

Le faustique : un concept hybride entre littérature et politique

Hermann August Korff :
Faustischer Glaube (1938)

De l'outillage théorique en amont : entre la sociologie de la connaissance (américaine) et l'historicisme (allemand)

En 1966, deux jeunes sociologues d'origine autrichienne qui travaillaient en même temps à la *New School for Social Research* à New York, Thomas Luckmann et Peter Ludwig Berger, publièrent un livre scientifique qui connut un grand succès aux Etats-Unis, mais aussi dans les pays germaniques : *The Social Construction of Reality*.¹ Les chercheurs en sciences humaines en Allemagne citent constamment cet ouvrage qui a jeté les bases de la sociologie du savoir tout en renouant avec certaines traditions de l'histoire des idées dans les pays de langue allemande². Berger et Luckmann se réfèrent surtout aux fondateurs de la sociologie de la connaissance d'Outre-Rhin, sous la République de Weimar, qu'étaient Max Scheler (1874-1928) et Karl Mannheim (1893-1947), dont

¹ Peter L. Berger & Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City N.Y. : Doubleday & Company, 1966.

² Voir entre autres : Reiner Keller, Andreas Hirsland, Werner Schneider, Willy Viehöver (dir.). *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*. Constance : UVK Verlagsgesellschaft, 2005, p. 7-21 (introduction) ; Hubert Knoblauch. *Wissenssoziologie*, 3^e éd. Constance : UVK, 2014.

les travaux connurent une réception importante aux Etats-Unis³, à la suite de l'effondrement des études sociologiques en Allemagne après la prise de pouvoir par les nazis, en 1933. Cette « école allemande » de la discipline a trouvé un refuge notamment à la *New School for Social Research* qui fonctionnait comme un relais scientifique entre l'Europe et l'Amérique. Ce cadre stimulant d'une recherche « transatlantique » a donné des impulsions à la réflexion des jeunes chercheurs Berger et Luckmann qui établirent une sorte de généalogie de la sociologie de la connaissance (*Sociology of Knowledge*), définie comme « the relationship between human thought and the social context within which it arises »⁴.

Cette recherche généalogique les ramena aux conceptions fondamentales de Karl Marx, de Friedrich Nietzsche et à l'historicisme philosophique de Wilhelm Dilthey⁵. Si, du point de vue du marxisme, l'être social détermine la perception du monde, les idées deviennent des armes dans la lutte entre les classes de la société et tout concept épistémologique est assimilé à une fausse conscience, s'il ne correspond pas à l'être social de l'individu. L'« art de la méfiance » à l'égard des idées mobilisées pour les idéologies, les intérêts de groupes particuliers et les systèmes politiques se trouve aussi au cœur de la réflexion de Nietzsche dont l'esprit psychologique reconnaît les motivations égoïstes derrière les façades bien entretenues de l'érudition. La pensée n'est qu'un instrument dans les éternels combats pour la survie et la quête du pouvoir. L'imposture, la manipulation et la mystification sont monnaie courante dans le monde savant lorsqu'il s'agit d'acquérir et de maintenir des positions sociales. Pour Nietzsche, l'illusion ne fonctionne pas seulement dans les rapports de l'individu aux autres, chacun doit se tromper lui-même pour pouvoir exister. Karl Marx et Friedrich Nietzsche, ces deux éminents philosophes du XIX^e siècle, époque d'une expansion

³ Gérard Raulet (dir.). Max Scheler. *L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002 ; Gregory Baum. *Truth beyond Relativism*. Karl Mannheim's *Sociology of Knowledge*. Milwaukee : Marquette University Press, 1977. Voir aussi : Peter M. Rothoff & William B. Scott. *New School: A History of the New School for Social Research*. New York : Free Press, 1986.

⁴ *The Social Construction*, *op. cit.*, p. 4.

⁵ *Ibidem*, p. 5-7.

