

**Le souvenir comme démarche de l'instauration poétique : une lecture de l'hymne
« Andenken » de Hölderlin**

**Intervention à l'ENS – LSH de Lyon
Mercredi 3 décembre 2008**

« Scaramouche qui ne pense qu'à une chose. Le docteur qui parle un quart d'heure après avoir tout dit, tant il est plein du désir de dire »¹.

Telle est peut-être, jusqu'à l'ironie la plus grinçante, l'obsession moderne de la méthode : celle d'un chiasme irrésolu entre le préalable d'une pensée unique et l'après-coup des paroles qu'elle suscite. Prise entre le dit et le docte, elle est sommée d'afficher le succès des principes qui règlent ce dont elle est le prélude alors même qu'elle le rend justement opérant. La méthode est ainsi là pour expliciter un mouvement au travers duquel elle passe au fond essentiellement, principiellement. Elle entend montrer la nécessité d'une conversion en direction de ses principes à partir d'un lieu qui les a toujours-déjà réalisés ou dans les mots de Pascal lui-même « après avoir tout dit ».

La méthode, qui ne peut dès lors s'élaborer sans méthode, déjoue par l'escarmouche (*scaramuccia*) de l'histoire le silence auquel sinon, elle serait vouée: car « le *hodos* de méthode est l'oracle qui, la vouant aux chemins, la condamne du même coup au récit »². Alors seulement paraît ce que la méthode a de plus intrigant, le chemin à parcourir (et déjà parcouru) qui est en même temps le lieu polémique où s'établit, s'organise, croît et se fortifie progressivement la pensée. C'est le discours cartésien de la méthode qui lie essentiellement la révolution philosophique qu'implique le *cogito* au procès menant le philosophe aux préceptes susceptibles de lui faire accéder à la pleine possession de ses moyens. En nouant de manière constitutive la narration à la doctrine, Descartes témoigne non seulement du caractère « provisoire » de la pensée qui s'affirme dans et par le doute, mais révèle surtout que désormais les conditions du philosophique sont pensées comme le philosophique lui-même. Penser n'est désormais plus dissociable du chemin qu'empruntent les différentes activités de la conscience finie sous l'impulsion d'une volonté infinie. L'exercice de la philosophie ne pourra dès lors plus se déprendre du partage de l'universel et du singulier, de l'ambiguïté temporelle et du rapport à la fiction qui traversent le chemin qu'elle emprunte.

Parler de méthode en ce qui concerne la philosophie, ce devrait être donc tout unanimement parler de poésie dans la mesure où celle-ci assume décisivement ces trois dimensions conditionnelles de l'exercice moderne de la pensée. Parce qu'elle ne survit qu'en reposant la question de l'être et dès lors celle de l'au-delà de sa seule présence esthétique, parce qu'elle est, dans la tradition culturelle occidentale, fille de Mnémosyne et incarne la gardienne du temps des hommes, parce qu'enfin elle touche à l'idéal et au génie créateur de

¹ Pascal, *Pensées* n°12, éd. Brunschvicg.

² Bruno Clément, *Le récit de la méthode*, Paris, Seuil, 2005, p. 33.

l'imagination, la poésie épouse si bien le trajet méthodique du philosophe sur ces trois points que ce dernier a pu apparaître chez bon nombre d'esprits critiques, les premiers romantiques allemands d'abord, puis Nietzsche ou encore Heidegger, comme un simple prolongement du questionnement de celle-ci. Peut-être serait-il judicieux de reconnaître plus modestement pour l'instant l'importance des faits d'écriture dans l'exercice philosophique et de montrer qu'en effet, il existe une voie où les hiérarchies traditionnelles en la matière sont brouillées et sur laquelle le poète et le philosophe engagent un authentique dialogue. Peut-être serons-nous alors en mesure de juger plus adéquatement les thèses ci-dessus et surtout plus à même de préciser leur pertinence vis-à-vis du projet poétique hölderlinien ; et ce, malgré le fait indéniable que ces interprétations furent chacune décisives en ce qui concerne la réception posthume de Hölderlin dont il sera essentiellement question ci-dessous. Plus précisément, il s'agira de révéler en quelle mesure ce dernier assume cette intrication du littéraire et du philosophique par le style et d'exhiber la dynamique constructive qui en anime l'inscription poétique.

A cet égard, il ne faudrait certainement pas oublier que de juin 1790 à l'automne 1799, Hölderlin n'a cessé d'interrompre ou d'entremêler son œuvre poétique d'une vingtaine de fragments théoriques en prose. Nous n'y sommes sensibles en réalité que depuis 1961, date de la publication par Beißner et Beck du quatrième volume de l'édition critique des œuvres du poète³. Un travail éditorial qui nous révèle par la même occasion que le temps n'a épargné qu'une infime partie de ces réflexions dont la majeure partie a été détruite, soit par le poète lui-même, soit par les proches qui organisèrent l'édition de son travail. Cette parcimonie nous laisse malgré tout entrevoir combien pertinentes et exigeantes furent ces recherches. Outre la partie publiée du vivant du poète – les traductions de l'Œdipe et de l'Antigone de Sophocle augmentées d'une courte dramaturgie - et l'entreprise herméneutique centrée sur la poétique pindarique, il s'agit plus particulièrement de fragments en prise directe avec la philosophie pratique kantienne, d'ébauches d'articles destinés au *Journal Philosophique* de Niethammer dans lesquelles s'esquissent les premières critiques du projet scientifique fichtéen ainsi que d'un matériau plus important, d'une densité spéculative tout à fait impressionnante.

Ce dernier représente le prolongement direct des efforts finalement vains déployés par Hölderlin pour créer un mensuel littéraire, ouvert à des figures intellectuelles de premier plan. Nous savons qu'il devait porter le nom « Iduna », en référence probable à l'essai *Iduna ou les pommes de jeunesse* de Herder, dont la métaphysique organiciste et les vues sur la mythologie ont influencé massivement le matériau poétologique prévu par Hölderlin. Ce dernier sommeillera finalement dans les carnets privés du poète puisqu'à l'appel que lança Hölderlin, ni son mentor Schiller, ni son ami Schelling, ni a fortiori Goethe ne daignèrent répondre favorablement. Quant à Wilhelm von Humboldt et August Schlegel, deux des autres grandes pointures espérées par le poète, nous ne connaissons pas leur réponse. Quoiqu'il en soit, même positives, celles-ci ne suffirent pas à convaincre l'éditeur Steinkopf, qui, sans la promesse de collaborateurs « bankable » dirions-nous aujourd'hui, n'eut d'autre choix, en face des rouleaux compresseurs littéraires qu'étaient alors Tauchnitz, Nicolaï ou Göschen dans le nord du pays, que de jeter l'éponge et ainsi abandonner Hölderlin et son rêve de revue « humaniste »⁴. Motivés principalement par la fondation pragmatique du criticisme kantien dans la *Doctrine de la Science fichtéenne*, en débat constant avec la signification anthropologique de l'esthétique schillérienne, les premiers de ces écrits témoignent d'une participation de premier plan aux débats et aux problèmes qui imprégneront, à partir d'Iéna, et pour longtemps encore, l'ensemble de la vie intellectuelle allemande.

³ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe*, hrsg. von A. Beck u. F. Beissner, Bd. IV, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

⁴ À ce sujet : Stephan Wackwitz, *Friedrich Hölderlin*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1997², pp. 37-41.

Les témoignages tantôt délibérément tantôt accidentellement fragmentés de cette production manifestent, en ce qui concerne les plus significatifs d'entre eux, une spéculation exigeante dans laquelle Hölderlin tente d'établir les concepts directeurs et les visées d'une pratique « transcendante » de la poésie ou de ce que Rainer Nägele a récemment baptisé une « critique de la raison poétique »⁵. De tels essais théoriques opèrent à l'instar de l'entreprise philosophique kantienne, mais à partir des formes génériques propres de la poésie, une réflexion sur les fondements, les conditions et les limites d'une ontologie et d'une théorie de la vérité poétiques. De ce point de vue critique, l'exercice littéraire se revendique comme une pratique de pensée et se découvre, de manière continuée chez Hölderlin, comme la mise en jeu décisive, dans l'économie du travail de composition poétique, de la définition idéaliste du discours philosophique telle qu'elle se révèle dans l'espoir fichtéen d'un accomplissement scientifique ou réflexif de la philosophie.

J'ajouterai succinctement que cet intérêt en faveur d'un nouage productif chez Hölderlin entre théorie critique et littérature ne peut être pleinement saisi sans le renvoi explicite à la discipline herméneutique projetée plus que réalisée par le premier romantisme allemand durant la dernière décennie du dix-huitième siècle. C'est plus singulièrement la conviction, cardinale on le sait chez Schleiermacher, d'inclure la spécificité textuelle, la matérialité du discours, dans l'objet de l'interprétation qu'il sied de souligner. Les critères sont liés au destin des textes, à leur historicité comme facteur essentiel de la médiation du sens ainsi qu'à leur propriété générique et cela, dans les transactions mutuelles et continues d'une « philosophie de la philologie » ou de ce que le fragment 330 de l'*Athenäum* nomme une « chimie intellectuelle » : une pratique susceptible de déceler à même la « substance terrestre commune », dit Schlegel, la figure « évanescence » et « vaporeuse » des activités de l'esprit⁶.

L'intérêt qu'il peut y avoir à étudier celui qu'on a appelé maladroitement « le docteur séraphique » de l'idéalisme allemand réside primordialement dans la conviction très tôt affichée par ce dernier que la poésie constitue « le commencement et la fin » de la philosophie pour employer l'expression mise par Hölderlin dans la bouche de son Hypérion : « Comme Minerve de la tête de Jupiter, cette science est sortie de la poésie d'un Être divin infini. De même, à la fin, ses incompatibles reviennent-ils converger dans la source mystérieuse de la poésie » lit-on dans le second livre du premier volume⁷. Nous sommes en 1796 ; soit quatre ans avant la publication dans l'*Athenäum* par Schlegel de l'*Entretien sur la poésie* ou l'essence poétique du monde y est affirmée avec panache. Souvenons-nous : « Oui, nous tous, autant que nous sommes, nous les hommes, n'avons à jamais pour l'éternité d'autre objet de joie, d'autre matière d'activité que cet unique poème de la divinité dont nous sommes aussi une part et la floraison – la terre »⁸. De ce point de vue, Hölderlin semble bel et bien le fils de son époque et sa fréquentation intensive de la philosophie fichtéenne lors de son séjour à Iéna fin 1794 jusqu'à l'été 1795 n'est pas l'élément le moins significatif à cet égard.

En effet, nul ne peut ignorer qu'une telle position face au discours philosophique s'inscrit plus largement à l'intérieur d'une définition de l'acte poétique en tant qu'organe ou ce que Schlegel a baptisé la « caractéristique » du tournant réflexif opéré par la *Doctrine de la science*

⁵ Rainer Nägele, *Hölderlins Kritik der poetischen Vernunft*, Basel/Weil am Rhein/Wien, Engeler, 2005, p. 6.

⁶ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978, p. 148.

⁷ Friedrich Hölderlin, *Hypérion ou l'ermite en Grèce*, trad. P. Jaccottet in : *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 202-203.

⁸ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, op. cit., p. 290.

de Fichte. Elle rejoint indubitablement l'esprit du fragment 238 de l'*Athenaium* qui énonce en quels termes l'impératif de « fichtiser » l'exercice poétique doit être traduit⁹.

Le génie poétique, tout comme la réflexion du philosophe, est voué à la présentation, à même ses ressources génériques, de l'unité de ce que Fichte appelle quant à lui « l'action absolument première de l'esprit humain ». Tous deux opèrent au fond la genèse pragmatique d'un usage du monde à partir duquel seulement peut se comprendre l'événement moderne de son éclatement et sa dispersion dans « le sens naturel de la vérité » des sciences positives. En tant que praxéologie ou plutôt au nom de « l'empirisme supérieur » (Novalis) de l'acte producteur, le projet romantique vise moins une nouvelle définition de l'être de l'agir (ici de la poésie en tant que puissance créatrice - *Dichtungsvermögen*) que la propre négation d'une telle onto-logie dans l'effectuation définitive de l'agir qu'au fond elle est. Le poème romantique se veut donc l'*analogon* de ce geste réflexif ultime qu'est le premier principe inconditionnel de toute réalité, ce « Je suis » posé selon Fichte par l'intuition intellectuelle, cette *Tathandlung* ou « activité-agie », qui opère à chaque fois l'abstraction, c'est-à-dire « l'internalisation » du savoir objectif propre à la conscience naturelle, en le rapportant désormais à l'unité vivante autoréférentielle du moi. En ce sens, l'objet suprême de la philosophie, que Fichte nomme « la vie du savoir originaire », entre dans le domaine propre de la poésie romantique en tant que celle-ci travaille à même la matière sensible des couleurs, des formes et des mots le double statut du langage qui dit simultanément et indistinctement l'être et l'agir, le réel et l'idéal. « C'est elle, nous dit le célébrissime fragment 116, qui, libre de tout intérêt réel ou idéal, peut le mieux flotter entre le présenté et le présentant, sur les ailes de la réflexion poétique, porter sans cesse cette réflexion à une plus haute puissance, et la multiplier comme dans une série infinie de miroirs »¹⁰. Cette tâche spéculaire de potentialisation de soi, ce « polythéisme de l'imagination et de l'art » dont parlait déjà le célèbre fragment symphilosophique accrédité comme le *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*, intègre par conséquent le cadre plus vaste d'une critique de l'écriture ou de la textualité attentive aux contraintes discursives de la parole philosophique¹¹.

Longtemps rejetée dans le domaine descriptif de la linguistique ou dans celui, strictement individuel, du génie créatif dont traite l'esthétique, la notion de style est ainsi perçue pour la critique romantique comme un phénomène philosophique à part entière¹². En effet, il s'agit désormais, au-delà de toute indexation des faits de sens aux seules idéalités (concepts, preuves, démonstrations...), d'éclairer dans le procès même de l'écriture ce qui en lui est constitutif des schèmes d'argumentation. Il s'agit d'être moins attentif à l'unité constituée du sens ou à sa systématisme qu'à l'architecturation du motif intellectuel provoqué par la dynamique scripturale : la manière dont le contenu doctrinal d'une philosophie s'élabore progressivement et se trouve configuré par l'exploitation de telles ou telles virtualités offertes par le mode d'énonciation propre à une manière d'écrire. Cette intrication du narratif et de l'argumentatif exige dès lors que l'interprétation d'un texte soit reconduite à sa condition « hyphopoiétique »¹³ ; c'est-à-dire la façon dont un fait de sens est « tramé », tantôt assumé,

⁹ Trad. Lacoue-Labarthe/Nancy in : *L'absolu littéraire*, op. cit., p. 132.

¹⁰ Ibid., p. 112.

¹¹ *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, hrsg. von C. Jamme, H. Schneider, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1984. Pour une traduction et une vue d'ensemble détaillée sur le débat concernant l'auteur présumé de ce texte dont Hegel est au moins le secrétaire : Olivier Depré, « Eclairages nouveaux sur le « plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand », *Revue Philosophique de Louvain* 88 (1990), pp. 79-98.

¹² Pour une brève vue d'ensemble : Marc de Launay, Philosophie du style, in : *Encyclopédie philosophique universelle*, T. IV. Le discours philosophique, Paris, Larousse, 1998, pp. 1553-1563.

¹³ De hyphos qui signifie aussi bien « texte » que « tissu », « filet » ou « toile », ce terme dénote une théorie du texte attentive à l'objectivité matérielle de ce dernier ainsi qu'à la dimension syntagmatique de son propos (jeux

tantôt ironiquement dévoyé ou éludé voire mimétiquement réactivé dans le travail de composition d'un texte.

Toutefois, en renvoyant à l'événement d'écriture et de pensée qu'est pour l'interprétant le texte philosophique dans toute sa singularité, le risque est grand de dissoudre en quelque sorte l'activité philosophique dans la composition littéraire. Il n'y aurait plus alors que des analyses de style indépendantes de la spécificité de leurs différents supports. À trop vouloir démarquer la stylistique de la perspective rhétorique traditionnelle pour laquelle elle est essentiellement liée au seul usage des figures, une telle relève romantique du sémiotique hypothèque, semble-t-il, la possibilité d'une théorie générale du discours philosophique censée en exhiber la différence spécifique. S'il est décisif de montrer que les modes d'argumentation, les formes de preuve et de démonstration sont désormais justiciables du travail stylistique, il s'agit de développer, dans un deuxième temps, une réflexion explicite sur les supports discursifs de l'élaboration doctrinale sur lesquels cette configuration du sens dans l'écriture opère. Or, à ce niveau, le discours philosophique se démarque essentiellement des discours littéraires en ce qu'il justifie non seulement sa propre constitution discursive, mais également celle de tout discours¹⁴. En raison de la nature auto-légitimante de son discours, la philosophie exige une approche sensible aussi bien à ses modalités expressives ou hyphopoiétiques qu'à ses structures doctrinales propres afin d'éviter tout réductionnisme formel. Le philosophe, contrairement à l'écrivain est celui qui réinvesti explicitement, à l'aide de ses propres catégories doctrinales le choix de ses moyens d'expression. Chez lui, les formes du contenu commandent les formes d'expression. Les contenus déterminent rétroactivement l'association des schèmes spéculatifs et expressifs qu'incarne le style.

