



Thèse (Dissertation)

""Viens sous les arbres, parmi les couleurs de la vie!..." : une approche de la constituance philosophique du discours littéraire à partir des fragments théoriques de Friedrich Hölderlin (1790-1800)"

Praz, Olivier

Abstract

Our thesis consist in the analysis of Friedrich Hölderlin's theoretical outlines elaborated between 1790 and 1800. Their philosophical claims are examined from the methodological point of view developed by the "GRADPhi" group which aim to apprehend the discursive requirements of philosophical developments through linguistic theories of statement and pragmatcal models. This attention paid to the scriptural dimension of his work offers the opportunity to replace Hölderlin's philosophy, which remains largely sketchy, in a coherent and united network of intertextual debates and issues. These are relative to the rising of postkantian thought and especially to the possibility of a sensitive representation of the unconditional reality of human freedom which motivates the critical revolution.

Référence bibliographique

Praz, Olivier. *"Viens sous les arbres, parmi les couleurs de la vie!..." : une approche de la constituance philosophique du discours littéraire à partir des fragments théoriques de Friedrich Hölderlin (1790-1800)*. Prom. : Depré, Olivier (2011)

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

École de philosophie



« *VIENS SOUS LES ARBRES, PARMİ LES COULEURS DE LA VIE ! ...* »

UNE APPROCHE DE LA CONSTITUANCE PHILOSOPHIQUE DU DISCOURS
LITTÉRAIRE À PARTIR DES FRAGMENTS THÉORIQUES
DE FRIEDRICH HÖLDERLIN (1790-1800)

Dissertation présentée en vue de l'obtention
du grade de **docteur en philosophie**
sous la direction du P^f Olivier DEPRÉ
par Olivier PRAZ
Année académique 2010-2011

Faculté de philosophie, arts et lettres

École de philosophie



« *VIENS SOUS LES ARBRES, PARMIS LES COULEURS DE LA VIE ! ...* »

**UNE APPROCHE DE LA CONSTITUANCE PHILOSOPHIQUE DU DISCOURS
LITTÉRAIRE À PARTIR DES FRAGMENTS THÉORIQUES DE FRIEDRICH
HÖLDERLIN (1790-1800)**

Dissertation présentée en vue de l'obtention
du grade de **docteur en philosophie**
sous la direction du P^r Olivier DÉPRÉ
par Olivier PRAZ
Année académique 2009-2010

À Juliette, Louise et Catherine.

Je tiens à remercier sincèrement Monsieur Olivier DEPRÉ, qui, en tant que Directeur de thèse, s'est toujours montré à l'écoute et très disponible tout au long de la réalisation de ce mémoire.

Mes remerciements s'adressent également à Messieurs Laurent VAN EYNDE (FUSL – Bruxelles) et Éric DAYRE (ENS Lyon III) qui m'ont fait l'honneur d'ouvrir au mûrissement de ma réflexion un espace de partage à la hauteur de leur générosité et de leur confiance.

Je n'oublie pas ma famille d'ici et de là-bas pour leur contribution, leur soutien et leur patience. Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers M. et Mme GILEN qui ont eu la gentillesse de lire et corriger ce travail.

Enfin, j'adresse mes plus sincères remerciements à tous mes proches et amis, qui m'ont toujours soutenu et encouragé dans la réalisation de ce mémoire.
Merci à toutes et à tous.

Introduction générale

« 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 l'obsession moderne de la méthode : celle d'un chiasme irrésolu entre le préalable d'une pensée de l'Un 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

¹ PASCAL. *Pensées* n°12, éd. BRUNSCHVIG.

² Bruno CLÉMENT. *Le récit de la méthode*, Paris, Seuil, 2005 : 33.

lors plus se dépendre 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 l'imagination, la poésie épouse si bien le trajet méthodique du philosophe sur ces trois points que ce dernier a pu apparaître récemment, dans une filiation évidente avec les thèses de Nietzsche ou encore de Heidegger, comme « l'usure » du questionnement de celle-ci³.

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. Plus précisément, il s'agira de révéler dans 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.

À 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 Friedrich Beißner et Adolf Beck du quatrième

³Voir : Jacques DERRIDA. « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », in : *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 : 247-324. Sur Nietzsche : 258-259, sur Heidegger : 259-260, n. 19.

volume de l'édition critique des œuvres du poète⁴. 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 impressionnante⁵.

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 « transcendantale » de la poésie ou de ce que Rainer Nägele a récemment baptisé une « critique de la raison poétique »⁶. 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

⁴ Friedrich HÖLDERLIN. *Sämtliche Werke*, Stuttgarter Ausgabe; historisch-kritische Ausgabe. 8 (in 15) Bde. Hrsg. Friedrich BEIBNER, Bd 6 u. 7 hrsg. Adolf BECK, Bd 8 hrsg. Adolf BECK u. Ute OELMANN, Bd. 4, Stuttgart, Kohlhammer, 1961 (abrégé ultérieurement StA).

⁵Ce 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* (1796) de Herder, dont la métaphysique organiciste et les vues sur la mythologie ont influencé massivement le matériau poétologique prévu par Hölderlin. De telles réflexions sommeilleront finalement dans les carnets privés du poète puisqu'à l'appel que lança celui-ci, 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 figures 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 d'envergure, n'eut d'autre choix, en face des rouleaux compresseurs littéraires qu'étaient alors Tauchnitz, Nicolai ou Göschen dans le nord du pays, que de jeter l'éponge et ainsi abandonner Hölderlin et son rêve de revue « humaniste ». 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. Voir : Stephan WACKWITZ. *Friedrich Hölderlin*, Stuttgart, Metzler, 1997² : 39-41.

⁶ Rainer NÄGELE. *Hölderlins Kritik der poetischen Vernunft*, Basel/Weil am Rhein/Wien, Engeler, 2005: 6.

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.

Ajoutons encore 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'esprit⁷.

L'intérêt qu'il peut y avoir à étudier celui qu'Hoffmeister a appelé maladroitement « le docteur séraphique de l'idéalisme allemand »⁸ réside en définitive 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 Hypériorion⁹. 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 :

⁷Friedrich SCHLEGEL. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2, hrsg. von E. BEHLER, u. Mitwirk. von J.-J. ANSTETT u. H. EICHNER, Paderborn, Schöningh, 1967 : 222, trad. Philippe LACQUE-LABARTHE, Jean-Luc NANCY. *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978 : 148.

⁸Johannes HOFFMEISTER. *Hölderlin und die Philosophie*, Leipzig, 1942. Voir : Jean-Louis VIEILLARD-BARON. *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999 : 38.

⁹« 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 volume. Friedrich HÖLDERLIN. *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. I, hrsg. von Michael KNAUPP, München, Carl Hanser Verlag, 1992 : 685 (cité MA ultérieurement), trad. P. Jaccottet in: HÖLDERLIN. *Œuvres*, Paris, Gallimard Pléiade, 1968 : 202-203.

« 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 »¹⁰.

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* de Fichte. Elle rejoint indubitablement l'esprit du fragment 238 de l'*Athenaïum* qui énonce en quels termes l'impératif de « fichtiser » l'exercice poétique doit être traduit¹¹. Le génie poétique, tout comme la réflexion du philosophe, est voué à la présentation, à même ses ressources génériques, de l'unité de l'activité 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 tel qu'il est l'objet des sciences positives. En tant que praxéologie ou plutôt au nom de « l'empirisme supérieur » 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 *Tatbandlung* 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, entendue comme 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.

¹⁰Friedrich SCHLEGEL. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2, op. cit. : 285, trad. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, Jean-Luc NANCY. *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, op. cit. : 290.

¹¹Friedrich SCHLEGEL. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2, op. cit. : 204, trad. LACOUÉ-LABARTHE/NANCY in: *L'absolu littéraire*, op. cit. : 132.

« C'est elle, nous dit le célèbre 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 »¹².

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 de système » 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 philosophique¹³.

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 par ses éditeurs « La démarche de l'esprit poétique »¹⁴. 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 »¹⁵

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

¹²*Ibid.* : 182, trad. : 112.

¹³*Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, hrsg. von Christoph JAMME, Helmut SCHNEIDER, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1984. Voir à ce sujet, infra : 88sq.

¹⁴Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 90, trad. J.-F. COURTINE in, Friedrich HÖLDERLIN. *Fragments de poétique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2006 : 325.

¹⁵Lettre à son frère du 4 juin 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 769, trad. Denise NAVILLE, in: HÖLDERLIN. *Oeuvres*, op. cit. : 710-711.

forme poétique »¹⁶. 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 et d'ainsi comprendre que le lexique hölderlinien est le lieu propre d'une « constituance »¹⁷ 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 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 »¹⁸.

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 lui¹⁹. 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 » :

¹⁶Nicolai HARTMANN. *Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik*, Berlin, 1960 : 184.

¹⁷Voir infra : 43sq.

¹⁸Lettre à son frère du 4 juin 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 770, trad. Denise Naville in, HÖLDERLIN. *Oeuvres*, op. cit. : 711.

¹⁹Hans-Georg GADAMER. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. FRUCHON, J. GRONDIN, G. MERLIO, Paris, Seuil, 1996² : 120.

« 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 »²⁰.

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 »²¹. Le poème et son organisation linguistique est ainsi, nous tâcherons de le montrer tout au long de notre travail, le lieu où s'instaure cette destination.

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, se révèle tout aussi bien, pris dans son sens subjectif, comme l'exigence d'une complète présence à soi. 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.

« 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 »²².

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 »²³.

²⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 473-475, « Souvenir », in: Friedrich HÖLDERLIN. *Œuvre poétique complète*, trad. François GARRIGUE, Paris, La Différence, 2005 : 871.

²¹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 53, trad. J.-F. COURTINE in, Friedrich HÖLDERLIN. *Fragments de poétique*, op. cit. : 175.

²²Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 58, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 201.

²³*Ibid.* : 77, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 301.

Ce qu'il s'agit de remarquer en priorité, c'est que le travail littéraire de Hölderlin ne porte pas sur la constance d'un thème ou la traduction continuée de telles ou telles préoccupations métaphysiques, théologiques, politiques ou encore historiques, mais sur la formation approfondie d'une posture pragmatique et existentielle. Le dessein poétique coïncide explicitement chez Hölderlin avec une « révolution des manières de sentir et de représenter »²⁴. S'inscrivant de manière critique dans le mouvement d'émancipation moderne des principes fondateurs et de la matrice conceptuelle de l'esthétique classique, les réflexions de ce dernier que nous livrons ici s'emploient toutes à démontrer que la littérature n'est pas seulement un fonds documentaire offert aux besoins du philosophe, mais qu'elle est, au contraire, intégrée de manière productive à l'économie de la réflexivité de ce dernier. Elle lui octroie notamment des possibilités nouvelles de se déployer grâce aux ressources symboliques qu'elle met en œuvre. Cela signifie donc que la littérature et plus singulièrement l'écriture dans ses agencements génériques (*Dichtungsarten*) est revendiquée comme un espace *sensible* de transformation autant que de production spéculatives. Hölderlin considère ainsi que les idées sont mises au travail dans l'écriture littéraire. La finalité rationnelle de l'attitude esthétique ne provient pas de l'idée qui la transcende et à laquelle l'œuvre doit renvoyer en tant qu'incitant symbolique mais cette dernière est conçue comme la réalisation même d'un tel idéal dans la figure active et désintéressée du jeu : plutôt que de jouer à penser et de n'être qu'une forme dégradée ou immature de spéculation, la littérature en général et la poésie en particulier pensent comme elles jouent et mettent à l'épreuve, depuis ses propres marges, l'ambition auto-légitimante du discours philosophique.

En cherchant à exhiber les conditions esthétiques, c'est-à-dire avant tout matérielles, de l'œuvre et de la performance de la pensée, la problématisation holderlinienne des « beaux-arts » découvre le poème comme l'organe de l'exercice philosophique lui-même. Hölderlin montre ainsi qu'il ne peut y avoir de « doctrine du savoir » (*Wissenschaftslehre*) sans cette prise de conscience radicale, dont témoigne la philosophie de Kant bien sûr, mais qui est aussi présente chez Platon, Herder et Jacobi, à savoir que l'appétit de savoir est fondamentalement différent du besoin de

²⁴ Lettre à Ebel du 10 janvier 1797, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 643, trad. D. NAVILLE, in: op. cit. : 404.

penser. La vérité n'est ainsi accessible pour ces derniers qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. De la même manière, la comparution de l'Absolu dans les limites de l'expérience vive se conquiert, selon Hölderlin, grâce à la dimension mythique du langage. Le mythe que la poésie exprime essentiellement est conçu par ce dernier, dans une anticipation prodigieuse de la solution « symbolique » ou tautégorique du problème de la *mimèsis* par le Schelling de la *Philosophie de la mythologie*²⁵, comme l'effort constant de sauvegarder par la précarité de son existence singulière la « métaphore vive » du sens.

Les essais théoriques de notre poète nous permettent en définitive de suivre la formation ainsi que la performance de cet espace politique de signification que construit patiemment le poème comme un événement philosophique à part entière. Les quatre chapitres ci-après suivent les méandres des spéculations philosophiques de Hölderlin et découvrent, de la période universitaire de Tübingen à celle de sa rencontre et de son débat avec la pensée de Fichte à Iéna d'abord, puis à Hombourg, nombre d'indications permettant, au-delà du récit précis et méthodique du philosophe, non seulement de « penser plus »²⁶, mais surtout de vivre autrement. Ceux-ci sont autant de marques explicites d'une articulation de la littérature et de la philosophie qui pourront permettre un accès méthodologique fécond aux grands textes poétologiques hölderliniens du tournant du siècle.

²⁵La tautégorie désigne très tôt chez Schelling – au moins depuis la *Philosophie de l'art* de 1802 – l'indifférence entre le possible et le réel ; c'est ainsi qu'il peut affirmer, en ce qui concerne la mythologie, que les dieux *sont* ce qu'ils signifient. L'intention de Schelling consiste à dépasser le registre de la simple signification dans une ontologie de l'indifférence selon laquelle la signification s'abîme dans l'être. Avec la mythologie sont donc réconciliés l'être et la signification. Le terme de « symbole » tel que l'utilise Schelling désigne une telle union. Friedrich W. J. SCHELLING. *Werke. Münchner Jubiläumsdruck*, Bd. 6, hrsg. von M. SCHRÖTER, München, Becksche Verlagsbuchhandlung, 1965 : 197, trad. Stanislas JANKÉLÉVITCH, in: F. W. SCHELLING. Introduction à la philosophie de la mythologie, T. 1, Paris, Aubier Montaigne, 1946 : 237-238. Voir : Xavier TILLIETTE. *La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*, Paris, Vrin, 2002 : 137-147.

²⁶Immanuel KANT. AK 5 : 315, trad. Marc B. DE LAUNAY, in: Emmanuel KANT. *Critique de la faculté de juger*, éd. sous la dir. de F. ALQUIÉ, Paris, Gallimard, 1985 : 270.

i. Philosophie et poésie chez Hölderlin : le point sur la recherche contemporaine

« La vérité de la métaphore est une *vérité à faire* »²⁷.

Philosophie et littérature. Tels sont les deux pôles indissociables entre lesquels oscille la force d'attraction exercée par l'œuvre de Hölderlin. Histoire de la philosophie et philologie, telles sont les deux disciplines complémentaires au travers desquelles s'est édifiée patiemment sa figure culturelle.

À cet égard, un rapide coup d'œil rétrospectif suffit à montrer que ce dernier n'a jamais quitté les préoccupations des historiens de la philosophie depuis 1848, date de la première monographie à son sujet par Alexander Jung²⁸. De ce point de vue, à l'exception des essais de Ernst Cassirer et de Ludwig Strauß sur les rapports de Hölderlin à la philosophie de la nature schellingienne et de celui de Wilhelm Böhm soulignant la précision et la cohérence remarquables des termes philosophiques employés par le poète, c'est avant tout par le biais de l'hégélianisme, du cercle de Königsberg à Otto Pöggeler, que s'est définitivement installée, à rebours de la position heideggerienne en la matière, l'influence du poète sur la genèse de l'idéalisme allemand²⁹.

²⁷Hans BLUMENBERG. « Métaphorique de la vérité et pragmatique de la connaissance », in: *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. Didier GAMMELIN, Paris, Vrin, 2006 : 25.

²⁸ Alexander JUNG. *Friedrich Hölderlin und seine Werke. Mit besonderer Beziehung auf die Gegenwart*. Stuttgart/Tübingen 1848.

²⁹Ernst CASSIRER. *Idee und Gestalt. Goethe/ Schiller/ Hölderlin/ Kleist*. Berlin 1921. Ludwig STRAUB. « Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm », in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und geistesgeschichte* 5. 1927: 679-734. Wilhelm BÖHM. *Hölderlin*. 2 Bände. Halle/Saale, Niemeyer, 1928/30. Otto PÖGgeler. « Philosophie im Schatten Hölderlins », in: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, hrsg. von Ute GUZZONI u. a., Hamburg, 1976 : 361-377. W. Dilthey est le premier à souligner l'homonymie structurale entre le schéma de *La mort d'Empédocle* et l'élaboration par Hegel de *L'esprit du christianisme et son destin*. J. Hoffmeister, quant à lui, met en évidence dès 1931 cette proximité dans le passage du subjectivisme à la médiation dialectique comme réconciliation tout en affirmant la supériorité de la solution hégélienne, seule capable de procurer la clarté conceptuelle propre à la philosophie. Il met également à jour une thèse dont l'écho sera vivace : celle qui fait de la métaphysique hölderlinienne du Beau l'une des impulsions majeures de l'idéalisme allemand. À rebours, des conclusions

L'hypothèse de l'inscription du poète dans le giron idéaliste devait trouver un approfondissement notoire lorsque, dans les années soixante, s'établit un consensus suffisamment large pour qu'émerge la thèse inédite d'une philosophie hölderlinienne. Cette conclusion que nous devons pour une grande part au travail de Dieter Henrich dépeint les fragments théoriques de Hölderlin comme l'une des sources majeures ayant collaboré au développement de l'idéalisme spéculatif hégélien³⁰.

Un tel travail a bénéficié de manière décisive, grâce aux différents groupes de travail satellites mis sur pied à partir de fonds publics (*Jena-Forschungsprogramm*, *Landesstiftung Baden-Württemberg*) ou privé (*Volkswagen-Stiftung*, *Fritz-Thyssen-Stiftung*), d'une collaboration exemplaire entre des bibliothèques universitaires aussi prestigieuses que la *Württembergische Landsbibliothek* à Stuttgart (*Hölderlin-Archiv*) ou celle de la Ruhr-Universität de Bochum (*Hegel-Archiv*) et des sociétés littéraires de renom telle la *Deutsche Schillergesellschaft* à Marbach avec laquelle collabore la *Hölderlin-Gesellschaft* de Tübingen. Grâce à cette ressource bibliographique élaborée depuis près de trente ans dans le sillage des *Hegel-Archiv* de Bochum, les réflexions de Hölderlin en marge de son travail poétique, aujourd'hui richement documentées, apparaissent comme un *corpus* théorique à part entière doté d'une cohérence doctrinale propre. Ce tournant herméneutique ne prendra cependant réellement effet qu'avec les travaux de collaborateurs tels que Christoph Jamme, Franz Völkel, Johann Kreuzer, Violetta Waibel, Valérie Lawitschka ou Michael Franz³¹.

De manière exactement parallèle à l'histoire de son inscription dans le giron idéaliste de la philosophie moderne, la longue tradition philologique allemande, de

de H. Glockner dans le deuxième volume de son *Hegel* qui nie toute influence philosophique du poète, l'essai mal connu de H.-G. Boehm, *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin*, affirme quant à lui combien la dialectique de Iéna est redevable du point de vue dynamique selon lequel est conçue l'ontologie de la vie chez Hölderlin. Voir : Wilhelm DILTHEY. *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1985¹⁶. Johannes HOFFMEISTER. *Hölderlin und Hegel*, Tübingen, Mohr, 1931. *Hölderlin und die Philosophie*, Leipzig, Meiner, 1942. Hermann GLOCKNER. *Hegel*, 2 Bde. Stuttgart, 1919-40. Hans-Gero BOEHM. *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin (1797-1800)*, Diss. Marburg, 1932.

³⁰Dieter HENRICH. *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991. *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken in Jena (1794- 1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

³¹Au premier rang de ces ressources bibliographique sur Hölderlin et le contexte culturel et philosophique de son époque, il faut certainement signaler les volumes suivants : *Hölderlin-Texturen*. Hrsg. von U. GAIER, V. LAWITSCHKA, S. METZGER, V. WAIBEL, W. RAPP, Tübingen/Marbach 1995-2002. *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, 3 Bde, hrsg. von C. JAMME und F. VÖKEL, Stuttgart-Bad Cannstatt, fromann-holzboog, 2003 (abrégé HDI ultérieurement).

Walter Benjamin à Peter Szondi et Theodor Adorno, en passant par Karl Vietör, Walter Hof ou encore Wolfgang Binder, pour ne citer que les contributions les plus significatives, n'a cessé d'octroyer à l'œuvre du poète souabe une place de premier rang dans l'histoire de la littérature contemporaine. À cet égard, le milieu du vingtième siècle fut tout aussi déterminant pour la réception de l'œuvre hölderlinienne qu'il ne le fut pour les historiens de la philosophie. En effet, durant cette période sensible de l'histoire intellectuelle allemande, se dessina la ferme intention, vécue par les milieux universitaires comme une responsabilité politique, de dénoncer significativement la mobilisation idéologique de l'héritage culturel opéré par la propagande nazie. Cette réhabilitation se traduit, en ce qui concerne Hölderlin, par une critique radicale du travail philologique et éditorial ayant permis l'héroïsation patriotique de sa poésie. Aussi, est-ce largement afin de lutter contre la fonction messianique réservée aux hymnes tardifs de Hölderlin par le cercle poétique de Stefan George, qu'il fallut conduire un approfondissement critique des méthodes philologiques elles-mêmes, comme en témoigne de manière magistrale la rigueur du travail autour de l'édition dite « de Stuttgart » des œuvres du poète par Friedrich Beißner et Adolf Beck³². La découverte de nouveaux documents (fragments théoriques, hymnes en esquisses) ainsi qu'une lisibilité plus aboutie car progressive du travail de composition auront sans doute pourvu d'un outil philologique de premier plan les représentants de lignes interprétatives aussi divergentes que celle de Paul Böckmann, Pierre Bertaux, Lawrence Ryan ou encore Gerhard Kurz³³. C'est grâce aux mêmes avancées critiques qu'a offertes décisivement la *Grosse Stuttgarter Ausgabe* à ces approches déterminantes de la *Hölderlinforschung* qu'il sied de replacer une contribution aussi significative que celle de Adorno sur le parataxe hölderlinienne³⁴.

³²Au sujet de la réception georgienne de Hölderlin: Henning BOTHE. « *Ein Zeichen sind wir, deutungslos* ». *Die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George*, Stuttgart, Metzler, 1992.

³³Paul BÖCKMANN. *Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins. Eine Anthologie*, Tübingen, Mohr, 1965. Pierre BERTAUX. *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969. Lawrence RYAN. *Hölderlins Lehre von Wechsel der Töne*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Gerhard KURZ. *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart, Metzler, 1975.

³⁴Stefan GEORGE. « Hölderlin », in: *Blätter für die Kunst*. Folge 11/12 (1919) : 11-13. Voir aussi : Max KOMMERELL. *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Goethe, Schiller, Jean Paul*, Berlin, 1928. Theodor W. ADORNO. « Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins », in: *Noten zur Literatur III*, Frankfurt a. Main, 1965 : 156-209. « Parataxe », trad. S. MÜLLER, in: *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1999 : 307-327 (abrégé « Parataxe » ultérieurement).

En dehors du crédit octroyé par des poètes et écrivains d'envergure tels Hofmannsthal, Rilke, Celan, ou encore Trakl, on peut dire que la figure poétique de Hölderlin émerge dans la littérature classique allemande, à partir des années soixante-dix, avant tout par le biais de l'enseignement universitaire et de manière générale, en réaction à la double dénégation de l'historiographie et des sciences du langage dans l'approche heideggerienne de Hölderlin. Ceci est particulièrement saillant dans le cas de l'herméneutique critique d'Adorno et Szondi.

De fait, l'exigence polémique d'une critique « interne » de l'œuvre d'art sur laquelle s'ouvre, en 1963, l'article d'Adorno porte sans ambiguïté la marque de cette double réhabilitation. Sur le plan de l'histoire de la philosophie, par la mise en cause de l'instrumentalisation de la langue par la logique identitaire générée par la synthèse conceptuelle idéaliste, et sur celui de la philologie, par l'appel à une nouvelle discipline qui n'épuiserait pas son interprétation du processus artistique dans l'explicitation de l'intention subjective, comme la tradition diltheyenne avant elle.

Dans ce texte bien connu, sanctionnant « les manœuvres » de l'herméneutique heideggerienne qui « injecte de l'extérieur » une philosophie qui devrait, quant à elle, n'être que le « médium » propre à manifester « le contenu de vérité » d'une telle poésie, Adorno esquisse par ailleurs les traits saillants d'une nouvelle philologie. Celle-ci, prenant ses distances avec la méthode « officiellement approuvée », ne peut plus épuiser son interprétation du processus artistique dans l'explicitation de l'intention subjective, ni faire de l'œuvre un objet de l'histoire des idées ou la pure et simple expression d'un philosophème. Cette nouvelle méthode se doit au contraire d'être une « analyse immanente » censée dégager la dynamique interne de la création formelle. Elle apparaît comme le résultat objectif de ce qu'il nomme « l'affrontement épuisant » de l'intention subjective avec d'autres moments tels que le contenu et les règles de composition du poème ou encore la figure objective de la langue³⁵. La finalité ultime du travail philologique est désormais d'assumer ce geste essentiellement paradoxal qui consiste à laisser indemne ce qui se tait dans tout poème et qui échappe par essence à l'analyse, tout en répondant à ce qui en lui « ne saurait garder silence » et réclame inlassablement l'interprétation.

³⁵Parataxe : 308.

« Il n'y a pas de vérité du poème sans l'assemblage de ses éléments, c'est-à-dire la totalité de ses moments ; mais c'est aussi ce qui dépasse cet assemblage, pour autant qu'il relève d'un paraître esthétique : non pas de l'extérieur, par l'énoncé d'un contenu philosophique, mais par la configuration de ses moments qui, pris ensemble, signifient plus que ce que désigne simplement leur assemblage »³⁶.

Cette réserve inexhaustible de sens qu'Adorno, à la suite de Walter Benjamin, baptise « *das Gedichtete* », représente la finalité ultime de l'interprétation³⁷. C'est cet élément « poématique » qui interdit le transport « littéral » ou « intégral » de la vérité poétique dans la vérité philosophique, accusée quant à elle par l'auteur de « détemporaliser le contenu de vérité des poèmes »³⁸, celui-ci demeurant rivé à l'historicité de sa parole. Au « message » et à la « sentence » du philosophe, s'oppose à présent « l'intermittence »³⁹ du geste poétique qui n'affirme rien mais exhibe seulement la tension instituée par son contenu esthétique entre la loi de sa forme et la réalité empirique. Cette « rupture dialectique »⁴⁰ inhérente à la parole poétique, Adorno la repère décisivement dans la multiplication chez Hölderlin des notions abstraites. Ces dernières assument moins une fonction prédicative de qualités en droit universelles, comme celle apodictique et thétique dévolue à la synthèse conceptuelle dont use de façon privilégiée la philosophie, mais témoignent bien plutôt de l'écart entre le nom et le sens exprimé. Plutôt que des évocations immédiates de l'être, le nom chez Hölderlin incarne pour Adorno la trace d'un processus signifiant qui restitue la généralité apparemment intemporelle des choses abstraites à leur terreau historique et sensible. Le « choc », le « malaise troublant » voire « l'agacement » que peut causer à l'interprète la lecture des hymnes tardifs de Hölderlin n'est que le signe tangible de l'éclatement de l'unité symbolique qu'opère cette « synthèse non-conceptuelle »⁴¹. En effet, l'unité traditionnelle du fond et de la forme ne saurait chez Hölderlin être pensée que « tendue entre ses moments », lesquels ne sont ni simplement séparés, ni indifféremment identiques. Parce que son élément est le langage et la signification, ce

³⁶*Ibid.* : 311.

³⁷Voir : Walter BENJAMIN. « Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin », in: *Gesammelte Schriften*, u. Mitw. von T. W. ADORNO, G. SHOLEM. Hrsg. von R. TIEDEMANN, H. SCHWEPPENHÄUSER, Bd. II, 1, Frankfurt a. M, 1980 : 105-126.

³⁸ Parataxe : 321.

³⁹ *Ibid.* : 319.

⁴⁰ *Ibid.* : 314.

⁴¹Parataxe : 330.

langage qui dit « la solitude, la séparation du sujet et de l'objet »⁴², le poème demeure enchaîné à la fonction synthétique du concept. Toutefois, il lui revient, grâce aux lois de sa composition formelle, d'articuler librement ces entités conceptuelles discrètement disposées en mouvement dans l'unité du poème. La forme n'est pas seulement la définition nominale, pour parler comme Leibniz, ou le symbole du contenu, elle en est la définition réelle, c'est-à-dire génétique. À travers l'organisation formelle du poème se révèle progressivement « la sédimentation »⁴³ du contenu langagier. C'est évidemment cet enjeu poétologique fondamental que sert la stratégie de juxtaposition syntaxique de la parataxe chez Hölderlin. Elle vise à transgresser l'élément apodictique et thétique du concept afin de nommer l'Absolu sans excéder les bornes esthétiques du langage fini :

« Ce que le langage de l'époque appelait le fini doit apporter ce que la métaphysique de l'être espère vainement : mener au-delà du concept les noms qui manquent à l'absolu et qui seuls peuvent le contenir »⁴⁴.

De même, la « solution » proposée par Szondi quatre ans plus tard au problème posé par l'identité du « Prince de la Fête » dans l'hymne « Fête de la paix » de Hölderlin est sur ce point tout à fait éclairante : à rebours aussi bien des tentatives de Pierre Bertaux, Beda Allemann ou Ulrich Gaier avançant une référence historique concrète comme celle de Napoléon, que des tendances mythico-théologiques (celles de Walter Bröcker, Walter Hof, ou encore Ludwig von Pigenot) penchant quant à elles pour la figure de Dionysos, l'analyse de Szondi vise à montrer qu'une telle dénotation demeure tronquée si elle n'est pas dégagée de l'intimité même de la structure sémantique différentielle que constitue le poème et dans laquelle est comprise à chaque fois la fonction de telles allégories⁴⁵.

En établissant les bases d'une forme pleine et ambitieuse d'herméneutique critique, ceux-ci rejoignent les théoriciens romantiques, Schleiermacher en tête, pour lesquels la spécificité textuelle - sa matérialité - est dorénavant incluse dans l'objet de

⁴²*Ibid.* : 329.