inoüie des connaissances et des sciences, ont mis le public en garde contre les apparences scientifiques, en lui déconseillant d'accorder trop d'importance aux théories, thèses et théorèmes qui dominent la vie intellectuelle, à un moment donné. L'historicisme allemand de la fin du siècle ajoute son grain de sel à ce relativisme épistémologique en soulignant que toute pensée humaine s'inscrit dans une époque dont elle porte indéniablement l'empreinte. Pour comprendre le passé, il faut adopter les concepts de la période étudiée. Dès qu'on applique les dogmes, les valeurs et la morale des contemporains à un chapitre de l'histoire, on n'échappe pas à la confusion et aux contre-vérités.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) qui, après avoir étudié la théologie dans différentes universités allemandes, enseigna la philosophie à Berlin depuis 1883, a beaucoup réfléchi sur les principes fondateurs des « sciences de l'esprit » qu'il opposa aux « sciences de la nature ». En 1910, il publia la somme de son travail sur la « critique de la raison historique » : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*⁶. Comment étudier les réalités historiques ? Telle est l'interrogation principale de Dilthey, à travers cet ouvrage. Le chercheur délimite des ensembles interactifs qui deviennent l'objet de l'analyse, sur la base d'un choix opéré par l'historien : « Car le travail sur l'objet historique ne requiert pas seulement qu'on parvienne à l'abstraire de toute l'étendue de l'ensemble interactif concret, mais l'objet contient en même temps un principe de choix »⁷. Il s'agit, souligne Dilthey, d'« opérer un tri et [de] pratiquer une synthèse ». Les ensembles les plus structurés et les plus accessibles à l'analyse sont, toujours selon Dilthey, les systèmes culturels que composent l'éducation, la vie économique, le droit, les fonctions politiques, les religions, les relations sociales, l'art, la philosophie, la science. Dans ces domaines, en scrutant, le chercheur peut trouver une réponse à ses interrogations : « Alors que nous restons perplexes face à l'ensemble complexe du devenir historique et que nous

⁶ *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Berlin : Preußische Akademie der Wissenschaften, 1910. Voir : Gunter Scholz (dir.). *Dilthey's Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

⁷ Wilhelm Dilthey. *L'Édification du monde historique dans les Sciences de l'esprit*. Traduction, présentation et notes par Sylvie Mesure. Paris : Cerf, 1988, p. 116.

ne pouvons y apercevoir ni une structure, ni des régularités, ni une évolution, chaque ensemble interactif où s'effectue une activité culturelle manifeste une structure qui lui est propre »⁸. Etudier les articulations de l'« esprit » au sein de ces systèmes culturels devient pour le théoricien de l'historicisme qu'était Wilhelm Dilthey la tâche principale du chercheur en lettres et en sciences humaines. Face au chaos du passé, l'histoire des systèmes culturels présente une logique inhérente et une structuration. L'historicisme débouche sur une étude des civilisations, seuls éléments cohérents dans un flux historique impossible à saisir. Cette opération prend les textes comme point de départ. Témoins d'un système culturel, ils aident les chercheurs à bien poser leurs questions. A la suite de ces réflexions, nous allons nous approcher d'un texte qui nous parle de facteurs centraux de la civilisation allemande, à savoir l'intériorité, le mythe du docteur Faust et le concept politico-littéraire du *faustique*, et enfin nous allons envisager les errances des sciences de l'esprit dans cette Allemagne tourmentée du XX^e siècle, entre les guerres mondiales et les dictatures.

Un professeur de Leipzig cultive sa vie intérieure :
métaphysique et intériorité allemandes, sous fond de
dictature nazie

En 1938 paraît, dans une petite maison d'édition leipzigoise, un livre intitulé « La Religion faustique » (*Faustischer Glaube*), rédigé par un professeur de littérature allemande à l'université de Leipzig, Hermann August Korff. Si on sait que le « Faust » de Goethe n'a pas seulement été qualifié comme l'œuvre la plus importante de la littérature allemande, mais aussi comme la « Bible de l'Humanité », on comprend mieux la démarche du professeur Korff qui consiste à faire des deux pièces goethéennes, Faust I (1808) et Faust II (1832), le fondement d'une « religion humaine » qui mettrait l'homme moderne avec sa soif de savoir et son désir de conquête du monde au centre d'une théologie immanente. La figure historique de Faust, cet alchimiste allemand du XVI^e siècle, a longtemps servi de repoussoir aux théologiens pour désigner un être

⁸ *Ibidem*, p. 119.

déchu, condamnable à cause de son caractère excessif qui n'accepte pas les limites que la nature et la religion chrétienne imposent à l'individu⁹. Au siècle des Lumières, on opère une réévaluation du personnage, notamment à travers un fragment de Lessing (1759) et le « Faust primitif » (1773-75) du jeune Goethe. La quête de l'absolu et le caractère démesuré de Faust deviennent une parabole de l'homme moderne. Le pacte diabolique, élément central de la mythologie faustienne, fait l'objet d'une réinterprétation. Placé par les théologiens de l'époque moderne dans la continuité de la Chute de l'Homme et de l'Expulsion du Paradis, il est considéré par les exégètes depuis la fin du XVIII^e siècle comme le symbole de la curiosité du chercheur qui s'efforce de comprendre les mystères de l'univers qui l'entourent. Lorsque paraît, en 1832, la seconde partie de la pièce de Goethe, la figure du docteur Faust jouit déjà d'un grand prestige culturel. Personnage à la fois tragique et héroïque, il devient le précurseur d'une modernité qui se construit autour des sciences et la domination de la nature.