Toutefois, et c'est là le pas décisif, cette accent mis sur le statut discursif de la philosophie est une propriété intrinsèque de la « philosophicité » du style et ne dépend plus de critères normatifs externes, thématiques (relatifs à une tradition historique) ou fonctionnels (par identification à des valeurs esthétiques ou épistémologiques). Comme le rappelle Frédéric Cossutta : « La forme d'expression d'une doctrine et ses thèses ne sont donc pas dissociables, dans la mesure où le procès d'analyse et de démonstration qui permet de leur donner une légitimité est lui-même dépendant des thèses qu'il est censé permettre d'explicitier. Donc le choix d'un genre, celui d'une forme d'exposition ne dépendent pas du hasard mais doivent être appropriés à la forme procédurale qui développe la conceptualité propre à une philosophie »¹⁵. Du point de vue d'une telle analyse du discours, les différents procédés stylistiques constituent non seulement l'étoffe même de l'inscription des contenus mais ils sont réinvestis productivement dans la quête auto-constitutive de la philosophie. Aussi, la littérature trouve-t-elle les raisons de son association avec l'exercice philosophique non plus de manière typifiante mais en fonction de « la façon dont sont résolues les tensions internes de la constitution discursive »¹⁶. Il n'y a dès lors plus de discours « purs » mais des degrés de « philosophicité » ou de « littéarité » plus ou moins importants selon les remaniements que l'écriture fait subir aux cadres traditionnels de l'énonciation. A cet égard, deux facteurs co-

de syntaxe, anaphores, épiphores...) par laquelle est également produit son argument. Voir : Jean-Louis Galay, *Philosophie et invention textuelle*, Paris, Klincksieck, 1997, pp. 8-10. Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 101.

¹⁴ Un discours est dit « constituant » lorsqu'il se donne comme discours origine, c'est-à-dire comme un discours garanti par une scène d'énonciation validante qui n'a pas à être elle-même garantie. En ce sens, « l'auto-constitution » est une propriété essentielle du discours philosophique par laquelle ce dernier est capable d'explicitier les conditions de possibilité de toute constitution discursive, y compris la sienne. Voir Frédéric Cossutta, « Discours philosophique, discours littéraire : le même et l'autre? », in : *Rue Descartes n°50, L'écriture des philosophes*, Paris, PUF, 2005, pp. 6-20.

¹⁵ Frédéric Cossutta, L'analyse du discours philosophique, in : *Encyclopédie Philosophique Universelle*, op. cit., p. 1799.

¹⁶ Frédéric Cossutta, « Discours philosophique, discours littéraire : le même et l'autre? », op. cit., p. 16.

déterminent essentiellement la manière dont la constituance native du philosophique est réinscrite dans le travail littéraire. Il s'agit de l'institution et de l'instauration discursives¹⁷.

Tandis que la première dénote la façon dont le discours philosophique tend à se positionner dans le champ social et à légitimer son dire grâce à des choix génériques ou des stratégies remodelant son énonciation, la seconde vise l'économie du philosophique dans le procès de la textualité lui-même. Elle renferme à son tour deux moments constitutifs qui sont d'une part l'invalidation des doctrines concurrentes ainsi que la légitimation de son sens, et d'autre part, l'exposition des ressources dont dispose la mise en intrigue littéraire en faveur du contenu doctrinal. Le premier moment est d'ordre dialectique ou argumentatif tandis que le second est d'ordre mimétique ou dramaturgique. Celui-ci manifeste de quelle manière la doctrine est solidaire de ses modes d'expositions discursives ; celui-là, de quelle manière le mode d'instauration est re-présenté dans les catégories doctrinales. En portant l'attention sur le rapport existant entre doctrine et discours philosophiques, l'institution littéraire intègre une contrainte supplémentaire. Elle permet de saisir la dynamique selon laquelle le contenu d'une doctrine se présente dans le mouvement formel même qui l'engendre. Ce dernier représente l'ensemble des dispositifs opératoires par lesquels tel ou tel contenu doctrinal peut être déchiffré et appréhendé par le lecteur, hors de son occurrence initiale, comme un mode d'intelligibilité du monde ou de réforme productive de son rapport à la vie. L'institution « médiatise le rapport entre œuvre et contexte », l'instauration « médiatise le rapport entre formes expressives et schèmes spéculatifs »¹⁸. Le style et l'ensemble de ses ressources est donc inclus au cœur de ce double mouvement par lequel une philosophie construit un univers doctrinal, s'édifie dans l'espace-temps d'une œuvre, tout en mobilisant cette expression littéraire afin de légitimer son positionnement au sein d'un « horizon d'attente »¹⁹, une configuration conflictuelle de doctrines prétendant toutes à la vérité.

En ce qui concerne plus directement Hölderlin, les documents mis à disposition depuis un demi siècle sur son travail poétologique constituent certainement le matériau le plus idoine afin de préciser avec rigueur de quelle manière les reconfigurations doctrinales liées à tel ou tel mode d'expression investissent et sont elles-mêmes réinvesties par le parcours universitaire du poète au « Stift », le célèbre séminaire dont sont également issus Hegel et Schelling, les deux amis les plus proches de Hölderlin à ce moment-là, mais aussi les différents postes de précepteur que ce dernier a ensuite pu occuper ou encore sa participation de premier plan à la vie intellectuelle concentrée tout entière dans des centres urbains tels que Iéna, Francfort ou Stuttgart.

Il faudra toutefois se garder de considérer de telles données biographiques de manière extérieure au processus de configuration doctrinale en œuvre dans la production littéraire de Hölderlin. Nul ne contestera par exemple qu'une analyse du poème « Andenken » qui nous occupera exclusivement par la suite ne peut s'exonérer d'une recherche contextuelle sur le séjour du poète en tant que précepteur chez le consul de Hambourg à Bordeaux et ce faisant, d'une réflexion sur les motivations et les circonstances d'un départ semble-t-il contraint²⁰. Pourtant, la prise en compte du phénomène de constitution littéraire doit conduire à mener

¹⁷ Frédéric Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989. Discours philosophique, discours littéraire : le même et l'autre ?, in : *Rue Descartes n° 50. L'écriture des philosophes*, op. cit., pp. 6-20. Dominique Maingueneau, Le discours philosophique comme institution discursive, in : *Langages* n° 119, 1995, pp. 40-62. Texte philosophique, énonciation et institution, in : *Encyclopédie Philosophique Universelle*, op. cit., pp. 1810-1820.

¹⁸ Frédéric Cossutta, L'analyse du discours philosophique, in : *Encyclopédie Philosophique Universelle*, op. cit., p. 1799.

¹⁹ Hans-Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 49.

²⁰ Friedrich Hölderlin, « Andenken », *Sämtliche Werke*, Bd. 2, hrsg. von F. Beißner, Stuttgart, 1951, pp. 188f. Voir Lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801, trad. D. Naville in : *Œuvres*, op. cit., : 1005.

cette pratique herméneutique plus loin. Il n'y a pas seulement une pression exogène du milieu sur le texte mais une transaction réciproque du mode de vie dans le mode d'argumentation de telle sorte que tous deux se justifient productivement à l'intérieur d'une nouvelle configuration discursive.

Autrement dit, le récit du séjour en Gironde est moins la décantation versifiée d'une expérience passée ou la ré-appropriation dialectique de l'essence fondamentalement subjective de l'objectivité naturelle (une « *Erinnerung* »: un terme que Hölderlin évite soigneusement), que la mise en jeu réflexive ou transcendantale de cette forme de *mimèsis* propre à l'esthétique idéaliste moderne. Ce qui est éprouvé au fond, je tâcherai de le montrer, c'est le sens même de l'acte poétique que Novalis a cristallisé pour toute une génération en affirmant qu'il a pour dessein le fait de « dissoudre l'étranger dans le propre »²¹; dissolution que Hegel comprendra au niveau spéculatif comme le progrès destinal de l'« intériorisation » des contenus propres de l'Esprit autrefois disséminés, extériorisés dans la vie éthique et l'effectivité de chaque peuple : l'histoire de l'art, l'esprit de son destin tragique, nous dit Hegel, « recueille tous ces dieux individuels et tous ces attributs de la substance dans l'unique Panthéon, dans l'esprit conscient de soi-même comme esprit »²².

Une chose est claire, l'affaire du poème devient à l'époque romantique celle du passage réciproque du vécu dans la forme artistique. De ce point de vue, une telle préoccupation est également cardinale concernant le trajet poétique de Hölderlin qui doit aboutir selon lui à la présentation, je cite ce dernier, de « cette forme suprême au sein de la vie suprême » qu'est « l'individualité poétique » selon les termes d'un texte magistral écrit au tournant du siècle, en 1799, et intitulé « La démarche de l'esprit poétique »²³. Cette organisation intime de la vie et de l'œuvre est conçue, dans une lettre tout à fait contemporaine à son frère, comme la finalité profonde de la vocation poétique, sa « mission » dit-il, qui participe essentiellement de la destination culturelle de l'humanité : « Favoriser la vie, accélérer et perfectionner la marche permanente de la nature, idéaliser ce qu'il rencontre, voilà l'instinct le plus particulier, spécifique de l'homme, et tous ses arts, ses occupations, ses déficiences et ses souffrances procèdent de celui-ci »²⁴. En anticipant les conclusions de cet exposé, il n'est pas illégitime d'affirmer qu'un tel passage nous enjoint, pour paraphraser Nicolai Hartmann, de comprendre « l'acuité de la pensée » du poète dans l'élan même par lequel « tout ce qu'il saisit acquiert une forme poétique »²⁵. Autrement dit, il faut se garder absolument de comprendre les termes qui exposent cette vocation du poème à la lumière immédiate du vocabulaire philosophique ambiant. Il s'agit au contraire de préserver ceux-ci, et en première ligne, le terme d'« idéalisation », de toute référence extérieure à l'effort poétologique propre de Hölderlin. C'est à cette seule condition herméneutique qu'il sera possible de saisir combien, en réalité, ce terme incarne l'instauration de la propre méthode poétique de Hölderlin en réponse à la spéculation romantique autour d'une poésie transcendantale telle que celle-ci s'exprime, au même moment, par analogie avec le projet scientifique de Fichte. Ce qu'il nous faut comprendre avant tout, c'est que le lexique holderlinien est le lieu propre d'une constituance littéraire : les mots dont il use sont une négociation permanente (dans le double sens polémique et mimétique du terme), entre la terminologie philosophique ou littéraire de son temps (en l'occurrence l'idéalisme postkantien et le premier romantisme allemand) qui est

²¹ Novalis, *Poésie* [1798], §46.

²² Georg W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, trad. J. Hyppolite, Paris, Vrin, 1941, pp. 261-262.

²³ Friedrich Hölderlin, La démarche de l'esprit poétique, trad. J.-F. Courtine in, Friedrich Hölderlin, *Fragments de poésie*, Paris, Imprimerie Nationale, 2006, pp. 300-345. Sur « l'individualité poétique », p. 325sq.

²⁴ Friedrich Hölderlin, Lettre à son frère du 4 juin 1799, trad. J.-F. Courtine in, Friedrich Hölderlin, *Fragments de poésie*, op. cit., p. 220.

²⁵ Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik*, Berlin, 1960, p. 184.

une syntaxe du Moi et la signification anthropologique de cette impulsion formatrice (*Bildungstrieb*) vers l'humanité qui en définit, quant à elle, la grammaire ; c'est-à-dire la légitimité. « Mais depuis longtemps déjà, précise Hölderlin dans la suite de la lettre ci-dessus, nous sommes d'accord avec cette idée que tous les courants vagabonds de l'activité humaine se jettent dans l'océan de la nature, tout comme ils en proviennent. Et ce chemin que presque tous les hommes suivent aveuglément, souvent avec mauvaise humeur et mauvaise volonté, et trop souvent de manière grossière et vulgaire -, leur montrer ce chemin afin qu'ils le prennent avec les yeux grands ouverts, avec joie et noblesse, telle est la tâche de la philosophie, des beaux-arts, de la religion, qui procèdent eux-mêmes de cette tendance »²⁶.

On l'aura compris, la question du style atteint l'œuvre poétique en son cœur ; celle de son identité ou de ce que Gadamer conçoit dans *Vérité et Méthode* comme « le subjectum » véritable de l'expérience de l'art, ce qui subsiste et perdure grâce à lui²⁷. Or, sur ce point il n'est pas du tout certain que ce soit la subjectivité, celle, toute moderne du moi créateur ni même celle de l'œuvre-sujet romantique, qui en tienne lieu.

C'est en tout cas à l'examen de cette question que semblent nous convier les derniers mots de l'hymne « Andenken » :

« Und die Lieb' auch heftet fleissig die Augen,/Was bleibet aber, stiften die Dichter » :
« Et de même l'amour fixe et tend les regards,/Mais la demeure est œuvre des poètes »²⁸.

Cet amour qui pense la maîtrise à même la fluidité de la déprise engage l'époque des représentations du monde, qui est au fond le regard moderne sur la question de l'être, vers une nouvelle socialité logique ; le lien amoureux exige de questionner en son fondement l'être-au-monde moderne tel qu'il est saisi à partir du face à face du sujet et de l'objet dans la représentation en direction de ce qu'un fragment de Francfort a baptisé le « divin », un « destin supérieur » de l'homme, « une relation plus vivante, élevée au-delà des besoins (...) avec ce qui l'entoure »²⁹. Le poème et son organisation linguistique est ainsi, nous tâcherons de le montrer dans ma conclusion, le lieu où s'instaure cette destination, à rebours de l'idéalisme des productions contemporaines. En ce sens, la mémoire dans « Andenken » est davantage une promesse (v. 4), celle de rendre sa « ferveur » (v. 3) à l'odyssée de l'esprit (l'expression est de Schelling – *Fahrt*), celle de permettre au « vaisseau » (*Becher*) des mots (v. 27) de recueillir fidèlement le récit du chemin paradoxal qui voit, dans un dialogue sincère (v. 33), l'extrême culture s'incliner devant l'esprit de la nature afin que soit rendue possible une demeure (v. 45).

« Plein de mérite, c'est en poète pourtant que l'homme habite sur cette Terre » dira-t-il par ailleurs³⁰.

Cette habitation poétique de l'homme, si elle est bien le fondement objectif de son lien avec autrui et le *kosmos* dans lequel il s'insère, si elle est cosmopolitique au sens noble du terme, celle-ci se révèle tout aussi bien, pris dans son sens subjectif, comme l'exigence d'une complète présence à soi. Dans ce même fragment portant sur la démarche de l'esprit poétique, cette dernière sourd en effet du conflit originel de deux tendances opposées : la première tend à la communauté et à la simultanéité des parties tandis que la seconde enjoint au contraire de

²⁶ Friedrich Hölderlin, Lettre à son frère du 4 juin 1799, trad. J.-F. Courtine in, Friedrich Hölderlin, *Fragments de poétique*, op. cit., p. 221.

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996², p. 120.

²⁸ Friedrich Hölderlin, « Souvenir », trad. F. Garrigue in, *Œuvre poétique complète*, Paris, La Différence, 2005, p. 871.

²⁹ Friedrich Hölderlin, Fragments de lettres philosophiques, trad. J.-F. Courtine in, Friedrich Hölderlin, *Fragments de poétique*, op. cit., p. 175.

³⁰ Friedrich Hölderlin, « Dans un bleu riant... », trad. F. Garrigue, op. cit., p. 889.

sortir de soi-même et de progresser dans une belle alternance afin de se reproduire, dit-il, dans la personne d'autrui. La poésie s'intéresse donc primordialement aux limites de l'identité, elle cherche à capter la mesure précise de cet entre-deux précaire en dehors duquel il n'y a plus rien que l'indifférence ou ce qu'Hölderlin appelle « l'aorgique » par opposition à l'organique. « Là où la sobriété t'abandonne, là est la limite de ton enthousiasme. Le grand poète n'est jamais de lui-même abandonné, si loin qu'il puisse s'élever, comme il le veut, au-delà de lui-même »³¹. La question de l'identité coïncide dès lors avec une réévaluation du sujet moderne, de sa place et de son emprise sur la nature qui passe nécessairement par une interrogation préalable de l'ancrage esthétique du pouvoir de connaître : c'est en comprenant que ce dernier est moins un obstacle que le biais par lequel se fonde selon la formule de Hölderlin « l'âme communautaire »³² qui est cette impulsion à éduquer à libérer la meilleure part de notre nature vivante, bref à humaniser le monde, commune à tous mais, surtout, propre à chacun.

1. La poésie comme éducatrice du genre humain

Cette quête identitaire communautaire d'un être-à-soi-au-delà-de-soi commence chez Hölderlin dans l'expérience vive et amère de la nostalgie. À ce stade de son trajet, cet idéal est révolu, il a déjà trouvé son achèvement dans la pureté de l'instinct qui guide l'enfance. Il est possible en effet de lire encore aujourd'hui une inscription gravée par le jeune Hölderlin, alors âgé de dix-huit ans, sur une vitre du cloître de Lauffen qui témoigne de la précocité et de la vigueur de cette question :

« wo ?, wo seyd Ihr ? seyd ihr ganz verschwunden,/Euch, euch sucht mein Thränenvoller Blik/Süße, unaussprechlich süße Stunden/Kehrt, o kehret doch zu mir zurück -- Où êtes-vous ? perdues pour toujours,/Vous que cherche mon œil plein de larmes,/Douce heures d'un indicible charme,/Vers moi, oh ! vers moi, faites retour »³³.