⁴³*Ibid.*

⁴⁴*Ibid.* : 322

⁴⁵Peter SZONDI. « Er Selbst, der Fürst des Fests. Die Hymne „Friedensfeier“ », in: *Hölderlin-Studien*. Frankfurt a. M, 1967 : 62-94. Pour une vue d'ensemble de ce débat et une bibliographie détaillée: Stephan WACKWITZ. *Friedrich Hölderlin*, op. cit. : 150-151, 156-157.

l'interprétation. Pour ces derniers, les critères sont liés aux textes, à leur historicité comme facteur essentiel de la médiation du sens ainsi qu'à leur propriété générique.

L'herméneutique matérielle de Szondi qui reconnaît explicitement Schleiermacher comme l'un de ses devanciers, prolonge « la tâche infinie » de la compréhension chez ce dernier dont la double opération, comme l'a bien mis en évidence Denis Thouard, consiste à

« construire dans la langue pour remonter aux règles qui ont été utilisées pour la production du discours (...), et construire dans la pensée en recomposant la signification de ce discours à travers l'usage singulier du langage qu'il exprime »⁴⁶.

De même, l'évidence à laquelle aboutit la démarche d'une science de la littérature « consciente des prémisses de son mode de connaissance » nous dit Szondi dans son *Introduction à l'herméneutique littéraire*⁴⁷, ne reste pas plus sourde à la langue des faits qu'elle ne se méprend sur un sens réifié. Au contraire, à l'instar de l'exercice symptomatique de la poésie qu'expose Novalis dans son *Brouillon général*⁴⁸, une telle démarche s'efforce toujours de cerner l'individualité spirituelle de l'œuvre ; c'est-à-dire percevoir la langue dans la médiation subjective de la connaissance qui demeure sa seule objectivité possible ; et ce, rappelle Adorno, même si le propre de l'écriture poétique vise, comme c'est précisément le cas dans les derniers hymnes de Hölderlin, l'exténuation d'une telle intention subjective.

Si nous avons extrait de la double filiation littéraire et philosophique les deux figures de Henrich et de Adorno avec davantage d'insistance, c'est qu'elles permettent d'explicitier le sens de cette partition entre littérature et philosophie dans laquelle s'est édifié non seulement l'espace poétique hölderlinien (ce qui reste à démontrer) mais également celui de sa réception jusqu'à aujourd'hui comme nous venons de l'esquisser.

En ce qui concerne cette dernière, de telles « approches de Hölderlin » offrent à notre travail l'opportunité de se situer et de faire valoir la pertinence de son propos.

⁴⁶*Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand / textes de F. Schlegel, F. Schleiermacher, F. Ast, A.-W. Schlegel* ; trad. Denis TOUARD, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1996 : 42.

⁴⁷Voir : Peter SZONDI. *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. BOLLACK, Paris, Cerf, 1989.

⁴⁸NOVALIS. Le Brouillon général. § 501. Voir : Charles LE BLANC, Laurent MARGANTIN, Olivier SCHEFER. *La forme poétique du monde. Anthologie du Romantisme allemand*, Paris, José Corti, 2003 : 541.

Celles-ci contribuent en effet de manière particulièrement probante, à la mise en lumière de tout un pan de l'œuvre hölderlinienne laissé largement en friche par la recherche francophone. Nous voulons parler des essais philosophiques du poète dont on peut situer les premiers développements dès l'été 1790, une date qui marque la fin de ses études de philosophie au séminaire de Tübingen, le célèbre « Stift », mais surtout de ses fragments de poésie composés quant à eux dans leur grande majorité, entre 1799 et 1800⁴⁹.

Marquée tout d'abord par les travaux de quelques pionniers au nombre desquels il faut sans nul doute compter Bernard Groethuysen qui offrit au public, dès 1925, la première étude sur Hölderlin en langue française et l'entreprise conjointe de traduction de Pierre-Jean Jouve et Pierre Klossowski sans oublier celle de Geneviève Bianquis (dans une première édition bilingue), l'histoire de la réception hölderlinienne en France suggère ensuite, de manière vive, combien la poésie de ce dernier est immédiatement engagée dans le débat philosophique ouvert par la traduction en 1943 de la conférence heideggerienne « Hölderlin et l'essence de la poésie » à l'initiative de l'Institut Allemand de Paris et de Henry Corbin⁵⁰.

Il est par conséquent vain de dissocier la réception de Hölderlin et l'impact de Heidegger en France. De Jean Beaufret à Jacques Derrida, en passant par les phénoménologies de Jacques Taminiaux, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Mattéi, ou encore Françoise Dastur, la pertinence philosophique de Hölderlin a été saisie sous l'ombre portée de la métaphysique heideggerienne de la différence ontologique ou de « l'Oouvert » que Maurice Blanchot définira comme le mystère le plus profond et le plus effrayant de la parole poétique en tant qu'il est « le mouvement

⁴⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 9-115. Les premiers sont essentiellement ceux que le quatrième volume de l'édition Beißner et Beck des œuvres du poète classe sous la rubrique « Frühe Aufsätze » : *Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza, Es gibt einen Naturzustand... , Über den Begriff der Straffe, Hermokrates an Cephalus, Urtheil und Seyn*. Les seconds sont représentés par les fragments suivants: *Fragment philosophischer Briefe, Über die verschiedenen Arten, zu dichten..., Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist..., Das Untergehende Vaterland..., Poetologische Aufzeichnungen*. Voir l'introduction de J. Kreuzer, in: Friedrich HÖLDERLIN. *Theoretische Schriften*, Hamburg, Meiner, 1998 : VII-LIII.

⁵⁰ Friedrich HÖLDERLIN. *Poèmes de la folie*, trad. P.-J. JOUVE, P. KLOSSOWSKI. Avant-propos par B. GROETHUYSEN, Paris, Gallimard, 1963. Friedrich HÖLDERLIN. *Poèmes/Gedichte*, trad. G. BIANQUIS, Paris, Aubier, 1943. Martin HEIDEGGER. « Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968) », in: *Gesamtausgabe*, I. Teil, Bd. 4, Frankfurt a. M., Klostermann, 1981, trad. H. CORBIN, M. DEGUY, F. FÉDIER, J. LAUNAY, in: HEIDEGGER, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973². Sur la réception française du poète : Geert LEMOUT. *The poet as Thinker : Hölderlin in France*, Columbia, S. C., 1994. *Hölderlin vu de France*. Sous la dir. de B. BÖSCHENSTEIN, J. LE RIDER, Tübingen, Mohr, 1987.

d'ouverture qui permet à tout ce qui apparaît d'apparaître »⁵¹. Le poème hölderlinien y est saisi, selon diverses guises, en tant qu'acte fondateur d'une définition de la vérité comme *alétheia* ou comme l'exception encore inouïe d'une pensée indemne capable de guider par son épreuve du spéculatif notre condition postmoderne telle que la présente Heidegger dans ses cours de 1934-35 et de 1941-42⁵². Quelles que soient la valeur et l'opportunité d'une telle relecture « ontologisante » de Hölderlin, il s'agit de remarquer en ce qui concerne notre propos que ces études partagent une même lacune. Elles portent unilatéralement leur attention sur la période tardive des écrits du poète, axée essentiellement sur des fragments consacrés à la traduction de deux tragédies de Sophocle et de quelques odes et fragments pindariques⁵³.

Autrement dit, il n'existe pratiquement aucune expertise de la phase de l'itinéraire de Hölderlin pourtant la plus décisive et la plus prolifique sur le plan philosophique, s'étalant des études de théologie à Tübingen (1788-93) jusqu'à la maturation des débats iénaïques autour de Fichte et Schiller (1794-95) opérée à Francfort d'abord (1796-98) puis à Hombourg près de Stuttgart ensuite (1798-1801).

À l'exception de l'heureuse mais trop succincte initiative de Jean-François Courtine visant à dévoiler à l'intention du public francophone les conclusions de la *Hölderlinforschung* munichoise ainsi que d'une étude remarquable de Felix Duque autour du rapport de la vérité poétique à la vérité transcendante, les exigences d'une mise à jour historiographique rigoureuse ainsi que d'une expertise nuancée des textes hölderliniens eux-mêmes ont été désertées⁵⁴. Elles se sont vues largement remplacées

⁵¹Maurice BLANCHOT. « La parole "sacrée" de Hölderlin », in: *La part du feu*. Paris. Gallimard. 1949 : 119. Voir : Jean BEAUFRET. *Hölderlin et Sophocle*, Paris, U. G. E. Coll. 10/18, 1965. Jacques TAMINIAUX. *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Allemagne classique. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye, Nijhoff, 1967. Jacques DERRIDA. « Mnemosyne », in: *Mémoires : pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988. Françoise DASTUR. *Hölderlin: tragédie et modernité*, Paris / La Versanne, encre marine, 1992. Philippe LACOUÉ-LABARTHE. *Metaphrasis suivie de Le théâtre de Hölderlin*, Paris, PUF, 1998. Jean-François MATTÉI. *Heidegger et Hölderlin: le Quadripartite*, Paris, PUF, 2001.

⁵²Martin HEIDEGGER. *Gesamtausgabe*, II. Teil, Bde. 39, 52, 53, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975ff.

⁵³Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 187-389.

⁵⁴Jean-François COURTINE. « La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand », in: *Les études philosophiques* n°3, 1976 : 273-294. Felix DUQUE. « "Es ereignet sich aber / Das Wahre". De la vérité transcendante à la vérité poétique chez Hölderlin », in: *Genos*, Lausanne, Payot, 2004 : 221-310.

par l'autorité de la lecture heideggerienne du postkantisme selon laquelle Hölderlin « a déjà traversé et brisé l'idéalisme spéculatif »⁵⁵.

Contrairement à cette conclusion massive, c'est précisément l'ampleur et les conditions de cette rupture qui font question pour nous et qui seront évaluées à l'aide d'un retour décidé à la source bibliographique la plus pertinente : celle des fragments théoriques de Hölderlin eux-mêmes. Nous rencontrons sur ce point le souhait d'une partie de la critique heideggérienne et notamment celui de Françoise Dastur qui déclarait récemment :

« Au lieu de s'indigner tantôt de la « sacralisation » de Hölderlin par Heidegger, tantôt de l'arbitraire et de la violence de l'interprétation heideggérienne de la poésie hölderlinienne, on ferait mieux de tenter réellement de mettre à l'épreuve une telle interprétation, ce qui exige effectivement une lecture intégrale de Hölderlin, pas seulement de sa poésie, ni de ses essais poétologiques, mais aussi de ses essais proprement philosophiques (et cela contre le verdict de Heidegger lui-même qui tend à les considérer comme relevant encore de l'idéalisme spéculatif, alors qu'ils ne sont rien d'autre que la formulation « théorique » de l'expérience poétique de Hölderlin) ». ⁵⁶

Face à une « rhétorisation » possible et à terme l'aversion pour tout ancrage historiographique de l'expérience poétique de Hölderlin, force est de constater que l'approche réticulaire de Henrich possède une ampleur critique et une valeur scientifique indéniable dont notre réflexion se doit de tirer parti. En effet, l'entreprise de Henrich centrée sur la dynamique mobilisant l'évolution fulgurante du postkantisme en Allemagne a aujourd'hui conduit la recherche contemporaine concernant les origines de la philosophie idéaliste allemande à réviser sa perspective herméneutique traditionnelle selon laquelle ce mouvement s'est perpétué de façon linéaire, de Kant à Hegel. Contrairement aux études classiques de Kroner, Kondylis ou encore Vetö, celles de Henrich proposent de concentrer désormais l'attention critique sur le concept-clé de « constellation idéaliste » fondant quant à lui une approche résolument

⁵⁵Martin HEIDEGGER. « Séminaire du Thor 1968. Protocole de la séance du 30 août », in: *Questions III et IV*, trad. A. PRÉAU, Paris, Gallimard, 1976 : 373.

⁵⁶Françoise DASTUR. *À la naissance des choses : art, poésie et philosophie*, Paris / La Versanne, encre marine, 2005 : 149, note.

contextuelle de ce mouvement⁵⁷. Cette «*Konstellationsforschung*» entend dès lors reconnaître et restituer le maillage culturel global dans lequel sont retenus les problèmes et les débats donnant naissance à ce moment majeur de l'histoire intellectuelle occidentale. Aussi, plutôt que d'axer la recherche d'après le modèle monographique usité largement par la tradition critique, la stratégie d'intertextualité choisie a notamment permis d'introduire de nouvelles figures intellectuelles de premier plan dans le cénacle fermé de l'idéalisme allemand, composé, selon l'expression devenue consacrée, par la litanie des œuvres de Fichte, Schelling et Hegel (pensons à K. I. Diez, I. von Sinclair, F. I. Niethammer ou encore J. Zwilling)⁵⁸. Comme le souligne Henrich, avec Hölderlin, c'est «le mythe du philosophe d'un monde autochtone»⁵⁹ qui tombe, celui d'une approche autarcique de l'autorité intellectuelle du philosophe.

Outre ces possibilités de nuancer et d'étoffer tout à la fois la genèse de la rationalité spéculative, l'érudition de cette entreprise herméneutique, bien qu'il n'en soit nulle part question explicitement, rejoint l'ambition critique du tournant philologique qu'ont provoqué, au sein du commentaire hölderlinien, les thèses d'Adorno précitées.

En revendiquant une approche immanentiste de l'œuvre littéraire et en s'attachant à la matérialité du texte, à son langage et à sa forme propres, celui-ci restitue essentiellement la valeur du travail d'interprétation à l'exigence de soumettre son jugement à la définition préalable de l'objet ainsi qu'à la position du critique devant ce dernier. En rétablissant les droits d'une exploitation libre des ressources textuelles aux devoirs d'une herméneutique critique attentive au double statut d'un langage universel et tout à la fois maniée par la singularité d'un auteur, Adorno, au même titre que l'entreprise henrichienne, parvient à renouveler l'approche de la poésie de Hölderlin. Tous deux s'excipent de l'arbitraire du point de vue destinal dans lequel elle était prise

⁵⁷Richard KRONER. *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1961. Panajotis KONDYLIS. *Die Entstehung der Dialektik im Grundriß. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979. Miklas VETÖ. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, T. 1-2, Paris, Jérôme Millon, 2000.

⁵⁸Dieter HENRICH. *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992. « Eine philosophische Konzeption entsteht. Hölderlins Denken in Jena », in: *Hölderlin-Jahrbuch 28 (1992/1993)* : 1-28. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790/1794)*, 2 Bände, Frankfurt a. M., 2004.

⁵⁹*Ibid.* : 172.

depuis Heidegger et qu'une certaine tradition blanchotienne a ensuite largement diffusée dans le monde francophone.

Dorénavant, plutôt que d'adopter la posture d'une « existence non encore advenue » afin de recueillir le pressentiment du poème, en tant qu'il « parle à un présent qui ne répond pas aux repères historiques »⁶⁰, il échoit au lecteur attentif de « considérer l'œuvre de Hölderlin comme un tout à l'intérieur du domaine des possibilités de pensée et d'expérience, qui ont été ouvertes par la philosophie classique allemande »⁶¹ ; c'est-à-dire, *in fine*, en se libérant du « mythe » de Hölderlin tel que le conçoit très précisément Adorno comme ce « mensonge ancien » ou cette figure anhistorique de « ce qui fut en tant que Même éternel »⁶².

Cette première considération sur la légitimité de notre méthode se double d'une deuxième qui lui est intimement liée. En cherchant à prendre position vis-à-vis des rapports de Hölderlin à la matrice idéaliste allemande et plus explicitement à l'essor de la pensée spéculative à l'intérieur de celle-ci, les démarches de Henrich et d'Adorno intègrent le cadre d'une réflexion plus large sur les liens entre philosophie et poésie. Nous avons par conséquent affaire à deux prises de position hautement significatives sur le présupposé tacite, sans lequel la question du partage de l'œuvre hölderlinienne selon les coutures littéraire et philosophique ne serait tout bonnement pas possible, nous voulons parler du travail d'écriture proprement dit. C'est en effet sur le terrain de l'économie scripturale, celle qu'exprime le « style » de Hölderlin, que doit, selon nous, avoir lieu le débat sur la teneur philosophique de sa production littéraire.

Nous pensons pouvoir étayer cette hypothèse qui conduira l'ensemble des développements ultérieurs par le biais d'une lecture contrastive des approches philosophique et philologique développées précédemment par Henrich et Adorno, de

⁶⁰Maurice BLANCHOT. « La parole "sacrée" de Hölderlin, in: op. cit. : 119. « Hölderlin et son œuvre, et ce dans toute sa nature fragmentaire, ne sera seulement rendu visible, pour ce qui est de notre ressort, qu'en tant qu'une – qu'en tant que *la* question non-élucidée sur le futur de notre histoire, et cela ne le deviendra à son tour qu'à la condition que la question de l'essence de la vérité soit essentielle à la préparation de notre histoire. Ceci se tient entièrement en dehors de toute compétition avec l'histoire de la littérature et avec l'histoire de l'esprit et ne peut donc, à ce titre, être évité ». Martin HEIDEGGER. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik », in: *Gesamtausgabe*, Bd. 45, Frankfurt a. M., Klostermann, 1984 : 135-136 (nous traduisons).

⁶¹Dieter HENRICH. *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986 : 237.

⁶²*Parataxe* : 349.

manière à exhiber leurs limites respectives dans ce domaine. Celle-ci devra montrer dans quelle mesure la question du style littéraire peut devenir un problème authentiquement philosophique. Ce premier point suppose une définition précise de la « textualité » philosophique et exige à son tour la mise en évidence d'un critère pertinent susceptible de démarquer discours philosophique et littéraire. Elle demande par ailleurs une détermination univoque de la dimension stylistique (qu'est-ce que le « style » ?) et un examen succinct de l'émergence d'une telle préoccupation ainsi que sa diffusion sous la forme contemporaine d'une « philosophie de la littérature ».

Ce n'est donc qu'à la condition de répondre substantiellement à ces questions qu'il sera du même coup possible de pratiquer au sujet de Hölderlin cet exercice herméneutique que nous voudrions nommer « une philosophie sous condition de la littérature »⁶³.

⁶³ Voir : Alain BADIOU. *Petit manuel d'esthétique*. Paris. Seuil, coll. « L'ordre philosophique » 1998 : 61-62, 72-74.

ii. La pensée sous condition de la littérature : approches et enjeux d'une analyse philosophique des discours littéraires

« Dans ce qu'on appelle philosophie de l'art, il manque habituellement l'un des deux : soit la philosophie, soit l'art »¹.

Que ce soit l'éclaircissement de la genèse philosophique de l'idéalisme spéculatif chez Henrich ou l'élaboration politiquement responsable d'une nouvelle philologie chez Adorno, l'écriture hölderlinienne aura sans conteste motivé le développement de cadres herméneutiques plus pertinents. Si celle-ci fait explicitement partie du champ d'investigation linguistique chez Adorno, elle constitue en revanche la pierre d'achoppement de toute l'entreprise historiographique de Henrich.

Ainsi pour le premier, comme nous venons de l'indiquer, le poématique doit être pleinement assumé par l'analyse immanente de l'œuvre qui opère l'éclatement salutaire de la « bulle spéculative » dans laquelle était enfermé le poème. Celui-ci, aliéné par le « jargon de l'authenticité » heideggerien demeurerait en effet prisonnier de l'identité ou de la fixation narcissique à l'être. De même, c'est parce qu'elle entend éviter une certaine rhétorisation des analyses concernant Hölderlin en revenant à la lettre des documents historiques, que la démarche du second a pu privilégier décisivement cette approche intertextuelle extrêmement fertile évoquée plus haut.

Cependant, il faut bien reconnaître qu'au moment même où l'esthétique spéculative de Hölderlin alimente les débats sur la naissance et le développement des idéalismes postkantien à partir du creuset de la *Doctrine de la science* fichtéenne, elle ne parvient nulle part à s'exciper de sa tutelle hégélienne ; un modèle vers lequel, plus ou moins explicitement selon le commentaire, tout effort philosophique est manifestement censé tendre.

¹ Friedrich SCHLEGEL. Fragments du *Lycée*, n° 12.

La méthode consiste ici à partir de la philosophie hégélienne de la maturité, c'est-à-dire aux documents instituant le savoir philosophique dans sa forme systématique et spéculative de Science de l'Absolu ; forme qu'elle commence à revêtir à Iéna dès 1803, soit à une date où la veine philosophique de Hölderlin s'est déjà tarie. Procédant généalogiquement, une telle perspective herméneutique vise ensuite à exhiber les spéculations du poète souabe comme un « facteur » de la philosophie hégélienne dans sa période dite « de jeunesse » ; « moment » que l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* aurait assimilé productivement au contact direct de son ami à Francfort et qu'il aurait su transformer, « translaborer » conceptuellement ou « épistémologiser » par la suite². À cet égard, le travail philosophique de Hölderlin n'a pour lors jamais su dépasser les limites que lui a déterminées la téléologie implicite opérée dès 1931 par Johannes Hoffmeister dans son ouvrage *Hegel und Hölderlin*³. En interprétant leur proximité sous le regard du passage de l'adolescence de l'art à l'âge adulte de la science, du subjectivisme à la médiation dialectique comme réconciliation, il devait réduire décisivement la pensée hölderlinienne au statut de « contribution » (*Beitrag*) à l'édifice hégélien, d'« élan essentiel en vue de la transition à sa propre pensée » dont la valeur ne peut qu'être historiographique. Elle soulève un coin du voile recouvrant « cette mythique époque de jeunesse »⁴ et autorise l'hypothèse longtemps « incroyable »⁵ d'une inflexion décisive par la poésie de l'histoire de la philosophie.

Aussi, dans le même temps qu'elle détermine l'intertextualité comme méthode de recherche, cette irruption de la poésie dans le champ philosophique trahit-elle les limites de ce modèle herméneutique. Il est en effet significatif que ce soit en définitive la carence conceptuelle et l'instabilité sémantique foncière du style qui conditionnent ce changement de paradigme méthodique et l'approche synchronique de son objet en « constellations » de « problèmes » et « débats ». Dans l'expertise de Henrich n'entrent ainsi que les fragments dont le propos est le plus *évidemment* référé à une doctrine philosophique constituée. Ce dernier mesure la pertinence du propos hölderlinien à la

²Jean-Louis VIEILLARD-BARON. *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999 : 167, 172.

³Johannes HOFFMEISTER. *Hölderlin und Hegel*, Tübingen, Mohr, 1931.

⁴Karl ROSENKRANZ. *Vie de Hegel suivie de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. P. OSMO, Paris, Gallimard, 2004 : 146.

⁵Jean-Louis VIEILLARD-BARON. *Hegel et l'idéalisme allemand*, op. cit. : 173. « Avant sa rencontre à Francfort avec Hölderlin, Hegel était un critique de l'église et un analyste des événements historiques et politiques en lien avec la Gironde. Au contact de Hölderlin et en réaction contre lui, il devint le philosophe de son époque ». Dieter HENRICH. « Hölderlin und Hegel », in: *Hegel im Kontext*, op. cit. : 40.

présence d'un intertexte préalablement identifié comme spinoziste, kantien ou fichtéen. L'essentiel de son matériau, outre la correspondance du poète, se résume par conséquent à une note de lecture consacrée à Friedrich H. Jacobi élaborée durant les études de Hölderlin au Stift, les ébauches de communications destinées au *Journal Philosophique* de Niethammer portant sur la philosophie de Kant ainsi que du fragment « Être – exprime la liaison... » mieux connu sous le titre de « Jugement et Être » dont le contenu est intimement lié à l'étude de l'*Assise fondamentale de l'ensemble de la doctrine de la science* de Fichte. Eludant l'ensemble de la production poétologique ultérieure à l'exception d'un hymne tardif⁶, Henrich manifeste indubitablement l'exigüité d'une approche seulement thématique du penser hölderlinien pour laquelle le discours du poète ne peut que *trahir* son concours à une histoire des idées préétablie à l'intérieur de la conceptualité philosophique. Ce n'est qu'obliquement, par la médiation de la démarche philosophique qui lui délègue son contenu de vérité, que la question de la nature poétique ou littéraire du texte se pose. Parole provisoire prise dans les rets d'une expertise en quête d'une terminologie définitive, le sens du choix poétique n'est problématisé à aucun moment dans le projet de la *Konstellationsforschung*⁷. Ce « schème didactique »⁸ dans lequel la spéculation annexe, sans perdre son autonomie, des formes littéraires circonstanciées (lettres, dédicaces, exergues...) sous-tend l'ensemble des analyses de la recherche munichoise. Il lui arrive d'apparaître plus vigoureusement, comme c'est le cas lors du vingt-deuxième congrès de la *Hölderlin-Gesellschaft* en 1992. Au terme de sa communication, Henrich reconnaît l'implication mutuelle, « dans une entreprise unique et inachevée », de la poésie, dans son rôle anthropologique de réconciliation des tendances antagonistes de l'existence, et de la philosophie, en tant que mode fondamental de compréhension et de communication (*Grundverständnis*)

⁶Il s'agit de l'hymne « Andenken » composé probablement en 1804. Friedrich HÖLDERLIN. MA, I : 473-475. Voir infra : 33sq.

⁷Dieter HENRICH. *Der Grund im Bewußtsein*, op. cit. : 31. Cet état de fait est particulièrement saillant à la lecture du chapitre que consacre Henrich dans cet ouvrage à la question esthétique. L'investigation n'est menée qu'à l'intérieur du « champ de force » généré par les débats autour de la définition du beau tels qu'ils émanent des publications de Kant, Schiller ou Fichte. Henrich identifie laconiquement les limites de son enquête au point précis où paraît la thèse inédite et non plus seulement réactive de Hölderlin selon laquelle la philosophie s'accomplit dans la poésie d'abord et dans la religion ensuite. Alors même qu'il reconnaît explicitement qu'une telle position est en lien avec une compréhension originale de l'intuition intellectuelle et qu'elle possède « une signification centrale » pour la suite de ses productions poétiques et poétologiques, la méthode d'analyse privilégiée jusque-là s'avère incapable d'en préciser « le contenu ». Henrich nous laisse ainsi supposer *ex negativo*, qu'à cet endroit, où l'intertextualité est contrainte de s'interrompre, l'esthétique hölderlinienne se met elle-même à penser, au-delà des modèles établis par ses aînés. Voir : Dieter HENRICH. *Der Grund im Bewußtsein*, op. cit. : 266-356. Plus particulièrement : 329.

⁸Alain BADIOU. *Petit manuel d'esthétique*, Paris, Seuil, 1998 : 10.

d'une telle synthèse. Toutefois, lui demeurent tout à fait incompréhensibles les raisons pour lesquelles les « *pro* et *contra* spéculatifs »⁹ de Hölderlin muèrent en poèmes dont l'intention fut manifestement de « dépasser une vérité qui se laisse fonder par la philosophie »¹⁰. Même s'il ne fait pas preuve de la même naïveté, les conclusions de telles recherches semblent partager en définitive la même représentation du rapport entre pensée et poésie qui sous-tendait cinquante ans plus tôt la réflexion de Cassirer sur les liens qu'entretenaient Hölderlin et Schelling. On y lisait, au fond, la même dévaluation de la parole poétique, confuse, subordonnée à l'assurance que seule peut procurer l'autoréférentialité intrinsèque de l'organisation logique¹¹.

Si l'instauration de la méthode réticulaire a démontré avec pertinence la pluralité des sources culturelles auxquelles viennent puiser les différents courants de l'idéalisme postkantien, elle aura aussi démontré, en ne discutant pas la mise sous tutelle de la littérature et de l'art poétique en particulier, combien l'affirmation du caractère partiel de l'art moderne par Hegel continue à orienter le sens de ce flux intellectuel. En ce qui concerne ce dernier point, il semble bien que le schéma didactique selon lequel Henrich perçoit la teneur philosophique du travail hölderlinien soit directement tributaire de sa réflexion sur l'art qu'il conçoit par ailleurs expressément à partir de l'esthétique de Hegel :

« La théorie de Hegel peut être le paradigme d'une philosophie de l'art qui porte en même temps au concept son actualité et cela avant tout parce qu'elle a mis en évidence des aspects fondamentaux de l'art moderne qui sont demeurés hors de l'attention de la plupart des théories plus récentes. Parmi ces aspects, des éléments de modernité qui furent déjà revendiqués par la théorie de l'art romantique, sont liés avec ceux qui résultent de la distanciation de Hegel vis-à-vis de toutes les variations d'une théorie romantique de l'art. En le voyant pour ce qu'il est, son

⁹Friedrich HÖLDERLIN. StA 6 : 183.

¹⁰Dieter HENRICH. « Eine Philosophie entsteht. Hölderlins Denken in Jena », in: op. cit. : 28.

¹¹« C'est Schelling qui pour la première fois a donné une formulation consciemment systématique à ce qui se préparait à ce moment-là, sous forme d'exigence, dans l'esprit de Hölderlin. Ce qui chez lui se présentait comme une nécessité de sa nature artistique, il [Schelling] le transforma en une nécessité systématique (...) Schelling donna la parole à ce qui était chez Hölderlin nostalgie indéterminée, et le formula conceptuellement : il lui assura qu'entre ce que lui-même visait et ce dont il avait besoin en tant que poète, et ce que la philosophie, ce que la raison posait comme tâche la plus haute, il n'y avait aucun abîme infranchissable, aucune dualité irréductible ». Ernst CASSIRER. « Hölderlin und der deutsche Idealismus », in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 7(1917-18) : 262-282. Cité in: Jean-François COURTINE. « La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand », in: op. cit. : 276.

projet, duquel nous sommes séparés par un siècle et demi, semble appartenir immédiatement au présent »¹².

En posant, dans son cours d'*Esthétique*, la valeur médiatrice de l'art dans la réalisation dialectique effective de l'esprit en sa vérité d'une part, et, d'autre part, comme son inadéquation face à « l'absolu en esprit et en vérité » qu'accomplit la parousie christique, Hegel condamne moins l'expression artistique qu'il ne fixe les enjeux de sa compréhension pour une époque qui ne sera plus, « dans sa situation générale, favorable à l'art »¹³. Celle-ci porte désormais la marque du « désœuvrement », de l'art désinvesti de sa mission spirituelle par laquelle elle faisait monde en présentant l'absolu. Aussi la forme littéraire comme toute forme esthétique apparaît-elle déliée de sa vocation iconique et demeure superflue. Avec Hegel l'art passe décisivement, comme l'analyse Henrich, du statut de « présentation (*Präsentation*) d'une vérité pour la conscience » à celui de « conséquence de la vérité (*Wahrheitsfolge*) ». L'œuvre d'art « présuppose le savoir réfléchi de la réconciliation parfaite et achevée de la conscience et de la réalité et se meut uniquement à l'intérieur de celui-ci. (...) Elle présuppose une intuition de l'accomplissement de cette médiation dont elle ne parvient aucunement à restituer par elle-même la raison et le contenu »¹⁴.