Homme libre, mû par la passion de la recherche scientifique, le docteur Faust est le porteur d'un « sentiment de vie » (*Lebensgefühl*) de la modernité européenne du XX^e siècle qui se dégage des pages que le professeur Korff consacre à la « religion faustique » :

Und so ist auch nicht dies der eigentliche Eindruck, den wir von Fausts Leben empfangen sollen, der falsche, den Faust in uns erweckt, wenn er ingrimmig von sich selbst behauptet, er sei nur durch die Welt gerannt usw. – sondern der andere, den offenbar auch der Himmel hat von Faust, indem er ihn zu sich nimmt: daß Faust mit seinem Leben unbewußt das Gesetz seiner Existenz erfüllt hat, das Gesetz des dunklen Dranges, der sich eben damit des rechten Weges wohl bewußt gezeigt hat, daß er die innere Totalität der faustischen Monade durch das Erlebnis einer möglichst umfassenden Welterfahrung zur Entfaltung und Gestaltung gebracht hat. Immer wieder haben die Faustkommentatoren den dämonischen Charakter Fausts betont. Aber diese Dämonie ist letzten Grundes die

⁹ Voir entre autres : James M. van der Laak & Andrew Weeks (dir.). *The Faustian Century. German Literature and Culture in the Age of Luther and Faustus*. Rochester N.Y. : Camden House, 2013.

unerkenbar, transzendente Notwendigkeit seiner sich im Irdischen erfüllenden Persönlichkeit. Schöpfungsgenuß von innen ist die höchste Form von Fausts Befriedigung. Aber er bezieht sich letztlich nicht vor allem auf Fausts äußeres Werk, sondern auf die innere Schöpfung, die er selber ist. Uns selbst zu schaffen, zu gestalten sind wir da. Das ist der immanente Sinn unseres Lebens. Und darum kann Faust das Gefühl diese Sinnes auch bekommen erst, nachdem er, was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, in seinem Inneren selbst erfahren hat, dagegen nicht als grübelnder Philosoph, der nicht zu sich selbst gelangt, dieweil er nicht hinausgeht über sich selbst.¹⁰

(Il ne faut pas retenir de la vie de Faust cette idée erronée qui est la sienne lorsqu'il déclare, agacé, qu'il avait parcouru hâtivement et aveuglément le monde etc. – mais plutôt celle qu'adopta le Ciel en l'acceptant tel qu'il est. La vie de Faust a assumé la loi de son existence, la loi de son aspiration inconsciente, consciente de la bonne voie. Cette monade faustienne, avec son intériorité totale, s'est réalisée en accumulant une connaissance maximale du monde et des choses. Les commentateurs de Faust ont incessamment souligné son caractère démoniaque. Mais cette démonie n'est qu'une nécessité sous-jacente et transcendante de sa personnalité qui s'accomplit en menant sa vie dans l'ici-bas. En jouissant dans son for intérieur de toute la Création, Faust s'épanouit pleinement. Mais la source de sa satisfaction, ce ne sont pas les objets, les œuvres, elle coule de sa création intérieure, c'est-à-dire de sa propre nature. Nous existons pour nous faire nous-mêmes, pour nous créer. C'est le sens immanent de nos vies. C'est le sens que Faust ne comprend qu'au moment où il avait vécu et connu toutes les possibilités humaines. Il l'a vécu, non comme un philosophe qui s'adonne à la spéculation, en manquant toutefois l'essentiel, puisqu'il ne se transcende pas.)