Ce ton élégiaque, celui de la dépossession et de l'esseulement qu'une telle dérélition découvre dans ses premiers poèmes, devient progressivement au fil du temps l'expérience d'une tâche commune. Dans l'avant-propos qui accompagne la publication d'un fragment de son roman Hypérion dans la *Thalia* de Schiller en 1794, Hölderlin déclare : « Il est pour l'homme deux états idéaux : l'extrême simplicité où, par le seul fait de l'organisation naturelle, sans que nous y soyons pour rien, nos besoins se trouvent en accord avec eux-mêmes, avec nos forces et l'ensemble de nos relations ; et l'extrême culture, où le même résultat est atteint, (...) grâce à l'organisation que nous sommes en mesure de nous donner »³⁴. Du même coup, le désir nostalgique du retour se fait loi de la liberté. Dans un court fragment de la même période, Hölderlin évoque en effet l'idée qu'il revient à « la loi de la liberté » (*das Gesetz der Freiheit*), autrement dit à l'impératif catégorique, d' « affermir » (*einen vesten Zustand geben*) et de « maintenir » (*vestzuhalten*) la « fraternisation » (*verbrüdern*) du conditionné et de l'inconditionné, du sensible avec le sacré que « l'innocence naturelle » n'a pu produire que fortuitement³⁵. L'auto-détermination pratique du sujet en tant qu'organisation que nous sommes en mesure de nous donner, pour reprendre les termes de l'avant-propos cité précédemment, semble placer définitivement les raisons déterminantes de la moralité en sécurité, dans les mains exclusive de la liberté du sujet plutôt que dans celles d'une nature changeante et capricieuse. Ainsi retrouve-t-on, dans l'extrait d'Hypérion que Schiller publie,

³¹ Friedrich Hölderlin, *Fragments de poétique*, op. cit., p. 201.

³² Ibid., p. 301.

³³ Friedrich Hölderlin, « Où êtes-vous... », trad. F. Garrigue, op. cit., p. 964.

³⁴ Friedrich Hölderlin, Hypérion (fragment *Thalia*) in, *Œuvres*, op. cit., p. 113.

³⁵ Friedrich Hölderlin, *Fragments de poétique*, op. cit., p. 140.

l'exaltation de cette autonomie dans la bouche d'Adamas, responsable de l'éducation du jeune titan : « L'innocence et la simplicité des temps primitifs s'effacent pour reparaître dans l'accomplissement de la culture, et la sainte paix du Paradis se dissipe afin que ce qui n'était qu'un don de la Nature puisse reflourir, devenu désormais conquête et propriété de l'homme »³⁶. Une telle dissolution de l'hétéronomie naturelle dans le propre fonde, rappelons-le, la définition de la poésie déjà citée, telle qu'elle sera proposée par Novalis en 1798 et telle qu'elle commence déjà à être élaborée quatre ans plus tôt, au contact direct de la méthode transcendantale que Fichte applique à l'idéalisme critique de Kant dans ses cours d'Iéna. Schiller lui-même avait de bonnes raisons d'accueillir favorablement cette ébauche romanesque dans la mesure où paraît très certainement dans celle-ci la dualité du rapport au divin mise à jour dans son essai *De la grâce et de la dignité* que le jeune poète de 24 ans a lu avec enthousiasme. En effet, celui qui prendra dorénavant Hölderlin sous son aile, distingue dans ce texte, paru pour la première fois en 1793, une alliance harmonieuse de la sensibilité et de la raison qui n'existe que par la seule grâce d'être d'une part et la tâche de poser dans une vigilance continuelle l'accord intime entre ces deux natures d'autre part. La première est incarnée par la belle âme dans laquelle « la nature peut à la fois posséder la liberté et préserver sa forme », tandis que la seconde, en tant qu'état d'esprit sublime dans lequel « la volonté s'adresse effectivement à la raison avant de répondre à l'exigence de la pulsion »³⁷. Mais, dit Schiller, bien que la nature fournit à l'homme sa destination, elle en remet l'accomplissement à sa volonté comme expression personnelle. Il ne suffit pas que la nature ait esquissé dans le caractère de chacun un homme, il faut encore constater s'il l'est réellement devenu³⁸. La formation à l'humanité sera donc, dans les termes de Schiller, « mimique », c'est-à-dire « parlante au sens strict » puisqu'elle ne dit rien d'autre que la limitation de la sensibilité par la liberté, l'interruption de « l'anneau de la nécessité » naturelle³⁹. Autrement dit : « La belle âme doit donc se transformer sous la domination de l'affect en une âme sublime », quitter la simple « bonté de cœur » pour devenir « vertu de tempérament »⁴⁰. Et pourtant, l'horizon kantien dans lequel évolue cet essai et ceux rédigés par Schiller à cette période est déjà battu en brèche par le travail romanesque de Hölderlin tel qu'il apparaît dans le fragment Thalia. Ce dernier est déjà en quête d'une nouvelle forme de réconciliation. Ainsi, dans les derniers développements de cette ébauche, il devient évident qu'Hypérion ne se satisfait pas de cette « gravité » que Schiller attribue à l'art, dans les dernières lignes de son essai, et par laquelle, « toute vraie expression naturelle disparaît » tandis que « l'homme dans son entier est comme une lettre cachetée », protégeant dans des plis sa dignité de la brutalité naturelle⁴¹. Si le jeune titan a connu le calme de cette retraite en soi-même, selon l'antépénultième lettre du fragment Thalia, où il ne cherchait plus qu'à se « retrancher du monde des vivants », où il fuyait « tout risque d'être ému », poussé désormais « par quelque incompréhensible nostalgie », lit-on, il sort. Assis « dans un lieu encerclé de platanes », il reçoit une révélation qui le bouleverse. Alors que tout est silencieux, il entend une « exhortation » qui « lui paraît monter des profondeurs de la terre » sous la forme d'un « appel » qui « s'élève de la mer » dit le texte. Cet appel est en réalité une injonction intimée par la nature elle-même : « pourquoi ne m'aimes-tu pas ? » (« *warum liebst du nicht mich ?* »)⁴².

³⁶ Friedrich Hölderlin, Hypérion (fragment Thalia) in, *Œuvres*, op. cit., p. 129.

³⁷ Friedrich Schiller, *De la grâce et de la dignité*, trad. N. Briand in, *Textes esthétiques*, Paris, Vrin, 1998, pp. 42, 45.

³⁸ Ibid., p. 30.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p. 47.

⁴¹ Ibid., p. 58.

⁴² Friedrich Hölderlin, Hypérion (fragment Thalia) in, *Œuvres*, op. cit., p. 132.

Mystérieuse comme les entrailles du monde, vaste comme l’océan, se pose au jeune héros, la question du sens de la liberté et s’ouvre devant lui, grâce à l’amour, « la porte de l’Invisible »⁴³.

L’amour, qui s’impose encore au poète dans les derniers vers du poème « Souvenir », devient l’élément propre de l’acte poétique et le chiffre de sa méthode elle-même, c’est-à-dire de son cours. Comme l’exprime la première version d’une ode épigrammatique qui s’intitule précisément « Parcours » (*Lebenslauf*) :

«*Hoch auf strebte mein Geist, aber die Liebe zog/Schön ihn nieder ; das laid beugt ihn gewaltiger ;/So durchlauf ich des Lebens/Bogen und kehre, woher ich kam. Mon esprit visait haut, mais l’amour bel et bien/L’a tiré vers le bas, plus fort fléchit le mal,/Je suis donc de la vie/La courbe et reviens au départ* »⁴⁴.

Il est hautement significatif pour la suite de notre propos de noter que la dynamique imprimée par le sentiment amoureux est celle d’une progression compliquée par la tension de deux forces adverses : une trajectoire qu’Hölderlin appelle ailleurs « hyperbolique » et qui préserve de manière vitale les opposés sous tension (comme la courbe est la conjoncture progressive de deux vecteurs de force opposée)⁴⁵. Dans le contexte que nous venons de dépeindre, l’amour constitue l’issue à cette condition pénible auquel le condamne tragiquement le rigorisme moral de l’idéalisme pratique.

Les développements sur lesquels nous allons nous pencher maintenant vont nous permettre d’abord de mesurer la distance qui sépare une telle idéalisation poétique de la nature du modèle idéaliste fondé sur l’intuition intellectuelle et le jeu de l’imagination productrice. Pour cela, il sera brossé un rapide tableau du projet schillérien de *Lettres sur l’éducation esthétique de l’homme* à partir de sa matrice philosophique fichtéenne. Il s’agira du même coup de montrer de quelle manière, dans ce modèle esthétique, la logique poétique coïncide purement et simplement avec l’horizon théorique de la philosophie idéaliste. Ce n’est que dans un troisième temps que l’analyse portera plus exclusivement sur les essais théoriques de Hölderlin, et ceci afin de montrer les insuffisances du concept schillérien de « jeu » et sa remise en cause explicite par l’auteur d’Hypérion grâce au sentiment amoureux. Cette critique autorisera finalement l’articulation à la poétologie hölderlinienne et à « l’église esthétique » que ce dernier promet au même moment⁴⁶, de la notion de « mémoire » ou de « souvenir » évidemment cruciale en ce qui concerne la lecture d’« Andenken ». L’ensemble de ce cheminement nous conduira pour conclure à une trop brève lecture de cet hymne. Celle-ci se voudra soucieuse de révéler de quelle manière s’instaurent, à même la démarche poétique de Hölderlin, ses positions philosophiques.

2. Hölderlin et l’esthétique idéaliste de Schiller : la notion de « jeu »

Le premier témoignage d’un débat explicite avec la philosophie de Fichte apparaît en janvier 1795 dans une lettre adressée en Suisse à Hegel⁴⁷. Nous sommes quelques mois après l’arrivée de Hölderlin à Iéna désormais libéré de sa charge de précepteur de la famille Von Kalb. C’est en effet en novembre 1794 que le poète s’inscrit pour suivre les cours du semestre d’hiver de Fichte consacrés à la *Doctrine de la science* et plus particulièrement à ce qui constituera la troisième partie de l’*Assise de la doctrine de la science*, c’est-à-dire la

⁴³ Ibid., p. 133.

⁴⁴ Friedrich Hölderlin, « Parcours », trad. F. Garrigue, op. cit., p. 371.

⁴⁵ Friedrich Hölderlin, *Fragments de poétique*, op. cit., p. 146, 309.

⁴⁶ Friedrich Hölderlin, lettre à son frère du 4 juin 1799, trad. J.-F. Courtine, op. cit., p. 222.

⁴⁷ Friedrich Hölderlin, lettre à Hegel du 26 janvier 1795, trad. D. Naville, op. cit., pp. 339-341.

philosophie pratique. Ce séjour rythmé par de nombreuses discussions avec Fichte mais aussi avec Schiller qui vient de publier la première livraison de ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* est ainsi pour Hölderlin l'occasion d'approfondir la compréhension de la *Grundlage* puisque cet ouvrage, du moins les feuillets publiés dès le mois d'août 1794 et précédés par l'introduction/invitation à ses leçons que constitue l'essai *Sur le concept de la doctrine de la science*, lui furent directement accessibles durant son préceptorat. Cette période écourtée par un départ précipité au début de l'été 1795 trouve son prolongement entre Nürtingen, où il dialogue avec Schelling et Francfort qui accueillera bientôt Hegel. Durant ces quelques mois, Hölderlin se sera littéralement épuisé dans l'alternance de projets théoretico-esthétiques et de réélaborations du matériel de son roman dans lesquelles la réception de Fichte continue à s'inscrire notoirement⁴⁸.

Dans cette lettre relatant deux moments de l'appropriation de la pensée de Fichte, le poète laisse suggérer que le soupçon de dogmatisme ayant entouré la lecture des premiers feuillets de la *Grundlage* a été effacé par les récentes discussions avec son auteur. Le problème posé par Fichte est la volonté affichée plusieurs fois très clairement dans le premier paragraphe de son ouvrage de « dépasser le fait de conscience théoriquement » selon les propres termes de Hölderlin : c'est donc l'identification de l'absoluité du Moi à l'infinité d'une substance en dehors de laquelle il n'y a rien; ce qui la met en contradiction avec sa structure réflexive en tant que conscience, qui plonge le poète, tout comme le jeune Schelling d'ailleurs, dans la perplexité : « pour ce Moi absolu, dit Hölderlin, il n'y a pas d'objet, car autrement toute réalité ne serait pas contenue en lui ; mais une conscience sans objet n'est guère concevable, et si je suis moi-même cet objet, je suis, en tant que tel, nécessairement limité (...), donc je ne suis pas absolu »⁴⁹. Le soupçon de Hölderlin atteint par conséquent « le véritable foyer » de la philosophie fichtéenne qui « concerne le rapport de la connaissance (de la simple connaissance portant sur des objets) à la vie effective (au sentiment, à la faculté de désirer et à l'agir) » comme le confiera encore Fichte en 1799⁵⁰.

Contrairement à son ami Schelling, Hölderlin comprend l'abysse séparant la position dogmatique et celle du philosophe critique comme les deux versants paradoxaux d'une même réalité ; celle de la condition humaine. Il ne s'agit pas, à l'instar du premier essai publié de son ami, de choisir décisivement entre l'une ou l'autre voie mais de rétablir l'équilibre d'une identité rompu par leur antagonisme comme nous l'avons montré grâce aux premières ébauches du roman. Cet effort héroïque dont le caractère élégiaque d'Hypérion symbolise la tension est tout entier porté par la maxime empruntée à Loyola qu'Hölderlin inscrira encore en exergue de la version publiée de son livre : « Ne pas être limité par le plus grand et n'en tenir pas moins dans les limites du plus petit est divin »⁵¹.

Ce passage n'est compréhensible qu'à la lueur de son prétexte aussi bien schillérien que fichtéen et plus particulièrement par l'éclairage de la finalité de l'œuvre d'art en général et du geste poétique en particulier telle que le premier la déduit des conclusions du second sur « l'action réciproque » de l'homme et du monde dans son *Assise de la Doctrine de la Science*⁵².

Celle-ci est évoquée tout entière dans la célèbre formule de la quatorzième lettre de Schiller selon laquelle l'objet du jeu de l'imagination productrice vise à « supprimer le temps dans le

⁴⁸ À ce sujet : Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Wolfgang Rapp u. Violetta Waibel, *Hölderlin-Texturen 2. « Das Jenaische Projekt »*. Wintersemester 1794/1795, hrsg. von der Hölderlin-Gesellschaft in Zusam. mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach (Schriften der Hölderlin-Gesellschaft Bd. 20), Tübingen, 1995.

⁴⁹ Friedrich Hölderlin, lettre à Hegel du 26 janvier 1795, op. cit., p. 341.

⁵⁰ Johann G. Fichte, Rappels, réponses, questions, trad. J.-C. Goddard, in: *Querelle de l'athéisme suivie de divers textes sur la religion*, Paris, Vrin, 1993, p. 149.

⁵¹ Friedrich Hölderlin, MA, I, p. 610, trad. P. Jaccottet, op. cit., p. 135.

⁵² Johann G. Fichte, Assise de la doctrine de la science, §3, trad. A. Philonenko, in : *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1980, pp. 27-38.

temps, à réunir le devenir avec l'être absolu, le changement avec l'identité »⁵³. L'homme est donc censé, dans un premier temps, recevoir la réalité de sa personne, soit le contenu de ses états par lequel seul elle devient réelle, par le biais de la sensation (*Empfindung*) ; celle-ci est définie par Schiller comme le « remplissement d'un contenu » ou la « présence d'un certain instant du temps » sous la forme de la succession et du changement. C'est ainsi la fonction propre de la pulsion matérielle que de placer l'homme « dans les limites du temps »⁵⁴.

Cependant, de par sa nature spirituelle, en tant que Moi, l'homme est censé, deuxièmement, demeurer identique en rassemblant l'hétérogénéité du donné sensible dans la seule et même conscience sienne ; identité à partir de laquelle il peut seulement y avoir une expérience possible. C'est dès lors la fonction propre de cette pulsion formelle que de soustraire l'homme au temps en rendant éternel le présent et nécessaire l'actuel aussi bien sur le plan théorique de la connaissance objective qu'au niveau pratique de l'action droite.

« Supprimer le temps dans le temps » consiste par conséquent, et pour le dire brièvement, à développer d'un seul tenant et de manière égale la sensibilité et l'intelligence afin d'assurer à chacune de ces deux pulsions les frontières de son domaine et empêcher finalement leur confusion polémique : « Lorsque l'homme réunira ces deux propriétés, il associera à la suprême plénitude de l'existence réelle, l'autonomie et la liberté suprême, et au lieu de se perdre au contact du monde, il le tirera bien plutôt en lui avec tout l'infini de ses phénomènes et il le soumettra (*unterwerfen*) à l'unité de sa raison » déclare Schiller dans la treizième lettre⁵⁵.

Or, c'est au terme des développements de cette dernière, comme nous le savons, qu'apparaît en note la référence au troisième principe d'action réciproque établi par Fichte au §3 de la *Grundlage*. Il n'est pas dans notre intention de retracer ici les tenants de cette influence. Il s'agit seulement d'en montrer quelques-uns des aboutissants, et ce afin de bien cerner l'inflexion décisive que notre poète fera subir à cette logique pendulaire de réconciliation, réciproquant le fini et l'infini dans son élan et produisant cette vie mobile de la conscience qui anima le symbolisme des premiers romantiques et leur quête d'une poétique de l'œuvre-sujet.