Ce constat semble bien rédhibitoire pour Henrich qui l'accepte visiblement même s'il suggère ailleurs que l'assignation hégélienne de la fin de l'art, si elle conditionne

¹²Dieter HENRICH. Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart, in: *Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, hrsg. von W. ISER, München, Wilhelm Fink Verlag, 1966 : 13-14 (nous traduisons).

¹³Georg W. F. HEGEL, *Cours d'esthétique*, t. 1, trad. J.-P. LEFEBVRE, V. VON SCHENCK, Paris, Aubier, 1995 : 17. Hegel a d'abord perçu un progrès dans la subjectivisation de l'art devenu commémoration des étapes de l'évolution de l'esprit. Cette recollection intériorisante, cette façon de portraiturer de l'esprit, ne pouvait pourtant signifier à ses yeux qu'une dissolution de l'art lui-même. La forme de ce dernier cesse d'être le besoin suprême de l'esprit qui réside désormais dans la validité objective du concept. Celui-ci demeure, en tant qu'effectivité, fondamentalement antagoniste à l'essence phénoménale de la beauté. Hegel prétend moins que l'art est mort qu'il ne cherche à éclairer le mode de présence de ce dernier pour la condition moderne. Aussi, l'expression consacrée de « la mort de l'art » n'apparaît jamais sous la plume de Hegel. Les déclarations les plus évocatrices se limitent à l'introduction des Cours d'esthétique, c'est-à-dire à un texte qui n'a pas été publié par Hegel lui-même (« Les beaux jours de l'art grec, l'âge d'or du Moyen Âge tardif ne sont plus », « Sous tous ces rapports, l'art est, et reste pour nous, quant à sa destination la plus haute, quelque chose de révolu ». Georg W. F. HEGEL. *Cours d'esthétique*, t. 1, op. cit. : 17-18). La circonspection s'impose donc ici, d'autant plus que celui-ci paraît avoir été largement modifié par Hotho. À ce sujet : Anne-Marie GETHMANN-SIEFERT. « Art et quotidienneté. Pour une réhabilitation de la jouissance esthétique », in: V. FABRI, J.-L. VIEILLARD-BARON. *Esthétique de Hegel*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997 : 49-88. Marie-Andrée RICARD. « La mort de l'art chez Hegel comme autoportrait de la subjectivité », in: *Laval théologique et philosophique*, 56 (3), Université Laval (Québec), 2000 : 405-423.

¹⁴Dieter HENRICH. « Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart », in: op. cit. : 16.

toute philosophie contemporaine de l'art, ne peut être actuelle immédiatement¹⁵. Elle la conditionne dans la mesure où Hegel définit une fois pour toutes la modernité de l'art non pas tant de manière déterminante, pour employer le vocabulaire kantien, mais de façon réfléchissante puisqu'elle dépend d'une réflexion sur sa propre pratique. L'exercice artistique se double d'un regard critique et doit désormais palier les insuffisances du modèle iconique idéaliste. Il se trouve du même coup engagé au-delà de lui-même dans l'avenir d'un programme auquel chaque époque de l'histoire répond. Cette tâche historique, identique quant à son contenu, réside dans une nouvelle présentation de l'étant renvoyé au-delà de lui-même vers un fondement qui ne se trouve plus dans un rapport d'antécédence avec la vie subjective mais demeure intégré comme un moment du devenir même de l'être-à-soi. Comme le souligne Henrich résumant le propos de Hegel : « Aucun étant n'est lui-même tant qu'il ne s'est pas libéré pour la subjectivité tout comme la subjectivité irréel (*unwirklich*) demeure privée d'être (*wesenlos*) »¹⁶.

Il n'est pas de notre ressort de discuter la pertinence d'une approche de l'art contemporain opérée à partir de ce postulat, ni de discuter dans quelle mesure ce dernier marque intimement l'abstraction, le cubisme ou le constructivisme en peinture ou encore le théâtre de l'absurde beckettien tels que les évoque Henrich¹⁷. Notre intention réside bien plutôt dans la conviction que la tâche dévolue à l'art, comprise à partir de sa modernité telle que Hegel la met à jour décisivement, explique essentiellement la condition de « *poeta doctus* » qu'assignent à Hölderlin les recherches du philosophe munichois¹⁸.

Ceci est particulièrement clair lorsque l'analyse se tourne vers la seule étude critique que ce dernier a consacrée à la poésie hölderlinienne¹⁹. Dans cet ouvrage,

¹⁵« Il sera impossible, à partir du modernisme du diagnostic de Hegel sur l'art moderne de tirer un pronostic au sujet de son futur, sans reformuler sa théorie dans son ensemble ». *Ibid.* : 17 (nous traduisons).

¹⁶*Ibid.* : 23 (nous traduisons).

¹⁷*Ibid.* : 23-27. Voir la discussion autour de cette communication et les remarques à ce sujet de H. R. Jaus. *Ibid.* : 524-531, 529.

¹⁸« Hegel n'a pas instauré la réflexivité de l'œuvre d'art elle-même. Il ne pouvait au mieux décrire la réflexion que comme la formation du *poeta doctus* qui est artiste sans que l'art ne signifie pour lui l'achèvement du savoir ». *Ibid.* : 28.

¹⁹Dieter HENRICH. *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

entièrement dévolu à l'interprétation de l'hymne « *Andenken* » de Hölderlin, Henrich rappelle le rôle « de part en part déterminant » de la philosophie en ce qui concerne la production littéraire du poète. Il est possible d'ailleurs d'y lire une inflexion par rapport à ses positions antérieures puisqu'ici la poésie n'est plus seulement inséminée par la réflexion philosophique de manière indépendante vis-à-vis de ses ressources formelles ou expressives. Elle devient le lieu même de la pensée, sa mise en œuvre directe par le biais de l'architecture que lui a conférée son auteur²⁰.

Le cœur de cette analyse, entreprise explicitement contre son « modèle » heideggerien²¹, cible la notion de « souvenir » et en vise la clarification contextuelle par le biais « des œuvres qui lui ont offert un soutien caché » ou « des forces de stabilisation » provenant de près ou de loin des autres productions et communications du poète lui-même. Il suffira pour ce qui nous occupe de porter plus singulièrement notre attention sur l'interprétation posée par Henrich sur le dernier vers de l'hymne (« *Was bleibt aber, stiften die Dichter / Mais la demeure est œuvre des poètes* »).

Conformément aux réquisits de sa méthode, c'est dans les positions métaphysiques développées et acquises progressivement tout au long des contacts directs de Hölderlin avec Fichte, Schelling ou encore Schiller que notre auteur cherche le fondement de ses élucidations. Celui-ci parvient ainsi à dégager les motifs philosophiques qui commandent l'emploi d'un tel terme ainsi que la structure, « l'allure » (*Gang*), qu'adopte le flux de sa parole afin de le justifier poétiquement. Les conclusions de l'analyse sont marquées par le parti pris paradigmatique²² sur lequel celle-ci se base : il s'agit de justifier l'emploi solidaire de la « demeure », de « l'œuvrer » en tant que fondation ainsi que de la « poéticité » à même la notion de « souvenir » que propose Hölderlin de manière organique :

« Le prochain pas de la pensée de Hölderlin conduit à l'intuition que les tendances de la vie consciente, bien qu'irréconciliables, sont malgré tout légitimes et irrémédiables. Une vie convaincue que toute limitation (comme dans la vie d'un marin) est à surmonter activement ne

²⁰*Ibid.* : 140, 168-179, 237. « *Andenken* ». MA, I : 473-475.

²¹*Ibid.* : 237. Voir : Martin HEIDEGGER. *Gesamtausgabe*, Bd. 52, hrsg. von C. OCHWADT, Frankfurt a. M., Klostermann. 1982.

²²« Se dit des relations entre éléments en concurrence pour figurer à la même place (...) ; s'oppose à syntagmatique ». Christian BAYLON, Xavier MIGNOT. *Sémantique du langage – initiation*, Paris, Nathan, 1995 : 122.

peut pas être la vie de l'amour, qui trouve dans le fini le reflet de la plénitude indemne et désormais perdue et dont le regard, imperturbable en cela, est 'arraisonné' à un seul être. Aussi, la vie consciente ne peut-elle jamais être satisfaite intégralement dans chacune de ses orientations et tendances dans la mesure où l'abandon de ce qui est identique dans son être essentiel est constitutif de chacune d'elles. La vie consciente doit donc s'élancer (*ausgreifen*) vers un tout qui contient (*einbegreift*) cette opposition et dans la connaissance de l'ordre, de l'origine et de la vérité qui ne sont pas suspendues par l'opposition, qui *comprend* toutes les tendances et les *confirme* du même coup (...) Cette idée fondamentale de Hölderlin mène aussi bien immédiatement à une *fondation métaphysique* qu'à une théorie de la conscience tout comme à *une poétique*. Il s'en suit qu'on ne peut assigner à la poésie aucune intuition qui ôterait la vue de l'ordre même dans lequel les tendances de la vie consciente sont contenues malgré la série de leurs oppositions »²³.

Ce complexe dialectique qui opère de manière sensible la médiation vivante de la subjectivité et du monde n'est autre que l'acte du souvenir (*andenken*). En lui, le sujet vit dans le pouvoir d'une présence à soi essentielle qui, par sa réflexivité, devrait marquer l'exclusion de l'unité à partir de laquelle cette identité est concevable, mais qui trouve dans le procès mnémonique une médiation, une « garde » (*Bewahrung*) qui ne peut se résorber dans l'un ou l'autre des éléments mis en relation sans détruire du même coup ce qui les unit. Le souvenir relie des moments différents sans qu'une telle unité ne se présente au-delà de la sphère dans laquelle ces deux « maintenant » se distinguent pour la conscience. Une telle anamnèse ne consiste pas dans la simple recollection toujours disponible d'expériences passées mais n'est que dans le temps de son expression par la parole et dans l'événement du récit tramé par les cinq strophes de l'hymne. L'unité du poème, son identité profonde, réside par conséquent selon Henrich à même le flux des souvenirs que met en scène la composition des strophes. Il libère et porte à l'attention dans sa singularité « la forme du mouvement de la pensée elle-même »²⁴. L'hymne présente l'identité d'une forme qui se meut, dans laquelle toute vie consciente peut accéder à l'intimité de sa méthode (*Weg/hodos*) et de son origine, non plus de façon abstraite mais, en communion avec le flux de la vie lui-même, par l'accomplissement de l'anamnèse. Sa dignité réside dans le fait qu'il possède cette valeur médiatrice de l'Idée qui le rapproche de l'Incarnation ; c'est-à-dire du même coup, de l'avenir de toute poésie, en tant que présence sensible *et* spirituelle de l'absolu.

²³*Ibid.* : 143 (nous traduisons), nous soulignons.

²⁴*Ibid.* : 165.

Le sens de l'activité poétique de Hölderlin proposé ici par Henrich est ainsi perçu à l'aune du verdict hégélien sanctionnant les insuffisances de l'iconisme idéaliste. Le poème présuppose l'accomplissement de la médiation entre la conscience et la réalité qu'opère le concept. Si, comme le pense Henrich lui-même, elle « comprend » tout en « confirmant » un tel savoir au-delà de ce que l'esthétique idéaliste a pu produire au même moment dans le domaine littéraire, la poésie de Hölderlin ne fait pourtant qu'entrer « dans la démarche propre de la pensée »²⁵, sans être capable à aucun moment de la modifier productivement au moyen de ses propres ressources esthétiques.

En se privant dès lors d'une recherche sur la pratique littéraire de la pensée, en n'octroyant aux formes et aux éléments du discours figuré qu'un statut fonctionnel ou transitoire par rapport aux formes traditionnelles d'expression des philosophèmes, bref en éludant ce que Vico déjà nommait, dans un sens créatif inédit, la « logique de l'imagination », Hölderlin ne peut qu'*avoir été* philosophe. Il ne le fut que subrepticement, entre 1790 et 1795, et de manière « timorée » comme d'aucuns l'affirmèrent²⁶. Il ne le fut qu'à Tübingen et à Iéna, durant ce court laps de temps où il n'eut de cesse de parler *de* philosophie et d'écrire *sur* la philosophie²⁷.

À l'inverse, et de manière complémentaire, la démarche réticulaire de Henrich qui entend reconnaître et restituer le maillage culturel global dans lequel sont retenus les problèmes et les débats donnant naissance à l'idéalisme allemand, renvoie la problématique philologique de Adorno à ses propres limites.

En effet, il est possible de se demander quelle place a pu prendre dans la « révolte parataxique » de Hölderlin la spéculation philosophique de ce dernier, et notamment celle qu'il développa au contact direct de Fichte à Iéna de novembre 1794 à juin 1795

²⁵ *Ibid.* : 144.

²⁶ Xavier TILLIETTE. *Schelling, une philosophie en devenir*, t. 1, Paris, 1970 : 93, note.

²⁷ « Leibniz et mon Hymne à la Vérité font depuis quelques jour des ravages dans mon Capitole ». Lettre à Neuffer du 8 novembre 1790. « Les preuves de l'existence de Dieu et de ses qualités, révélées par la nature, preuves que nous fournit la raison, ont fait, parmi les multiples matières philosophiques, l'objet de mes études... ». Lettre à sa mère du 14 février 1791. « La plupart du temps je reste ainsi dans ma cellule jusqu'au soir tantôt en compagnie de la muse sacrée, tantôt avec mes Grecs ; pour l'instant encore à l'école de M. Kant ». Lettre à Neuffer de mai 1793. « Ma seule lecture pour l'instant, c'est Kant. Cet esprit merveilleux se révèle à moi de mieux en mieux ». Lettre à son frère du 21 mai 1794. « Fichte est à présent l'âme de Iéna. Dieu en soit loué ! (...) je suis ses cours chaque jour, je lui parle quelquefois ». Lettre à Neuffer de novembre 1794.

puis reprise dans l'émulation collective du cercle de Hombourg dès l'automne 1798 aux côtés de Hegel entre autres. Étant donné l'articulation interne des rapports entre poésie et philosophie que mobilise l'analyse immanente, Adorno rappelle en effet très justement qu'il est impossible de séparer les relations collectives à l'intérieur desquelles l'œuvre de Hölderlin s'est constituée et avec lesquelles, nous dit-il, « elle communique jusque dans les cellules de son langage »²⁸. À cette remarque succède cependant immédiatement l'affirmation qu'une telle communauté se situe davantage dans certaines « expériences fondamentales qui veulent s'exprimer par le médium de la pensée » qu'au niveau des « phénomènes conceptuels isolés »²⁹. Cette évocation du contexte philosophique autour de Hölderlin est d'autant moins étrangère à son propre travail poétologique qu'elle motive directement la première exposition par Adorno de la logique de la parataxe³⁰.

Or, Adorno est particulièrement clair sur ce point: le style tardif de Hölderlin, c'est-à-dire cette pleine reconnaissance de la vêtue esthétique de la langue qui déplore le sacrifice du concret exigé sans cesse par l'abstraction, s'élabore tout entier contre la norme du discursif ou ce qu'il appelle « l'appareil conceptuel ou terminologique » de la philosophie :

« La différence entre le nom et l'absolu, qu'il ne dissimule pas et qui traverse son œuvre comme la trace de la rupture dialectique, poursuit Adorno, est le médium qui permet la critique de la vie fausse, où l'âme a été privée de sa légitimité sacrée. C'est par cette distance de la poésie (...) que Hölderlin dépasse le cercle magique de l'idéalisme. *Elle exprime davantage que les éléments gnomiques ne l'ont jamais fait*, et que Hegel ne l'eût jamais permis ; c'est-à-dire que la vie n'est pas l'idée, que le symbole de l'étant n'est pas l'être »³¹.

Cette longue citation exprime parfaitement la défiance de l'auteur envers le discours réduit à sa fonction gnoséologique ou symbolique. Ce dernier n'affirme pas plus une connaissance positive sur l'être qu'il n'en tient lieu dans le domaine logique. Il

²⁸*Ibid.* : 320.

²⁹*Ibid.* : 320.

³⁰« On ne peut éliminer purement et simplement l'identité de certaines conceptions chez Hegel et Hölderlin (...). Ils étaient d'accord jusque dans des théorèmes explicites (...) Ce que le langage de l'époque appelait le fini doit apporter ce que la métaphysique de l'être espère vainement : mener au-delà du concept les noms qui manquent à l'absolu et qui seuls peuvent le contenir». *Parataxe* : 322, nous soulignons. Transgresser l'élément apodictique et thétique du concept afin de nommer l'Absolu sans excéder les bornes esthétiques du langage fini, tel est le sens poétique de la parataxe.

³¹*Parataxe* : 323, nous soulignons.

est avant tout une stratégie sémiotique par laquelle l'ontologie paradoxale du substantif est signifiée de façon provocante dans la juxtaposition des entités lexicales de la langue. Adorno évoque d'ailleurs par deux fois la nature « nominaliste » de la poésie hölderlinienne dans laquelle le signe ou la « trace » lexicale est le porteur de la méprise catégorique et partant, du débord poématique. L'expertise linguistique de la parataxe repère décisivement la portée métaphorique du langage. Le mot, selon les propos de Adorno répétés plus haut, se révèle chez Hölderlin comme ce qui s'écarte de l'usage courant dans le temps même qu'il opère un emprunt à une légitimité d'origine étrangère, « sacrée ». Il accomplit ainsi explicitement le geste métaphorique qu'Aristote décrivait dans sa *Poétique* comme « la transposition d'un nom étranger » c'est-à-dire « qui appartient à autre chose »³². À la fois opposée à l'usage courant (*para to kurion*) et composée dans un emprunt (*epiphora*), la métaphore « ne défait un ordre que pour en inventer un autre » selon la formule de Ricoeur³³.

Cette allusion à l'auteur de *La métaphore vive*, n'est pas fortuite. C'est l'une des contributions majeures de cet ouvrage que de comprendre, tout comme Adorno avant lui, le sens de la logique métaphorique dans l'économie du discours. Que le discours spéculatif puise sa possibilité dans le dynamisme de l'énonciation métaphorique, qu'il y ait « un travail du spéculatif sur lui-même sous l'aiguillon de l'énonciation métaphorique » comme le dit Ricoeur, est, selon l'exposé adornien, au cœur de la vivification mutuelle de la philosophie et de la poésie tentée dans l'œuvre tardive de Hölderlin au moyen de l'essence métaphorique de la parataxe. Lorsque le poète « espère (...) que la *constellation* des mots, et plus précisément une constellation qui ne se contenterait pas de la force apodictique, lui apporte une présence charnelle »³⁴, c'est la catégorie du sens elle-même qui se trouve ébranlée par le mouvement poétique :

« Hölderlin modifie la figure de l'unité, de telle sorte que non seulement elle reflète l'unité – ce qui est possible également dans le langage synthétique traditionnel – mais aussi que l'unité elle-même proclame qu'elle se sait provisoire »³⁵.

³²ARISTOTE. *Poétique* : 1457 b 7, 1457 b 31, 1458 a 23.

³³Paul RICOEUR. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 : 323-399.

³⁴ Parataxe : 333 (nous soulignons).

³⁵ *Ibid.* : 336.

Aussi, la poésie de Hölderlin est-elle d'autant plus pure ou « musicale » selon Adorno qu'est suspendu ou « réduit le poids du moment spécifique de la pensée »³⁶. Du point de vue stylistique, le sacrifice de la périodisation du propos au profit d'une logique parataxique est le témoin privilégié du fait que le langage n'est plus chez Hölderlin à la mesure de l'intention subjective mais qu'il la dépasse en se rendant inaccessible dans son objectivité. Une telle souveraineté qu'aucune velléité subjective ne peut légiférer ouvre ainsi un espace polémique dans lequel l'histoire des récits quotidiens proférés dans des discours empiriques « convenus » se heurte à l'idéal d'un langage révélé :

« Hölderlin a cherché à sauver le langage menacé par le conformisme, 'l'usage', en l'élevant, dans sa liberté de sujet, lui-même au-dessus du sujet. (...) La pratique de Hölderlin rend compte de ce que le sujet, qui se croit à tort immédiat et ultime, est tout à fait médiatisé. Cette modification du geste linguistique lourde de conséquences innombrables, doit cependant être comprise comme polémique, et non pas ontologique, ce n'est pas comme si le langage, renforcé par le sacrifice de l'intention subjective, était en soi, par excellence, au-delà du sujet. En tranchant les fils qui le relie au sujet, le langage parle à la place du sujet qui ne peut plus parler de lui-même »³⁷.

Cet « antisubjectivisme » n'intègre le discours philosophique que pour en dénoncer la nature « superficielle » et « répressive »³⁸. De fait, ce sont les fils des spéculations antérieures et les liens de la communauté philosophique d'Iéna et Francfort, absentes du texte adornien, qui sont coupés dans son analyse. Reliquats subjectifs, prisonniers du côté consensuel du langage, ils ne sont que les jalons provisoires d'un processus de stylisation qui se fait progressivement « plus rigoureux contre l'expérience vécue, *les circonstances* »³⁹. À ce titre, ils n'entrent pas dans l'horizon métaphorique authentique de la parataxe.

Il semble que nous soyons renvoyés dans le cas de l'approche philologique d'Adorno à un déni de l'écriture hölderlinienne semblable à celui de Henrich évoqué précédemment. Plutôt que la forme de son expression, c'est désormais celle de son contenu qu'une telle étude tend à nier. C'est plus singulièrement ce que Benveniste

³⁶ *Ibid.* : 330-332.

³⁷ *Parataxe* : 338.

³⁸ *Ibid.* : 337.

³⁹ *Ibid.* : 325, nous soulignons.

nomme « l'intenté » de son discours qui demeure inaperçu⁴⁰. Celui-ci, contrairement au signifié, est davantage qu'une simple différence dans le système linguistique, mais incarne au contraire l'instance qui conduit ce dernier au-delà de lui-même, dans une référence constante à la situation du discours et à l'attitude du locuteur. Marquant davantage d'attention à l'unité de la langue qu'à sa formation et à sa configuration dans l'actualité du discours, la parataxe adornienne manque selon nous certains traits distinctifs très importants du travail poétologique de Hölderlin.

Cette double insuffisance philosophique et philologique que nous venons d'établir succinctement exige de l'interprète du travail hölderlinien un changement radical de perspective. Il ne suffit plus désormais de valider par des notions de grammaire linguistique des conclusions qu'une compréhension fine du texte suffisait à fonder (à rebours du « manque d'affinité artistique »⁴¹ reproché aux éclaircissements de Heidegger). Il s'agit de redistribuer les rapports entre recherches sur la langue et celles sur la littérature de manière à concevoir les apports de ces premières comme de véritables instruments d'investigation pour ces dernières. Il n'est désormais plus envisageable de faire l'économie d'une analyse spécifique de « l'ordre du discours » en ce qui concerne la compréhension du fait littéraire. En ce sens, il n'est plus possible, concernant Hölderlin, ni de situer son discours philosophique en dépit de sa poésie comme chez Henrich, ni d'inclure purement et simplement celui-là comme la conscience malheureuse de la dialectique de celle-ci comme chez Adorno. Il importe précisément de ne pas neutraliser le discours hölderlinien, de ne pas en faire un signe, ni des débats et des problèmes philosophiques de son époque, ni d'un excédent poématique vers lequel il tendrait sans l'atteindre.

Il s'agit au contraire, pour employer une formule de Foucault, « de le maintenir dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre »⁴². Ce faisant, il nous semble possible de montrer comment une pratique philosophique des textes littéraires peut non seulement faire droit à une pratique littéraire de la pensée mais qu'elle se fonde sur elle ; établissant du même coup les droits d'une philosophie « sous condition de la littérature ».

⁴⁰Émile BENVENISTE. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966: 251-257.

⁴¹ Parataxe : 314.

⁴²Michel FOUCAULT. *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969: 65.

Il importe par conséquent de ne pas sous-estimer la problématique du style chez Hölderlin en veillant à révéler la dynamique constructive qui l'anime eu égard à la discursivité propre du philosophique.

À l'évidence, les faits d'écriture apparaissent inessentiels dans l'ensemble des études consacrées aux textes philosophiques de Hölderlin. Lorsqu'ils ne demeurent pas simplement cantonnés aux efforts d'une poétique, ceux-ci vont même jusqu'à jeter une certaine suspicion sur la valeur philosophique intrinsèque de ses réflexions théoriques comme c'est visiblement le cas chez Gadamer⁴³. À rebours de telles perspectives dichotomiques, cette « unité a priori indiscernable d'un art de penser et d'un art d'écrire »⁴⁴ qu'est le style mobilisera les développements ultérieurs de la présente dissertation de manière cardinale.

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 davantage perçue de nos jours comme un phénomène philosophique à part entière⁴⁵. Celle-ci intègre le cadre plus vaste d'une critique de l'écriture ou de la textualité attentive aux contraintes communicationnelles de la parole philosophique. 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 systémativité qu'à « l'architecturation »⁴⁶ du motif

⁴³Gadamer fait en effet partie des voix sceptiques au sujet de la nature authentiquement spéculative des contributions de Hölderlin à l'idéalisme allemand. Selon lui, la minceur du matériau pouvant étayer cette option et surtout le style manifeste des productions théoriques du poète interdit toute certitude à ce sujet. Voir : Hans-Georg GADAMER. « Recension de *Homburg v. d. Höhe in der deutsche Geistesgeschichte : Studien zum Freudeskreis um Hegel und Hölderlin*. (Hrsg. von C. Jamme u. O. Pöggeler. Stuttgart. Klett-Cotta. 1981) », in: *Philosophische Rundschau* 3 (1983) : 152-153.

⁴⁴Alain LHOMME. « Le style des philosophes », in: *Encyclopédie philosophique universelle*, publiée sous la dir. d'A. JACOB, vol. 4. Le discours philosophique, sous la dir. de J.-F. COURTINE, Paris, PUF, 1998 : 1566.

⁴⁵Gilles-Gaston GRANGER. *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968. Pour une vue d'ensemble : Marc DE LAUNAY. « Philosophie du style », in: *Encyclopédie philosophique universelle*, op. cit. : 1553-1563.

⁴⁶Alain LHOMME. « Le style des philosophes », in: op. cit. : 1569, 1574.

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 « hyphopoïétique »⁴⁷ ; c'est-à-dire la façon dont un fait de sens est tantôt assumé, tantôt 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 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 discours⁴⁸. En raison de la nature auto-légitimante de son discours, la philosophie exige une approche sensible aussi bien à ses modalités expressives ou hyphopoïétiques qu'à ses structures doctrinales propres afin d'éviter tout réductionnisme formel. Le philosophe, contrairement à l'écrivain est celui qui

⁴⁷De *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 de syntaxe, anaphores, épiphores...) par laquelle est également *produit* son argument. Voir : Jean-Louis GALAY. *Philosophie et invention textuelle*, Paris, Klincksieck, 1997 : 8-10. Roland BARTHES. *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973 : 101.

⁴⁸Un 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'expliciter 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 : 6-20.

réinvestit 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.

Pourtant, et c'est là le pas décisif, cette thématization du statut discursif de la philosophie est une propriété intrinsèque de sa « philosophicité » et ne dépend plus de critères normatifs externes, thématiques (relatifs à une tradition historique) ou fonctionnels (par identification à des valeurs esthétiques ou épistémologiques) :

« 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 »⁴⁹.

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 »⁵⁰. Il n'y a dès lors plus de discours « purs » mais des degrés de « philosophicité » ou de « littérarité » plus ou moins importants selon les remaniements que l'écriture fait subir aux cadres traditionnels de l'énonciation.

À cet égard, deux facteurs co-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 discursives⁵¹.

⁴⁹Frédéric COSSUTTA. « L'analyse du discours philosophique », in: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, op. cit. : 1799.

⁵⁰Frédéric COSSUTTA, « Discours philosophique, discours littéraire : le même et l'autre ? », in: op. cit. :16.

⁵¹Frédéric COSSUTTA. *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989. « Discours philosophique, discours littéraire : le même et l'autre ? », in: op. cit. : 6-20. Dominique MAINGUENEAU. « Le discours philosophique comme institution discursive », in: *Langages*, n° 119, 1995 : 40-62. « Texte philosophique, énonciation et institution », in: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, op. cit. : 1810-1820.

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 »⁵². Le style et l'ensemble de ses ressources sont 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 »⁵³, une configuration conflictuelle de doctrines prétendant toutes à la vérité.

Cette prise en compte de la socialité de la parole philosophique qui n'est plus désincarnée et transparente à elle-même mais doit composer avec les contraintes communicationnelles ainsi qu'avec les institutions sociales et culturelles organisant la

⁵²Frédéric COSSUTTA. « L'analyse du discours philosophique », in: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, op. cit. : 1799.

⁵³Hans-Robert JAUSS. *Literatur als Provokation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970. Trad. *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978. « Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft », in: *Rezeptionsästhetik*, hrsg. von R. WARNING, München, Suhrkamp, 1994⁴ : 126-162.

prise de parole à une époque donnée est un point qu'avait déjà soulevé Adorno dans son cours sur la *Terminologie philosophique* lorsqu'il parlait de « réveiller la vie qui s'est évanouie dans les mots »⁵⁴. L'illusion d'une transparence totale du discours enraciné dans l'idéal des Lumières ainsi que l'ambition tronquée d'un progrès graduel des connaissances basé sur une communication universelle des œuvres ont tour à tour aiguillonné et estompé la nécessité d'une telle réflexion critique sur le discours philosophique.

Toutefois, dans ce travail de la philosophie contre elle-même, le style apparaît comme cette instance négative par laquelle, dans un travail d'autocritique épistémologique, la langue philosophique se débarrasse de sa part dogmatique, des « reliquats qui s'opposent à la dynamique de son propre mouvement en constituant par rapport à elle une extériorité figée »⁵⁵. Aussi, le rôle que joue l'analyse sémiologique dans *Parataxe* consiste-t-il précisément à mobiliser les ressources stylistiques de Hölderlin susceptibles de faire éclater cette perspective utopique d'une langue entièrement déterminée, d'une terminologie captant immédiatement la présence du donné dans des concepts définis et de lui substituer l'idée d'un langage structurellement historicisé :

« - toute l'œuvre de sa [Hölderlin] maturité pose la question muette de savoir comment la poésie, qui a renoncé au mensonge de la proximité, pourrait être concrète – (...) Hölderlin est à la recherche de combinaisons qui feraient pour ainsi dire chanter une deuxième fois les mots condamnés à l'abstraction »⁵⁶.

Si le style est bien partie prenante de la réflexivité philosophique chez Adorno, il s'installe encore dans la dualité non résolue du concept et de l'histoire. Mieux, les procédés stylistiques nourrissent cette polémique interne au fonctionnement de la terminologie philosophique en lui garantissant sa vigueur créative. Sur ce point, la « césure du spéculatif » opérée par la poésie de Hölderlin est certainement l'un des thèmes qui rapprochent le plus Adorno de la lecture post-heideggerienne de Hölderlin en France.