En partant de la figure à la fois héroïque et tragique du docteur Faust telle qu'elle est mise en scène par Goethe, Korff plaide la cause d'une métaphysique de l'intériorité. C'est dans son for intérieur, enrichi par la diversité de la vie, que

¹⁰ Hermann August Korff. *Faustischer Glaube. Versuch über das Problem humaner Lebenshaltung*. Leipzig : Weber, 1938, p. 122.

s'accomplit l'individu, détaché des contingences de la matérialité. Vu de l'extérieur, ce culte de l'*Innerlichkeit*, si caractéristique des intellectuels allemands qui se complaisent dans leur mépris pour les réalités socioéconomiques, fut perçu comme un symptôme du grand mal dont souffrait l'Allemagne de cette époque. Thomas Mann a magistralement exprimé cette vision lors de la conférence qu'il a faite à la bibliothèque du Congrès des Etats-Unis, le 29 mai 1945, et qu'il a consacrée à un sujet d'une actualité brûlante, peu de jours seulement après l'implosion du Troisième Reich : « L'Allemagne et les Allemands »¹¹. Exilé en Amérique du Nord depuis 1938, le Prix Nobel de la littérature qui jouissait d'un énorme prestige international fut bien placé pour analyser les forces et les faiblesses de l'intellectualité de son pays d'origine dont il connaissait la profondeur et les abîmes. Faust n'est-il pas le modèle d'un professeur allemand, demande Thomas Mann à son public américain, « a professor with a touch of demonism, awkward and at the same time filled with arrogant knowledge that he surpasses the world in 'depth' »¹² ? Cette profondeur se nourrit, poursuit Thomas Mann, de l'intériorité et de la subjectivité, ces deux résurgences du divorce entre la vie spéculative et la réalité socioéconomique qui caractérisait le monde germanique depuis l'époque de Luther et de Faust. Ce désintéressement manifeste des intellectuels pour les choses de la vie publique, au profit de la culture de l'intériorité, avait sans doute contribué à l'échec de la République de Weimar qui précéda la montée du régime hitlérien.

Hermann August Korff représentait l'apolitisme des intellectuels allemands dans cette période, entre l'Empire wilhelmien et les deux dictatures. Né en 1882 dans une famille bourgeoise de la Ville hanséatique de Brême, Korff fit des études de germanistique, d'histoire et de philosophie aux universités de Bonn et de Heidelberg¹³. Il s'intéressa à la

¹¹ « Germany and the Germans », dans : *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress 1942-1949*. Oxford : Lang, 2003, p. 45-65.

¹² *Ibidem*, p. 51.

¹³ Pour la biographie : Claus Träger. « Hermann August Korff (1882-

littérature comparée et travailla sur Walter Scott et l'influence de la philosophie des Lumières françaises en Allemagne, preuve d'une grande ouverture d'esprit dans cette phase d'un nationalisme exacerbé, autour de la guerre de 1914/18. Nommé professeur de littérature allemande à l'université de Leipzig, en 1925, il fit de l'époque de Goethe le sujet principal de sa recherche. Au fil des ans, il publia quatre volumes très denses où il brossa le portrait de ces années si fructueuses de la culture allemande, entre l'arrivée de Goethe à Weimar en 1775 et sa mort en 1832, en insérant les œuvres du poète dans l'histoire générale des idées en Europe¹⁴. Exerçant comme professeur sous le régime nazi, Korff se singularisa par une certaine familiarité avec le monde occidental, dont deux séjours aux Etats-Unis (Harvard en 1935, Columbia University en 1938) firent la preuve. N'ayant pas adhéré au parti hitlérien, contrairement à tant d'autres germanistes allemands¹⁵, il ne fut pas licencié par l'université après l'arrivée des forces d'occupation soviétiques. Malgré son orientation « bourgeoise » dont Korff ne fit pas un secret tout en s'adaptant prudemment aux idées marxistes afin de garder son poste, il continua à enseigner à Leipzig jusqu'à son passage à l'éméritat, en 1954. Les nouvelles autorités virent plutôt d'un bon œil ses activités de recherche internationalement reconnues puisqu'il s'agissait pour eux de récupérer l'héritage « humaniste » du classicisme goethéen en faveur du nouveau régime communiste de la RDA. Comme tout professeur de

1963) », dans : *Namhafte Hochschullehrer der Karl-Marx-Universität Leipzig*. Leipzig : Karl-Marx-Universität, 1983, p. 84-95 ; Joachim Müller. « Hermann August Korff », dans : *Jahrbuch 1963-1965 der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin : Akademie-Verlag, 1967, p. 318-323. Voir aussi les Mélanges qui lui sont dédiés : *Gestaltung, Umgestaltung. Festschrift zum 75. Geburtstag von Hermann August Korff*. Joachim Müller (dir.). Leipzig : Koehler und Amelang, 1957.

¹⁴ Les quatre volumes du « Geist der Goethezeit » parurent entre la République de Weimar, le Troisième Reich et la RDA, en 1923, en 1930, en 1940 et en 1953, respectivement.