Notons tout d'abord que l'entreprise esthétique de Schiller subordonne l'exercice poétique à celui de la liberté pratique telle qu'elle est placée à la racine de l'essence de l'homme par la *Doctrine de la Science* fichtéenne. Si la liberté esthétique est bien l'état suprême de l'humanité dans la mesure où est résolue à ce niveau la contradiction interne à son essence, ce n'est que par la volonté au moyen de laquelle il agit et réalise cette essence que l'humanité de l'homme se situe finalement. En cherchant à manifester la dynamique des rapports déterminés du devenir et de l'absolu, l'art figure l'apparence de ce qu'il échoit à la philosophie transcendante de fonder pratiquement ; c'est-à-dire cette possibilité échue à l'humanité de se perfectionner ainsi que pour ses dispositions de se développer « avec uniformité et dans un continuel progrès »⁵⁶.

Remarquons ensuite, et ce afin de confirmer la parenté des deux projets, que l'élucidation de cette tâche infinie, à laquelle conclut Schiller dans les mêmes termes, repose sur l'exercice seul de la réflexion. Celle-ci opère la déduction de l'abstraction logique non seulement en l'intégrant comme l'un des moments constitutifs de l'activité du Moi, à côté de la sensibilité, mais surtout afin d'exposer toute la nécessité de « la lutte perpétuelle avec la nature »⁵⁷ ou

⁵³ Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. G. Leroux, op. cit., pp. 207-208 (légèrement modifiée).

⁵⁴ Ibid., pp. 182-183.

⁵⁵ Ibid., pp. 194-195.

⁵⁶ Johann G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant (1794)*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994², p. 72.

⁵⁷ Ibid., p. 59.

avec ce que Schiller baptise de son côté « la libre transgression de la nature »⁵⁸ dans le domaine de l'organisation culturelle des hommes. Tout comme pour l'anti-naturalisme kantien la primogéniture de l'intelligible sur le sensible ne peut être que neutralisée ; et cela, par liquidation des prétentions mutuelles. Or, il faut bien reconnaître que la permutation des deux pulsions chez Schiller d'une part et l'autolimitation des deux premiers principes du Moi et du Non-Moi chez Fichte d'autre part, ne sont pas moins négatives. De telles synthèses se situant dans le rapport purement subjectif au Moi et n'aboutissent premièrement à aucune connaissance objective. Elles ne sont, deuxièmement, que la re-production, en toute indifférence (*Gleichgültigkeit*) à la réalité effective, d'une configuration donnée par l'imagination à la faveur de la nature. Cette libération commune aboutit à une définition fantomatique de l'art comme « apparence sincère et pure » chez le premier, qui n'a d'autre ambition que de s'approprier expressément ce qui est déjà sa propriété tandis qu'elle culmine chez le second dans l'idée d'une culpabilité naturelle qui tombe hors du pouvoir de comprendre mais qu'il est seulement possible à l'homme d'éprouver au travers de cette punition volontaire que constitue l'effort pénible vers l'accord parfait avec lui-même. Qu'il suffise ici de citer les deux extraits suivants, tirés respectivement de la vingt-sixième et antépénultième lettre de Schiller et de la troisième conférence sur la destination du savant de Fichte, là où ce dernier évoque l'apothéose du trajet excentrique de l'humanité :

« Comme toute existence réelle a son origine dans la nature en tant qu'elle est une puissance (*Macht*) étrangère, et qu'au contraire toute apparence procède primitivement de l'homme en tant qu'il est sujet qui se représente, il ne fait qu'user de son droit absolu de propriété (*absolute[n] Eigentumsrecht[s]*) en détachant l'apparence de l'être et en en disposant selon ses propres lois. (...) Mais ce droit souverain, il le possède uniquement dans le monde de l'apparence, dans le royaume irréel de l'imagination et dans la mesure seulement où sur le plan de la théorie il se garde scrupuleusement d'affirmer la réalité de ce monde et où sur le plan de la pratique il renonce à s'en servir pour conférer l'existence »⁵⁹.

« Faites tout tomber sur moi, et toi terre, et toi ciel, mêlez-vous en un tumulte sauvage, et vous, tous les éléments, cracher, faites rage, et broyez dans un combat sauvage la dernière particule du corps que je dis mien ; - seule, ma volonté doit, avec son plan déterminé, flotter hardie et froide, sur les ruines de l'univers ; car j'ai atteint ma destination et elle est plus durable que vous ; elle est éternelle et je suis éternel, comme elle »⁶⁰.

Ce lyrisme, dans sa fougue, rappelle la définition de l'enthousiasme comme « chaos lumineux de pensées et de sentiments divins » que Schlegel propose à la même époque. Une telle exaltation exprime l'intransitivité essentielle du sujet moderne, sa souveraineté inconditionnée sur le monde qui devient sa propriété inaliénable. Comprise dans l'autoréférentialité (*Selbstbezüglichkeit*) du Moi, cette relation est ce qui légitimera par ailleurs la révocation de la positivité du réel, son anéantissement et sa renaissance fantasmagorique comme monde poétisé chez le même Schlegel. Une telle réconciliation avec la nature semble par conséquent bien amère s'il faut la payer par l'austérité d'un combat censé museler la partie sensible de sa propre personne. Cette neutralisation de la dimension matérielle de l'existence suscite la question suivante : quel partage justifie tout d'abord cette condamnation sous forme de déchéance que Kant, à la suite du mythe adamique, inflige à l'humanité dans ses *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* ? Celle-ci, privée de l'innocence qui précédait l'éveil de la raison, doit dorénavant, marquée du sceau de l'action, engager, nous dit Kant, un « corps à corps avec l'animalité dans toute sa force »⁶¹.

⁵⁸ Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. G. Leroux, op. cit., pp. 192-193.

⁵⁹ Ibid., p. 344-345 (modifiée).

⁶⁰ Johann G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, op. cit., p. 66.

⁶¹ Emmanuel Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, trad. Fery/Wismann, in : *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, t. II, 1985, p. 511.

« Comment pouvons-nous subir un châtement pour avoir enfreint une loi que nous ne connaissions pas ? » rétorque Hölderlin dans un essai sur la figure tragique de la Némésis au même moment⁶². La loi morale, explique Hölderlin, si elle est bien volonté active n'en demeure pas moins pour la créature finie « activité représentée ». Nous ne pouvons avoir conscience de cette loi avant qu'elle ne s'oppose à notre volonté, « nous subissons seulement, dit Hölderlin, sa résistance comme la conséquence de ce que nous avons voulu quelque chose qui est contraire à la loi morale (...) ; parce que nous avons éprouvé une résistance, nous considérons notre action comme mauvaise, sans pouvoir, semble-t-il, nous enquêter davantage de la légitimité de cette résistance »⁶³. Du point de vue de l'expérience, la scission transcendantale entre ce que la deuxième *Critique* nomme fondement gnoséologique du mal d'une part et son fondement réel d'autre part n'est par conséquent d'aucun secours car trop abstraite⁶⁴. Aussi, l'opposition indiscutable du point de vue idéaliste entre nature et culture, n'est-il peut-être au fond que le fruit arbitraire du raisonnement alors même que le sentiment de l'existence éprouve l'évidence d'une unité radicale de ces deux mondes ? Que faire alors, dit Hölderlin à sa mère, « de la foi de mon cœur, qu'anime de façon irrécusable le désir d'éternité, de Dieu ? Car n'est-ce pas précisément ce que nous désirons qui nous inspire les plus grands doutes ? »⁶⁵.

3. À la limite du concept : la méthode hyperbolique

Il faut attendre le premier volume publié d'Hypérion en avril 1797 pour qu'apparaisse au grand jour l'esprit conduisant la résolution de cette opposition intolérable pour le jeune poète : « Le bien suprême, dit Hypérion dans le second livre, était là, dans le cercle des choses et de la nature de l'homme »⁶⁶. Il s'agit donc à présent de convertir son regard sur les choses, de permettre l'éclosion d'un savoir nouveau où l'homme apprendrait, selon les mots-mêmes de Hölderlin, à « respecter, à sauvegarder l'intime bien de la terre »⁶⁷. Il s'agit du même coup de porter un regard lucide sur les entrailles et la brutalité de l'étoffe de laquelle est faite son propre Moi, sur ce qui le met en « dissonance » permanente, non seulement avec le monde, mais aussi et surtout avec lui-même. Ce retour à soi est aussi bien du point de vue de l'unitotalité de l'être l'éveil de ce que Diotima évoque dans le roman comme « la ferveur silencieuse et constante de la nature elle-même »⁶⁸ : la reconnaissance désormais joyeuse, l'acquiescement serein à cette vie qui transit l'intimité de toutes choses. Il faut surtout se rendre attentifs ici à l'indicatif passé de cette présence du divin au cœur des choses, sous peine de manquer totalement le propos hölderlinien. L'enthousiasme poétique assumé par ce dernier est très loin de l'arraisonnement dogmatique ou subreptice de l'être propre à la « *Schwärmerei* » de la vieille métaphysique, celle-là même que condamne irrémédiablement le travail critique de Kant.

La conviction de Hölderlin est au contraire basée sur le fait qu'une telle saisie immédiate de l'être appartient en propre à l'enfance grecque de la raison et que donc, celle-ci doit faire l'objet à l'époque moderne d'une reprise créatrice susceptible de lui octroyer une actualité permanente et surtout transmissible. Si pour le monde grec, comme l'affirme le fragment 119

⁶² Friedrich Hölderlin, *Fragments de poésie*, op. cit., p. 144.

⁶³ Ibid., p. 143.

⁶⁴ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1976⁴, p. 2, note 2.

⁶⁵ Friedrich Hölderlin, lettre à sa mère du 14 février 1791, trad. D. Naville, in : *Œuvres*, op. cit., p. 70.

⁶⁶ Friedrich Hölderlin, Hypérion ou l'ermite en Grèce, trad. P. Jaccottet, in : *Œuvres*, op. cit., p. 177.

⁶⁷ Ibid., p. 248.

⁶⁸ Ibid., p. 246.

d'Héraclite « Le séjour est pour l'homme la présence du dieu »⁶⁹, celle que lui réserve au contraire la culture moderne, est définitivement la méthode. Le divin s'est désormais retiré, il apparaît comme désir, à la racine d'une dialectique érotique dont la dynamique intime tient tout entier dans la maxime suivante, inscrite par Hölderlin dans l'une des dernières ébauches de son roman : « comprends le sentiment de ton indigence et pense que la noblesse de ton être ne peut se révéler que dans la douleur »⁷⁰.

L'année même de la parution de l'essai de Schiller susmentionné, un hymne à l'amour de la main de Hölderlin paraît dans le *Florilège poétique* de son ami Stäudlin. En voici la première strophe :

Froh der süßen Augenwaide/Wallen wir auf grüner Flur ;/Unser Priestertum ist Freude,/Unser Tempel die Natur ;-/Heute sol kein Auge trübe,/Sorge nicht hienieden sein !/Jedes Wesen soll der Liebe,/Frei und froh, wie wir, sich freu'n !/A gaîment nos yeux repaître,/Pèlerins de la verdure,/De la joie nous sommes prêtres,/Notre temple est la Nature ; -/Aucun œil sombre en ce jour,/Nulle inquiétude ici-bas,/Tout être doit de l'Amour/ Comme nous faire sa joie !

Si la liberté ne se manifeste à nous qu'en s'aliénant (« *sich an uns aüssert* » dit Hölderlin dans le fragment ci-dessus) sous la forme de la douleur ou de la punition et si, comme le souligne Hölderlin à la suite de Kant, « le commencement (*Anfang*) de toute notre vertu procède du mal »⁷¹, il convient de percevoir combien la radicalité de la question de l'amour engage la réflexion à se demander s'il n'y a pas un lien entre cette expression-aliénation de la liberté comme châtement ou fatalité et l'idée d'une origine qui ne serait qu'un commencement, c'est-à-dire un postulat arbitraire propre à l'époque moderne et marquée par l'incapacité de réfréner la tendance de l'entendement à s'abstraire du réel. L'insistance dans cet hymne sur la joie voire la jubilation que procure l'existence témoigne du même coup d'une approche alternative, par rapport à l'idéalisme critique, du problème de la liberté et a fortiori celui de la créativité. Cette approche est loin de représenter simplement un accès idyllique à la nature ; une conciliation comme celle que revendique, on s'en souvient, Schlegel et qui est marquée par le retour positif à l'indifférence schellingienne, ce point de fusion mythique du sujet et de l'objet. Hölderlin parle ailleurs d'une mystification de la nature « à l'aide du degré le plus bas de la réalité »⁷². Elle convoque davantage chacun à ce que ce même poème nomme un sacerdoce (*Priestertum*), un service rendu à la nature qui prend immédiatement et intimement la forme d'une nouvelle définition de la socialité logique. L'amour incarne par conséquent à la fois l'élément dans lequel « une future révolution des convictions et des modes de représentation »⁷³ aura lieu et l'agent de cette organisation nouvelle. L'érotique platonicienne ou plutôt néo-platonicienne n'incarne déjà plus dans ce poème l'horizon d'une Arcadie perdue mais se trouve productivement réinvestie, c'est-à-dire traduite afin d'élever ou d'éduquer la condition culturelle du sujet moderne instituée par les Lumières. La « grecité » holderlinienne, comme d'aucun l'ont baptisée, est à ce titre moins l'une des issues possibles à l'esprit de la philosophie critique et à l'idéalisme en général que son accès le plus privilégié, par devers sa lettre en quelque sorte.

De ce point de vue, il convient de ne pas oublier que l'effort poétique de Hölderlin s'inscrit dans le contexte, pour citer Manfred Frank, d'une « nouvelle mythologie » qui

⁶⁹ Héraclite, fr. 119, trad. J.-P. Dumont, in : *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, p. 93 (modifiée).

⁷⁰ Friedrich Hölderlin, La jeunesse d'Hypérior, trad. R. Rovini, in : *Hypérior ou l'ermite de Grèce*, Paris, 10/18, 1968, p. 241.

⁷¹ Friedrich Hölderlin, *Fragments de poétique*, op. cit., p. 140.

⁷² Ibid., p. 205.

⁷³ Friedrich Hölderlin, lettre à Johann G. Ebel du 10 janvier 1797, trad. D. Naville, in : *Œuvres*, op. cit., p. 404.

viendrait suppléer aux carences d'un mouvement rationaliste en crise ouverte⁷⁴. Un courant manifestement borné dans l'étroitesse d'un cadre conceptuel dont l'idéal de connaissance s'est irrémédiablement aliéné d'une démarche capable de soutenir la quête d'un sens qui envisage l'homme et son existence dans sa totalité. Notre poète fait de nombreuses allusions à ce projet à différentes occasions qu'il n'est pas possible de citer exhaustivement.

Toutefois, celles-ci convergent toutes d'une manière ou d'une autre, quant à l'esprit, dans l'extrait suivant, prélevé d'une série d'aphorismes rédigés vraisemblablement à Francfort : «C'est à partir de la joie qu'il te faut comprendre le pur en général, les hommes et les autres êtres, appréhender "tout ce qu'il y a d'essentiel et de caractéristique" en eux, et reconnaître l'un après l'autre tous les rapports, et te répéter leur parties constitutives en leur connexion jusqu'à ce que l'intuition vivante ressorte à nouveau plus objectivement de la pensée, de la joie, avant que n'intervienne la nécessité, car l'entendement qui ne procède que de la nécessité, est toujours unilatéral et oblique. L'amour au contraire découvre volontiers et tendrement (...), il ne veut rien laisser échapper, et quand il trouve de prétendues erreurs ou des défauts (...), il n'en ressent et n'intuitionne que plus intensément l'ensemble. C'est pourquoi tout connaître devrait commencer par l'étude du Beau»⁷⁵.

Qu'est-ce donc que cette « joie » qui, loin d'être pathétique, constitue au contraire un authentique mode de compréhension a priori, une intuition « plus objective » du réel ? Que représente-t-elle par rapport à la saisie conceptuelle ? Peut-on parler ici d'intuition intellectuelle au sens fichtéen du terme ? Toutes ces questions, nous aimerions les embrasser succinctement par un détour résolu à l'un des penseurs qui exerça certainement l'influence la plus manifeste sur Hölderlin à cette époque : Friedrich Jacobi. C'est plus singulièrement l'intention chez ce dernier de poursuivre, notamment par le moyen de la littérature et du roman en particulier, le « programme d'auto-élucidation de la raison » des Lumières qui devait séduire Hölderlin. Son attrait tient tout entier au débat ouvert autour de Spinoza dans les *Lettres à Mendelssohn* ; un débat mieux connu du grand public sous l'appellation de « *Pantheismusstreit* » ou « querelle du panthéisme ». Celle-ci sévit de 1780 à 1789 mais occupera les esprits allemands, bien sûr, mais aussi européens pour près d'un siècle encore. Hegel notamment, dans ses leçons berlinoises sur l'histoire de la philosophie, se souviendra de l'opuscule de Jacobi sur Spinoza comme d'un « coup de tonnerre dans un ciel bleu », fixant pour toute une génération rien moins que l'exigence d'une « nouvelle définition du logique »⁷⁶.