⁵⁴Theodor W. ADORNO. *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982 : 18 (nous traduisons).

⁵⁵*Ibid.* Bd. 2 : 45 (nous traduisons).

⁵⁶*Parataxe* : 333, note.

À rebours de ce mouvement « régressif », qui « disloque, de l'intérieur, le spéculatif »⁵⁷ et pour lequel Hölderlin acquiert un statut solitaire et presque charismatique sinon héroïque d'exception, il s'agira de montrer que le débat avec l'idéalisme, celui de Kant mais aussi celui de Fichte et Schelling, est mené progressivement à même l'activité poétique de manière interdiscursive et transactionnelle avec ces derniers. De ce point de vue l'opportunité d'une institution littéraire du philosophique apparaît plus évidente dans la mesure où de telles analyses relient essentiellement et explicitement le travail conceptuel et l'historicisation intrinsèque de ses contenus de vérité à l'intérieur d'un « ordre du discours » spécifique plutôt que de les jouer l'un contre l'autre. On dira par exemple que le texte « embraye » sur ses conditions d'énonciation dans le sens où il ne peut dissocier ses contenus de la légitimation du geste qui les pose ; c'est-à-dire de la manière dont son auteur établit les conditions de sa propre émergence dans l'espace public⁵⁸. Les diverses doctrines ainsi que les opérations par lesquelles un contenu de vérité configure son procès argumentatif et s'atteste par ce biais apparaissent ainsi tout à fait solidaires des modalités de leur existence sociale, des lieux et des pratiques qu'elles investissent et qui les investissent. Contrairement à Adorno qui voit essentiellement dans l'acte poétique hölderlinien un « renoncement à toute affirmation prédicative » comprise comme « la prétention à l'identité de la spéculation, qui cherche à dissoudre l'histoire dans son identité avec l'esprit »⁵⁹, le phénomène de l'institution littéraire pense le style avant sa rupture entre *poiësis* et *mathesis* : pas de subjectivité créatrice sans activité énonciative, pas de parataxe sans paratopie. Comme l'a souligné Dominique Maingueneau : l'énonciation philosophique « est moins la triomphante manifestation d'un moi souverain que la perpétuelle renégociation d'un intenable »⁶⁰. Elle partage avec la littérature la marque d'une inscription précaire dans l'ordre social que toutes deux excèdent de façon critique en s'y rapportant sans cesse. En tant qu'écrivains, le philosophe et le poète intègrent une « communauté discursive »⁶¹ qui s'efforce d'organiser sa propre situation marginale à travers un discours qui s'organise du même

⁵⁷Philippe LACQUE-LABARTHE. « La césure du spéculatif », in: Friedrich HÖLDERLIN. *Œdipe le tyran de Sophocle*, Paris, Christian Bourgois, 1986 : 212.

⁵⁸Dominique MAINGUENEAU. *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004 : 95-105.

⁵⁹ Parataxe : 332.

⁶⁰Dominique MAINGUENEAU. « Texte philosophique, énonciation et institution », in: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, op. cit. : 1812.

⁶¹Dominique MAINGUENEAU. *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, op. cit. : 74 sq.

coup à travers ce mode de vie lui-même. Cette impossible appartenance à l'économie ordinaire de la société qui se vit est doublée en ce qui concerne de tels discours constituants, d'une stratégie textuelle qui non seulement exprime ce malaise, en légitime la portée dans un réseau narratif ou argumentatif, mais le construit également en retour par ses développements.

Il est dès lors manifeste que la partage adornien entre un exercice dogmatique de la raison référé exclusivement à l'abstraction et une pratique poétique déplorant le sacrifice exigé par une telle méthode est basé sur une perspective étroite du spéculatif. Celle-ci n'est pas en mesure d'intégrer la négociation intrinsèque qu'un tel procédé dialectique opère toujours-déjà avec l'histoire de son « inscription »⁶². Si, comme il sera montré par la suite, Hölderlin condamne bel et bien la destitution de la raison comme idée de l'action à son usage aux seules fins d'une rationalité utilitaire, il ne confond pourtant pas rationalité instrumentale et *praxis* discursive. En paraphrasant Ricoeur, il est possible d'affirmer que l'ordre logique est chez lui précédé par un *dire* poétique qui est solidaire d'un *se trouver* et d'un *comprendre*⁶³. À l'opposé de l'antagonisme adornien en la matière, il est possible d'affirmer que la poésie est pour Hölderlin l'inscription de son positionnement interdiscursif à même la logique de la spéculation. En ce sens, le travail poétique relève moins l'abstraction philosophique qu'il ne la révèle à ses propres limites afin d'en étendre la portée. Plutôt que d'écarter l'organisation qui est propre à la pensée discursive, et de jouer l'intuition (chez Adorno : le nom) contre l'argumentation (le concept), le poème restitue l'exercice du jugement de manière radicale à sa signification praxéologique. Au cœur de la constituance propre du poème hölderlinien qui cherche tout à la fois à ne pas dissimuler « la différence entre le nom et l'absolu » et

⁶²« Le caractère constituant d'un discours confère un statut particulier à ses énoncés. Plutôt que de "texte", voire d'"œuvre", on pourrait parler ici d'*inscriptions*, notion qui déjoue toute distinction empirique entre oral et graphique : *inscrire*, ce n'est pas forcément écrire. (...) Une inscription est par nature exemplaire, elle suit des exemples et donne l'exemple. (...) L'inscription est ainsi creusée par le décalage d'une répétition constitutive, celle d'un énoncé qui se place dans un réseau serré d'autres énoncés (par filiation ou rejet) et s'ouvre à la possibilité d'une réactualisation ». *Ibid.* : 49. C'est essentiellement un tel reproche qu'il est possible d'adresser à l'interprétation magistrale par Jakobson du poème « La vue » de Hölderlin. En circonscrivant la notion de style à la seule tension entre composantes sémantique et sémiotique, « l'aberration » du propos, bien qu'une telle notion quitte décidément le domaine psychiatrique pour acquérir une portée exclusivement philologique, n'est qu'un procédé mimétique d'expression de l'intention de l'auteur. Celle-ci préexiste au poème et ne fait que déterminer un mode de présentation adéquat à ses schèmes. Le style n'est pas perçu ici comme pouvant déterminer à son tour le contenu doctrinal comme son itinéraire expressif dans lequel il se trouve, se précise et finalement se dit. Roman JAKOBSON. « Un regard sur "La vue" de Hölderlin », in: *Russie, folie, poésie*, Paris, Gallimard, 1986 : 169-220.

⁶³Paul RICOEUR. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986 : 60.

à « témoigner d'une concrétisation au deuxième degré »⁶⁴, Adorno semble ignorer la dimension *institutionnelle* de la parataxe. Cette dernière n'est pas tant un moyen technique de désobéir à la hiérarchie logique de la syntaxe que le produit d'une transaction avec les contraintes discursives de celle-ci. C'est moins une liberté que prend le poète sur l'économie conceptuelle qu'une licence qu'elle lui accorde car l'œuvre ne peut exister que si elle trouve à prendre forme, et cela non seulement dans le champ idéologique de l'esthétique, mais aussi et surtout par le biais d'une existence socialement et culturellement validée.

Il devient du même coup évident combien l'intertexte mis en valeur par la *Konstellationsforschung* sera ici précieux à maints égards. Même si, comme il y fut question plus haut, la perspective henrichienne ne permet pas une approche satisfaisante du phénomène de l'*instauration* de la dimension littéraire, littéralement à l'*œuvre* dans la quête systématique du philosophe, celle-ci propose cependant une « correction » de l'approche d'Adorno en installant la question poétique chez Hölderlin dans un dialogue étroit avec l'organisation matérielle de l'énonciation telle qu'elle apparaissait à son époque. Les documents mis à disposition depuis un demi siècle constituent 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 au Stift, les différents postes de précepteur que Hölderlin a 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 des premiers développements théoriques de ce dernier ne peut s'exonérer d'une recherche contextuelle sur le parcours du poète dans l'enceinte du Séminaire de Tübingen et ce faisant, d'une réflexion sur le rôle notamment culturel d'une telle institution. Nul ne doute non plus que les tentatives renouvelées de penser l'intuition intellectuelle fichtéenne en-deçà de leur horizon pragmatique, en direction d'une résolution

⁶⁴ Parataxe : 323.

esthétique de la tension qui l'anime, ne sont pas indépendantes d'une compréhension de la *Doctrin de la science* inspirée par la nature politique du débat avec Schiller autour de l'éducation par le beau.

Pourtant, la prise en compte du phénomène de constitution littéraire doit conduire à mener 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.

Aussi, les prochains développements seront entièrement consacrés à l'application d'une telle méthode d'analyse définissant les cadres de l'exercice littéraire de la philosophie visé par Hölderlin. Ceux-ci permettront d'abord de rendre les développements ci-dessus mieux accessibles en les mettant à l'œuvre concrètement. Ils seront à même de mesurer, dans un deuxième temps, le gain en intelligibilité qu'octroie cette méthode en ce qui concerne les écrits théoriques de Hölderlin dans la mesure où celle-ci permet une intégration différenciée des influences majeures de ce parcours (Platon – Spinoza – Herder – Kant – Fichte). Ces analyses permettront, enfin, de découvrir la signification cardinale dont jouit l'exercice de la philosophie pour l'œuvre poétique de ce dernier.

Les développements qui se succèdent à présent exposent par conséquent de manière diachronique les principaux témoins de la constitution littéraire des perspectives théoriques hölderliniennes et ce, à partir des premières réflexions du jeune poète à Tübingen (chapitre 1), jusqu'au terme de sa formation philosophique auprès de Fichte que marque son départ d'Iéna au début de l'été 1795 (chapitre 4). Ce parcours mettra de la sorte en lumière le sens et la portée de ce qu'il est convenu d'appeler désormais le « monisme métaphysique »⁶⁵ de Hölderlin (chapitres 2 et 3). À cet égard, si les modèles de cette conviction que sont l'organologie leibnizo-spinoziste et le platonisme esthétique nous sont aujourd'hui bien familiers, il nous semble pourtant qu'une compréhension suffisante des motivations de cette tutelle font largement défaut. Le travail sur cette matière s'est ainsi soldé par la simple constatation de ce

⁶⁵Manfred BAUM, « Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel », in: *Hegel-Studien*, Bd. 28, hrsg. von Friedhelm NICOLIN u. Otto PÖGGELER, Bonn, Bouvier, 1993 : 81-102.

réseau intertextuel, avec une ampleur de vue certes croissante, mais sans que la question de l'hétérogénéité, voire de la nature contradictoire de cette filiation n'ait été posée au niveau de pertinence que celle-ci requiert pourtant. L'hybridation par Hölderlin du platonisme avec le panthéisme de Spinoza et la philosophie critique semble ainsi avoir été esquivée au profit d'une explication commode, celle du « malentendu productif ». Cette manière précipitée de conjoindre la faiblesse syncrétique du poète à la rigueur analytique du philosophe n'intègre pas le débat herméneutique sur la tradition qui occupe pourtant une place tout à fait centrale en cette fin de dix-huitième siècle chez Lessing, Herder, Winckelmann ou encore pour l'esthétique de la totalité des premiers romantiques d'Iéna. Or, il est manifeste que notre poète profile l'exercice poétique à l'intérieur de ce débat sur la « progressivité » de l'histoire et son impact sur la notion de critique littéraire. Il est même légitime d'ajouter, comme le fit Wolfgang Heise, que la réflexion menée par ce dernier est une « historicisation de soi » (*Selbshistorisierung*), dans la mesure où il ne se conçoit et ne considère son travail qu'en lien avec le procès de l'Histoire, qu'imprégné d'une conscience lucide sur les possibilités réelles de créer une nouvelle communauté de biens basée sur un nouvel *ethos*⁶⁶.

Ce qu'il s'agit finalement de comprendre, et l'ensemble de notre travail vise à le montrer, c'est que le recours à la philosophie de manière générale, non seulement n'est pas extérieur à la démarche littéraire, mais découvre seulement le principe de son usage légitime dans ce fond littéral lui-même. La propriété auto-constitutive des discours philosophiques impliqués par Hölderlin dans son écriture est moins fragilisée qu'elle n'est portée au-devant de sa propre raison d'être : la systémativité qu'elle implique nécessairement est rendue à cette ouverture primordiale sur le monde réel qui tient à distance le raisonnement aussi bien du jeu de langage formel que de l'étroitesse d'un soliloque fantaisiste. Aussi, l'unité des philosophèmes de Platon, Spinoza, Herder ou Kant est-il moins de l'ordre de la connaissance et de son *exposition* que de celui de leur *inscription* en faveur du « soi » et de l'être. Une telle cohérence se mesure ainsi en terme de potentiel ; en fonction de la propension à la conversion existentielle qu'elles développent plus ou moins et à la vigilance morale qu'elles se proposent toutes de cultiver. Les domaines de la nature et de la liberté créatrice, dont le travail intellectuel

⁶⁶Wolfgang HEISE. *Hölderlin. Schönheit und Geschichte*, Berlin/Weimar, Aufbau-Verlag, 1988 : 302.

Chapitre 1

La littérature comme exercice transcendantal : démythisation et sens commun dans les dissertations de 1790

Quand Hölderlin choisit à l'automne 1790 d'opérer, dans le cadre d'une dissertation universitaire, une comparaison entre les *Proverbes* de Salomon et *Les travaux et les jours* d'Hésiode accompagnée d'une « Histoire des beaux-arts chez les Grecs jusqu'à la fin de l'époque de Périclès », un tel choix thématique obéit certes au cadre pédagogique et ici, en l'occurrence, un cours du recteur Christian F. Schnurrer auquel a assisté Hölderlin durant l'été, mais n'est pas dissociable du potentiel subversif que la méthode comparatiste possède eu égard au régime autoritaire et censorial des études au Stift¹.

Les structures sociales de ce dernier sont en effet fortement hiérarchisées : du recteur (*Ephorus*) Schnurrer, soumis à l'autorité directe du duc Charles Eugène, jusqu'aux étudiants, l'ordre est établi de manière drastique par les professeurs (d'aucuns sont investis de pouvoirs plus importants comme le professeur de dogmatique Gottlob C. Storr) et les assistants (*Repetent*) avec l'aide d'une sorte de « police secrète » dont les membres (*Famuli*) sont autorisés à exercer leur contrôle en dehors des murs de l'établissement. Le cursus lui-même n'échappe pas dans sa poursuite à cette tutelle incessante puisqu'on y multiplie les examens à chaque niveau de pouvoir jusqu'à la décision finale sise entre les mains du consistoire qui fixe les obligations pastorales des jeunes séminaristes.

Il est bien évident que dans ce contexte, plaçant l'Église protestante en tête de pont de la politique monarchique en Wurtemberg, les dissertations présentées pour l'obtention de la maîtrise clôturant deux années de formation philosophique constituent une scène

¹*Hölderlin und der Deutsche Idealismus*. Hrsg. von C. JAMME und F. VÖLKELE, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2003 : 258, note (abrégé HDI ultérieurement). « Geschichte der schönen Künste unter den Griechen biß zu Ende des Perikleischen Zeitalters », « Versuch einer Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA, II : 11-27, 28- 39, trad. Pléiade : 1126-1130, 1130-1143.

particulièrement sensible en raison du poids institutionnel qu'elles représentent ainsi que de la synthèse doctrinale qu'elles proposent. De tels « spécimens » expriment sous une forme manifestement négociée, un type défini de *formula concordiae*. La frustration voire la colère d'une génération fascinée par le projet révolutionnaire outre-Rhin², désireuse de ne plus « brasser la confusion totale de la théologie »³, selon l'expression d'un journaliste de l'époque, y trouve un moyen d'expression à l'intérieur même du cadre normatif de l'exégèse biblique. Ces travaux sanctionnés par les plus hautes autorités représentent donc une caisse de résonance graphique dans laquelle entrent en vibration la formation universitaire et sa réception chez l'étudiant. Cette dernière n'est à son tour pas dissociable des nombreuses tentatives d'inscrire l'engagement idéologique dans des formes de socialisation comme celles de clubs ou de ligues estudiantines accompagnées d'un symbolisme fort. Hölderlin constitue ainsi, avec deux autres boursiers, Rudolph Magenau et Ludwig Neuffer, une réplique enthousiaste de la république savante inspirée par *La Messiade* de Klopstock, baptisée « La ligue d'Adlermann »⁴.

Ce club qui préfigure dans sa visée démocratique le « *Unsinnskollegium* » que Schelling constituera dans les murs de ce même établissement dès l'hiver 1792⁵, se révèle être une véritable communauté pédagogique alternative, opposée farouchement à l'inertie du système éducatif inégalitaire en place⁶.

²La vision d'une institution réactionnaire aux thèses libérales condamnant la nouvelle philosophie est aujourd'hui totalement battue en brèche par les recherches historiographiques récentes, tout comme l'image d'une diffusion de l'esprit révolutionnaire « sous le boisseau ». Il est notoire dorénavant que les sources les plus directes de la Révolution parviennent au Stift par le truchement des récits de quelques boursiers provenant de Montbéliard, alors possession du duc sur le territoire français, de revues telles que le « Moniteur parisien » ou encore « Minerva » (avec les contributions de Archenholtz et Oelsner) ainsi que grâce à l'amitié de personnalités atypiques comme celle de C. L. A. Wetzels, entré au séminaire en 1790 avec Schelling, qui suivit de près la mouvance jacobine pendant quelques mois à Strasbourg en 1792. Voir à ce sujet : Wilhelm G. JACOBS, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989: 11-32. HDI, I : 72 sq. Jacques D'HONDT, *Hegel secret*, Paris, PUF, 1968: 7-44. "... an der Galeere der Theologie"? Hölderlins, Hegels und Schellings *Theologiestudium an der Universität Tübingen*, hrsg. von Michael FRANZ. Tübingen. Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, Bd. 23/3, Eggingen, Isele, 2007.

³Wilhelm L. WEKHLIN. « Ueber das Reich der Magister, und der Schreiber. Ein Reisetück », in: *Das Graue Ungebeuer*. Bd. 3. Nr. 9, Nürnberg, 1784 : 300. Cité in HDI, 1 : 31.

⁴Friedrich G. KLOPSTOCK, *La Messiade*, trad. A. DE CARLOWITZ, Paris, Charpentier, 1865.

⁵Voir: Wilhelm G. JACOBS, *Zwischen Revolution und Orthodoxie?* op. cit.: 46sq.

⁶On sait en effet que Hölderlin était alors en pleine crise de conviction. Les premiers effets de celles-ci datent déjà de l'année suivant son entrée au séminaire lorsqu'il voulut abandonner la voie théologique au profit du droit. Le poète prit en outre très tôt les dispositions nécessaires pour obtenir du consistoire la mise en délibéré de son affectation comme pasteur afin d'occuper un poste de précepteur. À ce sujet : Dieter HENRICH, *Konstellationen*, op. cit. : 143-148.

Rite de purification sur le modèle delphique de l'ablution, banquets, exercices de déclamation suivis de débats critiques structurés par l'éthique du dialogue socratique ainsi que par l'usage systématique du *pro et contra* sceptique, restitution écrite de ces derniers grâce à la production d'actes et de comptes-rendus divers mais aussi goût pour l'effort physique, la marche et la retraite, telles sont les différentes facettes de cette « amitié académique »⁷ et de son enseignement commun qu'il est possible de déduire des témoignages directs. Grâce à la mise en commun du travail, au libre échange des idées et à l'application avec laquelle ces poètes mettent un point d'honneur à se replonger régulièrement dans l'univers identificatoire de la civilisation grecque, ils développent ensemble un mode de vie capable d'affiner leur goût esthétique et de lui donner cette « bonne orientation »⁸ et les moyens d'actions qui manquent cruellement à la myopie de leur enseignement officiel.

Aussi, les deux dissertations présentées par Hölderlin sont-elles hautement symptomatiques des conditions sociodiscursives de leur composition. Non seulement elles témoignent de l'atmosphère des lieux mais l'inscrivent de manière réflexive dans leur trame, en exhibant par là le positionnement idéologique de leur auteur face à ces questions. Vues sous cet angle, elles pensent à l'échelle du texte ce qui se vit au quotidien. De manière symbolique, ces épreuves incarnent donc les mêmes tensions qui animent le Stift du point de vue doctrinal ; un établissement oscillant lui-même entre l'hermétisme et l'intransigeance de ses statuts interdisant en l'état toute réforme et la porosité de son enseignement par lequel entraient *ex cathedra et ad clepsydrum* les lumières de la foi morale kantienne⁹. Cette situation explosive est par ailleurs analysée par le diplomate et écrivain Karl F. Reinhard dans une formulation sans équivoque :

⁷Rudolf MAGENAU. *Skizze meines Lebens, ein Lesebuch für mein künftiges Leben*. Cité in: Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 571-573, citation : 573.

⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 572

⁹L'entrée du kantisme au Stift fut certainement facilitée par la sympathie naturelle envers le constitutionalisme français marquée notamment par Karl-Philipp Conz ou Karl I. Diez. Voir : HDI, 1 : 42.

« Nulle part en Allemagne il n'existe un Stift comme celui-ci où depuis les premières années, suivant son envergure et son dessein, tout est ramené sous la perspective de l'état et travaille ensemble main dans la main afin de former les instituteurs du peuple les plus qualifiés, et cela est pour ma patrie un grand honneur. Mais nulle part non plus, parmi tous les pays protestants, n'existe un établissement d'une constitution interne et externe aussi monacale et despotique, et cela n'est en rien un honneur pour ma patrie »¹⁰.

De ce point de vue, le recours à la tradition antique a pu constituer pour nombre d'étudiants une instance médiatrice tout à fait pertinente afin de résoudre de manière satisfaisante ce conflit entre l'urgence politique et sociale d'une éducation populaire et l'hiératisme de ses moyens d'action concrets. La ferveur hellénisante qui animera toute la vie de Hölderlin trouve en effet à Tübingen un ancrage décisif. Celui-ci se révèle en quelque sorte double dans la mesure où les motifs qu'un tel enthousiasme développe relient à la fois sa formation théologique et le retentissement politique et intellectuel que provoque la philosophie pratique de Kant à cette époque. L'actualité pour Hölderlin de la culture grecque et en particulier celle de son art poétique ne peut ainsi se comprendre en dehors de cette configuration mêlant religion, philosophie et révolution critique. La mention qui accompagne le diplôme sanctionnant sa réussite au terme des cinq ans d'études est à cet égard tout à fait explicite. Il y est fait état d'une fréquentation assidue de la philologie grecque, de la philosophie kantienne ainsi que des belles-lettres (« Philologiae, imprimis Graecae, et philosophiae, imprimis kantianae, et literarum elegantiorum assiduus cultor »)¹¹.

D'où l'intérêt majeur d'une analyse de ces deux dissertations évoquées plus haut, témoins privilégiés du parcours universitaire de Hölderlin. Celle-ci sera conduite de manière à exhiber tout d'abord les deux principales sources qui inspirent leur rédaction. À ce travail d'éclaircissement de l'intertexte hölderlinien devra succéder, si constitution littéraire du philosophique il y a, la démonstration que forme et substance du contenu se déterminent réciproquement pour asseoir, au sein d'un champ doctrinal polémique, un positionnement légitime susceptible de répondre au mode

¹⁰Karl F. REINHARD. « Einige Berichtigungen und Zusätze. Den Aufsatz im grauen Ungeheuer Nummer 9. Ueber des theologische Stift in Tübingen betreffend », in: *Schwäbisches Museum*. Bd. 1, hrsg. von Johann Michael ARMBRUSTER. Kempten : Typographische Gesellschaft. 1785 : 289-290. Reproduit en partie in: HDI, 1 : 34 (nous traduisons).

¹¹Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 579.

d'organisation institutionnel qu'ils présupposent et qui les structure¹². À ce niveau mêlant étroitement institution et instauration discursives, il ne s'agit plus de compiler les références positives à tel ou tel auteur (Herder, Rousseau, Winckelmann, Kant...) voire de déduire l'un ou l'autre champ sémantique propre à une mise sous influence du propos hölderlinien. L'ambition des analyses qui suivent est bien plutôt de cerner la manière selon laquelle l'application d'une telle intertextualité relève d'une stratégie destinée à soutenir et légitimer la conversion éthique qu'exige la révolte contre les outrances du modèle hégémonique et élitiste du Stift dont la génération du poète tient activement à mettre fin.

À notre connaissance, Jürgen Link est le seul à proposer un cadre interprétatif ouvert à cette problématique stochastique des écrits de Tübingen. Dans son essai majeur sur Hölderlin et Rousseau, celui-ci parle, de son côté, d'une « application subjective pragmatique » des ressources textuelles¹³. Cette dernière caractérise le mécanisme d'application des citations privilégié par le poète souabe. Au-delà de la positivité d'un pur élément de savoir, il renvoie à l'intégration de l'usage discursif de l'emprunt à l'intérieur de la subjectivité et de la vie concrète de l'auteur. À ce titre, l'application littéraire exerce toujours une influence formatrice sur le sujet en modifiant et consolidant les pratiques de soi que sous-tend le phénomène de la subjectivité. Extraite par Link du contexte piétiste pour lequel elle n'est qu'un procédé mnémotechnique rigide, subordonné à l'autorité absolue des Écritures, l'application acquiert le statut d'un phénomène culturel fondamental.

« L'application crée un lien, une sorte de cordon ombilical, entre les sujets et les discours de leur culture. Cette véritable symbiose n'a pas seulement pour effet d'alimenter un sujet hypothétiquement préexistant et autonome en "nourriture" discursive, elle permet, plus fondamentalement encore, la constitution de la subjectivité réceptive elle-même, qui passe par l'application d'un flux discursif »¹⁴.

¹²« Appelons substance du contenu d'une philosophie, le contenu doctrinal particulier qu'elle peut prendre en tel ou tel de ses lieux textuels ou lors de ses diverses actualisations discursives ». Frédéric COSSUTTA. « Le dialogue comme genre philosophique. Analyse comparée de son emploi chez Platon, Descartes et Leibniz », in: *Le dialogue : introduction à un genre philosophique*, sous la dir. de F. COSSUTTA, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004 : 19-64, citation : 46.

¹³Jürgen LINK. *Hölderlin-Rousseau retour inventif*, trad. I. KALINOWSKI, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1995 : 23-40. Particulièrement : 23-26.

¹⁴*Ibid.* : 24-25.

Dans le contexte qui est le nôtre, l'ambition d'une application littéraire comprise en ces termes doit consister à exhiber comment, à même la substance du contenu exprimée dans le *Parallèle* et l'*Histoire des beaux-arts*, Hölderlin met effectivement en œuvre une définition de l'exercice de la raison susceptible de produire la transformation de soi que les principes universels de la révolution morale amorcée par la position transcendante de Kant réclame. Les deux dissertations déploient en ce sens le récit dans lequel devient lisible la découverte à même l'exercice poétique d'une pensée « majeure »¹⁵ qui s'affirme contre ce que Hölderlin baptise « sectarisme » (*Sektengeist*)¹⁶ dans la conclusion de l'une d'elles. Un danger que ces propos identifient au dogmatisme de scolastes au nombre desquels le jeune poète compte assurément le recteur Schnurrer, dédicataire de son travail. Cette scène d'énonciation tout à fait particulière offre ainsi à Hölderlin l'espace d'une mise en jeu possible de ses propres convictions éthiques, à partir d'une théologie renouvelée par le sentiment religieux des Grecs tel qu'il est cristallisé dans la formule héraclitienne de l'« *êthos anthropo daimôn* »¹⁷.

La nature exégétique du premier texte lui permet de puiser dans une forme d'expression subversive par laquelle il module son affrontement à l'autorité dogmatique de son dédicataire ainsi qu'au pouvoir monarchique qu'il représente. De son côté, le sujet qu'il traite ouvre à cette polémique un espace de réconciliation en montrant que c'est l'assomption de sa nature mythique qui associe essentiellement le discours religieux de la théologie à la maturation d'une finalité pratique de l'usage de la raison. Il s'agit dès lors moins d'adopter une perspective culturaliste ou de présenter un panorama historique de l'esthétisme grec que d'exhiber un exercice littéraire de la pensée où vient s'inscrire en acte « l'élévation transcendante de la connaissance en tant qu'effet de la finalité pratique qu'impose la raison pure »¹⁸.

¹⁵Immanuel KANT. AK 8 : 35sq. Qu'est-ce que les Lumières ?, trad. J.-F. POIRIER, F. PROUST, in: Emmanuel KANT. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris: Garnier-Flammarion, 2006² : 43sq.

¹⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 38, trad. Pléiade : 1130.

¹⁷« Le séjour est pour l'homme la présence du dieu ». Héraclite. Fragment 119. *Les écoles présocratiques*. Édition sous la dir. de J.-P. Dumont. Paris. Gallimard. : 93 (trad. modifiée).

¹⁸Immanuel KANT. AK 3 : 530, trad. A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, in: Emmanuel KANT. *Critique de la raison pure*, Paris, PUF coll. Quadrige, 2004⁷ : 550.

L'impact de la philosophie critique dans l'enceinte du Stift s'est très tôt marqué comme une réflexion sur les conditions de la légitimité de l'autorité morale et politique que l'homme d'église exerce sur la société. Cette influence criticiste se traduit ainsi par une vive opposition à l'esprit dogmatique et partisan qu'impriment à la vie intellectuelle les autorités du Séminaire, fervents apologues de la révélation testamentaire et de l'origine supranaturelle de la raison. L'accès à l'œuvre de Kant et plus singulièrement à sa théorie philosophique de la religion a été favorisé de plusieurs façons à l'intérieur du célèbre séminaire¹⁹. Durant le semestre d'hiver 1789/90, l'un des répétiteurs les plus influents, professeur extraordinaire de philosophie, Johann F. Flatt dispense un cours sur « les prolégomènes et l'esthétique transcendantale de Kant » dont les analyses, bien que destinées à conforter la foi doctrinale, n'en demeure pas moins largement prisées²⁰. Il ne faut pas sous-estimer en outre l'influence de Karl I. Diez dont les *loci*, ces exercices en marge des cours de dogmatique, alimentent la polémique autour de la possibilité réelle de toute révélation réduite par le kantisme intransigeant de ce répétiteur au rang d'illusion transcendantale²¹. Si les pensionnaires du séminaire stigmatisent volontiers le corps professoral et dénoncent avec ironie son ultra-conservatisme, du point de vue historiographique, celui-ci présente davantage l'image d'une orthodoxie mesurée, certes dominée par une forme de vie religieuse

¹⁹Voir : Walter BETZENDÖRFER. *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, Heilbronn, Salzer, 1922. Martin BRECHT. « Die Anfänge der idealistische Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788-1795) », in: *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977*, hrsg. von H. M. DECKER-HAUFF u. a., Tübingen, Attempo, 1977 : 381- 428.