¹⁵ Voir surtout : Holger Dainat & Lutz Danneberg (dir.). *Literaturwissenschaft und Nationalsozialismus*. Tübingen : Niemeyer, 2003.

bon aloi, le vieil érudit avait droit à une *Festschrift* académique en 1957, à laquelle contribuèrent d'éminents germanistes de l'Allemagne de l'Est et de l'Ouest. Korff mourut à Leipzig, en 1963. Après avoir connu la violence extrême de la dictature nationale-socialiste et de la Seconde Guerre mondiale, le professeur leipzigois fut obligé de repenser les affirmations qu'il avait livrées dans son ouvrage sur la religion faustique, en 1938. En se rendant compte des contradictions entre ses idées et la réalité, il fit un discours élégiaque, lors du bicentenaire de la naissance de Goethe, en 1949, en déclarant que « nous avons compromis la confiance que lui [Goethe, T.N.] avait placée en la raison du monde et en l'homme faustique »¹⁶. C'est le constat d'un échec. Les catastrophes de l'histoire allemande du XX^e siècle ont amené la faillite du concept du *faustique* qui avait longtemps exercé une grande fascination sur les intellectuels germaniques. Thomas Mann prononça le mot de clôture dans cette histoire d'une séduction qui finalement n'était plus opérante. En 1947 parut, en Suède, le grand roman *Doktor Faustus* qu'il rédigeait depuis 1943, dans son exil californien, à Pacific Palisades. Il y décrivit la décadence intellectuelle de l'Allemagne à travers le destin tragique d'un Faust moderne, une dégradation qui a rendu possible la victoire toute provisoire de l'idéologie nationale-socialiste¹⁷. Comme à la suite de l'explosion d'un volcan, il ne restait qu'un cratère vide. Le mythe faustique a été pesé et ne faisait pas le poids. Cette figure de pensée avait perdu toute crédibilité et disparaissait successivement de l'écran des discours intellectuels.

Pourquoi le mythe faustique fut-il un mythe national du Reich allemand, fondé en 1871 ?

Le concept hybride du faustique prit ses racines dans la littérature, entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, et envahit le champ des discours politiques à l'époque où l'Allemagne devint un

¹⁶ Hermann August Korff. « Goethe. Ein Festvortrag », dans : *Jahrbuch der Goethegesellschaft. Neue Folge*, vol. 11. Weimar : Böhlau, 1949, p. 28.

¹⁷ Werner Röcke (dir.). *Doktor Faustus, 1947-1997*. Berne : Lang, 2001.

état-nation, autour de 1871. Héros « négatif » des contes populaires, à cause de sa démesure et de son pacte avec le diable, la figure du docteur Faust occupe les scènes de théâtre depuis la Renaissance tardive, depuis que Christopher Marlowe fit de lui, en 1592, pour la première fois le personnage principal d'une pièce de théâtre¹⁸. L'adjectif *faustique* qui se réfère d'abord à ces créations littéraires, dont l'œuvre de Goethe (1808/32), se transforma au cours du XIX^e siècle en un concept hybride, situé entre la littérature et la politique, et qui connut d'innombrables déclinaisons : l'« homme faustique », la « culture faustique », la « nation faustique », enfin même la « religion faustique », chère au professeur Hermann August Korff. Un jeune disciple des frères Grimm fit, dans les années 1840, du faustique la quintessence de toute la mythologie allemande et déclencha ainsi la vague des interprétations et des récupérations d'un concept littéraire pour des fins politiques et idéologiques.

Emil Friedrich Julius Sommer (1819-1846), jeune *privatdocent* à l'université de Halle, publia au volume 42 de la grande encyclopédie allemande (*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*) paru en 1845, l'article « Faust », où il affirma que le récit de la vie et des gestes du « docteur » de la Renaissance fut le concentré de tous les mythes du passé germanique¹⁹. Très contestable du point de vue de l'érudition, sa thèse fit son chemin en transformant la figure de l'alchimiste et magicien en héros d'une mythologie moderne, sur un pied d'égalité avec les divinités des mythes anciens²⁰.

¹⁸ Christopher Marlowe. *The tragical History of Doctor Faustus. A critical edition of the 1604 version*. Michael H. Keefer (ed.). Peterborough : Broadview Press, 2008, p. 17-136 (introduction).