Ce qui va nous intéresser plus singulièrement, c'est la manière dont Jacobi saisit la dualité sensible/intelligible en l'homme et sa critique d'un usage seulement intellectuel de la raison.

Selon Jacobi, la raison réside de manière ultime, au-delà de toutes les divergences d'écoles et de traditions, dans le pouvoir logique, subordonné par rapport à celui métaphysique de la révélation, de mettre en relation (abstraire, généraliser, inférer, juger...) et de percevoir distinctement de tels rapports, c'est-à-dire de former le principe d'identité et de juger conformément à celui-ci. Il s'agit avant tout d'une pure spontanéité qui n'est en mesure de réfléchir que son propre pouvoir productif par lequel « des signes et des mots tiennent lieu de substances et de forces »⁷⁷. La raison est une activité de simple médiation, l'administration

⁷⁴ Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, p. 123-152.

⁷⁵ Friedrich Hölderlin, *Fragments de poétique*, op. cit., p. 203.

⁷⁶ Georg W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, t. VII, Paris, Vrin, p. 1832. *Recensions des œuvres de F. H. Jacobi (1817)*, trad. A. Droz, Paris, Vrin, 1976.

⁷⁷ Friedrich H. Jacobi. Appendices aux lettres sur la doctrine de Spinoza, trad. P.-H. Tavoillot, in: *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780 -1789*, Paris, Cerf, 1995, p. 382.

de la communauté des facultés logiques en quelque sorte. Cette définition de la raison doit beaucoup à Hume pour lequel celle-ci représente avant tout le pouvoir illimité de l'imagination capable de mêler, de composer, séparer et diviser les idées des sens internes et externes de telle manière à « inventer une suite d'évènements avec toutes l'apparence de la réalité, leur assigner un temps et un lieu déterminés, les concevoir comme existant, en détailler le tableau et les pourvoir de tout ce qui possède une réalité historique à laquelle nous croyons avec la plus grande certitude »⁷⁸.

À cette fonction seulement médiologique de la raison, Jacobi adjoint désormais, en la plaçant à son fondement, la croyance en tant que faculté de percevoir en général, c'est-à-dire de révéler l'être suprasensible des choses. Pour l'ami de Herder, le principe de toute connaissance tient de la progressivité et de la productivité de l'existence elle-même. Plus l'existence ressentie par un être est variée, c'est-à-dire riche en associations diverses, plus cet être est vivant, plus il jouit de son principe vital et le conserve. Aussi, est-ce « la perception plus parfaite et la liaison plus variée » qui font naître en l'homme le besoin de l'abstraction et du langage : « nous ne nous créons, nous ne nous instruisons pas nous-mêmes ; nous ne sommes en aucune manière a priori et nous ne pouvons rien ni savoir ni faire (purement et complètement) a priori, rien apprendre sans expérience »⁷⁹. Une telle affirmation représente moins une forme de scepticisme épistémologique qu'une assignation en direction de l'essence même de la vérité. La citation ci-dessus est en effet directement précédée de ce que Jacobi conçoit comme « le grand thème » de sa philosophie, une maxime de Pascal, insérée également en exergue au *Hume* de 1787: « La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes. Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme »⁸⁰.

En soulignant expressément le deuxième membre du parallèle, Jacobi entend certainement insister sur la signification positive des limites imposées par la nature à l'usage spéculatif de la raison. Il s'agit de comprendre que l'échec de la rationalité démonstratrice est en même temps l'expérience d'une exigence plus profonde : celle du sens qui commande son exercice lui-même. Et cette expérience du sens, est bien évidemment celle de l'esthétique (*aesthesis*) que Jacobi comprend, au même titre que l'ami le plus proche de Hölderlin, Isaac von Sinclair, comme une « a-thèse » (*a-thesis*) : ce qui, préalablement à tout pouvoir logique d'assertion, détermine celui-ci dans sa nature responsoriale vis-à-vis de l'être. Avant de développer la teneur précise de cette subordination du concept par rapport à l'intuition qui devient du même coup et dans une acception parfaitement critique, « transcendante », la formule suivante, extraite de sa lettre à Fichte publiée en 1799, nous offre certainement, *a parte post*, une clé de lecture des plus décisives quant à cette question : « l'homme ne connaît qu'en concevant, et il ne conçoit qu'en (...) anéantissant la chose »⁸¹.

⁷⁸ David Hume, *Enquête concernant l'entendement humain*, Section V. Friedrich H. Jacobi, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, pp. 188-189.

⁷⁹ Friedrich H. Jacobi, *David Hume*, trad. L. Guillermit, op. cit., p. 123.

⁸⁰ Pascal. *Pensées*, §395, éd. Brunschvicg, Paris, Librairie Générale Française, 1972, p. 177. Cette citation sera reprise par Hölderlin *in extenso* dans une dédicace à l'un de ses amis lorsqu'il séjournera à Iéna en 1795. Ce témoignage confirme l'importance non seulement du traitement jacobin de Spinoza, mais avant tout des convictions propres de Jacobi. Abondant dans ce sens, les développements qui suivent tenteront ainsi de montrer, à rebours de la thèse de R.-P. Horstmann, que ce dernier incarne davantage qu'une « navigation de remplacement » pour l'idéalisme allemand. Nous tâcherons en effet de cerner en quoi « l'établissement et la formulation d'autres normes de rationalité, opposées à celles de la philosophie kantienne » ne coïncide pas chez Jacobi à « l'abandon radical des prémisses imputées à la philosophie kantienne ». Voir : Rolf-Peter Horstmann, *Les frontières de la raison. Recherche sur les objectifs et les motifs de l'Idéalisme allemand*, trad. P. Müller, Paris, Vrin, 1998, pp. 39-52, citations : 42, 48.

⁸¹ Friedrich H. Jacobi, lettre à Fichte, citée in : *David Hume*, op. cit., p. 84.

Il faut absolument noter, dans un premier temps, qu'aux yeux de Jacobi qui suit ici explicitement les travaux pré-critiques de Kant dont il vouait une admiration sans bornes, le fonctionnement logique de la raison ne peut engendrer qu'une explication naturelle de l'existence des choses⁸². Celui-ci n'a d'autre concept de nécessité que celui qu'une telle spéculation crée à partir d'elle-même à l'intérieur de propositions identiques : celles-ci ne doivent qu'à un certain arbitraire dans l'utilisation des signes linguistiques ainsi qu'à la mobilité permanente des formes sensibles l'impression, toute subjective, qu'elles sont davantage que de pures tautologies, l'énonciation unanime d'un simple *quidquid est, illud est*⁸³. L'activité logique coïncide en conséquence à la reconduction de la différence qualitative de la perception à l'exacte mesure de l'homogénéité quantitative de la reconstruction conceptuelle en termes de figure, nombre, ou mouvement. Son domaine de validité se limite donc à la série des choses conditionnées par le mécanisme réel de la causalité ou de la succession.

Or, il s'agit de remarquer, dans un deuxième temps, que le concept de causalité en tant que principe de sa méthode déductive est en même temps la source de son égarement dogmatique dans la mesure où l'action causale n'a de sens que si l'entendement est poussé « hors du cercle qui est le sien » en direction de la condition de possibilité de l'existence d'un monde successif. Jacobi opère le raisonnement suivant : si, d'une part, le concept de causalité implique nécessairement l'idée que tout conditionné comporte au moins une condition qui lui est antécédente, et si, d'autre part, ce même concept de causalité interdit toute représentation du premier terme de cette succession dans la mesure où ce dernier n'est pas conditionné, cela ne peut conduire qu'à marquer l'insuffisance foncière d'un tel concept incapable de rendre intelligible sa propre application. Cette carence logique ouvre du même coup la raison à une nécessité d'ordre pratique, au postulat d'un être supranaturel ou « être de tous les êtres »⁸⁴ et ceci afin de garantir la validité et l'applicabilité du principe de causalité.

Aussi, la critique jacobienne de « l'esprit du syllogisme » ou du « principe du mécanisme », loin de condamner la conceptualité philosophique, cherche-t-elle tout comme Kant à en exhiber, de l'intérieur, les limites. Elle pose en définitive la question du besoin de philosopher ; c'est-à-dire celle de l'existence d'un champ de réalisation possible pour l'action de la liberté humaine. Elle se positionne explicitement en ce sens dans l'épistémologie du criticisme en affirmant, à l'instar de l'analytique transcendantale, que les représentations ne peuvent jamais refléter le réel comme tel : elles renferment seulement, nous dit Jacobi, « des aspects des choses réelles et non le réel lui-même »⁸⁵. Il n'y a donc pas plus d'explication naturelle de l'existence des choses finies ou de déduction de l'inconditionné à partir du conditionné chez Jacobi qu'il n'y a dans un langage kantien, d'usage assertorique de l'entendement au-delà de la sensibilité.

Toutefois, et c'est là le point le plus important en ce qui concerne la réception hœlderlinienne de Jacobi, l'ancrage problématique auquel procède Kant lorsqu'il distingue les mondes sensible et intelligible marque l'incapacité de l'idéalisme critique à trouver une issue au conflit interne qui affecte l'exercice logique de l'entendement. Ne pouvant ni accepter

⁸² Sur le « ravissement » que procura à Jacobi la dissertation kantienne *Sur l'unique fondement d'une preuve de l'existence de Dieu* : *ibid.*, p. 312.

⁸³ *Ibid.*, p. 389.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 391. Voir : Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues, B. Pacaud, Paris, Vrin, 2004⁷, pp. 87-88.

⁸⁵ Friedrich H. Jacobi, *David Hume et la croyance*, op. cit., p. 217. Jacobi n'a jamais, en ce sens, cherché à s'abstraire du pouvoir régulateur de l'entendement ou à verser dans l'irrationalisme : « Chez l'homme, il n'y a rien au-delà de l'entendement et de la volonté éclairés par la raison, même pas la raison elle-même ; car la conscience de la raison et de ses révélations n'est possible que dans un entendement ». Friedrich H. Jacobi, Préface pouvant servir d'introduction à l'ensemble des écrits philosophiques de l'auteur, in: *David Hume et la croyance*, op. cit., p. 128.

l'inconditionné en tant qu'il contredit le principe de son propre fonctionnement explicatif, ni non plus s'en affranchir dans la mesure où c'est de lui que la causalité tire sa signification, l'entendement tient lieu de solution de repli : il ne peut aller jusqu'à se défaire complètement du présupposé de l'inconditionné sans être en mesure pourtant de l'admettre dans un sens positif.

Si Jacobi souscrit donc sans réserve à l'ambition systématique de l'entreprise kantienne et à l'« excentricité » essentielle de la raison, l'auteur du *Spinoza* marque néanmoins son désaccord profond sur la manière dont Kant interprète cette nature dialectique de la pensée rationnelle. Ses attaques portent plus particulièrement sur la réduction nouménale de la chose en soi opérée à partir de l'horizon problématique de la raison qu'a établit, quant à elle, la doctrine transcendantale du jugement⁸⁶. De ce point de vue, l'être tel qu'il est en soi n'est qu'une grandeur limitative et se réduit à « la pensée de quelque chose en général » dans l'abstraction de toute forme de l'intuition sensible. On se trouve contraint de le juger, en l'absence de tout témoignage des sens, « *in contumaciam* »⁸⁷. Cette présence négative de l'être, cet « *otium cum dignitate* »⁸⁸ de la chose en soi représente en réalité pour Jacobi la contradiction intime que recèle la méthode déductive dont use le philosophe critique. Transposée sur le terrain pratique de la liberté, celle-ci renvoie, en dernier ressort, le criticisme à son fatalisme intrinsèque.

Pour le montrer, Jacobi s'intéresse moins au contenu doctrinal de la philosophie pratique de Kant qu'au point de vue à partir duquel elle est écrite. Dans un geste polémique annonçant l'objection majeure de l'*Enésidème* de Schulze⁸⁹, l'auteur des *Lettres à Mendelssohn* prend dorénavant le discours kantien lui-même et son énonciation comme objet de son investigation. Jacobi remarque que ce dernier contrevient à l'esprit de son système. Ainsi l'affirmation dans la deuxième *Critique* d'une suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative entre en contradiction avec l'affirmation d'une incompréhensibilité foncière de la loi morale telle qu'elle apparaît notamment dans la remarque finale des *Fondements de la métaphysique des mœurs*⁹⁰.

Kant montre d'un côté que la solution de la dialectique de la raison pratique débouche, dans la conscience de notre liberté comme conscience du respect de la loi morale, sur l'affirmation de la prépondérance de la détermination de la volonté sur l'extension de l'empire des connaissances a priori. De l'autre, il soumet implicitement cet intérêt pratique à la condition gnoséologique de la déduction de son principe puisqu'il demeure incompréhensible dans son inconditionnalité. Le premier membre affirme la primauté du sens sur la vérité ; le second celle de la vérité sur le sens. Kant préfère se restreindre sous la contrainte transcendantale de la raison théorique au formalisme sur le plan moral plutôt que de postuler l'existence d'un sens pour l'intelligible et partant d'une *vérité* inaccessible à la science.

⁸⁶ « J'appelle problématique un concept qui ne renferme aucune contradiction et qui, comme limitation de concepts donnés, s'enchaîne avec d'autres connaissances, mais dont la réalité objective ne peut être connue d'aucune manière ». Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 228.

⁸⁷ Friedrich H. Jacobi, *David Hume et la croyance*, op. cit., p. 381.

⁸⁸ Friedrich H. Jacobi, *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement, et de redonner à la philosophie une nouvelle orientation*, trad. O. Roblin. Document numérisé par P. Folliot : http://uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Consulté le 22 septembre 2008, p. 8.

⁸⁹ Dans cet ouvrage, Schulze enferme la première *Critique* dans une alternative ruineuse : il montrait comment l'énumération des conditions de possibilité de la connaissance en général telle que la met en œuvre la philosophie théorique de Kant contredit la définition de la vérité établie par cette même philosophie dans la mesure où elle ne découle pas de la liaison d'une intuition et d'un concept. Voir : Georg E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, 1792, rééd. *Aetas Kantiana*, t. 240, Bruxelles, 1968.

⁹⁰ Emmanuel Kant. *Critique de la raison pratique*, op. cit., pp. 129-131. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Nathan, 1998, p. 104.

Jacobi au contraire, cherche à montrer que si la croyance en la liberté ne se fondait que sur l'ignorance que la raison cherche à extirper en produisant la science, alors la raison ne serait utile à l'homme que le temps qu'elle demeurerait dans l'erreur et l'illusion. Le développement de la raison pure coïnciderait dès lors au recouvrement progressif du sens de l'ignorance lui-même. Si l'homme possède un caractère intelligible, une liberté de se déterminer non par des motifs mais par des mobiles, il ne doit pas y avoir seulement des choses « intelligiblement possibles », fruits d'une analytique transcendante ; il doit y avoir aussi un monde « inintelligiblement (...) impossible », révélé par la participation de l'esprit : « Pour qu'il n'en soit pas ainsi, pour que ce qui en l'homme vient de Dieu ne soit pas illusion et que ce qui ne vient pas de Dieu ne soit pas vérité et raison rendue pure, il faut que l'ignorance qui s'attache à la croyance en la liberté soit une ignorance de toute autre sorte : il faut qu'elle soit ce lieu du vrai inaccessible à la science »⁹¹.

La croyance est ainsi davantage que la marque d'une indétermination, un non-savoir ; elle est aussi bien « l'élément » dans lequel toute réalité aussi bien corporelle que spirituelle peut s'adresser à la conscience : elle est la raison elle-même en tant que « pouvoir de présupposer le Vrai ». Cette vérité est d'autant moins le produit d'un examen critique du pouvoir de connaître qu'elle en est au contraire la mesure : elle permet à tout objet de « s'imposer » (*ergreifen*) et de « se mettre en évidence » (*darthum*) comme objet vrai. L'ignorance constitutive de toute croyance est en même temps une certitude de première main qui atteste de la réalité pour l'homme du suprasensible et qui l'appelle. La croyance devient ainsi le témoin sensible de la transcendance de la raison qui n'est plus désormais un instrument dont on dispose à loisir dans le jugement mais la forme substantive que la nature vivante de l'homme a prise. Vouloir saisir comme Kant, à l'aide de l'édifice conceptuel de la *Critique*, ce que lui-même a nommé lucidement « l'incompréhensibilité » de la nécessité pratique incondionnée de l'impératif moral, c'est encore tenter contradictoirement de faire de l'inconditionné une existence seulement naturelle.

C'est pour cela qu'il ne peut y avoir de conciliation possible entre l'athéisme conséquent d'un Spinoza d'une part, pour lequel la cause du monde est inscrite de toute éternité dans la dépendance irréductible que noue le principe logique entre le conditionné et sa condition et l'affirmation théiste ou personaliste d'une action intelligente par raison et liberté. S'il est une réalité (*Realität*), un principe métémpirique suprême, celui-ci ne peut être sans mauvaise foi que le produit d'un raisonnement remontant mécaniquement jusqu'à l'idée d'une fatalité naturante ou alors l'immédiateté d'un acte providentiel, un « fait » radical, auquel l'homme est invité à répondre : « Le plus grand mérite du penseur, c'est de dévoiler et de révéler ce qui existe. L'explication est un moyen, une voie vers le but, une fin qui succède à une autre, jamais une fin dernière (...) »⁹². L'explication de ce qui existe est un moyen qui ne trouve finalement son sens qu'à travers son animation par l'existence elle-même. Plus largement, l'activité intellectuelle pour Jacobi ne se comprend qu'à l'horizon d'un effort constant pour transférer dans l'acte de connaissance lui-même les conditions, les formes et les effets de l'expérience spirituelle. Exprimé d'une autre manière : la question philosophique de l'accès à la vérité et celle des transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui vont permettre un tel accès ne peuvent jamais être séparées.