²⁰Flatt est en effet l'auteur de plusieurs recensions dans le *Tübingschen Gelehrten Anzeiger* ainsi que d'un essai publié en 1788 sur la fondation kantienne d'une théologie naturelle qui lui valurent une certaine renommée qui motivèrent notamment les louanges de Jacobi soulignant les efforts d'un « chercheur savant et pénétrant ». Friedrich H. JACOBI. *Werke. Gesamtausgabe*, hrsg. von K. HAMMACHER u. W. JAESCHKE, Bd. 1, 1: *Schriften zum Spinozastreit*, Hamburg, Meiner/frommann-holzboog, 1998: 256 (abrégé *Werke* par la suite). *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*. Deuxième édition. Appendice VII, trad. Pierre-Henri TAVOILLOT, in: *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995 : 387. Sur le rôle philosophique de Flatt : Dieter HENRICH. *Konstellationen*, op. cit. : 173 sq.

²¹« Reinhold et Kant à côté de Schulz sont mes seules préoccupations (...) aussi mes yeux, armés par le télescope kantien, devaient-ils se tourner vers la religion du Christ ; mais là je n'y vis rien qu'apparence transcendantale et, à la place de connaissances objectives, des chimères vides ». K. I. Diez à F. I. Niethammer, le 19 juin 1790. Cité in: HDI, 1 : 311 (nous traduisons).

extrêmement réglementée, mais ne s'étant jamais fixée à l'intérieur des bornes d'une pensée commune. Le pluralisme qui imprègne cet établissement dans lequel on lit aussi bien les cathéchismes et les *compendia* traditionnels que les dernières recensions de l'*Allgemeiner Literatur-Zeitung* ou les tragédies d'Eschyle et de Sophocle a certainement permis l'engouement pour le kantisme de Reinhold. Celui-ci affirmait alors, avant même que Kant ne le fit publiquement avec *La religion dans les limites de la simple raison*, que l'adversaire du criticisme, loin d'être la théologie et son souci du numineux, était bien plutôt la superstition et l'athéisme :

« Seule une minime partie de ce que l'on appelle le *corps enseignant* dans le sens le plus étendu de ce terme pense par elle-même. Cette partie a toutefois une influence déterminante sur la façon de penser de la plus grande (...) Mais tant que ceux-ci qui pensent par eux-mêmes ne s'entendront pas sur les raisons dernières de nos devoirs et de nos droits en ce monde et sur celles de notre attente en une vie future, on prêchera, toujours plus explicitement et en opposition toujours plus tranchée, la bigoterie mystique et le libertinage comme morale, l'anarchie et le despotisme comme droit de l'humanité, l'incrédulité et la superstition comme religion, et ce ne sera pas simplement la stupidité de l'ignorance et la grossièreté de la plèbe instruite, mais même l'esprit philosophique, la science et la magie de l'art narratif d'excellents écrivains qui le répandront »²².

Comme l'a bien montré Jürgen Scharfschwerdt, l'effet immédiat de la philosophie de Kant sur Hölderlin est en grande partie tributaire de l'enseignement ainsi que des publications de l'auteur des *Lettres sur la philosophie kantienne*²³. Ce dernier, avant d'être le précurseur de toute la métaphysique moderne de la conscience de soi et le théoricien d'une philosophie élémentaire²⁴, fut en effet le premier à inscrire le geste critique de Kant au cœur d'un programme de renouvellement historique et social de l'Allemagne, « une révolution spirituelle », qui devait constituer l'achèvement de la Réforme luthérienne. Lorsque Kant renvoie dos à dos le dogmatisme et le scepticisme en plaçant la chose en soi, c'est-à-dire *in fine* Dieu, au-delà de l'emprise du savoir, cette

²²Karl L. REINHOLD. Du fondement du savoir philosophique. Préface. Trad. François-Xavier Chenet, in: Karl L. REINHOLD. *Philosophie élémentaire*, Paris, Vrin, 1989 : 187. Citons également ce commentaire du poète danois Baggesen qui confie à Reinhold combien la lecture des *Lettres sur la philosophie kantienne* ont permis à tous ceux « dont le cœur vacillait entre incroyance et superstition » d'être conduits « à la conscience d'une foi vigoureuse en leur raison pratique ». *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi*, 1. Teil, Leipzig, 1938 : 3 sq, 6. Voir : Karl L. REINHOLD. *Briefe über die Kantische Philosophie*, 1. Brief, Bd. 1, Leipzig, Göschen, 1790.

²³Jürgen SCHARFSCHWERDT. *Friedrich Hölderlin. Der Dichter des « deutschen Sonderweges »*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994 : 44-65.

²⁴Voir à ce sujet : Manfred FRANK. *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a. M., 1991.

perte découvre du même coup un nouvel a priori en l'homme : celui de n'être en soi rien en dehors de la possibilité de certifier par l'action droite sa divinité telle qu'elle est à l'œuvre dans l'amour du Christ. En substituant « la foi imposée par la raison pratique » au « système de la foi aveugle », « la religion de la raison pure » kantienne achève « ce qui a été engagé par le christianisme sur les chemins du cœur »²⁵. En ce sens, un tel effort philosophique représente l'espoir d'un accomplissement du protestantisme tout entier orienté vers l'idéal d'une pure religion de la raison. En effet, Luther incarne, suivant les propos de Reinhold lui-même dans son *Apologie de la Réforme* contemporaine à sa conversion au protestantisme, cet « esprit de la liberté » qui a su émanciper les concepts religieux de la nation allemande de l'animosité envers les Lumières affichée par le catholicisme. Aussi, la restitution par Kant de la dynamique libérale du rationalisme au principe d'une religion intérieure en harmonie avec la conscience morale de chacun représente-t-elle une radicalisation du luthéranisme ainsi que de sa souche piétiste en même temps que le pourvoi, grâce à la notion d'autonomie, de la norme à partir de laquelle devra s'engager pour Reinhold l'éducation de la classe moyenne et à terme le renversement des structures sociales passées²⁶.

Cet impact culturel du kantisme au sens où celui-ci repense essentiellement les potentialités éthiques et politiques du phénomène religieux dans le dessein de transformer la société de manière profonde est lisible dans de nombreux témoignages²⁷.

L'autre influence éminente de ces deux dissertations universitaires concerne l'horizon philologique à partir duquel la Grèce est d'emblée perçue et la méthode

²⁵Karl L. REINHOLD. *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 1, Neuausgabe hrsg von. R. Schmidt, Leipzig, 1923 : 125, 281.

²⁶Karl L. REINHOLD. « Ehrenrettung der Reformation », in: *Teutsche Merkur*, Februar 1786 : 116 sq. Cité in: Jürgen SCHARFSCHWERDT. *Friedrich Hölderlin*, op. cit. : 49-54.

²⁷Parmi ces preuves d'une efficace existentielle du criticisme il y a cette anecdote rapportée par Schiller qui narre l'histoire d'un magnat du textile autrichien, le baron Franz Paul von Herbert, qui a quitté firme, femme et enfants afin de suivre, quatre mois durant, une initiation intensive au kantisme auprès de Reinhold. Plus significative est la « conversion » de Fichte qui, dès 1790 parle d'une « révolution » dans son esprit et relate comment la deuxième *Critique* l'a engagé « dans un nouveau monde ». Jürgen SCHARFSCHWERDT. *Friedrich Hölderlin*, op. cit. : 56. Johann G. FICHTE. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 3, 1, hrsg von R. LAUTH u. H. JACOB, unter Mtw. von H. GLIWITZKY, M. ZAHN und P. SCHNEIDER Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968 : 166 sq, 171, 188 (abrégé GA ultérieurement).

comparatiste qui le sous-tend. En renvoyant explicitement, dans la première, le parallélisme, « sa valeur esthétique, son harmonie, sa force d'expression » au commentaire herderien²⁸, Hölderlin installe la question du genre poétique à l'intérieur d'un complexe d'influences tout aussi réfractaire à la foi doctrinale enseignée au Stift.

Avant d'en venir à l'auteur des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, il convient d'abord de se pencher à nouveau sur la formation théologique du poète dans les murs du célèbre séminaire. Il est ainsi établi d'une part, que Hölderlin a suivi les exercices du répétiteur Friedrich Bardili sur l'usage des auteurs profanes en théologie (« de usu scriptorum profanorum in theologia ») dont les connaissances sur l'antiquité grecque et orientale sont, aux côtés des cours de Carl P. Conz, l'une des principales sources sur cette matière²⁹. À cette donnée laissant suggérer une approche documentée de l'histoire de l'Antiquité, il faut certainement ajouter, d'autre part, que le procédé exégétique du parallélisme comme moyen apologétique traditionnel de l'Église est encouragé par le recteur Schnurrer lui-même qui, en tant que titulaire de la chaire de langues orientales, favorise toute entreprise susceptible d'un rapprochement entre textes bibliques et profanes. Le fait que ce dernier entretient une relation amicale avec l'orientaliste Johann G. Eichhorn est en ce sens des plus significatifs sans pour autant que ce lien ne le conduise à accrédi-ter les thèses avant-gardistes de ce dernier sur la mythologie dont la présente section montrera qu'elles influencent la dissertation de Hölderlin comme elles commanderont l'approche critique de l'exégèse dans la dissertation de Schelling adressée deux ans plus tard au même Schnurrer³⁰. Les thèses d'Eichhorn sur la préhistoire de l'humanité visent notamment à réinscrire l'exégèse théologique à l'intérieur des cadres herméneutiques d'une théorie du mythe³¹. Elles

²⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 35, trad. : 1128.

²⁹*Ibid.* : 574. Il convient de noter que Bardili fut en correspondance quelques mois avant son arrivée à Tübingen avec l'écrivain Richard Chandler dont les *Voyages en Asie Mineure et en Grèce*, associés à la publication des *Antiquités d'Athènes* avec l'architecte Revett, représentent l'une des sources de documentation majeure du roman *Hypé-ri-ou l'ermite en Grèce* de Hölderlin. Voir : Michael FRANZ. « „Platons frommer Garten „. Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena », in: *Hölderlin-Jahrbuch* 28 (1992-1993), Stuttgart, Metzler, 1993 : 111-127. Particulièrement: 116, n. 15. Friedrich HÖLDERLIN. MA II: 695.

³⁰Voir la dissertation de 1792 « Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentatem criticum et philosophicum » dont l'article de Eichhorn cité est, avec deux autres contributions de la même revue et son *Introduction à l'Ancien Testament*, l'une des principales sources bibliographiques. Friedrich W. J. SCHELLING. *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 1, 1, op. cit. : 59-100, 101-148 (trad.).

³¹Johann G. EICHHORN. « Urgeschichte. Ein Versuch », in: *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur*, 4, 1779 : 129-256. Reproduit en partie in: HDI, 1 : 284-286.

plaident ainsi en faveur d'une révision de la nature transcendante de l'autorité des sources bibliques désormais restituées philologiquement au travail de « reconfiguration narrative », pour employer le vocabulaire ricoeurien, des différents discours religieux, philosophique ou poétique :

« Tous les récits du monde primitif (*Urwelt*), comme ceux au sujet de l'origine première de tout peuple, doivent ainsi nécessairement être des mythes ; et plus un livre est ancien, plus nombreux sont les mythes qu'il doit contenir. Ces mythes primitifs, ou fables populaires (*Volksage*), qui contiennent l'histoire et la philosophie les plus anciennes, ont ainsi subi de la marche du temps, des fictions littéraires et du génie artistique et même de la spéculation philosophique, de nombreuses modifications, des ajouts fictifs, des développements, des combinaisons artificielles et des ornements agréables dans le goût de chaque époque. (...) Dans l'examen visant à savoir si un mythe est une forme historique n'interviennent pas seulement la présentation (*Darstellung*) et la vêtue (*Einkleidung*) historiques (...) mais l'essentiel repose sur l'intention de livrer une histoire vraie : et on doit chercher à l'examiner par une critique scrupuleuse de la vraisemblance interne des événements relatés elle-même, aussi bien à partir de l'ensemble qu'à partir de la présentation et de la forme extérieure »³².

En réhabilitant le mythe, en lui confiant un statut réflexif authentique par lequel est retranscrite littérairement une vérité dorénavant historicisée, la méthode exégétique de Eichhorn témoigne d'une visée anti-dogmatique. Le parallélisme devient du même coup le symbole de cette résistance. L'historisme qu'il implique à titre de méthode exégétique renvoie structurellement au mot d'ordre exprimé sans ambages par Herder dans ses *Lettres concernant l'étude de la théologie* : « il faut lire la Bible de manière humaine car elle est un livre écrit par les hommes pour les hommes »³³. La certitude dogmatique se mue en une « archéologie »³⁴ fragmentée par l'histoire de la conscience de l'humanité déposée dans ses multiples œuvres. Aussi, n'est-ce pas par hasard que la deuxième dissertation de Hölderlin comptant pour l'obtention de sa maîtrise de philosophie développe une « histoire des beaux-arts »³⁵. Le point de vue génétique adopté ainsi que

³²HDI, 1 : 284-285 (nous traduisons).

³³« Briefe, das Studium der Theologie betreffend », in: Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 10, hrsg. von B. SUPHAN, Weidmann, Berlin, 1877 : 7. Cité in: HDI, 1 : 256.

³⁴Johann G. HERDER. « Fragmente zur Archeologie des Morgenlandes ». Cité in: Friedrich KANTZENBACH. *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1986 : 67.

³⁵« Geschichte der schönen Künste unter den Griechen biß zu Ende des Perikleischen Zeitalters », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 11-27, trad. : 1130-1143.

le thème renvoient de manière significative à l'entreprise philologique de Herder telle qu'elle se concentre à Bückeburg entre 1771 et 1776.

Dans le *Plus vieux document du genre humain*, « ce document de la divine insolence de notre jeunesse » dira Goethe, Herder expose la thèse de l'essence poétique et originale de la Bible. Contre le luthéranisme orthodoxe pour lequel, d'après Storr, « les paroles de Jésus et de ses apôtres font autorité et ont une crédibilité *pour elles-mêmes* »³⁶ puisqu'elles émanent de l'origine divine de la vérité, l'herméneutique herderienne affirme l'antériorité radicale du fait poétique qui excède toute preuve dogmatique et qui est attesté par le caractère inépuisable des productions historiques qui en recueillent infiniment le sens.

Avant la prose et l'explication raisonnée, il y a l'acte créateur du Verbe qui, tel un « modèle silencieux » qui transit tout, ouvre à l'intelligence des Écritures. La tâche du poète est ainsi liturgique : il lui revient en propre de recueillir, sous forme mythique, l'hiéroglyphe, le génie métaphorique déposé dans les textes bibliques. Le mythe est pour l'ami de Herder, Christian G. Heyne qui contribua étroitement à l'iconoclastie des thèses du *Plus vieux document*, « une manière de philosopher ». Il expose le récit, « l'histoire » sensible dans lequel se réfléchit en se « diffractant » (*durchbrechen*) à la fois l'inadéquation des mots et le fond divin duquel s'enlève leur prolixité à combler ce manque³⁷. Aussi, les mythes incarnent-ils les philosophèmes primordiaux de l'humanité ; non seulement du point de vue de l'histoire de son développement mais également d'un point de vue transcendantal, puisqu'ils disent la vocation métaphorique première de tout langage.

Dans son *Traité sur l'origine de la langue* de 1772, Herder identifie, en ce sens, la naissance de la mythologie à l'exercice de la réflexion. La pensée n'est rien en dehors du langage. Comme le dira Merleau-Ponty : « pensée et parole s'escomptent l'une

³⁶Gottlob. C. STORR. *Doctrinae christianae pars theorica e sacris litteris repetita*, Stuttgart, Metzler, 1793. Voir: HDI, 1 : 236.

³⁷Christian G. HEYNE. « De origine et cavssis fabvlarvm Homerricarvm. Commentatio », in: *Novi Commentarii Societatis Regiae Scientiarvm Göttingensis*. Tom. 8. Ad annvm 1777. Göttingen. 1778 : 34-58. Voir : Friedrich W. J. SCHELLING. *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, op. cit. Bd. 1, 1 : 101-148. Particulièrement : 140sq.

l'autre. Elles se substituent continuellement l'une à l'autre »³⁸. Cette thèse, présente encore dans l'essai *Sur l'esprit de la poésie hébraïque* de 1782, apparaîtra en 1796 dans le dialogue *Iduna ou les pommes de jeunesse* comme une assignation fictionnelle de toute l'économie spirituelle :

« Je n'aurais rien à redire si nous étions organisés différemment ; mais nous ne sommes en réalité que ce que nous sommes : des hommes. Notre raison ne se forme que par des fictions (*Unsre Vernunft bildet sich nur durch Fiktionen*). Nous cherchons et nous créons toujours l'Un dans le multiple et le modelons en une figure ; de là les concepts, les idées, l'idéal. Que nous les employions à tort ou que nous soyons plutôt accoutumés à mal configurer ; que nous nous étonnions d'images trompeuses et nous efforcions, comme des bêtes de somme, à porter de fausses idoles comme des biens sanctifiés, la faute doit nous être imputée et non pas à ce fait. Sans poésie nous ne pouvons jamais être ; un enfant n'est jamais aussi heureux que lorsqu'il imagine et qu'il se dépeint pour ainsi dire dans des situations ou des personnes étrangères. Nous demeurons un tel enfant la vie durant ; ce n'est que dans la poésie de l'âme, soutenue par l'entendement, ordonnée par la raison, que réside le bonheur de notre existence. Laisse-nous, Frey, cette joie innocente, laisse-la nous. Les fictions du droit ou de la politique sont rarement aussi réjouissantes qu'elle »³⁹.

La poésie est « maîtresse de vérité » car, en son fondement, la raison est *un fait* de l'imagination : plus que la facticité de celle-là, celle-ci assume, s'il est permis de s'exprimer ainsi, sa dimension factorielle. Tout comme l'argument en mathématique est engagé et dynamisé en quelque sorte à l'intérieur d'une fonction à titre de facteur, la raison n'existe que plongée par l'exercice de l'imagination, dans le flot historique des diverses dispositions qui naissent du rapport de l'homme au monde. Eu égard à sa réalité imageante, la raison n'est pas un donné immuable de la condition humaine et encore moins une pure instance suprasensible mais le produit différentiel des peuples et de leurs multiples configurations dont il devient possible d'élucider la genèse dans une histoire des différentes époques de la langue. Les langues sont en effet pour Herder autant de façons de « penser à haute voix » de « nommer les signes que l'on a

³⁸Maurice MERLEAU-PONTY. *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 : 25.

³⁹Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 18, op. cit.: 485. Cité in: Manfred FRANK. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982 : 144 (nous traduisons). Voir aussi : Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 12, op. cit. : 7.

mis en soi»⁴⁰. De ce point de vue qui fait coïncider la pensée avec son expression, l'immortalité de la vérité ou des idées tient à leur capacité de mobiliser activement, dans une actualité vivante et concrète, la conscience de la communauté à laquelle celles-ci s'adressent⁴¹.

Hölderlin souligne dès les premières lignes de son *Histoire des beaux-arts* la nature éthique de l'art en relevant le pouvoir que ce dernier exerçait non seulement sur la connaissance intellectuelle mais aussi sur le mode de vie et les mœurs de ce peuple :

« car ce qui frappe dès l'abord, c'est l'influence considérable qu'exerçait l'art sur l'esprit national des Grecs, c'est (...) que le sens de la beauté ait influé jusque sur le bonheur des individus, que tout n'ait vécu et prospéré que grâce à lui »⁴².

Dans sa dissertation sur Salomon et Hésiode, Hölderlin identifie en outre plus précisément ce pouvoir dans le didactisme des poèmes anciens ouverts sur le souci de la tradition et conscients de l'impact psychologique de leur parole⁴³. La suite de son propos révèle que la nature psychagogique de ces productions ne peut relever d'une constatation seulement empirique mais qu'elle découle directement de « la brièveté des maximes » et que l'usage privilégié d'une telle forme d'expression engage d'elle-même une réflexion sur la nature des idées qu'elle transmet. Comme celles-ci relèvent du sublime, elles trouvent difficilement « à s'exprimer en passant dans les mots » (*zum Ausdruck in Worten übergeben*)⁴⁴. D'où la nécessité d'une allégorie produite par la personnification des notions abstraites susceptible de traduire le mutisme qui est la marque de l'exercice « supérieur » (*Überlegenheit*) des idées sur l'âme de telle manière à rendre ce dernier sensible :

⁴⁰« Que veut dire penser ? Parler intérieurement, c'est-à-dire nommer les signes que l'on a mis en soi. Parler veut dire penser à haute voix ». Johann G. HERDER. *Métacritique*. Cité in: Pierre PÉNISSON. *Johann Gottfried Herder. La raison dans les peuples*, Paris, Cerf, 1992 : 186.

⁴¹Cette logique qui lutte contre la fixation positive de la vérité est étroitement solidaire des développements précoces par Hegel de la notion d'« aliénation » (*Entfremdung*) dans les fragments sur le judaïsme. Voir notamment le fr. 259, in: *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg von H. NOHL, Tübingen, 1907. Nachdruck. Frankfurt a. M., Minerva, 1966 : 245. Trad. Olivier Depré, in: HEGEL. *L'esprit du christianisme et son destin. Précédé de l'esprit du judaïsme*, Paris, Vrin, 2003 : 91sq.

⁴²Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 11, trad. : 1131.

⁴³Ibid. : 34, trad. : 1126-1127.

⁴⁴Ibid. : 35, trad. : 1127.

« Ce qui n'exerce aucun effet sur nos facultés sensibles et appetitives, nous ne le qualifions jamais de beau ou de sublime, à condition que ce jugement soit bien le nôtre et non la répétition de celui d'autrui. Or, aucun objet n'agit sur nos facultés sensibles et appetitives, si ce n'est pas une représentation totale (*Totalvorstellung*) »⁴⁵.

Remarquons d'abord que chez Hölderlin, tout comme pour le classicisme antique, le sublime relève avant tout d'une théorie de l'art. S'il s'agit bien pour le Pseudo-Longin, chez qui le sublime devient concept, de définir l'état psychologique caractérisant cette sorte d'extase et de dégager le contexte possible de son apparition chez le poète, de telles analyses relèvent primordialement de l'ontologie :

« la nature n'a pas fait de nous un vivant vil et bas (je veux dire l'homme) ; mais elle nous a introduits dans la vie et dans tout l'univers comme dans une grande panégyrie, pour y être contemplateurs de tout ce qui s'y passe et des lutteurs pleins d'ambition ; sitôt elle a fait naître un amour irréprouvable pour tout ce qui est éternellement grand et pour ce qui est, en comparaison de nous, plus divin »⁴⁶.

L'évocation, dans le contexte théologique dogmatique qui est celui du jeune stiftler à ce moment-là, de ce rapport sublime au divin qui définit la grandeur véritable comme l'absence de mépris (« Rien n'est grand qu'il soit grand de mépriser »⁴⁷) excluant tout jugement à partir d'une quelconque position de supériorité, représente un acte de résistance en soi. Hölderlin souligne tout particulièrement l'intrication foncière de la motivation ontothéologique dans le sublime comme objet rhétorique lorsqu'il traite de la concision dont l'extrême concentration de la force et de la forme l'apparente chez Longin à la foudre divine :

« La concision est la marque notoire du sublime. Les paroles, Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut – passent pour le summum du grand art poétique »⁴⁸.

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶LONGIN. *Du Sublime*, XXXV, 2-3, trad. J. PIGEAUD, Paris, Rivages, 1991: 111. Sur la réception de Longin chez Hölderlin: Martin VÖHLER. « Hölderlins Longin-Rezeption », in: *Hölderlin-Jahrbuch* 28 (1992-1993), Stuttgart, Metzler, 1993 : 152-172.

⁴⁷LONGIN. *Du Sublime*, op. cit. VII, 1 : 60.

⁴⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 34, trad. : 1126. « (...) tandis que le sublime, quand il se produit au moment opportun, comme la foudre il disperse tout et sur-le-champ manifeste, concentrée, la force de l'opérateur ». LONGIN. *Du Sublime*, op. cit. I, 4 : 52-53.

Les considérations ci-dessus sur le sublime témoignent en outre de manière édifiante de l'influence de Herder et plus directement de ses travaux philologiques sur la pratique du parallélisme telle que la définit l'essai *De l'esprit de la poésie hébraïque* qu'a lu avec acribie Hölderlin⁴⁹. Avant d'en investir le contenu, et en continuité avec la métaphysique classique du sublime que le poète fait résonner dans les propos ci-dessus, il faut souligner que, pour Herder, la poésie en tant que « langue maternelle de l'humanité » est l'aperception discrète d'un continuum ontologique qu'il perçoit explicitement comme une archipoésie divine⁵⁰. Elle n'est pas seulement le réceptacle imagé du sens mais, grâce à l'activité interne qui la caractérise, un « facteur d'élaboration synthétique de la conscience même », « une manière pour l'esprit d'engendrer et de former »⁵¹. L'énergie du discours poétique est incarnée par l'acte de composition qui acquiert un statut constitutif et non plus accessoire. Celui-ci devient une prodigieuse invention métaphorique, une « transplantation » (*Fort-Verpflanzung*) qui explore « les gisements de la langue »⁵² et procure à l'écriture une « puissance procréatrice » (*Zengungsbrunst*)⁵³. Telle la parole oraculaire qui n'est pas le reflet d'un événement préformé mais l'un des moments de sa réalisation, le verbe poétique *réalise* : « comme la main qui donne, qui reçoit, qui perd, comme le bâton qui affirme le pouvoir, comme les gestes d'imprécation, il est une force religieuse qui agit en vertu de sa propre efficacité »⁵⁴. Si le poème donne la vie, il peut tout aussi bien la retirer : « Eschyle mit en scène 50 Furies. Des enfants en moururent de peur » rappelle de son côté l'*Histoire des beaux-arts* de Hölderlin. Tout autant parole que posture, le poème devient « poésie naturelle » (*Naturpoesie*) puisqu'elle « rend la chose vivante et la présente à l'œuvre »⁵⁵.

⁴⁹L'essai « Vom Geist der Ebräischen Poesie » devait compter trois volumes mais Herder ne composa que les deux premiers parus en 1782/83 à Dessau, puis en 1787 à Leipzig. Trad. Aloyse C. DE CARLOWITZ, in: Johann Gottfried HERDER. *Histoire de la poésie des hébreux*, Paris, Didier, 1846³.

⁵⁰« En donnant à toute chose un nom et en ordonnant tout avec sa sensibilité à partir de lui-même, il [l'homme O. P.] devient un imitateur de la divinité, le deuxième créateur, et donc aussi ποιητης, poète. A-t-on établi l'essence de la poésie dans l'imitation de la nature qu'il serait plus habile de la poser, eu égard à cette origine, comme une imitation de la divinité qui nomme et qui crée tout ». Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 12, op. cit. : 7 (nous traduisons).

⁵¹Ernst CASSIRER. *La philosophie des formes symboliques*, t. 1., trad. Ole HANSEN-LØVE, Jean LACOSTE, Paris, Éd. de Minuit, 1972 : 100sq.

⁵²Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 2, op. cit. : 281.

⁵³Lettre à Hamann, 1776. Cité in: Pierre PÉNISSON. *Johann Gottfried Herder. La raison dans les peuples*, op. cit. : 167.

⁵⁴Marcel DETIENNE. *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Générale Française, 2006 : 115.

⁵⁵Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 11, op. cit. : 292.

C'est dans le premier dialogue de son opuscule *De l'esprit de la poésie hébraïque* que Herder introduit la première définition du parallélisme. Il emprunte cette notion à l'évêque anglais Robert Lowth que les *Prælectiones de sacra poesi hebræorum* publiées à Oxford en 1753 conçoivent comme le principe formel d'élaboration de la poésie hébraïque⁵⁶. À la typologie de Lowth qui distingue trois modes du parallélisme (synonymique, antithétique et synthétique), Herder oppose une approche qui tente de cerner la légitimité et la signification d'une telle figure littéraire. Il choisit pour ce faire le genre du dialogue dont la dynamique responsoriale permet la discussion des arguments soulevés. Les positions de Herder sont ainsi défendues par l'un des personnages nommé Eutyphron qui adopte d'emblée une perspective historique ou génétique. Ainsi, le parallélisme, si fréquent dans les textes de l'Ancien Testament et de manière générale dans la poésie hébraïque, concerne d'abord « les jouissances de l'oreille »⁵⁷. La symétrie qu'elle produit est davantage le fruit d'un don naturel que celui d'un calcul rigoureux du mètre tel qu'il apparaît dans la mesure et l'harmonie de la prosodie grecque. Le parallèle apparaît dans ces premiers développements tantôt comme « une respiration profonde et réitérée », tantôt comme un modèle d'unité qui réalise une communauté fraternelle entre ses membres. Ainsi :

« La poésie ne s'adresse pas exclusivement à la raison, son premier soin est de parler au sentiment ; et comment le sentiment pourrait-il ne pas aimer le parallélisme ? Quand le cœur s'ouvre et s'épanche, la vague presse la vague : voilà le parallélisme. Le cœur n'a jamais tout dit, il a toujours quelque chose de neuf à dire ; à peine la première vague s'est-elle doucement écoulée, ou superbement brisée contre un rocher, qu'une vague nouvelle lui succède. Ce battement des artères de la nature, cette respiration du sentiment, vous les trouverez dans tous les discours que la passion inspire, et vous voudriez les interdire à la poésie, qui est et qui doit être le langage de la passion ! »⁵⁸.

⁵⁶*De sacra poesi hebræorum. Prælectiones academicae Oxonii habita a Roberto Lowth.* 2^o éd. Oxford. 1763. Le philologue de Göttingen a lu cet ouvrage, qui allait constituer une référence durant les décennies suivantes en Allemagne, dans l'édition enrichie d'une préface et de nombreux suppléments et commentaires parue en 1758 et 1762. Cette dernière fut en effet l'objet d'une recension élogieuse de la part de la *Bibliothèque des belles sciences et des arts libéraux*. Voir : *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste*, Bd. 1 Fac-similé de l'édition originale, Hildesheim, Olms, 1979 : 122-155. À ce sujet : Clémence COUTURIER-HEINRICH. *Aux origines de la poésie allemande. Les théories du rythme des Lumières au Romantisme*, Paris, CNRS Éditions, 2004 : 99-100.

⁵⁷Johann G. HERDER. *Histoire de la poésie hébraïque*, op. cit. : 23

⁵⁸*Ibid.* : 25.

Tandis que dans une réplique précédente, Eutyphron présente la symétrie du parallèle en ces termes:

« Les deux parties se fortifient, s'élèvent, s'inspirent mutuellement, soit qu'elles enseignent, soit qu'elles expriment la joie, la tristesse ou l'amour. (...) En un mot, les deux parties de la sensation que renferme le parallélisme, sont unies entre elles par un lien si naïf et si fraternel, qu'on pourrait leur appliquer cette ode hébraïque si remarquable par sa douceur :

" Qu'elle est agréable et pleine de charme la vie des frères quand ils habitent ensemble !" »⁵⁹.