¹⁹ Hans Schwerte. *Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie*. Stuttgart : Ernst Klett, 1962, p. 100-102. Pour Sommer : « Emil Friedrich Julius Sommer (1819-1846) – der erste ‚zünftige‘ hallische Germanist », dans : *Festschrift für Manfred Lemmer*. Ingrid Kühn & Gotthard Lerchner (ed.). Francfort : Lang, 1993, p. 349-390.

²⁰ Gert Mattenklott. « Faust », dans : *Deutsche Erinnerungsorte*, vol. III, Etienne François & Hagen Schulze (éd.). Munich : C.H. Beck, 2001, p. 603-619 (ici 604) ; Jochen Golz. « Faust und das Faustische. Aktuelle

Un haut fonctionnaire prussien qui avait aussi la réputation d'un grand goethéen, Gustav von Loeper (1822-1891), édita en 1871 l'œuvre de Goethe²¹. Son introduction aux deux parties du « Faust » intégra aisément le mythe faustique dans la mission nationale du Reich allemand qui vit alors le jour, cette même année. Dans la perspective ahistorique de Loeper, l'« esprit faustique » lia le Moyen Age et les mythes de la germanité aux idées de la Réforme luthérienne qui fut à l'origine de la modernité allemande²². Ce nouvel ordre des choses légitima l'épanouissement de la personnalité humaine et donna naissance au titanisme des grandes personnalités de la Renaissance. L'idée faustique, selon Loeper, c'était la logique de la conquête, le réalisme dur, la soif du pouvoir caractérisant l'individualisme de l'époque moderne. L'homme s'affranchit des contraintes de la transcendance et s'accomplit uniquement dans l'immanence. « Die Tat ist alles », le culte de l'action se trouva nécessairement au cœur de cette mythologie car la contemplation ne valait rien pour elle.

Faust, l'homme germanique par excellence, si on adopte le point de vue de cette idéologie qui s'élabora pleinement à partir de 1871, exerça deux métiers qui firent de lui l'incarnation d'un romantisme nationaliste qui se voulait conquérant : il fut artiste et chercheur, créateur d'un monde. Faust se trouva à cheval entre les époques : homme médiéval, il rencontra le diable ; homme moderne, il n'hésita pas à faire un contrat avec lui pour en tirer son profit. Ce héros allemand, plein d'énergie et de courage, agit seul dans le monde, sans assumer une responsabilité quelconque à l'égard de la postérité ou d'un peuple. Sa révolte contre les lois divines et humaines transporta le geste de la Réforme luthérienne qui fut d'abord une rébellion contre l'ordre établi et les autorités de l'Eglise et de l'Empire. Le concept du faustique servit à mettre en cause les valeurs collectives « occidentales », il symbolisa

Aspekte einer Debatte », dans : *Faustjahrbuch* 3 (2007/08). Tübingen : Narr, Franke, Attempto, 2009, p. 109-121.

²¹ *Goethe's sämtliche Werke, 12. und 13. Theil: Faust*, ed. Gustav von Loeper. Berlin : Hempel, 1871.

²² Voir : Schwerte, *Faust und das Faustische, op. cit.*, p. 149-160.

l'opposition romantique et individualiste de l'Allemagne contre les systèmes politique et économique de l'Ouest. Toute une littérature abondante, avant et après la Première Guerre mondiale, se consacra à l'« homme faustique », ce miroir de la germanité²³. En même temps, le visionnaire du déclin de l'Occident Oswald Spengler fit du faustique la parabole de l'homme occidental tout court : expansionniste, dynamique, possessif et doté d'un sens historique²⁴. Bref, autour de 1920, le concept du faustique a déployé tout son potentiel herméneutique et les intellectuels s'en servirent abondamment.

Après 1945, le Reich et son mythe faustique ont disparu. Un germaniste voué à une importante carrière universitaire dressa le constat de son décès, en 1962. Hans Schwerte publia, dans le cadre de son habilitation à l'université d'Erlangen, un ouvrage qui devait tirer un trait final. Il fit le bilan de l'histoire d'un « chapitre de l'idéologie allemande », chapitre finalement révolu²⁵. Il renoua avec un livre publié en 1933 et passé inaperçu pour des raisons idéologiques évidentes, livre que le germaniste peu connu Wilhelm Böhm (1877-1957) avait consacré à *Faust le Non-Faustique*, où l'auteur s'était efforcé de démontrer que le mythe faustique n'avait rien à avoir avec le Faust historique ou poétique. Un fantasme national s'était greffé sur une figure de la littérature mondiale²⁶. Dans la même veine, l'intellectuel suisse Hans Barth (1904-1965) qui avait analysé pendant la Seconde guerre mondiale la relation tordue et tendue entre la vérité et les idéologies dans les dictatures a qualifié, en 1945 déjà, le faustique comme « auto-malentendu » (*Selbstmissverständnis*) des Allemands²⁷. En

²³ *Pars pro toto* : Karl Justus Obenauer. *Der faustische Mensch*. Jena : Eugen Diederich, 1922.