⁹¹ Friedrich H. Jacobi, Que le concept de liberté et de providence est inséparable du concept de raison, in : *David Hume et la croyance*, op. cit., p. 255.

⁹² Friedrich Hölderlin, Lettres de Jacobi sur le système de Spinoza, in : *Œuvres*, trad. P. Jaccottet, op. cit., p. 1145. Voir : Friedrich H. Jacobi, Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza, in : *Le crépuscule des Lumières*, trad. P.-H. Tavoillot, op. cit., p. 66. Ainsi, pour Winzenmann tirant les leçons de la position jacobienne, parce qu'elle a trait à la dimension factuelle de l'existence, l'histoire doit constituer la seule théodicée accessible à la finitude humaine : Thomas Winzenmann, Les résultats des philosophies de Jacobi et de Mendelssohn examinés de manière critique par un volontaire (extraits), trad. P.-H. Tavoillot, in : *Le crépuscule des Lumières*, op. cit., pp. 243-261.

Ce souci s'incarne notamment dans la volonté d'user d'une langue susceptible d'éclairer la logique de l'apparence à laquelle est soumis l'entendement. Il s'agit ainsi de manifester le potentiel d'annihilation inhérent au mécanisme conceptuel sans pourtant excéder son pouvoir d'intellection sans lequel la vérité ne se maintiendrait pas au-dessus du déterminisme naturel. S'exprimer revient en conséquence à affirmer que la conviction est toujours davantage qu'une absence de doutes ou, dans les termes de l'aphorisme pascalien ci-dessus, que l'impossibilité à prouver est aussi bien l'invincibilité d'une idée de la vérité. La seule chose capable de rédimmer le philosophe, celle qui fonde à jamais la « sainteté » de Spinoza, n'est autre que la conviction émanant d'une « tête claire et pure », dit Jacobi, de ne pas vouloir expliquer l'inconcevable mais de « savoir les limites où il commence et seulement reconnaître qu'il existe »⁹³.

Hölderlin fait précéder la dernière des trois versions restées inédites d'Hypérion d'un préambule dont le contraste par rapport à la première ébauche, qui demeurerait encore indéfinie sur le statut du rapport au Tout, est bien perceptible dans les lignes suivantes : « Souvent il nous semble que le monde est tout et que nous ne sommes rien, mais souvent aussi que nous sommes tout et le monde rien. Hypérion a connu aussi cet écartèlement entre les deux extrêmes. Mettre fin à ce combat entre nous et le monde, rétablir la paix de toute les paix qui surpasse toute raison, nous unir avec la Nature en un Tout infini, tel est le but de toutes nos aspirations, que nous nous entendions ou non là-dessus. (...) Nous n'aurions aucune idée de cette paix infinie, de cet Être pur et simple, nous n'aspirerions nullement à nous unir avec la Nature, nous ne penserions ni n'agirions, il n'y aurait absolument rien (pour nous), nous ne serions rien nous-mêmes (pour nous), si cette union infinie, si cet Être pur et simple n'existait pas. Il existe – comme Beauté ; pour parler avec Hypérion, un nouveau royaume nous attend, où la Beauté sera reine. Je crois qu'à la fin nous nous écrierons tous : saint Platon, pardonne-nous ! nous avons gravement péché contre toi »⁹⁴.

En insistant sur la nécessité esthétique, c'est-à-dire l'existence concrète et nécessaire pour nous d'un être qui incarne la mesure de toute l'économie rationnelle, Hölderlin rejoint indubitablement la question de cette présence esthétique de l'être préalable à la pensée et à l'action, ouverte par Jacobi et reconduite par lui dans les limites d'une philosophie de la révélation ou de la croyance. En effet, la nécessité dont il est question ne doit rien à la causalité ; elle n'est rien en dehors de la radicale facticité d'une réalité qui, comme la croissance naturelle, est à elle-même sa propre fin et ne peut être conquise qu'*ab effectu* : à partir de l'évidence de son être-là tel qu'il est saisi par la dérélition humaine, sur le terrain infiniment conflictuel de la re-présentation. Les lignes qui surplombent directement celles que nous venons de citer expriment cette idée avec vigueur : « L'unité de l'âme, l'Être pur et simple, est perdu pour nous et nous devons le perdre, si nous devons le désirer, le conquérir. Nous nous arrachons au paisible "En kai pan" du monde pour le rétablir par nous-mêmes »⁹⁵.

Si l'on reprend à présent l'aphorisme de Hölderlin, on voit que ce désir d'unité y est ouvertement identifié à la joie tandis que l'amour incarne son économie en quelque sorte. « Comprendre le pur en général » n'est manifestement donné au sujet « qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet »⁹⁶. Dans le sentiment de la joie tout comme dans celui du beau, le rapport au savoir théorique ou à ce que Kant nommait « physiologie de la raison pure » s'articule d'une manière originale. La reconnaissance d'une part et la répétition des parties

⁹³ Friedrich H. Jacobi, *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, trad. P.-H. Tavoillot, op. cit., p. 65.

⁹⁴ Friedrich Hölderlin, *Œuvres*, op. cit., p. 1150.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Michel Foucault, *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 17.

constitutives en leur connexion ; autrement dit le travail seulement médiologique de l'entendement, trouve désormais sa raison non plus dans sa propre nécessité logique mais avant et en surplomb de cela, dans la joie d'une expérience spirituelle du sujet, celle de l'amour. « Nous devons perdre l'unité si nous devons la désirer » : le travail de l'entendement, comme le rappelait Jacobi, ne peut qu'être provisoire car il appelle de lui-même le dépassement de sa fonction diégétique. La présupposition nécessaire d'un tout appartient au concept de partition. Ainsi, « même dans une vie bornée, dit ailleurs Hölderlin, l'homme peut vivre infiniment, et même la représentation bornée d'une divinité qui résulte pour lui de sa vie, peut être une représentation infinie »⁹⁷. L'amour qui s'exprime dans la joie est par conséquent une représentation totale qui, contrairement à la partition prédicative du jugement, « ne laisse rien échapper » ; tout comme la croyance chez Jacobi, elle recueille le savoir à même le défaut. Elle est unité, plénitude, parce qu'elle est carence, désir. En elle, l'unité du fini et de l'infini ne peut être pensée que « tendue entre ses moments », lesquels ne sont ni simplement séparés, ni indifféremment identiques. La joie que l'amour exprime qui n'est ni une sensation, ni un concept incarne ce que notre poète appelle la représentation d'un rapport religieux ou mythique : « ses parties seront assemblées de sorte que grâce à leur limitation complète, réciproque, appropriée, aucune ne se mette trop en avant et que grâce à cela chacune conserve un certain degré d'autonomie, et dans cette mesure l'exposition aura un caractère intellectuel, et d'autre part, les parties, puisque chacune d'elles va un peu plus loin qu'il n'est nécessaire, conserveront par là cette indivisibilité qui sinon n'appartient en propre qu'aux parties d'un rapport physique-mécanique »⁹⁸. La méthode hyperbolique est ainsi cette manière de penser l'identité de chacun « un peu plus loin qu'il n'est nécessaire », c'est-à-dire dans sa relation à l'autre et cela afin de retrouver, dans l'autonomie des parties d'une part, l'intelligence d'une cohésion qui ne serait sinon que l'être donné de l'un à l'autre ressenti mécaniquement. Alors même que la juxtaposition égale et négative des parties par l'entendement est dynamis(t)ée par l'intensité toujours ponctuelle du sentiment d'autre part.

C'est la seule façon de prendre la logique poétique au sérieux et de la libérer de sa sujétion au discours philosophique. Une dépendance si étroite à la conceptualité de ce dernier qu'elle l'a rendue fantoche dans la mesure où, selon les mots mêmes de Schiller, sur le plan de la théorie, le jeu poétique se garde scrupuleusement d'affirmer la réalité de ce monde et où, sur le plan de la pratique, il renonce à conférer l'existence. Dans une lettre adressée le jour de l'an 1799 à son frère, Hölderlin résume à mots couverts son amertume envers l'esthétique de Schiller comme suit. Cette confiance constitue par ailleurs l'argument qui nous conduira directement à l'examen des essais poétologiques de notre poète. « On a déjà tant parlé de l'influence des beaux-arts sur la formation des hommes, mais toujours avec le résultat qu'il ne s'agissait pas là d'une chose sérieuse, et c'était tout naturel car on ne réfléchissait pas à ce que sont l'art et surtout la poésie, selon leur véritable nature. (...) On l'a prise pour un jeu, parce qu'elle apparaît sous la figure modeste du jeu, et ainsi ne pouvait en résulter raisonnablement aucun autre effet que celui du jeu, à savoir la distraction, à peu de chose près exactement le contraire de ce qu'elle produit là où elle est présente dans sa véritable nature (...) Elle rapproche les hommes et les rassemble, non pas comme fait le jeu où ils ne sont unis que parce que chacun s'oublie et qu'aucune des individualités vivantes (*lebendige Eigentümlichkeit*) ne vient à paraître »⁹⁹.

4. Le souvenir comme démarche de l'esprit poétique

⁹⁷ Friedrich Hölderlin, *Fragments de poétique*, trad. J.-F. Courtine, op. cit., p. 175.

⁹⁸ Ibid., p. 183.

⁹⁹ Friedrich Hölderlin, lettre à son frère du 1 janvier 1799, trad. J.-F. Courtine, in : *Fragments de poétique*, op. cit., pp. 214-215.

Jusqu'ici, nous avons montré comment Hölderlin saisi théoriquement l'essence poétique de l'habitation de l'homme, son unité avec le Tout et le lien hyperbolique qu'il lui échoit de développer pour la préserver dans son « individualité vivante ». Mais « habiter poétiquement » la terre, c'est aussi et surtout en réaliser productivement le séjour ; c'est rapprocher, rassembler les hommes, on l'a vu, c'est transformer, opérer une conversion. Or, selon Hölderlin : « l'unique faute des hommes est que leur impulsion formatrice s'égaré, prenne une direction indigne et absolument erronée, ou qu'elle ne parvienne pas à sa position propre ou, l'ayant trouvée, qu'elle s'arrête à mi-chemin, en reste aux moyens destinés à la conduire à sa fin »¹⁰⁰. Aussi, n'est-ce pas sans importance que le premier volume d'Hypérion s'achève sur l'annonce d'un tel achèvement pratique : « Ton cœur a enfin trouvé la paix, dit Diotima. Je veux le croire. Je le comprends. Mais t'imagines-tu au but ? Veux-tu m'enfermer dans le ciel de ton amour et laisser le monde, qui a besoin de toi, se dessécher et se glacer à tes pieds ? Tu dois, comme le rayon de la lumière, comme la pluie régénérante, descendre dans la contrée mortelle, tu dois illuminer comme Apollon, ébranler et vivifier comme Jupiter, sinon tu ne mériteras pas ton ciel »¹⁰¹. Si la relation hyperbolique qu'entretient la poésie avec le divin comprend comme l'un de ses moments l'activité intellectuelle du philosophe, celle-ci ne se réalise pourtant qu'à l'occasion d'un acte palingénésique d'essence religieuse. Alors que la philosophie fait prendre à l'homme conscience de l'impulsion formatrice et en fixe l'idéal, les beaux-arts lui présentent son objet infini dans une image vivante tandis que la religion lui enseigne à pressentir que ce monde supérieur qu'il cherche et veut créer est bel et bien là dans la nature, comme une disposition cachée, un esprit qui veut se manifester. « Tous les trois, dit encore Hölderlin, mais surtout la religion, font aussi que l'homme auquel la nature s'offre comme matière à son activité, qu'elle retient en elle, comme une puissante roue motrice, que cet homme ne se considère pas comme maître et seigneur de la nature, et qu'en son art et toutes ses activités il s'incline modestement et pieusement devant l'esprit de la nature, celui qu'il porte en lui, qui l'entoure, et qui lui procure matière et forces »¹⁰². Sur le mode de l'ascèse, qui, rappelons-le, est moins dans le monde hellénique une privation que l'acquisition d'une instruction (*paraskeuê*), une « préparation ouvertement finalisée de l'individu aux événements de la vie »¹⁰³, l'amour incarne une nouvelle logique censée acheminer le sujet vers son accomplissement. Il transfigure sa cohésion avec le monde. Cette transformation/intégration érotique est libératoire tandis que le patronage du « divin Platon » dans l'avant-propos de l'ébauche d'Hypérion, selon une formule que le poète emprunte au célèbre commentaire de Ficin dans l'édition Bipontine, évoque les derniers préceptes du *Timée*, là où apparaît la nécessité d'exercer la partie supérieure de l'âme, l'intellect, afin qu'il entre en harmonie avec l'univers et s'identifie à la divinité¹⁰⁴. La seconde strophe de l'hymne à l'amour exhibe en ce sens cette idée d'une attraction amoureuse envers la Beauté qui invite l'amant à une expérience d'une présence transcendante, merveilleuse et éternelle¹⁰⁵ : il s'agit pour le lecteur, à cet endroit, de convertir sa perception du réel en s'élevant à un niveau susceptible de l'introduire dans le secret des réalités les plus communes. C'est me semble-t-il,

¹⁰⁰ Friedrich Hölderlin, Le point de vue selon lequel il faut considérer l'Antiquité, in : *Fragments de poétique*, op. cit., p. 227.

¹⁰¹ Friedrich Hölderlin, Hypérion ou l'ermite en Grèce, in : *Œuvres*, op. cit., p. 209.

¹⁰² Friedrich Hölderlin, lettre à son frère du 4 juin 1799, trad ; J.-F. Courtine, in : *Fragments de poétique*, op. cit., p. 222.

¹⁰³ « La *paraskeuê*, c'est la structure de transformation permanente des discours vrais, bien ancrés dans le sujet, en principes de comportement moralement recevables. La *paraskeuê* encore, c'est l'élément de transformation du *logos* en *êthos* ». Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 306, citation, p. 312.

¹⁰⁴ Platon, *Timée*, 89 d – 90 a. Voir : *Platonis Opera. Platonis philosophi quae exstant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione praemittitur L. III Laertii de vita et dogm. Plat. cum notitia literaria accedit varietas lectionis*. Biponti. Typographia Societatis, 1781-1787.

¹⁰⁵ Platon, *Banquet*, 210-212.

une référence significative à l'expérience stoïcienne du «consortium Dei». Celle-ci, notamment chez Sénèque, achève précisément la communauté de la conversion du regard vers soi avec le parcours de l'ordre du monde. Ce voyage par l'imagination qui trame également le songe de Scipion chez Cicéron représente une expérience de pensée dans laquelle le sujet est en quelque sorte arraché à lui-même grâce à l'abstraction de ses connaissances naturelles alors même que celles-ci lui permettent de ressaisir non seulement sa facticité propre au cœur de cette totalité rationnelle mais également sa co-naturalité avec cet infini dans la raison elle-même. Cette vision symbolique participe ainsi de manière cruciale à « l'assentiment » ou à la joie qui vise l'édification d'une âme ferme et sereine dans l'adversité ; une âme qui accepte tous les phénomènes comme si elle les désirait¹⁰⁶.

En épousant ce fonds éthopoïétique (qui crée de l'ethos) de l'esprit, Hölderlin démontre que le projet culturel que doit éclairer l'amour poétique du Beau est de part en part symbolique, initiatique et sotériologique dans la mesure où son expression cherche à faire coïncider, concorder (*sympallein*) dans une conversion existentielle la portée fragmentaire (« unilatérale » et « oblique » nous dit Hölderlin à la suite de Jacobi) du regard que porte l'homme sur sa condition subjective avec le principe substantiel de l'ordre du monde. Comme le confie dans sa correspondance le poète, « il ne reste plus qu'à se demander sous quelle forme cela pourrait se faire le plus aisément, avec le plus de naturel et d'authenticité, afin que l'esprit de l'amour y conserve toute sa beauté, sa figure, son genre poétique propre »¹⁰⁷.

Un tel savoir-faire, une telle « mechanè » comme le dira Hölderlin¹⁰⁸, n'est bien évidemment rien d'autre que l'art de la composition poétique ; c'est-à-dire au fond l'exercice de la mémoire : « Tu me demandes pourquoi faut-il précisément que les hommes se représentent cette cohésion <religieuse> entre eux et leur monde, pourquoi faut-il qu'ils se fassent une idée ou une image de leur destin qui, considéré précisément, ne se laisse ni penser proprement ni non plus proposer aux sens ? ». Le texte poursuit ainsi : « (...) à tes questions je ne peux répondre qu'en disant que l'homme ne s'élève au-dessus de la nécessité que dans la mesure où par le souvenir il intériorise (*errinert*) son destin, où il peut et veut marquer sa gratitude pour la vie qui est la sienne, qu'il sent de manière plus intense sa connexion générale avec l'élément dans lequel il se meut »¹⁰⁹. Le souvenir est ainsi l'acte poétique supérieur, celui qui permet la joie et réalise la relation plus vivante de l'amour. Il incarne plus techniquement l'exposition d'« un sentiment transcendantal »¹¹⁰ ; un traitement esthétique de l'idée qui permet au dire-vrai de se muer en manière d'être. Celui-ci représente en quelque sorte l'aboutissement de la poétologie de Hölderlin et, nous tâcherons de le montrer, s'écarte profondément, quant à son esprit, du réfléchissement pratique de soi réalisé par l'intuition intellectuelle dans la *Doctrine de la Science* chez Fichte.