La beauté produite par une telle cohabitation du sensible et de l'intelligible est ainsi le fruit d'une « simplicité primitive » que Herder évoque significativement en parlant de la concision de la langue hébraïque. La pauvreté lexicale de la langue hébraïque est perçue par ce dernier comme un avantage lui permettant de disposer « dans le plus bel ordre possible » des phrases qui, dans la langue monosyllabique allemande par exemple, ne pourrait s'exprimer qu'au terme d'un développement laborieux et maladroit. Ce dernier conçoit ensuite explicitement cette concision comme la marque d'une supériorité et d'une élévation propre au mode impératif dont l'immédiateté ne relève pas du caractère « affectueux » de la poésie caractérisé quant à lui par le nombre oratoire et la périodicité des Grecs. Autrement dit, tout comme chez Longin qui voyait dans l'extrême concentration de son contenu et de sa forme, la marque d'une fulgurance divine, la concision témoigne chez Herder de la performativité ultime du Verbe :

« Il faut les [les nombres des Grecs et des Latins O. P.] oublier quand on traduit les Orientaux, sous peine de leur enlever leur simplicité primitive, et d'ôter à leur langue sa dignité et son élévation. En ce cas aussi on peut dire :

Il parle, cela se fait ; il ordonne, c'est fait ! »⁶⁰.

Un tel laconisme est intimement lié à l'absence d'inflexion de la langue elle-même qui ne permet pas la distinction des rapports réciproques entre les mots. Dans la

⁵⁹*Ibid.* : 24.

⁶⁰*Ibid.* : 26

mesure où ceux-ci ne peuvent manquer de se ressembler, ils forment dès lors une unité percussive essentiellement perlocutoire:

« La place qu'ils [les mots O. P.] occupaient, leurs sons, et l'uniformité du sentiment de l'ensemble, les convertissaient naturellement en rythmes. C'est ainsi que les deux hémistiches sont devenus parole et action, cœur et main, ou comme disent les Hébreux, l'entrée et la sortie ; c'est ainsi enfin que s'est achevé ce léger édifice des sons ! »⁶¹.

Chez les Hébreux, langue et poésie ne sont qu'une seule et même chose car la forme de la seconde possède son fondement immédiat dans la matérialité de la première. La poésie est pour eux « la mesure la plus simple » des images et des sons, elle coïncide avec l'exhalaison même du souffle vital, « la respiration de l'âme », et à ce titre, demeure intraduisible :

« dans la langue hébraïque tout est verbe, c'est-à-dire tout se meut, tout agit. (...) Tout en elle nous crie : Je vis, je me meus, j'agis ! je n'ai pas été créée par le penseur abstrait, par le philosophe profond, mais par les sens, par les passions ! je conviens au poète car je suis la poésie ! »⁶².

Herder évoque explicitement par ailleurs la référence pneumatique de la Création divine. Un lien qu'il développera dans la deuxième partie de l'ouvrage, parue en 1783, dans laquelle le parallélisme devient un trait caractéristique du langage imagé en tant que dimension la plus naturelle, en tant que « systoles et diastoles du cœur et de la respiration »⁶³. L'identification du rythme poétique avec des fonctions physiologiques, le rapprochement de la parole et du souffle sont autant d'éléments plaçant le parallélisme, au-delà de sa facture rhétorique, comme une donnée anthropologique majeure. En effet, pour Herder le rythme est un attribut momentané de l'histoire de chaque peuple comme du genre humain tout entier. Il est constitué par l'histoire du peuple hébreu telle qu'elle apparaît dans le livre des Juges, tandis qu'il correspond chez les Grecs à l'époque d'Homère ou chez les Scandinaves à celle des scaldes.

Cependant, comme le fait remarquer judicieusement Clémence Couturier-Heinrich, Herder infléchit cette nomenclature identitaire du rythme entre 1765, date de

⁶¹Ibid.

⁶²*Ibid.* : 14.

⁶³*Ibid.* : 279 (trad. modifiée).

composition des premiers fragments des *Lettres sur la nouvelle littérature allemande*, et l'essai *De l'esprit de la poésie hébraïque* en 1782-83. Alors qu'il voyait le rythme dans ces premiers écrits comme une caractéristique propre à la deuxième période de l'évolution de chaque peuple, il en fait désormais un attribut de la première phase de l'histoire de l'humanité : celle de la primitivité absolue. Or, la deuxième période de l'évolution de la culture humaine est sa phase sensible ou poétique. Elle est marquée par le chant populaire dans les développements que lui consacre Herder dans son *Extrait d'une correspondance sur Ossian et les chants des peuples anciens*⁶⁴. Cette perspective montre à quel point l'harmonie née du parallélisme et de la poésie en général participe non seulement à la « polarité »⁶⁵ primitive de la vie naturelle qu'elle réalise matériellement, mais n'est pas dissociable de l'évolution des rapports humains tels qu'ils se constituent sur le plan politique. À cet égard, le destin du motif rythmique illustre parfaitement ce fait de par sa double nature métaphysique et historique. Il opère ainsi la transition entre les réalisations sonores (chantées, dansées ou pantomimiques) telles que les dithyrambes et la scansion des prosodies destinées, quant à elles, à la lecture silencieuse d'une part, tandis qu'il opère d'autre part le passage du régime monarchique des prêtres « en même temps poètes et hommes d'État »⁶⁶ à celui de l'euphonie prosaïque, « avec son nombre varié »⁶⁷, qui est l'apanage de Pindare et des tragédiens des débuts de la démocratie athénienne.

L'élucidation de l'influence herderienne sur la composition du *Parallèle* invite par conséquent le lecteur à concevoir l'usage du parallélisme comme un exercice transcendantal au sens où ce texte met en œuvre non pas seulement un procédé rhétorique mais un acte fondant la double transcendance de l'homme vers son origine métaphysique et vers les membres de sa communauté politique. Le premier aspect représente la dimension cosmopoétique du parallélisme, le second, sa valeur éthopoïétique.

⁶⁴À ce sujet. Clémence COUTURIER-HEINRICH. *Aux origines de la poésie allemande*, op. cit. : 87-104. Particulièrement : 102sq.

⁶⁵Johann W. GOETHE. Zur Farbenlehre, in: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, Bd. 10, hrsg. von Karl RICHTER, Herbert G. GÖPFERT u. al., München, Hanser, 1989 : 209. Trad. H. BIDEAU, in: *Traité des couleurs*, Paris, Triades, 1973 : 238.

⁶⁶Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 1, op. cit. : 326.

⁶⁷*Ibid.* : 623.

En instituant un parallèle entre le monde profane et sacré de la culture occidentale, Hölderlin n'obéit pas simplement à un devoir scolaire, il entend plus fondamentalement, épousant le vœu de Herder lui-même, chercher « à étudier le parallélisme plutôt que de l'imiter »⁶⁸. Or, la suite des développements de cette dissertation affiche précisément la conviction qu'il ne peut s'agir pour le poète moderne de se contenter d'opposer aux bouleversements philosophiques et politiques que traversent l'Allemagne un modèle esthétique passé. Ce dernier doit aussi être en mesure d'exhiber les conditions de son application contemporaine. Cette réalité constituante du discours poétique, Hölderlin la met manifestement en œuvre lorsqu'il opère l'analyse du sublime avec son arrière-fond cosmologique et éthopoïétique par le biais de la notion de « représentation totale ». Celle-ci constitue en effet un point d'ancrage inédit de la définition antique de la poésie dans la révolution psychologique que le point de vue transcendantal kantien amorce à l'époque.

Dans son cours de psychologie, auquel assiste Hölderlin durant le semestre d'hiver 1789-90, Flatt distingue le pouvoir sensible du pouvoir cognitif de manière traditionnelle. Ce dernier, conformément à la division cartésienne en la matière, est le siège des représentations claires et distinctes : dans la mesure où celles-ci affectent la conscience d'une manière suffisamment précise pour qu'en soient exhibées leurs propriétés essentielles, Flatt les appelle « représentations totales » tandis que la fonction seulement qualitative qu'assume l'affection chez les secondes les grève d'un déficit épistémique qui est marqué par le répétiteur de Hölderlin dans le terme péjoratif de « représentation partielle » (*Partialvorstellungen*). La sensibilité rivée au mode cartésien de l'étendue ne peut ainsi être que lacunaire dans la mesure où elle n'est capable d'aucune distinction. Si elle suscite des idées claires comme dans le cas du plaisir ou de la douleur, celles-ci demeurent irrémédiablement confuses, c'est-à-dire irréfléchies dans leur genèse constitutive.

Cette rupture entre le monde sensible et intelligible est manifeste dans les propos de Hölderlin qui définissent le sublime :

⁶⁸Johann G. HERDER. *Histoire de la poésie hébraïque*, op. cit. : 26.

« Nous appelons sublime ce qui, *au moment où* nous le percevons, est incommensurable, ou ce dont l'âme, *à l'instant où* elle le conçoit, ne se représente pas clairement les limites »⁶⁹.

Conformément à la tradition empirique anglo-saxonne illustrée par Burke et largement diffusée en Allemagne par Mendelssohn, le sublime est la marque d'une opposition fondamentale entre le sujet limité et la démesure de ses affections qui lui proviennent d'un monde infini en extension et en durée : il est l'expression de cette « sorte d'horreur délicate », cette « espèce de tranquillité mêlée de terreur » que dénote l'intraduisible « *delight* » des *Recherches* burkiennes sur l'origine psychologique d'une telle idée⁷⁰. La violence que le sublime fait au pouvoir de connaître témoigne essentiellement de la non-coïncidence des idées et des impressions que relève Hölderlin dans le caractère temporel des termes articulant cette tension. Cette perspective psychologique est vérifiée par deux lois que le poète synthétise ensuite et qui témoignent indéniablement d'une ascendance empiriste. La première veut que la conscience communique d'autant moins avec les objets extérieurs qu'elle est attentive à ses propres activités. La deuxième stipule qu'elle s'arrête moins aux individus qu'aux généralités⁷¹.

Contrairement au partage intellectuel du cartésianisme, Hume propose en effet un critère sensible de partage entre idées claires et obscures reposant sur la paire d'opposition de la force et de la faiblesse d'une part et de la vivacité et de l'effacement d'autre part. Cette distinction est notamment exprimée dans le *Traité de la nature humaine* comme suit :

« Les perceptions qui pénètrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les nommer *impressions* (...). Par *idées* j'entends les images effacées des impressions dans nos pensées et nos raisonnements »⁷².

Or, les deux observations consignées par Hölderlin répètent précisément ce rapport de proportionnalité inverse que le philosophe écossais attribue aux qualités des

⁶⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 34, trad. 1126 (nous soulignons).

⁷⁰Edmund BURKE. *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. E. LAGENTIE DE LAVAÏSSE, Paris, Vrin, 1973 : 241.

⁷¹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 35, trad. : 1127.

⁷²David HUME. *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, t. 1, livre I, section 1, trad. A. LEROY, Paris, Aubier Montaigne, 1972 : 67.

représentations : si la vivacité croît, la clarté et la distinction décroissent et réciproquement.

Les analyses de Hölderlin installent par conséquent le transport poétique antique au cœur de la modernité psychologique du jugement dans la mesure où ce dernier exprime cette logique expiatoire qui est encore lisible dans les premières lignes du « Canon de la raison pure » de Kant, là où l'audace spéculative se paie d'une « humiliation » : celle d'une cécité cognitive irrémédiable⁷³. En cherchant à reformuler l'émotion sublime des Anciens dans la syntaxe moderne du sujet connaissant, Hölderlin témoigne d'une conscience accrue de la crise philosophique dans laquelle est plongée l'esthétique des Lumières. En associant frontalement la définition classique du sublime dans l'art compris comme « le signe d'une continuité supérieure de l'être, d'une puissance capable de tenir ensemble les termes de la contradiction la plus violente »⁷⁴ à l'inadéquation psychologique que cette idée révèle à son époque, Hölderlin insère du même coup ses propos dans la continuité d'une articulation critique du besoin de penser à la soif de savoir telle que la thématise Kant au même moment.

En effet, alors que la clarté fait signe en direction de l'élan interne qui pousse la raison à s'actualiser dans la conscience de soi, la distinction a comme critère suprême la vérité comme évidence née du témoignage des sens. Du point de vue traditionnel qui est celui de Flatt ici, il existe une antinomie profonde entre ces deux dimensions car le rapport spéculaire à soi opère sans cesse contre toute fixation du sens commun. Son activité est ainsi essentiellement caractérisée par une perpétuelle soustraction à la présence mondaine des phénomènes : elle demeure invisible moins parce qu'elle s'opère dans un monologue intérieur qu'en raison de sa réflexivité propre qui vise à transcender continuellement le donné en le transformant en une expérience homogène du moi avec lui-même⁷⁵. L'abstraction du concept échappe donc par définition à l'esthétique qui demeure quand à elle liée à l'affection, c'est-à-dire à la singularité de l'effet d'une causalité externe.

⁷³Immanuel KANT. AK 3 : 517, trad. : 538.

⁷⁴Marc SHERRINGHAM. *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot & Rivages, 1992 : 207.

⁷⁵À ce sujet : Hannah ARENDT. *La vie de l'esprit. Vol. 1. La pensée*, trad. L. LOTRINGER, Paris, PUF/Quadrige, 2005² : 97-125.

En portant l'attention sur l'usage que fait Hölderlin des représentations totales, la distance vis-à-vis des positions de Flatt est évidente : la clarté n'est plus seulement le fruit de l'affection mais fait désormais partie du concept. L'objectif du poète est, en ce sens, l'inflexion de la tendance naturelle de l'abstraction à la décomposition, au morcellement analytique, au moyen d'une « présentation » capable de rendre sensible ce travail :

« Quand nous analysons, quand nous concevons des idées précises, nous n'éprouvons aucun sentiment. Cependant, le poète veut agir sur la faculté sensible et appétitive, ou, ce qui revient au même, il vise à la beauté et au sublime. Les concepts abstraits qui, de par leur nature, nous incitent à l'analyse, à la décomposition en conceptions précises, il doit les présenter *de telle manière qu'elles deviennent des concepts clairs ou des représentations totales*, c'est-à-dire qu'il doit les rendre sensibles. Et c'est là l'œuvre de la personnification des concepts abstraits »⁷⁶

La clarté opère ici à l'intérieur de la distinction comme l'un de ses moments. Autrement dit, le partage traditionnel entre le sensible et l'intellectuel qui se fondait jadis avec Leibniz et Wolf sur la représentation d'un rapport logique repose désormais sur la manière dont cet exercice du jugement se trouve au service de l'intuition. La « clarification » du concept dans une représentation totale ne peut vouloir dire autre chose chez Hölderlin que l'inscription du travail discriminatoire de la conscience, qui sépare le substantiel de l'accidentel et détermine ce faisant l'en-soi, à l'intérieur des limites sensibles du pour-soi de l'aperception. L'horizon dans lequel Hölderlin place la personnification des notions abstraites est donc bien celui de la révolution transcendantale kantienne. Dans un tel contexte, la clarté objective n'est proprement atteinte qu'à la condition d'une liaison orientée et attentive avec ce qui est rencontré de telle sorte que le jugement porte l'unité d'un rapport non seulement à l'objet mais aussi à l'homme connaissant. Dorénavant les éléments de toute connaissance a priori

« doivent toujours renfermer les conditions d'une expérience possible et d'un objet de cette expérience, car non seulement rien ne serait pensé par leur moyen, mais ils ne pourraient pas même sans *data* (données) naître jamais dans la pensée »⁷⁷.

⁷⁶*Ibid.* : 35, trad. : 1127 (nous soulignons).

⁷⁷Immanuel KANT. AK 4 : 75, trad. :108

L'opération première de la pensée n'est dès lors pas de prédiquer mais de schématiser en procurant aux concepts un rapport à des objets et par suite, une signification⁷⁸. Or, il semble manifeste que l'œuvre du poète opère précisément pour Hölderlin cette « réalisation de l'entendement »⁷⁹ que Kant voit dans la sensibilisation inhérente aux schèmes. Dans la mesure où ces derniers sont les phénomènes en tant que déterminations de temps a priori faites suivant l'ordre des catégories, ils précèdent les images et le pouvoir empirique de l'imagination. En ce sens, ils sont nécessaires à l'enchaînement a priori des représentations dans le concept puisqu'ils concernent la détermination du sens interne en général d'après les conditions de sa forme temporelle. Aussi, Hölderlin précise-t-il plus loin que :

« pour les poètes de l'Antiquité, la personnification des concepts abstraits était *une nécessité* plutôt qu'un but. Chez les peuples non cultivés l'imagination (*Phantasië*) est *la première* des forces de l'âme à se développer. D'où les mythologies, les mythes et les mystères, d'où la personnification des concepts abstraits »⁸⁰.

À l'évidence, la personnification des concepts abstraits est perçue comme une culture de ce qu'il peut y avoir d'arbitraire dans l'exercice empirique d'une imagination qui prendrait son propre pouvoir imageant comme fin en soi. Elle infléchit immédiatement cette primauté de l'image en la soumettant à la chronologie du mythe comme règle d'organisation de la série, de l'ordre et du contenu temporels. Geste narratif par excellence, le *mythos* poétisé opère en quelque sorte la synthèse pure de l'appréhension qui, selon Kant, requiert, en plus du déroulement successif de la diversité (*das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit*), la compréhension de ce déroulement (*die Zusammennehmung desselben*)⁸¹. La mythologie est ainsi nécessaire transcendentale, comme instance ordonnant, reliant et mettant en rapport les représentations à la condition formelle du sens interne. À ce titre, elle se place sous la condition première de l'identité du moi en tant qu'elles doivent pouvoir être liées dans une conscience. Cette double condition transcendantale est rappelée par ce que disait Hölderlin précédemment sur le beau et le sublime. Ceux-ci ne sont possibles, on s'en souvient, qu'à l'occasion d'une impression sur les facultés sensibles *et* qu'en tant qu'ils font

⁷⁸*Ibid.* : 155.

⁷⁹*Ibid.* : 156.

⁸⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 35, trad. modifiée : 1127 (nous soulignons).

⁸¹Immanuel KANT. AK 4 : 77, trad. : 112.

l'objet d'un jugement à la première personne⁸². Une double exigence que réalise selon lui, contrairement aux vues de Flatt, la représentation totale opérée par le travail poétique. C'est encore en direction de cette signification transcendante du récit mythique que fait signe la naissance de la poésie dans son *Histoire des beaux-arts* :

« La beauté corporelle que les Grecs attribuaient à leurs dieux faisait partie de leurs privilèges nationaux ; la bonne humeur mêlée de gravité virile qu'ils leur prêtaient, était en fait la leur ; ils leur donnaient la sensibilité au Beau, et par amour du Beau ils les faisaient descendre sur la terre, parce qu'ils jugeaient à partir d'eux-mêmes, de sorte qu'ils trouvaient toutes choses naturelles. Ainsi leurs héros devinrent des fils de dieux et ainsi naquirent leurs mythes »⁸³.

L'anthropomorphisme des dieux n'est pas ici l'effet de la fantaisie mais découle au contraire directement de l'identité propre du peuple grec : c'est l'exigence primordiale de penser par soi-même qui les conduit à refuser tout usage transcendant des représentations et les pousse à revenir à la phénoménalité naturelle de l'expérience. Dans un mouvement exactement opposé aux lois de la psychologie empirique enseignées par Flatt, le sens esthétique des Grecs communique d'autant mieux avec les choses et leur singularité qu'il est accompagné d'une aperception par laquelle advient le rapport actif à soi. La représentation qu'il produit est en ce sens « totale » puisqu'elle garantit explicitement la « perfection » (*Vollständigkeit*) de l'ensemble des éléments en présence dans toute connaissance humaine.

L'allégorèse antique partage par conséquent avec l'imagination transcendante cette faculté de re-présenter, de rendre sensible l'activité même de la conscience qui n'a aucune visibilité dans la mesure où sa réflexivité vise précisément à « désensorialiser », à transcender le donné en le transformant en une expérience homogène du moi avec lui-même. L'imagination se révèle ainsi comme la faculté qu'a l'esprit d'avoir en sa présence ce rapport spéculaire à soi qui demeure invisible en opérant sans cesse contre toute fixation par le sens commun. Elle se situe du même coup à la jointure de deux formes d'autorité : celle absolue ou « totale » des idées qui sont de droit divin puisqu'elles ne sont redevables que de la spontanéité inexplicable qui les a produites et celle « participative » des concepts qui sont sommés de rendre compte de la réalité

⁸²Voir supra : 65sq.

⁸³ Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 12, trad. : 1131.

devant la communauté des sens. La métaphorologie inhérente à l'exercice poétique, thématifiée par la forme esthétique de l'allégorie dans la dissertation de Hölderlin, se situe par conséquent tout aussi décisivement au cœur du processus de sécularisation de l'autorité et de démocratisation de la pensée dans lequel plonge l'entreprise culturelle des Lumières.

Ce point est particulièrement manifeste dans la suite des développements que Hölderlin consacre à l'évolution de l'art chez les Grecs. Celle-ci peut en effet se lire comme la genèse d'un exercice « canonique »⁸⁴ de l'imagination, comme la découverte progressive du principe de son usage légitime qu'incarne la liberté de l'autonomie pratique.

Tout comme l'exercice critique de la philosophie étend moins les connaissances qu'il n'en détermine les limites, la parole poétique participe du même besoin de discipliner ses écarts et d'empêcher les illusions qui en résultent. L'histoire de son développement à travers les âges témoigne ainsi de la perte progressive de sa portée spéculative au profit de ce « mérite silencieux »⁸⁵ qui consiste à en découvrir l'intérêt pratique. Aussi, pour Hölderlin, la parole mythique du poète qui incarnait pour les premiers Grecs « la seule source de la religion et l'origine de leur histoire »⁸⁶, se mue-t-elle progressivement en un chant (*Gesang*) qui sanctionne la naissance d'une communauté de héros. Si les mythes sont d'origine divine, transcendent le temps et excèdent les volontés individuelles suscitant « une vénération sans bornes »⁸⁷, ils sont indissociables de leur « traitement » par le poète qui, « à la fois héros et barde »⁸⁸, intègre ce matériau à la longue maturation de la société hellène, de l'expédition des argonautes que chante Orphée à la victoire sur les Perses qui inspira Eschyle et Pindare. Le sens du beau s'édifie de manière explicite pour Hölderlin en réaction à l'orientalisme « qui tend davantage au merveilleux, à l'extravagance »⁸⁹. Le poète grec quitte dès lors l'autorité absolue de la fonction oraculaire qu'il occupait dans le système religieux « à la fois effrayant et sublime » des Egyptiens. L'œuvre poétique représente

⁸⁴Immanuel KANT. AK 3 : 517, trad. : 538-539.

⁸⁵*Ibid.* : 517, trad. 538.

⁸⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 12, trad. : 1132.

⁸⁷*Ibid.*

⁸⁸*Ibid.*

⁸⁹*Ibid.* : 11, trad. : 1131.

ainsi, dans une proximité manifeste à Herder, l'organe de l'institution de la liberté pour ce « peuple esthétique » (*ästhetische Volk*)⁹⁰ qui ne trouvera la quintessence de sa floraison que sous la démocratie athénienne. Cette participation à l'éternité, elle la doit, comme chez Homère, « autant à l'originalité propre de sa composition qu'aux conditions qui l'autorisent »⁹¹. Ce sont moins le climat et les traditions, ou quelque ascendance divine, qui sanctionnent dorénavant l'autorité du poète que les contraintes sociétales qui règlent la publicité de sa parole:

« Le côté humain, national de ses [Homère] chants, qui l'exposa aux blâmes de la nouvelle génération, semble avoir été une des causes majeures du culte que lui vouèrent les Grecs, la raison pour laquelle hommes d'Etat et hommes de guerre, artistes et philosophes étudiaient son œuvre »⁹².

En même temps que le travail du poète sur le *mythos* se diversifie au contact de l'histoire et qu'un équilibre s'installe parmi les forces de l'âme grâce à cette influence réciproque entre le récit et l'action, l'humanité de sa parole est caractérisée par l'abandon de l'autorité « strictement monarchique »⁹³ du démonisme primitif. Alors que le poète devient progressivement citoyen, sa parole mue également sous la contrainte de ces nouvelles formes politiques et religieuses. Elle se sécularise et place désormais sa légitimité au cœur du débat public où elle se porte garant de l'isonomie sociale. Elle délaisse la sublimité de l'inspiration géniale propre au divin pour s'inscrire dans l'exercice du jugement. Ce moment est particulièrement évident en ce qui concerne l'œuvre de Solon dont Hölderlin nous dit qu'il « allie aux talents de législateurs des dons poétiques »⁹⁴.

Or, il est notoire que le goût, en tant que faculté de juger en général, indique, selon Kant, à quel objet et jusqu'où l'activité libre de l'imagination peut s'étendre si elle veut rester conforme à une fin. Il donne en outre de l'assise aux pensées et les rend « capables de susciter un assentiment durable mais également universel, dignes d'une

⁹⁰« Chez les Athéniens les beaux-arts atteignirent une perfection, une variété telles qu'aucun peuple ne les a connues avant ou après eux ». *Ibid.* : 19, trad. : 1137.

⁹¹*Ibid.* : 13, trad. : 1132.

⁹²*Ibid.* : 13, trad. : 1132-1133.

⁹³*Ibid.* : 11, trad. : 1131.

⁹⁴ *Ibid.* : 19, trad. : 1137.

postérité et d'une culture toujours en progrès »⁹⁵. Or, la seule législation que commente Hölderlin concernant Solon est précisément un édit par lequel ce dernier régleme l'œuvre des rhapsodes chargés de la transmission du matériau poétique traditionnel. Les lois en question visent à corriger la composition arbitraire de ces pièces et d'en assurer une finalité didactique et politique pour le peuple. Solon apparaît ainsi comme la personnification du goût en « rognant les ailes » de l'imagination lorsque celle-ci lèse l'entendement comme pouvoir des règles⁹⁶. Comme le temple dévoué à Zeus qu'il fit bâtir, l'art est pour lui « un modèle d'architecture »⁹⁷.

En s'associant dorénavant à l'éducation démocratique du peuple, l'art - et surtout la sculpture - adopte un caractère « idéal », c'est-à-dire systématique dans sa mise en rapport du particulier et de l'universel. Le système proportionnel de l'harmonie esthétique accompagne et prépare du même coup l'émergence du mouvement panhellénique que suscitera moins d'un siècle plus tard la victoire sur les troupes de Xerxès. Dans cette nouvelle fédération le partage de l'autorité est fondé sur la perfection artistique et les rapports entre états s'établissent, aux yeux de Hölderlin, dans la reconnaissance et l'admiration mutuelles, c'est-à-dire sur fond(s) d'un « sens commun » qui s'exprime dans « la sagesse profitable à tous » (*gemeinnützige Lebensweisheit*) d'un Esope⁹⁸.

Les beaux-arts n'acquièrent ainsi leur statut formateur (*bildende Künste*) qu'à la mesure des progrès de la communicabilité politique et sociale qu'eux-mêmes contribuent à faire éclore. Hölderlin a pleinement saisi cette implication mutuelle et l'expose avec une vigueur exemplaire dans sa dissertation lorsqu'il aborde la tragédie qui puise à la racine vivante (*Lebhaftigkeit*) des institutions grecques. Ainsi, pour les athéniens « l'appréciation d'une tragédie d'Eschyle était (...) aussi importante qu'une délibération politique » alors que la composition d'Antigone permit à Sophocle de remporter la préfecture de Samos dans un premier temps tandis que la renommée de

⁹⁵Immanuel KANT. AK 5: 319, trad. F. ALQUIÉ, in: Emmanuel KANT. *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985 : 276.

⁹⁶*Ibid.* : 276. Le passage concernant Phidias est sur ce point tout à fait explicite : la précision systématique de son art, bien qu'elle limite l'effet produit n'est pas moins acceptée « afin de ne pas être aliéné de l'idéal de son imagination ». Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 26, trad. : 1142 (trad. modifiée).

⁹⁷*Ibid.* : 20, trad. : 1137.

⁹⁸*Ibid.* : 22, trad. : 1139.

ses œuvres ultérieures fit de lui l'adjoint de Périclès au poste le plus élevé de l'administration étatique⁹⁹.

L'œuvre littéraire devient par conséquent l'intermédiaire privilégié entre une communauté et le système d'explication et de valeurs auxquelles celle-ci adhère. Elle « mêle de façon inextricable, valeurs éthiques, savoir et dimension religieuse »¹⁰⁰. En représentant les caractères et les passions telles qu'ils se nouent pour former un destin commun, c'est-à-dire en réinterprétant les mythes en fonction des valeurs de la cité, le poème tragique et le chœur en particulier incarne « l'outil politique par excellence »¹⁰¹. La postérité d'une tragédie est ainsi sanctionnée par la présentation de celle-ci devant le peuple qui lui attribue un prix. La gloire du poète est désormais liée au jugement de goût qui décrète moins qu'il ne met en présence, sur le mode délibératif, le point de vue de tous. Aussi, est-il l'exercice d'une pensée ouverte à la réalité du spectateur ou du « public qui lit »¹⁰². La beauté implique en ce sens l'exercice de la réflexion. Elle plaît dans la représentation, c'est-à-dire dans la distance ou le détachement indispensables à l'adhésion de tous. Alors que le plaisir pris à la perception est immédiatement agréable, le beau est quant à lui une conviction, le fruit concerté de l'impartialité (*consentienta uni tertio, consentiunt inter se*)¹⁰³. En matière de goût, il faut renoncer à soi-même en faveur des autres, ou comme le dit la troisième *Critique*, tenir compte en pensant du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher son jugement à la raison humaine tout entière¹⁰⁴.

Dans le *Parallèle*, Hölderlin souligne cette réalité interpersonnelle de l'esthétique lorsqu'il rappelle, en citant Servius, que le didactisme des poèmes anciens repose sur leur fonction dédicatoire : « quia praeceptum et doctoris et discipuli personam requirit »¹⁰⁵. De même, la « morale concrète, populaire et sans méthode » que de telles

⁹⁹*Ibid.* : 23, 24, trad. : 1140-1141.

¹⁰⁰Voir : Luc BRISSON. « Mythes, écriture, philosophie », in : *La naissance de la raison en Grèce*, sous la dir. de J.-F. MATTÉI, Paris, PUF, 1990 : 49-58, citation : 50-51

¹⁰¹Jean-Pierre VERNANT. *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, Maspero, 1962 : 40. Sur la dimension politique de la tragédie : Hannah ARENDT. *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983 : 211sq. Christian MEIER. *De la tragédie grecque comme art politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

¹⁰²« Mais je comprends par usage public de la raison celui qu'en fait quelqu'un, en tant que savant, devant l'ensemble du public qui lit ». Immanuel KANT. AK 8 : 37, trad. : 45.