²⁴ Oswald Spengler. *Le Déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle : forme et réalité*, traduit par Mohand Tazerout, vol. I. Paris : Gallimard, 1993.

²⁵ *Faust und das Faustische*, *op. cit.*

²⁶ Wilhelm Böhm. *Faust der Nichtfaustische*. Halle ; Saale : Niemeyer, 1933.

²⁷ Hans Barth. *Wahrheit und Ideologie*. Zurich : Manesse, 1945. Voir : Schwerte, *Faust und das Faustische*, *op. cit.*, p. 10.

reprenant ces idées, Schwerte analysa l'idéologie faustique, issue d'une interprétation erronée d'une œuvre littéraire qui fut d'abord une tragédie où il est plutôt question d'erreur et de culpabilité que de grandeur humaine. Schwerte se moqua des adeptes du faustique qui défendirent leur concept contre Goethe lui-même qui aurait mal compris la portée du mythe. L'une des cibles préférées des attaques de Schwerte fut le vieil érudit de Leipzig, Hermann August Korff. Celui-ci n'a-t-il pas honte d'employer son vieux vocabulaire « faustique », même après-guerre (1953/56), demanda Hans Schwerte, sur un ton accusatoire²⁸. Sa chaire à l'université de Leipzig ne fut-elle pas, pendant des décennies et sous tous les régimes, le « lieu de transbordement » de toutes ces tissées faustiques²⁹ ? Cette charlatanerie, juge très sévèrement Schwerte, aurait culminé dans les élucubrations que Korff consacra à l'héroïsme faustien ou à la religion faustique, formules qui incarneraient un non-sens absolu³⁰.

Une querelle entre universitaires à l'époque de la guerre froide : pourquoi Schwerte critique-t-il sévèrement Korff ?

En publiant, en 1938, son livre consacré à la « religion faustique », Hermann August Korff a certainement fait preuve de courage. D'une part, il assuma l'héritage lourd de la mythologie qui s'est agglutinée à la grande pièce de Goethe, d'autre part, il a pris position contre les idéologues du régime nazi qui tentèrent de créer une mythologie raciste à partir de leurs idées diffuses. Face à la « religion politique » du national-socialisme qui s'est exprimé à travers le livre « Le Mythe du XX^e siècle » d'Alfred Rosenberg (1893-1946), idéologue en chef du parti nazi³¹, le professeur Korff tenta de sauver le

²⁸ Schwerte, *op. cit.*, p. 105.

²⁹ *Ibid.*, p. 188.

³⁰ *Ibid.*, p. 19, 237.

³¹ Robert Cecil. *The Myth of Master Race. Alfred Rosenberg and the Nazi Ideology*. London : Batsford, 1972 ; Claus-Ekkehard Bärsch. « Alfred Rosenbergs 'Mythus des 20. Jahrhunderts' als politische Religion », dans : Hans Maier & Michael Schäfer (dir.). „Totalitarismus“ und politische

message « humaniste » du classicisme allemand, quitte à prôner une « religion faustique » comme dernier refuge de l'intériorité et de l'humanité contre la barbarie du régime³². Cette prise de distance, certes très abstraite, à l'égard de la dictature totalitaire qui prétendit enrôler toute la société, sans accorder le moindre espace de liberté, permit à Korff de trouver sa place dans l'Allemagne de l'après-guerre, et plus précisément l'Allemagne de l'Est. Mais il fit l'objet de sévères critiques d'un germaniste de l'Allemagne de l'Ouest, en l'occurrence Hans Schwerte, ce qui suggère d'évoquer un conflit sous fond idéologique, dans cette période de guerre froide, qui vit un affrontement brutal entre les deux états allemands. Il est à noter, dans ce contexte, que le livre de Schwerte parut en 1962, un an après la construction du Mur de Berlin.