L'usage du terme « sentiment » qui dénote en français l'« *Empfindung* » allemande, si proche de la « sensation », pourrait mettre cette notion sur la voie d'un empirisme tout entier ordonné au vécu singulier de chacun. Le but du poème serait alors non seulement de dépeindre le plus fidèlement possible une expérience vécue mais également d'en procurer l'accès au plus grand nombre au moyen de l'imitation. La valeur ultime d'une telle poésie résiderait dans la possibilité pour l'art de se faire oublier en tant que composition et de se

¹⁰⁶ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 66, 6. Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 248-255. Au sujet de cette définition du symbole, E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. Hildenberg, A. Lindenberg, Paris, éd. de Minuit, 1966, pp. 112-123.

¹⁰⁷ Friedrich Hölderlin, lettre à Neuffer du 3 juillet 1799, trad. J.-F. Courtine, in : *Fragments de poétique*, op. cit., p. 225.

¹⁰⁸ Friedrich Hölderlin, Remarques sur Œdipe, trad. J.-F. Courtine, in : *Fragments de poétique*, op. cit., p. 395.

¹⁰⁹ Friedrich Hölderlin, Fragments de lettres philosophiques, in : *Fragments de poétique*, op. cit., p. 188-189.

¹¹⁰ Friedrich Hölderlin, La démarche de l'esprit poétique, in : *Fragments de poétique*, op. cit., p. 335.

présenter comme un moment du réel comme tel, à savoir comme un échange d'affects à vif. On reconnaît derrière ce tableau la figure de la poésie mimétique (*poiësis mimêtikè*), cet art de l'imitation condamnée au livre X de la *République* de Platon parce qu'elle le fruit inconvenant ou idolâtre de « l'homme du troisième degré d'engendrement à partir de la nature » : celui qui imite une imitation de la nature sans distinguer le lieu éidétique (son rapport à l'archétype idéal) qu'occupe chacun de ces mondes¹¹¹. C'est Homère, qui tout au long de l'Iliade use du discours direct pour faire croire que ce sont ses personnages qui parlent réellement abolissant du même coup, par un artifice narratif insidieux, la distanciation nécessaire entre le modèle et sa copie ; favorisant l'identification à l'idole¹¹².

Or, c'est bien cette distance iconique auquel renvoie de son côté le qualificatif « transcendantal » que prétend garantir un tel sentiment poétique. Est « transcendantal », dans le contexte idéaliste allemand, ce qui est a priori et désigne pour Kant, à rebours de tout effet de réel, les conditions de possibilités de l'expérience individuelle et son lien avec le tout de la raison. Ce point de vue insiste dès lors davantage sur la nature idéale de la poésie telle qu'elle a été exprimée par Aristote lorsqu'il déclarait dans sa *Physique* (et ce n'est pas rien de le remarquer) que « l'art présentifie (*mimeitai*) la nature », la conduit à son achèvement, à la manifestation de sa pleine présence achevée¹¹³. Ce modèle démontre ainsi que la tâche ultime de la poésie en étant poïétique est, à l'instar de la conceptualité philosophique, profondément déterminante : il s'agit de présenter l'universalité d'une tenue vis-à-vis des phénomènes ontiques plutôt que tel ou tel objet singulier. L'art n'imité aucunement dans ce cas la nature en la dupliquant formellement ou en jouant l'effet de ses lois au moyen d'un matériau librement agencé ; il en idéalise les traits et de manière constitutive, productive, cette fois, en métamorphose l'être même.

Cependant, en tant qu'aiguillon de l'impulsion formatrice de l'humanité, la pensée philosophique est vampirisée par le vide qu'elle produit lorsque l'enjeu systématique de la raison quitte le terreau, la matière historique ou le Dasein d'un projet éthique : « La raison n'est pas fondée sur la faculté de penser, note Jacobi, ce n'est pas une lumière qui ne lui rait que plus tard dans l'entendement, c'est la faculté de penser qui est fondée sur la raison, qui, là où elle se trouve, éclaire l'entendement et l'éveille à la contemplation, d'où suit la recherche, la connaissance distincte, la science »¹¹⁴. La vérité la plus vraie, dit de son côté Hölderlin, « est celle-là seule en laquelle l'erreur elle-même devient vérité, parce que, dans la totalité de son système, elle la pose en son temps et lieu. Elle est la lumière qui s'éclaire elle-même en éclairant aussi la nuit »¹¹⁵.

Cet usage systématique de la raison, le point est décisif, est tout à fait différent dans sa signification de l'effort fichtéen de déduction du fait de la représentation à partir de l'autoactivité du Moi et ainsi de réduire l'arbitraire (*Zufall*) au seul libre arbitre (*Willkür*). Pour s'en convaincre il suffira d'analyser la condition à laquelle Hölderlin soumet dialectiquement la double exigence sensible et intelligible chez l'homme sur laquelle est fondé pour l'idéalisme le jeu de l'imagination productrice. Cette épreuve est synthétisée dans son mouvement dans une proposition tirée du fragment intitulé « La démarche de l'esprit poétique » qui date vraisemblablement de l'été 1799 : « Quand le poète s'est d'abord rendu maître de l'esprit (...), quand il a compris qu'un conflit surgit nécessairement entre l'exigence la plus originelle de l'esprit (...) et l'autre exigence, (...) quand en outre il a compris que cette

¹¹¹ Platon, *République* X, 597e.

¹¹² Ibid., 393a-c.

¹¹³ Aristote, *Physique* II, 8, 199a.

¹¹⁴ Friedrich H. Jacobi, préface pouvant servir d'introduction à l'ensemble des écrits philosophiques de l'auteur, in : *David Hume et la croyance*, op. cit., p. 169, nous soulignons.

¹¹⁵ Friedrich Hölderlin, *Réflexions*, in : *Fragments de poétique*, op. cit., p. 202. Voir : Baruch Spinoza, *Éthique* II, prop. 43, scolie.

communauté et affinité de toutes les parties, ce contenu spirituel ne se laisserait jamais sentir (*fühlbar*) si celles-ci (...) n'étaient pas différentes, et qu'en outre cette alternance harmonique, cette progression ne se laisserait à leur tour pas sentir et seraient aussi vaines et légères que l'ombre (*leeres leichtes Schattenspiel*), si les parties qui alternent ne demeuraient (...) égales à elles-mêmes en leur forme sensible, à travers l'alternance et la progression »¹¹⁶.

La proposition peut être analysée en y opérant une première découpe : il y est question du spirituel ou du subjectif et du matériel et de l'objectif. Chacune de ces deux catégories est traversées par la même distinction entre forme et contenu ; de sorte qu'apparaissent quatre modalités symétriques : « forme » et « contenu » spirituels d'une part et « forme » et « contenu » matériels d'autre part. Hölderlin nuance davantage ce dernier couple en lui attribuant une série d'équivalences : ainsi, pour la forme matérielle, trouvons-nous « changement matériel » ou encore « figure », tandis que pour le contenu matériel, Hölderlin donne « identité matérielle » ou « forme du matériau ». Si l'on compare les sphères spirituelle et matérielle on perçoit que la nature de la partition suivant la forme et le contenu est identique : elle repose sur l'opposition entre l'unité et la multiplicité. Cette dernière nous offre une seconde ligne de partage du texte.

Toutefois, ces qualités sont distribuées de manière inversement symétrique : alors que « l'identité », « la simultanéité », « la communauté » des parties sont attribués à l'aspect formel pour l'esprit, ils le sont au contenu pour la matière. De même, « le changement », « la progression », « l'opposition », attribués au contenu pour l'esprit, le sont à la forme pour la matière. La raison de cette complémentarité dans l'opposition, qui ne sera quant à elle pleinement élucidée qu'au terme de l'ensemble du parcours de ce fragment, est annoncée par la proposition conditionnelle suivante. Pour l'instant, Hölderlin déduit seulement la réalité de l'esprit de la nécessité d'unir et de distinguer tout unanimement chacune de ces deux activités. Celle-ci concorde, jusque dans le choix lexical opéré par Hölderlin, à la déduction par Fichte du troisième principe dans sa *Grundlage* qui est précisément celui de la sensibilité (*Fühlbarkeit*) du Moi. Dans la mesure même où notre poète situe ce moment sensible avant l'exécution proprement dite, et qu'il y est question d'une réciprocité essentielle entre une activité pure de tout rapport à la détermination temporelle et une activité centrifuge indéfinie, ce passage cible assurément la notion fichtéenne d'effort (*Streben*) sur laquelle se clôt la partie théorique de la *Doctrine de la Science*¹¹⁷. À cet endroit, Fichte scelle la question de l'objectivité du monde, et avec elle, celle de la relation de détermination réciproque que le sujet entretient avec ce dernier. Avec ce concept, Fichte présente ses conclusions relatives au débat sur la constitution que prend le monde matériel pour l'homme. Fichte entre alors dans deux cycles de comparaisons : d'abord un point de vue réaliste qui pose la détermination du rapport entre le moi et le non-moi sous la dépendance du monde extérieur ; ensuite un point de vue idéaliste qui conclut à l'autodétermination de l'homme.

Dans le premier point de vue la relation du sujet avec l'objet est vue dans l'échange d'un agir avec un subir ; c'est-à-dire dans une structure causale. Dans le second, en termes de substantialité : le moi contient toute réalité et le non-moi apparaît comme l'un de ses accidents.

Ce premier temps conduit donc la réflexion à une double antinomie dans laquelle la relation sujet-objet est emprisonnée¹¹⁸.

Pour résoudre cette double aporie de la causalité et de la substantialité, Fichte recourt au concept d'action indépendante (*unabhängige Tätigkeit*) : cette activité proprement philosophique prend comme matière de sa réflexion le cercle précédemment décrit et traite

¹¹⁶ Friedrich Hölderlin, La démarche de l'esprit poétique, in : *Fragments de poétique*, op. cit., p. 301.

¹¹⁷ Johann G. Fichte, Assise de la doctrine de la science, §5, trad. A. Philonenko, in : *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1980, p. 134.

¹¹⁸ Ibid., §4, pp. 39-121.

donc la question à un degré plus élevé et plus différencié¹¹⁹. Sa fonction est de dynamiser les deux oppositions et d'en opérer la synthèse en les rapportant à chaque fois à la réflexivité du Moi : en ce qui concerne la causalité, par la notion de « médiation du poser » (*Mittelbarkeit des Setzens*) ; en ce qui concerne la substantialité, par celle de « déterminabilité relationnelle » (*relationale Bestimmbarkeit*).

Or, sur ce point il est possible de montrer que Hölderlin indique les conditions d'un passage à une « réflexion poétique » prenant le relai et corrigeant l'abstraction réflexive de la *Grundlage*. Cette correction est déjà lisible dans les termes mêmes de l'opposition originairesur laquelle se fonde l'entreprise du poète. Hölderlin parle de « belle progression » d'une part, et de « reproduction » non seulement en soi mais également « dans les autres ». L'analyse des développements ultérieurs va en effet nous montrer que la pointe de l'argumentation holderlinienne vise à exhiber de quelle manière le geste transcendantal de Fichte et partant des romantiques demeure en-deçà de ses ambitions en se révélant incapable de penser une réelle transaction du moi et du monde faute de réduire l'altérité de ce dernier à l'identité du premier en opérant ainsi leur « liquidation » mutuelle.

Dans la suite des propos de notre extrait, Hölderlin affirme en effet que la double opposition ouverte par les deux exigences de l'esprit doit se résoudre tant sur le plan subjectif (a) que sur le plan objectif (b). Contrairement à l'idéalisme de Fichte et de la poésie transcendantale romantique, il s'agit de penser la disposition dans laquelle doivent se trouver respectivement l'objet (a) et le sujet (b) afin que leur opposition cesse. Chacun des membres de cette double résolution coopèrent à une transformation commune, un libre traitement idéal (*freie idealische Behandlung*)¹²⁰. Celle-ci consiste à reconnaître la réciprocité de l'opposition harmonique du sujet et de l'objet au sein de laquelle l'un des termes est préservé dans son identité à soi par l'action sur lui de l'autre terme. D'une logique de limitation réciproque caractéristique de la réflexion philosophique, nous passons à une logique de suppléance réciproque:

(a1) la simultanéité spirituelle s'oppose au changement matériel mais s'accorde avec la forme de ce dernier.

(a2) la transitivité et la succession spirituelle s'oppose à l'identité de la forme matérielle en toutes ses parties mais s'accordent avec son contenu.

De même,

(b1) la forme matérielle s'oppose à celle de l'activité du sujet mais s'accorde avec son contenu.

(b2) l'alternance des objets naturels s'oppose au contenu spirituel mais s'accorde avec son processus formel.

L'opposition est résolue dans la mesure où (a1) la négation de l'objet par indistinction des parties à laquelle tend l'activité synthétique du sujet est empêchée par le caractère illimité du donné sensible ; tout comme (a2) la négation de l'objet par la destruction indéfinie de sa totalité singulière dans l'abstraction est interdite par l'identité matérielle sise dans l'unité formelle de chaque phénomène, en tant que point de contact d'une multitude de sensations (on est toujours en présence d'un noème dira Husserl). De même, (b1) la négation de la singularité subjective dans l'indistinction de la présence immédiate du monde est empêchée par l'effort discriminant de l'analyse ; tout comme (b2) la négation de la dimension cosmique de l'existence dans l'idiosyncrasie de la condition historique est interdite par l'abstraction.

¹¹⁹ Ibid., §4, p. 57, 121.

¹²⁰ Friedrich Hölderlin, La démarche de l'esprit poétique, in : Fragments de poétique, op. cit., p. 309

D'une manière extrêmement aride, Hölderlin nous convie ici à une analyse de la logique intime de la réminiscence qu'il n'est possible de recueillir dans toute sa densité poétique qu'à l'œuvre. C'est précisément, pour conclure, l'objet de notre lecture d'« Andenken ».

5. « Souvenir » : l'exposition de l'individualité poétique

Le parcours accompli jusqu'ici n'a d'autre finalité que de permettre une compréhension aussi pertinente que possible de cette notion de « souvenir » qu'Hölderlin place au cœur de sa démarche poétique. Aussi, la répétition spirituelle de « la connexion plus intime de la vie »¹²¹, qu'opère la mémoire n'est selon moi perceptible en plein qu'après avoir, dans l'ordre des points évoqués jusqu'à présent:

- déterminer le rôle formateur de l'art en général et de la poésie en particulier. Une conviction que traduisait déjà l'effort de Schiller pour harmoniser les tendances matérielle et spirituelle en l'homme et de proposer une définition cosmopolitique à l'esthétique comme « éducatrice » de ou vers l'humanité.
- Montrer de quelle manière l'esprit et la matière trouvent une acception réduite aux limites de l'entendement et de quelle manière la résolution que cette opposition exige d'elle-même ne peut dès lors prendre la forme que d'une logique de dévalorisation réciproque. Celle-ci est marquée, nous l'avons vu, par la structure pendulaire du jeu qui reconduit, à titre d'effort sur soi-même, une position hostile face à l'hétéronomie naturelle, qui n'est intégrée ici que négativement, comme violence faite à l'identité.
- Marquer du même coup combien l'esthétique hölderlinienne, au travers de l'érotique transcendantale de la joie, choisit une solution de continuité plutôt que de rupture avec le donné naturel. Le retrait du monde dans l'intimité de la subjectivité opérée par l'idéalisme de Fichte se voit intégrer à son tour comme l'un des moments de l'impulsion formatrice de l'homme en face (et non en opposition) du désir fusionnel de l'Un.

Il s'agit dès lors moins d'un effort de la volonté que de l'effet d'une pleine reconnaissance de la situation intimement paradoxal d'un moi en perpétuelle déhiscence par rapport à la partie sensible de sa personne qui se trouve être en réalité son unique lien vivant avec le tout ; de sorte qu'en récusant trop héroïquement sa propre matérialité, il s'interdit ce faisant tragiquement tout accès au-delà de lui-même. Aussi cette saisie de l'identité tendue infiniment, comme l'hyperbole, entre le centre de gravité du moi propre et la négativité d'une progression excentrique toujours à l'œuvre, trouve-t-elle son point d'équilibre dans la répétition. Non pas en tant que retour vide au même, mais comme la prise de conscience neuve d'un acquiescement progressif à tout ce qui est. Cette conversion du regard sur les choses équivaut à la reconnaissance d'une nouvelle socialité de l'être-au-monde, fondée sur la suppléance réciproque plutôt que sur la coexistence négative. Elle est du même coup, on le comprend aisément, la source poétique d'une authentique utopie politique ancrée sur une solidarité organique que l'Etat-nation et a fortiori la monarchie n'ont assumée pour lors que mécaniquement par l'arbitraire de la force.

Ainsi, afin de résoudre l'ultime contradiction que constituerait l'exposition seulement théorique d'un tel projet culturel, ne faut-il pas oublier que l'acte poétique dont il s'agit est profondément constitutif et qu'il est en mesure de le réaliser ponctuellement : à l'occasion du poème qui devient le médium de son instauration.