¹⁰³Immanuel KANT. AK 3 : 532, trad. : 551.

¹⁰⁴Immanuel KANT. AK 5 : 293, trad. : 244.

¹⁰⁵Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 36, trad. : 1128.

sentences fondent repose de manière essentielle sur les qualités propres au jugement esthétique telles qu'elles sont mises en jeu dans les trois maximes du sens commun : à savoir celle des Lumières elle-même qui consiste à penser par soi-même, sans préjugés, celle de la mentalité élargie par laquelle il s'agit de penser en se mettant à la place de tout autre et enfin celle de la pensée conséquente qui enjoint d'être toujours en accord avec soi-même¹⁰⁶.

Ainsi, Hölderlin cite d'abord l'abnégation de soi qui caractérise « l'homme laborieux, sage et honnête » qui est aussi bien une forme de fidélité à soi sur laquelle repose « le respect et la confiance de la famille et de la cité »¹⁰⁷. Il est ensuite question de la simplicité des préceptes qui puisent aux sources plurielles de l'expérience commune et dont le contenu est affaire « de conversations et de réflexions occasionnelles, plutôt que l'occupation unique d'une classe particulière »¹⁰⁸. Vient enfin l'usage mesuré de la terminologie des principes et des définitions « aussi utiles par les idées précises qu'elles nous permettent de concevoir que nuisibles en raison des sophismes auxquels elles peuvent nous amener »¹⁰⁹. Ce dernier point cerne la différence entre assurance épistémologique et conviction morale en montrant que le manque de cohésion logique des textes sapientaux antiques témoigne en réalité du souci de subordonner décisivement la première à la seconde.

Il est dès lors possible de comprendre dans quelle mesure la révolution spirituelle que le fondement pratique de la théologie morale de Kant appelle est intimement réfléchi par une telle pratique exégétique. Les différents plans de cette réflexion sont autant de traces d'une constitution littéraire de la philosophie, c'est-à-dire d'une négociation productrice de sens entre une forme générique, ses conditions institutionnelles d'énonciation et l'usage polémique qui en légitime le contenu en rattachant ce dernier à une tradition, c'est-à-dire à l'objectivité d'un fait historique continué.

¹⁰⁶Immanuel KANT. AK 5 : 294, trad. : 245.

¹⁰⁷Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 37, trad. : 1129.

¹⁰⁸Ibid.

¹⁰⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 37-39, trad. : 1128-1130.

L'effet le plus remarquable de cette négociation entre le texte et la scène socio-discursive qui porte son expression réside assurément, au vu des analyses qui précèdent, dans le choix du parallélisme comme instrument privilégié d'une lecture critique de l'exégèse.

Au-delà des divergences qui n'apparaissent à cette époque que dans l'intimité de la correspondance entre Kant et Herder (la *Métacritique* ne sera publiée qu'en 1799), Hölderlin cherche à restituer le caractère transcendantal de l'essence mythologique du langage : il vise à montrer que ce motif herderien peut prémunir l'exégète, au même titre que le geste critique, contre le risque de « dogmatiser avec la raison pure dans le champ du suprasensible »¹¹⁰ et de tomber ainsi soit dans l'exaltation spéculative, soit dans l'autoritarisme de droit divin.

Ainsi, le comparatisme situe d'emblée les thèses qui témoignent de l'enthousiasme reinholdien suscité par la lecture de Kant au-delà de la démonstration, en direction d'une scène d'argumentation négociée. Celle-ci permet de traiter la vérité qui fonde la conversion existentielle exigée par le criticisme non pas comme la marque autoritaire d'une proposition en dehors du temps mais comme inextricable d'une reprise historique créatrice qui lui octroie une actualité permanente et surtout transmissible.

Ce phénomène d'appropriation est particulièrement lisible dans la définition herderienne du langage qui, suivant la formule d'Apel, incarne l'« a priori sensible de notre compréhension du monde »¹¹¹. La vérité que celui-ci cerne n'est jamais fixée que provisoirement de sorte que la pensée n'est qu'une mise en rapport précaire qui ne vaut que par ses multiples traductions historiques. La pratique du parallélisme au niveau littéraire procure ainsi à la conceptualité déterminant la figure du *Selbstdenker* chez Reinhold le même soutien actif, la même force de configuration que la parole mythique vis-à-vis de la spontanéité créatrice de Dieu. La lutte contre l'idolâtrie et la superstition que le philosophe place dans un sacerdoce éclairé par la loi morale est transplantée dans l'acte de composition littéraire. En écrivant, l'immixtion frauduleuse du concept et de l'image, source de toute extravagance (*Schwärmerei*), est sciemment

¹¹⁰Immanuel KANT. AK 8 : 138, trad. : 61, note.

¹¹¹Karl-Otto APEL. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963 : 39. Cité in: Pierre PÉNISSON. *Johann Gottfried Herder*, op. cit. : 187.

organisée, limitée, critiquée dans un récit. Cette « impureté » native de la pensée, telle qu'elle constitue l'amorce elle-même de l'*Orientierungsschrift* de Kant¹¹², dans la mesure où elle ne se départit pas d'un certain fond perceptif ou imagé, est assumée productivement chez Herder qui lui attribue en outre une valeur morale intrinsèque. En effet, dans ce monde bigarré et indistinct du langage, où la traduction pure et la substitution d'un terme par un autre n'est jamais possible, les relations entre les êtres ne sont jamais immotivées au point de permettre une indépendance complète. Au contraire, l'identité de chaque individu doit s'édifier dans le souci des autres car ces derniers, tel qu'ils apparaissent, ne sont jamais tout à fait étrangers à celle-ci. Acteurs à part entière d'une « histoire » commune, ils possèdent de la sorte une dignité propre irréductible à celui de moyen. En ce sens, les divers procédés allégoriques ne vêtissent pas simplement l'idée d'un appareil sensible mais « personnifie », élève en quelque sorte le prochain à ce statut d'*alter ego* qui fonde le respect dans l'éthique kantienne et la miséricorde dans la tradition chrétienne. Aussi, la langue philosophique devient-elle d'autant plus accessible et contemporaine (le jeune Hegel dirait « subjective ») qu'elle opère son geste critique non plus dans une terminologie abstraite mais à même les figures et la richesse des langues vernaculaires qui lui *parlent*. La philosophie devient d'autant plus vivante qu'elle se nourrit de la fertilité naturelle de ces dernières, de leur « sagesse figurative »¹¹³ qui en régénère le message continuellement ; l'argument du *Parallèle* d'autant plus persuasif qu'il est repris dans une *Histoire des beaux-arts*. La puissante pulsion à créer des analogies, à les reconnaître et à les élargir exerce et renforce par conséquent le désir d'émulation et d'échanges constitutifs d'une citoyenneté mondaine (*Weltbürgertum*) accomplie telle que Kant en a dessinée les traits cosmopolitiques dans son *Anthropologie*¹¹⁴.

¹¹²Cet opuscule commence en effet par ces mots : « Si haut que nous placions nos concepts et à quelque degré que nous fassions ainsi abstraction de la sensibilité, des représentations imagées leur sont toujours attachées dont la détermination proprement dite est de les rendre, elles qui ne sont pas dérivées de l'expérience, propre à l'usage expérimental ». Immanuel KANT. AK 8 : 133, trad. : 55.

¹¹³Johann G. HERDER. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 3. Teil. XII. Buch. §2, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 14, op. cit. : 90. Reproduit en partie in: HDI, 1 : 104.

¹¹⁴Nous comprenons le « cosmopolitisme » tel qu'il est notamment exposé dans la Préface de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. À cet endroit, ce terme désigne cette visée pragmatique, supérieure à la souveraineté régissant la juridiction étatique, qui signifie « ce que l'homme comme agent libre peut et doit faire de lui-même » et qui ne convient qu'à une « connaissance de l'homme » comme « citoyen du monde » ; un homme universel, partout chez lui mais aussi partout chez autrui. Immanuel KANT. AK 7 : 119sq.

Une telle philosophie littéraire vise enfin et de manière tout aussi résolue à dénoncer la perte, manifeste dans la pratique scientifique moderne, de cette épreuve par la connaissance, libre parce qu'inaugurale, telle que la pratiquèrent les écoles grecques en recueillant « dans des directions si diverses »¹¹⁵ mais dans une intention émancipatrice commune la sagesse des anciennes mythologies.

Aussi, parce qu'elle est mutilée par les hypothèses méthodologiques irréconciliables des diverses disciplines scientifiques, parce que sa finalité propre prend résolument la forme d'une « démythification » du réel¹¹⁶, la pensée de l'*Aufklärung* n'est-elle pas exempte du risque toujours possible d'une spéculation dogmatique, c'est-à-dire bornée dans l'étroitesse d'un cadre conceptuel dont l'idéal de connaissance s'est irrémédiablement aliéné de cet « esprit libre » (*freier Sinn*) qui fonde la quête anthropologique d'un sens de l'existence. Or, cette dernière représente l'objet même de l'acte poétique, qui, pour Herder, assume essentiellement la double tâche d'« éclairer le miracle du monde » d'une part et de « donner une figure à la société des hommes »¹¹⁷ d'autre part.

Par conséquent, le *Parallèle* et l'*Histoire des beaux-arts* marquent simultanément, et de manière tout aussi manifeste, l'intention chez Hölderlin de placer, *par le moyen de la littérature*, le geste critique lui-même dans la continuité du « programme d'auto-élucidation de la raison » des Lumières qui s'intensifie dans une fin de dix-huitième siècle où ces dernières « étaient déjà devenues concept en Allemagne »¹¹⁸.

La caractéristique première de cette phase critique constitue moins l'exigence, instituée depuis Thomasius au moins, d'une pensée droite et autonome que la tendance à éclairer un tel projet sur lui-même, de le situer dans toute l'ambivalence de ses conditions historiques de réalisation. « N'étant jamais définitivement modelé, l'homme est receleur de son contraire »¹¹⁹ : cette formule de Char peut s'appliquer sans nul doute à la dynamique propre des Lumières. De ce point de vue, l'opposition

¹¹⁵Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 14, op. cit. : 125. HDI, 1 : 112.

¹¹⁶Voir à ce sujet : Christoph JAMME. « "Tout défaut d'amour est violence." Le jeune Hegel, Hölderlin et la dialectique des Lumières », in *Conférence* n° 10-11, printemps-automne 2000 : 101-157.

¹¹⁷Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 14, op. cit. : 99. HDI, 1 : 105.

¹¹⁸Christoph JAMME. « "Tout défaut d'amour est violence." Le jeune Hegel, Hölderlin et la dialectique des Lumières », in : op. cit. : 102.

¹¹⁹René CHAR. *Feuillets d'Hypnos*, fragment n° 55.

rousseauiste de l'égalité naturelle et de l'ordre social diagnostique l'ambivalence élémentaire de la société et de la subjectivité modernes qui voit son accomplissement culturel susciter une décadence des vertus morales qui en pervertit la mise en œuvre à tous les niveaux. Le « retour à la nature » prôné par Rousseau tout comme celui à la réalité physiologique (linguistique) de la poésie qu'expose Herder consistent dès lors moins en une retraite misanthrope et nostalgique qu'en une réaction lucide contre la perte progressive du sens de la révolution éclairée. Ce dernier n'est compréhensible qu'à l'intérieur de la téléologie d'une « destination du genre humain » inséparable de l'idéal d'une unité possible de l'universalité d'un ordre présumé de la nature avec la perfection morale de chaque individu¹²⁰. Avant d'être le reflux d'un sensualisme antirationnel, un tel mot d'ordre est donc une maxime visant le perfectionnement de la raison par le sentiment¹²¹, un projet éducatif visant à réduire les deux écueils culturels dans lesquels l'aspiration libérale des Lumières est tombée sans discernement.

Son dessein est, d'une part, de lutter contre la tendance des élites à morceler l'exercice intellectuel dans les rivalités d'écoles tout en tenant leur projet émancipateur à l'écart des masses populaires et d'autre part, de dénoncer l'instrumentalisation progressive de la nature et du modèle hégémonique de savoir dont les sciences positives encouragent la diffusion dans le tissu social¹²². À ce double vice, il n'est selon Rousseau que le seul remède d'une conversion radicale que seule la sincérité avec soi-même est en mesure d'accomplir :

« Obéissons à la nature, nous connaissons avec quelle douceur elle règne, et quelle charme on trouve, après l'avoir écoutée, à se rendre un bon témoignage de soi. Le méchant se craint et se fuit ; il s'égayé en se jetant hors de lui-même (...) Au contraire, la sérénité du juste est intérieure ; son ris n'est point de malignité mais de joie ; il en porte la source en lui-même »¹²³.

¹²⁰George DI GIOVANNI. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774-1800*, Cambridge University Press, 2004: 10.

¹²¹« Nous avons fait un être agissant et pensant ; il ne nous reste plus pour achever l'homme, que de faire un être aimant et sensible ; c'est-à-dire de perfectionner la raison par le sentiment ». Jean-Jacques ROUSSEAU. *Œuvres complètes*, t. 4, sous la dir. de B. GAGNEBIN et M. RAYMOND, Paris, Gallimard coll. Pléiade, 1969 : 481.

¹²²La libération d'une rationalité entièrement dévouée à la satisfaction d'intérêts particuliers et fondée sur l'hypostase de la raison subjective telle que l'analyse Horkheimer commande notamment l'interprétation sociocritique de Hölderlin opérée par C. Kalász. Voir : Claudia KALASZ. *Hölderlin. Die poetische Kritik instrumenteller Rationalität*, München, Edition text + kritik, Dialektische Studien, 1988.

¹²³Jean-Jacques ROUSSEAU. « Émile ou de l'éducation », in : *Œuvres complètes*, t. 4, op. cit. : 375.

Or, tout indique que Hölderlin a lu le *Contrat social* au plus tard en novembre 1791, tandis qu'il est vraisemblable de penser qu'il devait également connaître à cette date la *Nouvelle Héloïse* et l'*Emile*¹²⁴. Dans une lettre adressée la même année à sa sœur, le poète place en ce sens décisivement la réconciliation de la raison et du cœur à la racine de cette Eglise invisible (*Reich Gottes*) à l'édification de laquelle est indissociablement liée la critique chez Hegel de la positivité de la foi¹²⁵ :

« Vois-tu, chère Rike, si je devais fonder un royaume (*Reich*), si je me sentais assez de courage et de force pour guider l'esprit *et* le cœur des hommes, une de mes premières lois ordonnerait que chacun fût ce qu'il est en réalité. *Que personne ne parle ou n'agisse à l'encontre de ce que le cœur lui intime de penser* (*Keiner rede, handle anders, als er denkt, ihm's um's Herz ist*) »¹²⁶.

Dans l'ode qu'il consacre à cette époque au genevois, Hölderlin dépeint précisément cette même équanimité morale sous les traits d'un « repos enchanteur », qui engage la « grande âme », inspirée par la « douceur » du soir, à l'écoute du « murmure » de la nature :

« À brandir avec courage au labyrinthe sa lumière
À porter vivement le drapeau
Là où la morgue érige son barrage »¹²⁷.

La proximité de Hölderlin au mouvement de « l'âme sensible » (*Empfindsamkeit*) dont l'éthique du sentiment chez Rousseau est certainement l'une des sources majeures (au même titre que les vues de Herder sur l'histoire et le langage), doit par conséquent

¹²⁴Lettre à Neuffer du 28 novembre 1791, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 475. Trad. : 77. Voir : Jürgen LINK. *Hölderlin-Rousseau retour inventif*, op. cit. : 17-22.

¹²⁵« Si la théologie est l'affaire de l'entendement et de la mémoire (...), si en revanche la religion est l'affaire du cœur, mérite l'intérêt à cause d'une exigence de la raison pratique, alors évidemment, ce ne sont pas les mêmes forces spirituelles qui agissent dans la religion et dans la théologie, ce ne sont pas les mêmes dispositions d'esprit qui conviennent à chacune d'elles ». *Hegels theologische Jugendschriften*, op. cit. : 10. Trad. R. LEGROS, in: *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980 : 269.

¹²⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 470, trad. 72 (modifiée, nous soulignons). La formule « Royaume de Dieu » dérivée de la prière universelle dans Matthieu 6, 10 (« Que ton Règne vienne ! ») apparaît dans la lettre de Hölderlin à Hegel du 10 juillet 1794 : « Je suis sûr que tu as parfois pensé à moi depuis que nous nous sommes quittés sur ce mot de ralliement – Royaume de Dieu ! À ce mot de ralliement nous nous reconnaitrions, je crois, après n'importe quelle métamorphose ». *Ibid.* : 540, trad. : 314. Elle est en outre reprise par Hegel dans sa correspondance avec Schelling, en janvier 1795 : « Qu'advienne le Royaume de Dieu et que nous ne restions pas les bras croisés ! ». Voir : *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1, hrsg von J. HOFFMEISTER, Hamburg, Meiner, 1952 : 18.

¹²⁷« An die Ruhe », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 76. Au repos, trad. F. GARRIGUE, in: op. cit. : 167.

être insérée dans la continuité de l'autocritique des Lumières elle-même¹²⁸. Ces deux dissertations vont en ce sens bien au-delà du contexte de la réception du kantisme à Tübingen. Comme en témoigne largement leurs développements, ce dernier n'est opérant qu'à la condition d'une réinsertion explicite et surtout productive à l'intérieur de l'horizon programmatique d'une « mythologie nouvelle » tel qu'il prit naissance suite aux premières publications de Herder sur la première histoire de l'humanité et sur les mythes¹²⁹. Or, l'idéal d'une telle mythologie moderne, comprise comme une réaction au désenchantement éclairé du monde, s'édifie sur les bases d'un réseau critique impliquant trois composantes majeures de la rationalité de l'époque. La « protestation contre l'idée de constructibilité et de manipulabilité de la nature intérieure et extérieure » qu'elle nourrit touche à la fois la problématique esthétique de l'interprétation des mythes, celle de l'unité systématique de la philosophie et enfin, celle de l'identité moderne dans sa distinction avec la culture antique¹³⁰. La poésie, grâce à la force d'invention qui est la sienne et notamment par le biais d'une approche heuristique de la mythologie des Anciens, rassemble à nouveau ce que le dualisme des théories subordonnant l'entendement à la raison a séparé : le concept et l'image, la raison et l'histoire, la science et l'éthique.

L'espoir de Herder, qui sera aussi celui de Hölderlin, Hegel et de Schelling dans « Le plus vieux programme de système... »¹³¹ de 1797, consiste dès lors à faire du

¹²⁸Gerhard SAUDER. *Empfindsamkeit*, Bd. 1, Stuttgart, Metzler, 1974. Christoph JAMME. « *Ein Ungelehrtes Buch* ». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, Bouvier, 1983 : 30-31. À rebours du « romantisme religieux » des Stiffler dépeint par Robert Legros (voir : *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, op. cit. : 119sq.), l'inscription du travail poétique de Hölderlin comme prolongement de la mutation critique à l'intérieur du mouvement émancipatoire des Lumières a notamment été défendue, en ce qui concerne la réception hölderlinienne, par Gerhard Kurz dans son article « Höhere Aufklärung. Aufklärung und Aufklärungskritik bei Hölderlin », in : *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, hrsg. von C. JAMME u. O. PÖGGELER, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981 : 259- 282. En ce qui concerne Rousseau, il convient de citer avant tout : Ernst CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, trad. Marc B. DE LAUNAY, Paris, Hachette, 1987. Particulièrement, « Passion et violence originelle » : 65- 85.

¹²⁹Il s'agit en premier lieu de l'essai de 1767 « De l'usage moderne de la mythologie » publié comme troisième partie de ses lettres *Sur la nouvelle littérature allemande* dans lequel Herder cherche à quelles conditions le matériau iconique traditionnel de la mythologie antique peut être acceptable pour l'époque moderne. Il y formule notamment le vœu d'un « chant sacré national, séculier et patronymique » (*heiliges National- Sekular- und Patronymisches Lied*) capable d'égaliser la valeur sociétale et politique des hymnes de Pindare. Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 1, op. cit. : 443. Voir : Manfred FRANK. *Der kommende Gott*, op. cit. : 123-152.

¹³⁰Christoph JAMME. *Introduction à la philosophie du mythe. II. Époque moderne et contemporaine*, trad. A. PERNET, Paris, Vrin, 1995 : 40.

¹³¹*Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*. Hrsg. von C. JAMME, H. SCHNEIDER, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984. Pour une traduction et une vue d'ensemble détaillée sur le

pouvoir sensible de la poésie l'instrument moderne, non seulement de la rupture réflexive que le mythe a toujours instaurée entre l'homme et son organisation sociale, religieuse et politique mais aussi et surtout de l'inscription populaire ou nationale de cette « spéculation » dans un projet politique concret. Autrement dit, en tant que « mythologie politique »¹³², le phénomène littéraire (*Dichtung*) représente désormais l'institutrice du peuple. Son enseignement épouse, grâce à la richesse ethno-linguistique dont il témoigne et à l'usage fictionnel/heuristique qu'il fait de cette dernière, les ruptures et les renversements de la quête identitaire des générations telle qu'elle s'incarne dans le renouvellement incessant de leurs productions culturelles¹³³.

Aussi, l'alliance du mythe et de la raison pratique telle qu'elle devient progressivement l'objet explicite de la poésie dans les développements de Hölderlin témoigne-t-elle de manière précoce d'une volonté de remettre en question le privilège des théories rationalistes sur la poésie pour lesquelles, de manière unanime, le pouvoir de l'imagination n'est légitime qu'en renonçant à ses prétentions à produire la vérité¹³⁴. L'émancipation de l'orthodoxie religieuse qu'elle autorise s'accompagne dans le même temps d'une réévaluation de la position esthétique des Lumières.

En composant un parallèle entre les dimensions sacrée et profane de la culture occidentale, Hölderlin obéit moins à un devoir scolaire qu'il n'accomplit

débat concernant l'auteur présumé de ce texte dont Hegel est au moins le secrétaire : Olivier DEPPE. « Éclairages nouveaux sur le "plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand" », in: *Revue Philosophique de Louvain* 88 (1990) : 79-98. Voir aussi : Uwe BEYER. « „Mythologie der Vernunft“. Hölderlins ontologische Begründung einer Hermeneutik der Geschichte », in: *Neue Wege zu Hölderlin*, hrsg. von Uwe BEYER, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994 : 41-70.

¹³²Fritz STRICH. *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, Bd. 1, Halle an der Saale, Tübingen 1970² : 27, 50. Voir : Ulrich GAIER. « Hölderlins Ode über die Mythologie », in: *Interpretationen. Gedichte von Friedrich Hölderlin*, Stuttgart, Reclam, 1996 : 125-141. surtout : 135 sq.

¹³³L'apport heuristique de l'œuvre de fiction pour la connaissance intègre ce que Nelson Goodman a baptisé le « pluralisme cognitif » qui porte son attention sur les différents « modes de faire monde » auxquels appartient la littérature. À cet égard, le principal intérêt de celle-ci réside dans le pouvoir qu'a la fiction de suspendre la présence immédiate à la réalité actuelle et de favoriser l'émancipation des stéréotypes que cette dernière véhicule et qui sont autant de limitations à l'objectivité de la connaissance en général. Nelson GOODMAN. *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, 1978. À ce sujet : Zdravko RADMAN. « Vom Umgang mit dem Unmöglichen oder "The Place of Fiction in the World of Facts" », in: *Philosophie in Literatur*, hrsg. von C. SCHILDKNECHT u. D. TEICHERT, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996 : 69-86.

¹³⁴La thèse d'une mise en tutelle par la raison du pouvoir productif de l'imagination est celle qui engage déjà Gottsched et les esthéticiens suisses Bodmer et Breitinger tandis qu'elle est encore manifeste, malgré les avancées en la matière, dans l'*Esthétique théorique* de Baumgarten. C'est en outre cette même position qui alimente le débat de Herder avec Klotz qui donne naissance aux « Fragments » que le premier consacre aux *Lettres sur la littérature nouvelle (Briefe der neuesten Literatur betreffend)* fondées par Nicolai. Voir : Manfred FRANK. *Der kommende Gott*, op. cit. : 120-121.

matériellement par ce texte lui-même l'instauration de la vocation poétique en général : celle de refuser la démythisation de la raison en exploitant la signification cosmique de l'élan propre à la beauté et au sublime tout en la reliant essentiellement à la révolution éthique intimée par le sens commun. Ce travail universitaire est par conséquent bel et bien primordialement un travail sur soi par lequel le poète s'institue par le biais philologique dans la légitimité d'une tradition : celle des prophètes. Une qualité que le lecteur attentif saisira avant tout à l'horizon de sa définition herderienne d'« instituteurs divins et patriotiques du peuple »¹³⁵.

Si une telle perspective est légitime, l'analyse de ce que d'aucuns ont baptisé « la philosophie de l'unification » (*Vereinigungsphilosophie*) hölderlinienne et plus particulièrement celle des motifs que cette dernière a emprunté à l'usage antique de la philosophie pourrait recevoir un éclairage nouveau. La dimension transcendante de l'entreprise critique devrait nous forcer à relire le platonisme de Hölderlin mais aussi l'inspiration panthéiste de certaines de ses positions non pas comme une échappatoire à la philosophie de Kant mais comme un authentique adjuvant¹³⁶. Les références à Héraclite, Platon, aux stoïciens et aux sceptiques et bien évidemment à Spinoza, loin d'apparaître comme des abus de la vieille métaphysique, seraient convoqués de manière canonique chez Hölderlin dans le débat sur les fondements du criticisme comme autant d'occasions pour le kantisme d'être éclairé sur les dangers qui menacent la légitimité de ses principes.

C'est en substance ce que les deux prochains chapitres entendent montrer par le biais d'une analyse de la réception hölderlinienne des métaphysiques de Spinoza et de Platon et de leur application à la dimension esthétique de la poésie (chapitre 2 et 3). Ces deux exemples permettront en outre de prolonger en les précisant les développements ci-dessus exhibant la manière suivant laquelle la constituance du

¹³⁵Johann G. HERDER. *Histoire de la poésie hébraïque*, op. cit. : 2.

¹³⁶C'est en substance ce qui peut être reproché à la démarche contextuelle de Henrich dans la mesure où pour lui, les connaissances de Hölderlin portant sur le monde gréco-latin ne sont importantes qu'en tant qu'elles présentent « un contre-modèle (*Gegenbild*) enthousiasmant aux rapports de sa propre époque » d'une part et dans la mesure où elles concernent principalement l'effort poétique d'autre part. Cette position n'est certainement pas étrangère à l'opinion de Henrich qui minimise l'influence de Herder sur les développements théoriques de Hölderlin. Voir : Dieter HENRICH. *Der Grund im Bewußtsein*, op. cit. : 147, 780 n. 56.

discours philosophique est articulée à l'essence mythologique ou liturgique du poème que développe finalement Hölderlin en débat avec Fichte (chapitre 4).

Chapitre 2

« En kai pan » ou le besoin de philosopher : la réception hölderlinienne de Spinoza

« Les généralités sont bonnes pour les manuels scolaires ; mais dans nos lettres parlons donc de façon très peu raisonnable de nous-mêmes et de nos affaires, importantes ou sans importance »¹.

Le chapitre précédent nous a présenté de quelle manière Hölderlin a conçu très tôt - dès 1790 - l'espoir de faire du pouvoir sensible de la poésie l'instrument moderne, non seulement d'une profonde réflexion sur le lien instauré entre l'homme et son organisation sociale, religieuse et politique mais aussi et surtout d'inscrire ce travail spéculatif dans un projet politique et national concret. Erigé par les Grecs au statut de « mythologie politique », le phénomène littéraire représente désormais l'instituteur du peuple. Celui-ci exprime ainsi par ce biais les espoirs mais aussi les ruptures et les renversements de la quête identitaire qu'il poursuit et qu'il incarne dans la créativité incessante de ses productions culturelles.

Les deux dissertations composées par Hölderlin témoignaient dès lors avec force de cette alliance du mythe et de la raison pratique dont les conséquences devaient précipiter une remise en question fondamentale du privilège octroyé aux théories rationalistes de la poésie pour lesquelles, de manière unanime, le pouvoir de l'imagination n'est légitime qu'en renonçant à la vérité. Le refus par Hölderlin de la démythisation de la raison et de son instrumentalisation se double ainsi dans le même temps d'une réévaluation de la position esthétique des Lumières susceptible d'en exploiter toute la signification cosmopolitique, c'est-à-dire à la fois métaphysique et éthique. Celle-ci peut être caractérisée par la participation anthropologique à l'inconditionné d'une part et par l'expression de cette condition à même l'historicité de

¹Lettre à sa sœur, avril 1797, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 655, trad. Pléiade : 415.

l'organisation de la vie commune d'autre part. Concernant ce dernier point, nous avons insisté sur l'intention, exprimée jusque dans le lexique choisi par Hölderlin, de fonder une telle critique sur les conditions gnoséologiques posées par la révolution transcendantale kantienne dans sa lutte légitime contre la superstition et le fanatisme dogmatiques.

Cependant, le criticisme n'incarne certainement pas le dernier mot en la matière. Comme le laisse entendre Hölderlin lui-même, ce dernier ne peut s'épargner la tâche continuée de questionner l'aridité du scepticisme qui le ronge. Ce dernier se marque profondément non seulement dans le fossé que son architectonique creuse entre son objectif culturel et les moyens pratiques qu'elle autorise pour sa réalisation, mais aussi dans le repli apparemment subjectiviste de l'idéal esthétique qu'elle fonde. Cette épreuve, chez Hölderlin, de la portée existentielle du kantisme et de la signification anthropologique de son pouvoir « cosmothéorique »², si elle s'affirme de manière seulement allusive dans les premiers temps, va constituer un souci constant de son trajet intellectuel jusque dans les années 1799-1801 comme en témoigne la fameuse métaphore imaginée par Hölderlin dans sa lettre à son frère, datée du jour de l'an 1799, qu'il faut se garder de tronquer, à l'instar de trop nombreux commentateurs jusqu'ici :

« Les criaileries affectées contre le cosmopolitisme sans cœur et le délire métaphysique ne peuvent être mieux réfutées que par l'évocation d'un noble couple, tel que Thalès et Solon, qui parcoururent la Grèce, l'Égypte et l'Asie pour s'initier à la connaissance des constitutions et des philosophies du monde, qui s'étaient donc *universalisés* sous plus d'un rapport, tout en restant excellents amis, plus humains et plus naïfs même que tous ceux qui voudraient nous persuader qu'il ne faut pas regarder autour de soi et ne pas ouvrir son cœur au monde, qui le mérite pourtant toujours, afin de préserver notre naturel.

Or, comme la plupart des Allemands se trouvaient dans cet état de crainte bornée, aucune influence ne pouvait leur être plus salutaire que celle de la nouvelle philosophie, qui insiste essentiellement sur l'intérêt universel des choses et révèle l'aspiration infinie de l'âme humaine ; bien qu'elle s'en tienne trop unilatéralement à l'autonomie organique de la nature humaine, elle est pourtant, en tant que philosophie *de l'époque*, la seule possible.