Mais ce n'est qu'un aspect de cette histoire. En 1938, Hans Schwerte portait le nom de Hans Ernst Schneider, né en 1909 à Koenigsberg en Prusse³³. Le jeune homme qui étudiait la littérature allemande et la philosophie adhéra aux groupements nazis, en 1932/33, et fit une carrière ascendante au sein des organismes du parti. Intégré aux SS, en 1937, il joua un rôle important comme fonctionnaire haut placé dans l'Institut de recherche des SS (*Forschungsgemeinschaft Deutsches*

Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, vol. 2. Paderborn : Schöningh, 1997, p. 227-248.

³² Il semble qu'à l'époque de sa parution, le livre de Korff n'ait connu qu'un écho très limité. La germanistique 'officielle' en Allemagne le passa sous silence. L'un des rares comptes rendus a été rédigé par Alexander R. Hohlfeld qui enseigna l'allemand à l'University of Wisconsin (Madison) : *Monatshefte für deutschen Unterricht* 31 (1939), p. 250-254. Les germanistes allemands ont bien saisi la portée politique de l'ouvrage et s'abstinrent de tout commentaire qui aurait pu contribuer à sa diffusion.

³³ La découverte, en 1995, de la vraie identité de Hans Schwerte a déclenché une vague de publications consacrées au « cas Schwerte/Schneider ». Voir surtout : Hans Reiss. « The Case of H. Schwerte. The German Response to a Murky Tale », dans : *Oxford German Studies*, 29 (2000), p. 181-216 ; Frank-Rutger Hausmann. « Der Schwerte-Mythos », dans : *Scientia Poetica*, 5 (2001), p. 164-182.

Abnenerbe) et chargé de mission, dès 1940, pour les pays occupés du Nord-Ouest européen (Pays-Bas, Belgique). A la fin de la guerre, Schneider changea de nom et d'identité et devint Hans Schwerte, un homme sans passé, destiné de nouveau à une grande carrière académique. Après son habilitation, sur la base du livre sur le faustique, paru en 1962, il fut recruté comme professeur de germanistique à l'Université de Technologie d'Aix-la-Chapelle, en 1965, où il sera même élu président, en 1970, car il incarnait pour les contemporains un « esprit de renouveau », porté par un engagement politique en faveur de la gauche modérée³⁴. Emérite couvert d'honneurs politiques et universitaires, il fit l'objet d'investigations, notamment de la part des médias néerlandais, qui finirent par découvrir sa réelle identité, en 1995. Tout d'un coup, Schwerte qui mourra en 1999, dut faire publiquement face au passé de Schneider.

Ces événements jetèrent une autre lumière sur les publications du germaniste, dont le livre de 1962 où il se démarqua des mythes faustiques du passé, porté par un sens critique et un désir de démythifier l'un des grands textes de la littérature allemande. Au lieu de l'apport à la réorientation et la modernisation de sa discipline, qu'on crut y reconnaître, on fit désormais état d'« une anticipation sur les attentes du *Zeitgeist* », dictée par la volonté indomptable de faire carrière, dans toutes les circonstances et par tous les moyens³⁵. D'autres parlèrent, au sujet du livre de 1962, d'une « révision cryptique » à travers le texte de Schwerte, l'homme de la République fédérale, qui met en cause les idées et les valeurs qui avaient composé l'univers de Schneider, le partisan du

³⁴ Bernd-A. Rusinek. « Schwerte/ Schneider : Die Karriere eines Spagatakteurs 1936-1995 », dans : Helmut König. *Der Fall Schwerte im Kontext*. Opladen : Westdeutscher Verlag, 1998, p. 14-47.

³⁵ « ... wohlkalkulierter, karrierebedingter Vorausvöllzug der Forderungen des Zeitgeists » : Theo Buck. « Ein Leben mit Maske oder ‚Tat und Trug‘ des Hans Ernst Schneider », dans : *Sprache und Literatur*, 27 (1996), p. 48-81.

Troisième Reich³⁶. La critique littéraire peut-elle opérer une purification de l'âme ? La figure des discours que fut le *faustique*, corrélat politico-littéraire d'un nationalisme fragile, conscient de sa faiblesse, a connu une longue ascension et une chute brutale. Ce « chapitre de l'idéologie allemande » nous permet de mieux voir les risques et les dangers de la recherche, qui n'est jamais à l'abri des erreurs, et qui a besoin d'un fondement éthique solide pour ne pas tourner dans le vide.

Thomas Nicklas

³⁶ Walter Müller-Seidel. « Probleme der literarischen Moderne. Am Beispiel des Germanisten Hans Schneider », dans : *Der Fall Schwerte im Kontext*, p. 66-97 (ici 68).