¹²¹ Friedrich Hölderlin, Fragments de lettres philosophiques, in : *Fragments de poésie*, op. cit., p. 179.

*Andenken/Souvenir*¹²²

*Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.
Geh aber nun und grüße
Die schöne Garonne,
Und die Gärten von Bourdeaux
Dort, wo am scharfen Ufer
Hingehet der Steg und in den Strom
Tief fällt der Bach, darüber aber
Hinschauet ein edel Paar
Von Eichen und Silberpappeln;*

*Noch denket das mir wohl und wie
Die breiten Gipfel neiget
Der Ulmwald, über die Mühl',
Im Hofe aber wächset ein Feigenbaum.
An Feiertagen gehn
Die braunen Frauen daselbst
Auf seidnen Boden,
Zur Märzzeit,
Wenn gleich ist Nacht und Tag,
Und über langsamen Stegen,
Von goldenen Träumen schwer,
Einwiegende Lüfte ziehen.*

*Es reiche aber,
Des dunkeln Lichtes voll,
Mir einer den duftenden Becher,
Damit ich ruhen möge; denn süß
Wär' unter Schatten der Schlummer.
Nicht ist es gut,*

Vent du Nord-est
Le plus cher d'entre les vents
Pour moi, car esprit de feu
Et bon passage il promet aux marins
Eh bien va et salue
La belle Garonne
Et les jardins de Bourdeaux
Là-bas où sur la corniche
Franchit la passerelle et dans le fleuve
S'engouffre le ruisseau, mais là-dessus
Contemplant, noble couple,
Chênes et peupliers d'argent ;

Encor m'en souvient-il, et comme
Ses larges cimes penche
L'ormaise sur le moulin,
Mais dans la cour se déploie un figuier.
Aux jours de fête vont
Les femmes brunes en ce lieu
Sur sol de soie
Au temps de Mars,
Où nuit et jour s'égalent,
Et sur les lentes passerelles,
Alourdies de rêves d'or,
D'endormeuses brises traînent.

Mais qu'on me tende,
De sombre clarté pleine
La timbale parfumée,
Que reposer je puisse ; car doux
Sera le sommeil sous l'ombrage.
Il n'est pas bon

¹²² Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, hrsg. von F. Beißner, Stuttgart, 1951, p. 188sq. Trad. F. Garrigue, in : *Œuvre poétique complète*, Paris, La Différence, 2005, p. 869sq. On consultera avantagement sur ce poème : Wolfgang Binder, Hölderlin : "Andenken", in : Uvo Hölscher (Hrsg), *Turm-Vorträge 1985-86*. Tübingen, pp. 5-30. Bernhard Böschstein, Hölderlins Hymnen "We wenn am Feiertage..." und "Andenken" : Ein einführender Vortrag, in : *Le pauvre Holterling : Blätter zur Frankfurter Ausgabe*, Frankfurt a. Main, 1984, p. 7-16. Ulrich Gaier, Hölderlins vaterländischer Gesang "Andenken", in : *Hölderlin-Jahrbuch 26*, 1989, Stuttgart, pp. 175-201. Martin Heidegger, Hölderlins Hymne "Andenken", in : *Gesamtausgabe 1*, Bd. 4, hrsg. von Curt Schwadt, Frankfurt a. Main, pp. 79-151. Dieter Henrich, *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, 1986. Christoph Jamme, Hölderlin und das Problem der Metaphysik : Zur Diskussion um "Andenken", in : *Zeitschrift für philosophische Forschung 42*, 1988, pp. 645-665. Roland Reuß, "... die eigene Rede des andern" : Hölderlins "Andenken" und "Mnemosyne", Basel/Frankfurt a. Main, 1990. Peter Hühn, Friedrich Hölderlin : "Andenken", in : Jörg Schönert, Peter Hühn, Malte Stein, *Lyrik und Narratologie. Text-Analysen zu deutschsprachigen Gedichten von 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin, de Gruyter, 2007, pp. 99-112.

*Seellos von sterblichen
Gedanken zu sein. Doch gut
Ist ein Gespräch und zu sagen
Des Herzens Meinung, zu hören viel
Von Tagen der Lieb',
Und Taten, welche geschehen.*

*Wo aber sind die Freunde? Bellarmin
Mit dem Gefährten? Mancher
Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;
Es beginnst nämlich der Reichtum
Im Meere. Sie,
Wie Maler, bringen zusammen
Das Schöne der Erd' und verschmäh*

*Den geflügelten Krieg nicht, und
Zu wohnen einsam, jahrelang, unter
Dem entlaubten Mast, wo nicht die Nacht
[durchglänzen
Die Feiertage der Stadt,
Und Saitenspiel und eingeborener Tanz nicht.*

*Nun aber sind zu Indiern
Die Männer gegangen,
Dort an der luftigen Spitz'
An Traubenbergen, wo herab
Die Dordogne kommt,
Und zusammen mit der prächtigen
Garonne meerbreit
Ausgeht der Strom. Es nehmet aber
Und gibt Gedächtnis die See,
Und die Lieb' auch heftet fleißig die Augen,
Was bleibt aber, stiften die Dichter.*

De perdre l'âme en des
Pensées mortelles. Mais bon
De se parler et de dire
Ce qui vient du cœur, d'ouïr au long
Les jours de l'amour
Et les hauts faits qui advinrent.

Mais où sont les amis, Bellarmin
Et son compagnon ? Maints
Traînent la peur d'aller aux sources ;
Car la richesse commence
En mer. Ceux-là,
Comme des peintres, recueillent
Recueillent le beau de la Terre et
[n'ont point
Mépris de la guerre ailée, ni
De rester, seuls, au long de l'an, au pied
Du mâât défeuillé, où point
[n'éclairent la nuit
Les jours fêtés à la ville
Et ni le luth, et ni les danses
[populaires.

Mais voici que chez les Indiens
Les hommes sont partis,
Là-bas par la pointe venteuse
Aux coteaux de vigne, où descend
Son cours la Dordogne,
Et s'unissant à la splendide
Garonne en vraie mer
S'en va le fleuve. Mais elle ôte
Et donne mémoire la mer,
Et de même l'amour fixe et tend les
[regards,
Mais la demeure est œuvre des poètes.

Il s'agit de se rendre d'abord attentif à l'aspect formel de la composition : nous avons affaire à un texte divisé en 5 strophes de 12 vers libres chacune, à l'exception de la dernière qui n'en compte que 11. Il est ainsi possible de remarquer un partage absolument symétrique qui articule deux séquences de 29 vers qui, comme nous allons le voir, se répondent intimement. Deux choses sont ici à souligner : premièrement et tout à fait paradoxalement, là où, au niveau des strophes le dernier vers semble inabouti, du point de vue de l'ensemble, il est bel et bien surnuméraire. La sentence finale « Mais la demeure est œuvre des poètes » ne se justifie ainsi que replacée dans l'unité du tout par rapport auquel elle constitue de manière emphatique un contrepoint. Deuxièmement, le cœur du poème, le pli intime de son articulation réside dans le trentième vers qui introduit sur le plan du contenu un inflexionnement également décisif : « *Nicht ist es gut/Seellos von sterblichen/Gedanken zu seyn* - Il n'est pas bon/De perdre l'âme en des/Pensées mortelles».

Davantage que deux séquences qui se répondent, il s'agit plus précisément de deux progressions simultanées et harmoniquement opposées. C'est-à-dire que l'enchaînement des strophes trame très concrètement la structure de suppléance entre esprit et matière dont Hölderlin nous a livré la logique dans ses essais poétologiques. Ce qui est impératif d'observer, c'est que ce poème n'accueille pas simplement une théorisation externe de manière seulement didactique ; il en est l'accomplissement, sa performance. L'écriture remet en question de façon réflexive les limites du discours idéaliste tout en lui présentant par le biais de sa propre ressource narratologique une résolution des contradictions qui grève ce dernier.

Le mouvement dessiné dans la première séquence (v. 1-29) est clairement rapporté à la subjectivité d'un narrateur à la première personne. On perçoit un mouvement qui progresse de l'intimité de la terre natale en direction de l'extériorité du grand large : la diversité des sites évoqués et leur succession conduit à un retour à soi du sujet dans la mesure où l'extrême mobilité du souffle coïncide avec l'accomplissement d'une promesse (v. 4) : celle d'un apaisement confiant (*Es reiche aber,/Damit ich ruhen möge* où « *es reiche* » marque également la satisfaction : « cela suffit à ce que je connaisse le repos). Repos qui marque le paroxysme de la subjectivité puisque le pronom « *je/ich* » n'apparaît qu'une seule fois, dans ce vingt-huitième vers). Le sujet y apparaît d'autant plus hégémonique que la forme verbale est impérative (la seule du poème) alors même que la suite laisse entendre qu'il oriente lui-même ce souffle dans la mesure où il en connaît la nature (v.3 et la rupture occasionnée par le « *Mir* » suivi de la conjonction « *weil/parce que* » marquant un pouvoir démonstratif évident). En outre, les lieux eux-mêmes traversés par le vent du nord-est sont marqués de la main d'une subjectivité créatrice : les jardins (v. 7), la passerelle (v. 9), le moulin (v. 15), la cour et le figuier planté en son milieu (v.16). La nature elle-même semble allégorisée, personnifiée : nous voilà plongés dans l'univers mythologique d'Hésiode pour lequel les arbres sont des muses métamorphosées par Zeus, aussi les chênes et les peupliers savent-ils contempler de manière supérieure, catabatique, leurs congénères.

La progression de cette première séquence correspond ainsi tout à fait au rapport pratique qu'entretient l'esthétique de Schiller telle qu'elle s'inspire de l'action réciproque de la nature et de l'esprit : la matérialité des éléments est conduite, dans un processus de limitation/réduction à son essence intelligible, à un accord complet avec l'intérêt pratique de cette dernière. C'est de manière tout à fait souveraine et volontariste (v. 5 : « *Geh aber nun und grüsse...* ») que l'esprit décrète le point de vue précis à partir duquel la nature sera perçue, c'est-à-dire sous quelle « optique » (v.8 : « *Dort, wo am scharfen Ufer...* »). La nature y est par conséquent instrumentalisée, niée dans son activité propre, au bénéfice de la lucidité (v. 3 : « *feurigen Geist* ») et de la transitivité (v. 4 « *gute Fahrt* ») que requiert l'autoréférentialité du Moi. L'idée que cet achèvement de la nature dans le sujet ne serait qu'un pis-aller est anticipée, pressentie à même cette séquence. En effet, s'il s'agit bien d'un retour à soi, celui-ci s'opère au prix d'un engourdissement progressif qui aboutit à une somnolence (v. 29) irrésistible. Il y a effectivement un ralentissement perceptible marqué par le rapide crescendo « *langsam/lent* » (v. 22), « *schwer/lourd* » (v. 23) et « *einwiegende/berceur* » v. 24) excédant. Celui-ci est doublé d'une tendance à l'esseulement (v. 15-16 et l'opposition de l'unité de la forêt et de la croissance solitaire du figuier) tandis que la pénombre gagne sur la lumière (v. 27 « *des dunklen Lichtes voll/De sombre clarté pleine* » et finalement v. 29 « *Schatten/ombrage* »). Alors même que le « *ich /je* » est atteint, l'identité que marque également le « *gleich* » du vingt-et-unième vers se révèle pure confusion. Le repos que cette première séquence réalise n'est ainsi qu'une illusion, le produit d'une confiance ivre (v. 25) dans le pouvoir a priori de la raison. Un souvenir qui n'est rien d'autre qu'un oubli total de soi dans le désaveu (v. 17 « *An Feiertagen/ aux jours fériés*).

Alors que la première séquence marque un effet de concentration et de régression, la seconde (v. 30-58) présente une marche excentrique, ouverte sur la vastitude de l'océan (v. 56). Alors que la première ne se déroule qu'au travers de la référence au sujet et aboutit au Moi, celle-ci est d'emblée marquée par son absence et la distance narrative imposée par le récit des marins qui en est fait. L'accent porte désormais sur la variété, l'étendue, la pluralité, l'échange dialogique qui est autant un passage à la maturité (v.42 « *Mahler/meunier* » et non pas « peintre » comme l'a traduit Garrigue à la suite de Gustave Roud !) où est récolté le fruit de la croissance de la terre, que l'expression d'une dimension eucharistique liée à l'idée de banquet/festin (*das Mahl*). Cette position d'achèvement traverse également l'image de la pointe rocheuse comme extrémité ou celle du flux maritime de la Garonne à son embouchure. De même, la richesse qui est celle de la mer au vers 40 peut être comprise comme le procédé de maturation du vin en pleine mer en usage à l'époque qui se bonifie grâce au roulis¹²³. Tout cela se dessine en contrepoint aux brises alourdies de rêve d'or qui peuvent symboliser les nuages de pollen qui sont prématurément rabattus par les vents sur la ville de Bordeaux au début du printemps, en pleine période de floraison des pins de la forêt des Landes¹²⁴.

Cette séquence indique donc sans nul doute une réelle conversion, un accomplissement que nous aimerions proposer sous la forme d'une palinodie : un développement qui revient sur les précédents pour l'amender. Ceci apparaît particulièrement saillant si l'on veut bien voir dans l'épisode cardinal de la somnolence sous l'ombrage des platanes et l'exhortation au dialogue qui lui succède immédiatement (v. 32-33), une citation de la scène introductive du *Phèdre* de Platon, lorsque Socrate, assis avec son disciple à l'ombre des platanes au bord de l'Ilissos, est excité par son démon à produire, contre la suffisance de son premier discours consacré à l'amour, un deuxième discours d'expiation¹²⁵. À cet endroit, l'enseignement de Socrate insiste moins sur l'usage rhétorique du discours rigoureusement structuré par l'argumentation que doit se prescrire à chaque fois le philosophe, que sur cet authentique exercice initiatique au cours duquel les interlocuteurs progressent réciproquement ; et ceci, essentiellement parce qu'en sollicitant un accord mutuel à chaque étape de la progression rationnelle, le dialogue apprend à dépasser son propre point de vue et à s'en remettre à la libre et transcendante autorité du *logos*.

Or, ce qui rend possible cette transformation qui coïncide avec un éveil de la conscience qui fixe et tend le regard (v. 58) est tout entier résumé dans la quatrième strophe. Celle-ci articule les deux séquences de manière continuée ; c'est à dire en intégrant ce que la première avait rejeté : l'action hétérogène de la matière, intense, obscure, incontrôlable. On assiste alors à un phénomène patent de répétition : des adverbes de lieu « *dort /là* » (v.8 et 51), la fête (v. 17 et 47), la nuit dans son rapport à la lumière (v. 21 et 46), la Garonne (v. 6 et 55).

Toutefois, celui-ci marque un changement, un gain, une position gagnée de haute lutte (v. 44) ou plutôt l'assomption d'un voyage périlleux marqué par la solitude (v. 41), la perte de l'accoutumé (v.48). Ce défaut métamorphose la parole qui se mêle désormais à l'écoute et devient question : « Mais où sont les amis ? ». Plus humble elle n'en demeure pas moins « splendide », comme la Garonne elle-même, mêlée désormais des eaux de la Dordogne (v. 54) et le ton gnomique qu'elle emploie désormais le confirme : « *dort/là* » elle quitte la précipitation de l'emprise du sujet sur le monde en découvrant embarrassé que le véritable cours de son flot n'est pas d'aller à cette « source/*Quelle* » (v. 39) toujours disponible pour éteindre la soif de savoir des hommes mais bien de prendre la mer (en allemand « *zur See gehen* » d'où le choix de ce substantif au vers 57) et de s'engager corps et biens vers une libération. Cette dernière porte également une certaine ambition politique qu'il ne faudrait

¹²³ Pierre Bertaux, *Hölderlin ou le temps d'un poète*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 239-240.

¹²⁴ Ibid., p. 241.

¹²⁵ Platon, *Phèdre*, 230b-d, 242c-d.

assurément pas écarter ici : n'oublions pas l'illustrissime maire de Bordeaux, Montaigne et son combat en faveur des peuples indigènes d'Amérique, ces « indiens » du vers 49, ainsi que l'embarquement du marquis de Lafayette en 1776 de ce même port. Remarquons encore, à la suite de Bertaux, le contexte biographique de ce poème et la mort de Suzette Gontard qui semble bien être le chiffre de ce poème lorsqu'Hölderlin inscrit de manière subliminale ses initiales, S(*eellos*) – G(*edanke*) au cœur de ce dernier (v. 31-32). « Souvenir » devient par là même une forme concentrée de tragédie, c'est-à-dire, la mise en jeu de ce nécessaire travail de mémoire qu'est le deuil (*Trauerspiel*) dont Hölderlin cherche au même moment à en percer la signification chez Sophocle.

La demeure que le poète instaure en conclusion est celle du poème lui-même dans sa tâche unique et sans cesse renouvelée d'exposer l'indivisibilité de chacun ; c'est-à-dire ce qu'une lettre à Schelling appelle, au-delà du culte du Moi, « la libre exigence d'une efficacité réciproque » des relations dans lesquelles l'homme retient son être naturel et qu'un fragment francfortois rend quant à lui comme le « dieu du mythe »¹²⁶.

Olivier Praz
 Doctorant à l'Université Catholique de Louvain.

¹²⁶ Friedrich Hölderlin, Fragments de lettres philosophiques, in : *Fragments de poésie*, op. cit., p. 183.