imagination de l'origine*, L'Harmattan, 2000) et avant tout de certaines conceptions décisives de Nietzsche sur « les forces formatrices du mythe ». (Il convient de noter le curieux « oubli » de Nietzsche dans l'ouvrage de Darras). Au plus secret, il y va de la possibilité de circonscrire les conditions herméneutiques qui présidèrent à la cristallisation du mythe chrétien lui-même dans le prolongement de la conversion judaïque des données païennes. Nous nous contenterons de proposer ici quelques pistes. Là où la déréliction du peuple juif (l'ascèse d'une communauté-de-l'Exode) rendit possible une *relecture poétique et éthique inouïe* de tout l'univers du sacré préalable, l'effet d'après-coup induit par la vision chrétienne ne put faire l'économie d'une remise en jeu de certains aspects de l'ambivalence primitive du sacré. Au cœur de l'invention chrétienne, ce fut en effet, ainsi que le conçut Nietzsche, le schème de la rétribution (c'est-à-dire du sacrifice) qui dut servir d'axe directeur pour la projection du Verbe vers l'universel. On sait que le noyau du Kérygme se confond pour saint Paul avec l'absolution par le Christ sauveur — le second Adam — du péché atavique de l'homme immémorial (*Rm* 5 12, 18). Force est alors de constater que le mystère de la Rédemption procède d'une réexploitation du schème de la rétribution, c'est-à-dire de « l'esprit de vengeance » que le génie de Nietzsche conçut comme « ...la forme supérieure de la réflexion chez l'homme jusqu'à ce jour : où il y avait de la souffrance, on exigea que cette souffrance fût châtement » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, je souligne).

Ainsi, le vacillement du destin occidental entre le « symbolisme » chrétien et le « diabolisme » faustien diagnostiqué par Darras ne ferait-il que rendre manifeste, en dernière instance, certaines des ambivalences foncières immanentes à la matrice évangélique elle-même. Or, à ce drame indéfiniment prolongé devrait répondre enfin une Épiphanie renouvelée du verbe précisément tributaire de la complémentarité « historique » entre la « poésie transcendante »

de Dante et « l'athéologie » nietzschéenne. Ainsi, en un ultime coup de théâtre, l'annonce par Nietzsche du « grand Midi » pourrait-elle se trouver associée à la sublimité démythifiée inspirée des Évangiles : « *Le grand Midi c'est l'heure où l'homme parvenu au milieu de la voie qui va de l'animal au Surhumain célébrera comme sa plus haute espérance le chemin déclinant du soi; car c'est le chemin d'un nouveau matin* » (*Ainsi parlait Zarathoustra*; on sera attentif ici jusqu'à une certaine convergence thématique latente avec Dante). Se pourrait-il que l'Acte cinq du drame évoqué par l'auteur de *Nous sommes tous des romantiques allemands* réserve la chance (le risque) d'un *dépassement conjoint* (ou d'une fusion plus intime) du « symbolisme » de *La comédie divine* et du « diabolisme » nietzschéen à la faveur d'une anamnèse « historique » du destin humain tout entier ?

Seul l'avenir, certes, tranchera ce considérable dilemme. Soyons assurés du moins que la « crise chrétienne » vécue par l'Occident depuis la Renaissance exigera une *ouverture d'esprit* sans précédent : l'exhumation avant tout de nos fondements non occidentaux. Une caractérisation poétique de la scénographie judéo-chrétienne (mais aussi de la rationalité grecque) ne pourra faire l'économie d'une prise en compte de ce domaine « *effroyablement ancien* » (Blanchot) qui toujours commanda nos métamorphoses. Par-delà l'élan monothéiste, seule une poésie démythifiée capable de demeurer constamment « *au contact de la philosophie et de la théologie* » (mais d'une « philosophie » et d'une « théologie » alors profondément repensées) pourra nous affranchir du poids de nos idolâtries immémoriales. Corrélatrice d'une poétique de Dieu, « *[une] humanisation [entière] de l'homme* » pourra-t-elle donner lieu à un approfondissement des méditations passionnées de Dante et de Schelling (mais aussi de Nietzsche) sur l'Incarnation : « *le principe essentiel d'individuation de la créature humaine* » ? C'est au prix d'une éthique de la liberté, affranchie de toute culpabilité *a priori*, que « *la liberté se confondra avec l'amour* ».

Afin d'embrasser dans un même regard « l'angélisme » de Dante et le « démonisme » post-romantique de Nietzsche (et de Heidegger), il est urgent d'ouvrir l'Occident au champ qui l'excède et de mettre en chantier une *archéologie conjuguée* du judaïsme, du christianisme et de la pensée grecque. Dans une telle perspective, et par-delà toutes nos tentatives de régénération intra-américano-européennes, il nous appartiendra de réinterroger les figures majeures du prophétisme occidental et non occidental (notamment Hölderlin et Mallarmé, outre la pléiade des poètes évoqués dans *Nous sommes tous des romantiques allemands*). Il reste qu'en ce moment de lassitude « *au milieu du chemin* », le mérite du travail de Darras est d'ouvrir une brèche et fugitivement de pressentir l'Inespéré.

GÉRARD BUCHER