²Selon Kant, l'homme « cosmotheoros » est celui « qui crée lui-même a priori les éléments de la connaissance du monde ». Immanuel KANT. *Opus Posthumum*, in: AK 21, 31: 21-25, trad. F. MARTY, in: *Opus Posthumum. Passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, Paris, PUF, 1986 : 219.

Kant est le Moïse de notre nation ; il l'a fait sortir de son engourdissement égyptien pour la conduire vers le libre désert solitaire de sa spéculation, et rapporter de la montagne sacrée la Loi énergique »³.

Replacée de la sorte dans son contexte, cette figure mosaïque de Kant ne ressemble plus à une plate apologie de l'audace émancipatrice de la raison pure dans laquelle on a bien voulu trop souvent la cantonner. Le geste critique est au contraire replacé problématiquement au cœur d'un complexe thématique qui en évalue l'ambition cosmopolitique. Cette dernière est mobilisée d'emblée par Hölderlin dans son caractère destinal pour lequel elle incarne manifestement le réveil, l'exercice ou le passage à l'acte (« énergique ») d'une liberté capable d'instituer une nouvelle législation. Celle-ci vise manifestement la vivification réciproque de l'intérêt universel et de l'époque ; le premier étant compris comme aspiration au sacré tandis que la seconde représente les bornes à l'intérieur desquelles se trouve circonscrite, en l'état, chaque communauté humaine. Or, il est clair également, à la lecture de cet extrait, que le projet de paix perpétuel entre l'universel et le particulier, la liberté et l'histoire, que propose Kant n'est, aux yeux de Hölderlin, que provisoire. Certes, la loi morale possède le mérite d'insister de manière absolue sur « l'intérêt universel des choses », mais elle souffre sans équivoque de ne pouvoir insérer ce besoin de la raison au-delà de « l'autonomie organique » de l'impératif catégorique. Le criticisme risque au fond à chaque moment de se replier sur « le libre désert solitaire » d'un formalisme stérile et réservé à la seule sphère privée.

En continuité avec l'esprit des deux dissertations universitaires que nous avons évoquées plus haut, Hölderlin soumet encore à cette époque la valeur du criticisme et plus largement, celle de la philosophie de son époque, aux exigences de l'acquisition d'une formation, à celles d'une itinérance spirituelle excentrique et initiatique du sujet par rapport à lui-même et au tout de sa nature véritable. L'allusion à l'amitié de Thalès et de Solon, réunissant dans leur progression commune la clarté du géomètre à la conviction du législateur, indique par ailleurs qu'une telle marche vers l'humanité engage du même coup une réflexion sur la traduction politique de cette nouvelle

³Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 726 , trad. Pléiade : 689-690.

définition du logique. Une telle conviction est d'ailleurs lisible dès les années d'études au Stift.

Dans une confidence faite à son frère en septembre 1793, Hölderlin déclare que le but sacré de ses désirs et de son activité est de faire éclore autour de lui les « fruits splendides » de l'éducation et du perfectionnement du genre humain. Or, cet objectif exige d'agir en ami ; c'est-à-dire dans un sens universel, sans pourtant négliger le particulier : « un ami moins *tendre* peut-être qu'autrefois, mais un ami *fidèle*, agissant », indique le poète. Plus loin, ce dernier précise qu'il s'agit de contribuer « dans le domaine qui nous est propre » à cet objectif culturel⁴. Hölderlin sous-entend donc que l'écriture ou la composition poétique à laquelle il se voue presque entièrement alors, constitue selon lui le moyen de réaliser l'union du sensible et de l'intelligible, de recréer un lien « naïf et fraternel » permettant, à l'instar de la simplicité primitive que Herder découvre dans la langue hébraïque et son parallélisme constitutif, de fortifier, d'élever et d'inspirer mutuellement chaque partie. La poésie représente ainsi plus que jamais le lieu de l'épreuve d'abord, puis, comme nous allons le voir, celui d'une réflexion critique sur le fondement subjectif de la *mimesis* idéaliste basée sur le pouvoir synthétique de l'imagination productrice.

À cet égard, les liens entre la philosophie de Spinoza et le projet poétique de Hölderlin qui se tissent à cette même époque à Tübingen, peuvent être conçus comme le premier jalon d'un cheminement continu pour réaliser cette « religion sensible » à laquelle l'utopie du « Plus ancien programme de système... » enjoindra la tâche d'instaurer « l'unité éternelle » où « la liberté et l'égalité des esprits règneront partout » parmi les hommes⁵. La réception hölderlinienne du spinozisme et plus singulièrement la cristallisation de celle-ci autour du motif panthéiste doit par conséquent être établie en lien très étroit avec la renaissance et le crédit immense dont Spinoza jouit en cette fin du dix-huitième siècle, passant du statut de « chien crevé » à celui de « saint »⁶. Une

⁴ Lettre à son frère de la mi-septembre 1793, in: Friedrich Hölderlin. MA II : 508, trad. D. Naville, in: op. cit. : 97.

⁵Friedrich HÖLDERLIN. StA 4, 1 : 13-17, « Projet, (Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand) », trad. D. Naville, in: HÖLDERLIN. *Œuvres*, op. cit. : 1158.

⁶« (...) sois béni, grand *Bénédict*, oui saint *Bénédict* ! Quoi que contienne ta philosophie sur la nature de l'Être suprême et quelle que soit ton erreur dans les mots, sa vérité était dans ton âme et son amour était ta vie ! » « Wider Mendelssohn Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings », trad.

réhabilitation dont on sait par ailleurs qu'elle est intimement liée aux indiscretions de Lessing publiées et commentées par Friedrich H. Jacobi dans ses *Lettres à M. Mendelssohn*⁷. Les références à cet ouvrage majeur de « la querelle du panthéisme » tiennent en effet une place tout aussi explicite dans les écrits de Hölderlin que les allusions à Herder ou Rousseau⁸.

Or, sur cette question, le chemin de notre poète croise une nouvelle fois celui de son répétiteur Johann F. Flatt car c'est à l'occasion de l'un de ses cours de philosophie, durant le semestre d'hiver 1789-90, que ce dernier recourt à l'autorité de Jacobi. Cette citation ne resta pas lettre morte car durant l'été suivant des séances de lecture du « Spinoza » regroupent quelques étudiants dont Hölderlin et Hegel. Un fragment composé par Hölderlin et basé sur la première édition des *Lettres à M. Mendelssohn*, constitue d'ailleurs l'un des témoignages les plus significatifs de l'importance de cette étude pour le poète⁹.

Si le contenu du cours de Flatt a malheureusement été perdu, on peut néanmoins supposer qu'il devait constituer une exploitation des conclusions de ses *Contributions fragmentaires pour la détermination et la déduction du concept de causalité* publiées en 1788 dans lesquelles le recours à Jacobi y apparaît de manière tout à fait stratégique. Les développements de ce dernier sur la croyance y sont présentés dans le dessein d'appuyer les efforts déployés par Flatt afin de saper l'audace sceptique du kantisme au profit de l'orthodoxie théologique¹⁰. Celui-ci y analyse notamment la reconduction critique de la connaissance aux phénomènes ainsi que l'affirmation de l'accessibilité de

Pierre-Henry TAVOILLOT, in: *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995 : 225. Voir : *ibid.* : V-IX.

⁷Friedrich H. JACOBI. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Löwe, 1785. Cet ouvrage fut réédité deux fois, en 1789, augmentée de commentaires et de huit appendices, et en 1819 dans le quatrième tome des *Œuvres* de l'auteur. Voir : Friedrich H. JACOBI. *Werke. Gesamtausgabe*. Bd. 1, 1, hrsg. von K. HAMMACHER u. W. JAESCHKE, Hamburg, Meiner/frommann-holzboog, 1998. Trad. Pierre-Henri Tavoillot in: *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, op. cit. : 37-134, 337-395 (appendices). Sur la réception de Spinoza à cette époque : *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, hrsg. von Manfred WALTHER., Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.

⁸On pourra lire avantagusement sur la question : Margarethe WEGENAST. *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des « Hyperion »*, Tübingen, Niemeyer, 1990. « Markstein Spinoza. Schönheit als "Nahme deß, das Eins ist Alles" », in: *Neue Wege zu Hölderlin*, hrsg. von Uwe BEYER, op. cit. : 361-385.

⁹« Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 39-43. Voir : Karl ROSENKRANZ. *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, op. cit. : 145.

¹⁰Johann F. FLATT. *Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die Kantische Philosophie*, Leipzig, Crusius, 1788. À ce sujet: Dieter HENRICH. *Konstellationen*, op. cit. : 171-214.

leur fondement à la seule croyance rationnelle comme l'adjudication de la juridiction nouménale au pouvoir d'une foi « sans laquelle, dit Flatt, ni le besoin théorique, ni le besoin pratique de notre raison ne peuvent être satisfaits et qui à ce titre se trouve tout aussi bien chez les hommes les plus éclairés et les plus nobles de toutes les époques »¹¹.

Manquant totalement la dimension régulatrice de la croyance rationnelle (*Vernunftglaube*) qui institue la raison comme « ultime pierre de touche de la vérité »¹², Flatt soumet ainsi l'émancipation pratique au canon hétérodoxe en amputant cette philosophie de la liberté de son ambition culturelle la plus essentielle. Son geste n'accomplit de ce point de vue rien de moins que la logique même de l'incroyance ; à savoir celle d'une aspiration orientée par la maxime de l'indépendance de la raison à l'égard de son propre besoin telle qu'elle est décrite au terme de l'*Orientierungsschrift* de Kant¹³. Compris de la sorte, le kantisme est en quelque sorte neutralisé ; il ne constitue du moins aucune fin de non-recevoir à l'enseignement dogmatique qui « chancelle » sous les attaques de la première *Critique* mais ne disparaît pas¹⁴.

À cet égard, la manière dont Jacobi présente la juridiction de la rationalité conceptuelle comme une connaissance du second degré toujours-déjà investie par l'effectivité d'une conviction immédiate et simple sur l'être des choses constitue à n'en pas douter une légitimation théorique séduisante. Aussi, Flatt partage-t-il de manière tout à fait paradoxale la position de Mendelssohn pour lequel la croyance ou la foi jacobienne (le terme allemand « *Glaube* » dénote aussi bien l'une que l'autre) peine à dissimuler un antirationalisme foncier et s'apparente ouvertement à du pur prosélytisme. En réaction à une lettre de Jacobi à François Hemsterhuis dont l'auteur du *Spinoza* lui en fait parvenir une copie, Mendelssohn écrit en effet:

« C'est en son propre nom que M. Jacobi cherche à convaincre M. Hemsterhuis et moi-même que la raison spéculative, si elle est conséquente, conduit inévitablement au spinozisme et

¹¹Johann F. FLATT. *Fragmentarische Beyträge*, op. cit. : 189 (nous traduisons). Cité in: HDI, 1 : 251.

¹²Emmanuel KANT. AK 8 : 146, trad. : 71.

¹³Ibid.

¹⁴Ce que reconnaît explicitement Kant lui-même. Voir : Emmanuel KANT. *Critique de la raison pure*, op. cit. : 555. Johann F. FLATT. *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*, Tübingen, Cotta, 1789 : 9sq. Cité in: HDI, 1 : 252.

que, des hauteurs escarpées de la métaphysique, il n'est point d'autre salut que de tourner le dos à toute philosophie et de plonger la tête la première dans les profondeurs de la foi »¹⁵.

Or, l'accommodation peu scrupuleuse par Flatt de son concept de « croyance » semble pourtant avoir soulevé quelque fond de vérité que Jacobi reconnaît lui-même, comme l'indique subrepticement une note de la deuxième édition des *Lettres à M. Mendelssohn*¹⁶. Si l'on se réfère en effet à « la quintessence des affirmations » du Spinoza de Jacobi que ce dernier résume en cinq propositions, il est manifeste que l'indication d'une « révélation » opposée au fatalisme auquel conduit le chemin de la démonstration rationnelle entretient l'équivoque d'une retraite « sous la bannière de la foi religieuse ».

La réception hölderlinienne de Spinoza à Tübingen ne peut par conséquent pas être dissociée du destin de la notion jacobienne de « *salto mortale* » par lequel ce dernier entend conclure « immédiatement en partant du fatalisme contre le fatalisme et contre tout ce qui s'y rattache »¹⁷. L'intérêt pour cette conviction cardinale de la pensée jacobienne apparaît ainsi de manière très précoce d'abord dans la correspondance du poète. Outre le fait d'être l'un des premiers témoignages de l'importance accordée par Hölderlin au penseur de Pempelfort, la lettre que le poète adresse en février 1791 à sa mère démontre quel rôle a pu jouer la polémique ouverte par Jacobi avec l'*Aufklärung* en ce qui concerne la philosophie critique. En raison de son importance pour la suite, il sied d'en reproduire un large extrait :

« Les preuves de l'existence de Dieu et de ses qualités, révélées par la Nature, preuves que nous fournit la raison, ont fait, parmi les multiples matières philosophiques, l'objet de mes études ; j'y ai apporté un intérêt dont je ne rougis point, bien que cela m'ait amené à des idées qui vous auraient peut-être inquiétée si vous en aviez eu connaissance. Je n'ai pas tardé à m'apercevoir, en effet, que ces preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité que fournit la raison étaient si imparfaites qu'un adversaire résolu en réfuterait sans peine l'ensemble, ou du moins certaines parties essentielles. C'est à ce moment que me sont tombés entre les mains des écrits de Spinoza, grand homme du siècle passé qui, bien qu'athée au sens strict du terme, ne manque pas de noblesse. J'ai constaté qu'en examinant les choses de près, la raison, la froide raison que le cœur

¹⁵Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza, in: Moses MENDELSSOHN. *Jubiläumsausgabe. Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 2, hrsg. von F. BAMBERGER, L. STRAUSS, A. ALTMANN, Stuttgart/Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1971 : 207. Trad. P.-H. TAVOILLOT, in: *Le crépuscule des Lumières*, op. cit. : 207.

¹⁶*Ibid.* : 256, note 1, trad. : 387.

¹⁷Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 1, 1, op. cit. : 20, trad. : 60.

délaisse, nous amène forcément à adopter ses idées, si l'on veut tout expliquer. Mais que faire alors de la foi de mon cœur, qu'anime de façon irrécusable le désir d'éternité, de Dieu ? Mais n'est-ce pas précisément ce que nous désirons qui nous inspire les plus grands doutes ? (comme je le disais dans mon sermon). Qui donc nous aidera à sortir de ce labyrinthe ? Le Christ. Ses miracles nous prouvent qu'il est ce qu'il dit être, qu'il est Dieu. Il nous enseigne si clairement l'existence de la divinité, son amour, sa sagesse et sa toute-puissance »¹⁸.

De même que Flatt cherche à raffermir les fondements doctrinaux de la *satisfactio vicaria* grâce aux conclusions épistémologiques du débat avec la méthode transcendantale de Kant, il semble bien que la solution du conflit entre philosophie et révélation réside également pour Hölderlin dans une présentation sensible du divin inaccessible au pouvoir de « la froide raison » telle que seul peut la réaliser le Christ. Si cette solution miraculeuse apparaît comme une ratification des thèses supranaturalistes de ses professeurs, il convient cependant de se garder de toute inférence abusive à ce propos. Le destinataire de cette lettre ainsi que le contexte spinoziste dans lequel le terme « miracle » (*Wunder*) est prononcé doit au contraire engager l'élucidation de cette formule sur une tout autre voie¹⁹.

Premièrement, la lettre est marquée dès son entame par « le respect filial » que Hölderlin reconnaît avoir enfreint à l'occasion d'une précédente correspondance. Celle qu'il écrit une semaine plus tôt à sa mère révèle en effet la nature d'une telle outrance²⁰. Alors que sa mère lui reproche la brièveté et sans doute la parcimonie de ses missives, Hölderlin rétorque qu'il ne mesure pas l'amour à la longueur de ses lettres et que le sentiment de l'affection ne se résout pas aux contingences de ses témoignages. Ce refus de réduire à un formalisme vide la signification du désir renvoie ces propos à une autre lettre de Hölderlin à sa mère, datée vraisemblablement de la fin août 1790²¹. Il y avoue dans celle-ci, sur un ton pour le moins exaspéré, la vanité de l'étiquette

¹⁸Lettre à sa mère du 14 février 1791, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 467-469, trad. Pléiade : 69-70.

¹⁹Les analyses qui suivent s'écartent ainsi de la thèse henrichienne selon laquelle la référence au Christ serait une trace de l'influence dogmatique de Storr sur le concept de « foi » holderlinien. Voir : Dieter HENRICH. *Der Grund im Bewußtsein*, op. cit. : 163-164.

²⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 466-467, trad. : 68-69.

²¹« S'il ne tenait qu'à moi, au diable tous les titres de magister et de docteur, y compris ceux de doctissime et d'illustrissime ! ». *Ibid.* : 458, trad. : 61.

entourant son statut de séminariste alors même que le « besoin de philosopher » lui devient plus intime²².

Il est clair par conséquent, en ce qui concerne la lettre de février 1791 ci-dessus, qu'il s'agit avant tout d'un mot d'excuse affublé d'une certaine obséquiosité dans le ton²³. La perspective que Hölderlin suggère au terme de ses propos ; celle d'assurer docilement, comme son oncle, le pasteur Majer, la tâche de ce qu'à l'aide d'une formule de Drewermann, il convient de nommer un « fonctionnaire de Dieu »²⁴, ne peut qu'être feinte. Cette commodité toute rhétorique cache en réalité un tout autre discours que la composition épistolaire organise dans sa trame elle-même. Il ne faut pas oublier que notre poète ne condamne pas dans ses propos la philosophie de manière générale mais seulement son exercice lorsque ce dernier se borne à un scepticisme rationaliste intransigeant, à la manière notamment des thèses proférées au même moment par Karl Diez, répétiteur en charge des exercices dirigés de dogmatique au Stift. Cet homme, dont Hölderlin a suivi les cours, fustigeant ouvertement la possibilité d'une révélation testamentaire, promeut alors un usage du criticisme dont la finalité n'est pas seulement de révéler l'inanité du décorum théologique mais de dénoncer le caractère totalement abusif et arbitraire du mode de justification normative de ses thèses²⁵. Du coup, lorsque notre poète confie à sa mère ses doutes sur une philosophie qui, sous les traits de « l'adversaire résolu » de la foi, ne s'attaque finalement qu'aux racines théoriques de la Rédemption, il éclaire ce faisant bien plutôt sa propre position dans le débat qui fait alors rage dans les murs du Stift sur la collusion entre criticisme et athéisme.

²²« Comme fils, je peux bien vous dire, sans paraître immodeste (*ohne Schein der Unbescheidenheit*), que l'étude constante, notamment celle de la philosophie, m'est presque devenue un besoin ». *Ibid.* : 459, trad. : 62-63. Cette confiance laisse percer combien l'enseignement se trouve éloigné dans l'esprit de Hölderlin de la pratique réelle de la philosophie puisque c'est au moment même où il est libéré de sa formation philosophique que l'urgence de celle-ci se révèle à lui.

²³« Votre bonté me confond... », « Pardonnez-moi chère maman... ». Alors qu'il signe habituellement la correspondance avec sa mère d'une formule convenue : « Votre fils obéissant », Hölderlin ajoute emphatiquement au terme de cette lettre : « Je suis votre fils *très* obéissant (*geborsamster*) ». *Ibid.* : 469, trad. : 70.

²⁴« Je serai ravi de savoir le cher oncle pasteur à Löchgau. Peut-être est-ce le coin, où, en qualité de vicaire, je connaîtrai un jour quelques années de repos ». *Ibid.* Voir : Eugen DREWERMANN. *Les fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2000.

²⁵Dieter HENRICH. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991 : 193. À ce sujet: L. DÖDERLEIN, D. HENRICH. « Carl Immanuel Diez, Ankündigung einer Ausgabe seiner Schriften und Briefe », in: *Hegel-Studien* 3 (1965): 276 sq. Dieter HENRICH. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790/1794)*. Bd 1. Frankfurt a. M., 2004 : 95-679.

Une orientation significative, quant à l'issue de cette question, peut être décelée *a parte post* dans les réactions de Niethammer consignées publiquement dans son *Journal philosophique* dès 1794. Celles-ci mettent au jour la conclusion selon laquelle la religion est un concept purement pratique et qu'en conséquence, la question du rapport entre philosophie et spiritualité doit être posée du point de vue d'une conviction morale absolument désintéressée. Elle constitue ainsi, à n'en pas douter et de manière emblématique, l'enjeu fondamental du débat qui oppose la jeune génération au conservatisme et à la frilosité politique ambiantes²⁶.

Or, l'un de ceux qui, avant le choc de l'*Essai d'une critique de toute révélation* de Fichte, est manifestement à l'origine de ces troubles et des doutes sur ce que doit être la mission authentique d'un usage critique de la raison n'est autre que Spinoza. La lecture de ce dernier pousse Hölderlin non seulement à découvrir la fracture intime qui fragilise l'édifice kantien mais lui en fournit manifestement, par le biais de Jacobi, les moyens de la réduire.

²⁶Les effets les plus significatifs de cette épreuve du kantisme se sont certainement répercutés sur l'une des personnes les plus proches de Hölderlin sur qui pèse la totalité de l'enjeu de ce débat au sein du Stift, Friedrich Niethammer, chargé de la chaire de théologie morale ; c'est-à-dire de cette partie de la théologie destinée à développer les moyens concrets de transmettre dans la conscience de chaque fidèle la mission spirituelle de l'Église. Celui-ci quittera en effet sa charge en 1790 pour rejoindre grâce à une bourse privée le plus éminent spécialiste du criticisme, Reinhold, afin que celui-ci tente de répondre à sa crise de conviction. Dans un article publiée dans la revue qu'il vient de fonder, Niethammer répond comme suit aux accusations de certains milieux conservateurs qui voient dans l'analytique transcendante un repli sceptique livrant sans coup férir la métaphysique générale à la discrétion des superstitieux, mystagogues et autre athées : « La croyance pratique ne repose jamais sur un être pour la connaissance (*auf ein Dasein für Erkenntnis*), c'est-à-dire à la manière d'une conviction théorique. Il n'est dès lors pas question ici d'une conviction théorique des objets de la religion. La religion n'est plus dans ce cas un concept mêlé, mais un concept purement pratique (*ein bloss praktischer Begriff*). (...) Dans la philosophie critique, la science religieuse procède de la conviction fondamentale que la religion est un devoir. » Friedrich NIETHAMMER. « Philosophische Briefe über Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe », in: *Philosophisches Journal einer Teutscher Gelehrten*, Bd. 4, 1796. Cité in HDI, I : 229-230. En insistant sur une lecture du fait religieux à partir de la morale pure kantienne, Niethammer indique clairement combien les questions dogmatiques en théologie « procèdent » de la conviction morale et qu'à moins de quitter le niveau simplement spéculatif de ces débats, il n'est pas de réconciliation possible entre raison et révélation ou alors seulement par le biais d'un compromis bâtard inféodant les espoirs d'« une renaissance morale de l'Europe » (Karl ROSENKRANZ. *Vie de Hegel*, op. cit. : 134) à la minorité de l'arbitraire ecclésiastique et monarchique. Une telle déterritorialisation du débat identitaire de l'*Aufklärung* à partir du pôle pragmatique de l'activité philosophante a certainement été l'une des contributions majeures du cercle formé autour du « *Teutscher Merkur* » de Wieland dont Jacobi en est l'un des principaux acteurs. Persuadé que le but ultime de la vie est d'accomplir la volonté divine et non de « se chamailler » par de veines spéculations sur la nature de l'essence divine, Wieland entend subordonner l'entendement au « libre usage de la raison » tandis que Jacobi offre à l'athéisme systématique de Spinoza des contours inédits. Voir : Chritoph M. WIELAND. *Über den freyen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 29, Leipzig, Göschen, 1797: 86 sq.

Aussi, ne faut-il pas manquer de remarquer, deuxièmement, que cette correspondance insère explicitement la réception de Spinoza dans l'horizon d'une réflexion sur cette forme privilégiée du discours religieux qu'est le sermon dont Hölderlin définit par ailleurs la finalité ultime quelques lignes plus haut :

« Si l'on examine la question précisément, (...) *la foi en Jésus-Christ est la condition de toute religion, de toute certitude de l'existence de Dieu et de l'immortalité* (...). Je crois qu'il y a beaucoup de bons chrétiens qui ne sont pas convaincus (*die nicht überzeugt sind*) de toute l'ampleur de ce dogme ; non pas qu'ils manquent de foi quand on le leur explique (*wenn der Satz ihnen entwickelt wird*), mais il faudrait qu'ils soient placés dans des situations qui leur permettraient de reconnaître sous ce jour (*von jener Seite kennen lernen*) le caractère proprement nécessaire de la religion chrétienne »²⁷.

Spinoza est donc lu en étroite solidarité avec la valeur parénétiq ue du prêche qui vise à opérer chez les fidèles une conversion en un double sens. Il implique d'abord essentiellement une réflexion sur la signification anthropologique du dogme de l'Incarnation et relie en outre étroitement cette quête transcendante à la réalité d'une expérience de pensée susceptible d'ouvrir existentiellement la communauté des fidèles à son intelligibilité. Cela signifie également que la question de l'enjeu philosophique du criticisme trouve, pour Hölderlin, son lieu propre à même la réflexion sur son expression esthétique. La figure littéraire du philosophe hollandais, évoquée par la correspondance, et la figure philosophique de Hölderlin, composant cette lettre, se superposent au point de se confondre ici. La référence à Spinoza fait éclater la dimension seulement intradiégétique de la lettre, celle d'un document biographique en « je », et assume alors le rôle de relais à la médiation de l'écrivain sur le rapport plus général entre la pensée et la vie²⁸.

Aussi, liée à la question générique du prêche, la référence à Spinoza se situe-t-elle, en réalité, à la croisée des deux lignes de force qui, ensemble, composent la posture du jeune séminariste de Tübingen face au religieux. Celle-ci, loin d'être guidée uniquement par la signification *pratique* de la réfutation de toute théologie dogmatique dans la Dialectique de la raison pure kantienne, dénonce par ailleurs et dans le même

²⁷*Ibid.* : 468, trad. : 69-70 (modifiée).

²⁸Ce nouage particulier du littéraire et du philosophique a été étudié par P. Sabot dans son « autoportrait de l'écrivain en philosophe » consacré à *La confession de Diogène* de Raymond Guérin. Philippe SABOT. « Trois figures littéraires du philosophe », in: *Europe. Littérature et philosophie*, n° 849-850, janvier-février 2000 : 227-248.

temps le discrédit jeté par un tel criticisme « enragé » sur la théologie morale. En effet, le souci d'une conversion intime et personnelle de ses ouailles à la réalité fondamentale du christianisme marque sans ambiguïté l'ambition chez notre poète de traduire ce lien avec la sphère idéale de manière positive, et non plus seulement sublime, dans une nouvelle forme de socialité. C'est-à-dire que Hölderlin sous-entend, semble-t-il, à l'instar des critiques qu'adresse au même moment Hegel à l'abstraction de la religion positive²⁹, que le conservatisme religieux et politique qui menace le libéralisme critique pourrait ne pas être le seul fait des autorités ecclésiastiques du Stift ou de la couronne souabe, mais qu'il serait également produit par l'excès de formalisme dont souffre la morale transcendantale kantienne. Parler de ses lectures de Spinoza et, donc indirectement, de son rapport à Jacobi, est à cet endroit, certes l'aveu d'une fascination pour les thèses subversives du panthéisme en matière théologique qui l'ont rapproché traditionnellement d'un mouvement athée ; mais c'est surtout le témoignage d'une tentative pour ouvrir l'idéalisme critique à la vérité que recèle en son fond le spinozisme en matière éthique. L'enjeu de la question panthéiste chez Hölderlin est donc double : il s'agit de promouvoir une définition de l'exercice de la raison qui repose sur un sens aigu du cosmopolitique tel qu'on le trouve chez Kant, alors même que, sous la contrainte simultanée de la critique jacobienne de l'idéalisme, se fait jour l'imminence d'une réflexion d'ordre mimétologique ou poétologique censée résoudre l'écueil posé par l'extravagance impliquée nécessairement, toujours selon Kant, par toute représentation sensible d'une telle réalité inconditionnée à la racine du projet politique³⁰.

De ce fait, que ce soit le contexte dans lequel est produite cette lettre ou son contenu, celle-ci se révèle, par le conflit entre la « froide » raison et le « cœur » qu'elle instaure dans son dire, un témoignage privilégié de la place occupée par la figure du « Spinoza » de Jacobi dans le débat sur la liberté mené par Kant à partir des antinomies de la raison pure. Elle suggère en outre combien la pensée de Jacobi, fondée tout

²⁹Nous pensons avant tout au concept de « religion subjective » tel qu'il apparaît dans ledit « fragment de Tübingen ». Voir : Hermann NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907 : 3-29, trad. Robert LEGROS, in : *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980 : 260-297.

³⁰Nous entendons le cosmopolitisme dans le sens « pragmatique » que lui donne Kant dans la *Préface de l'Anthropologie*, dans la mesure où ce terme signifie « ce que l'homme comme agent libre peut et doit faire de lui-même » et qu'il ne convient qu'à une connaissance de l'homme comme « citoyen du monde ». Immanuel KANT, AK 7 : 331, trad. in: KANT, *Œuvres Philosophiques*, t. 3, dir. F. Alquié, Paris, Gallimard : 1142-1143.

entière sur cette idée de liberté³¹, se révèle cruciale afin de saisir la pertinence des premières ébauches théoriques du poète consacrées à la philosophie morale de Kant que sont les deux fragments « *Es gibt ein Naturzustand...* » et « *Über den Begriff der Straffe* » tous deux rédigés entre l'automne 1794 et janvier 1795³². Cette lettre est finalement une occasion unique d'éprouver l'hétéroclisme des courants philosophiques qui structurent la constitution du projet poétique de Hölderlin et qui irriguent en permanence. Alors même que ce dernier semble perdre toute crédibilité philosophique en tissant de manière opportune un réseau impliquant aussi bien Spinoza que Kant, Platon que Jacobi et bientôt Fichte, il nous paraît possible au contraire d'exhiber la cohérence profonde de ce syncrétisme supposé. Il s'agit par conséquent, loin de toute solution précipitée, de quitter résolument un examen seulement thématique de l'emblème du « *en kai pan* » et de l'ouvrir à sa dimension anthropologique, c'est-à-dire totale, tel qu'il se présente dans l'activité poétique pour Hölderlin.

Il nous faut pour cela tout d'abord rappeler l'esprit qui préside à la dialectique transcendantale kantienne pour ensuite démontrer de quelle manière l'entreprise culturelle qu'elle prépare est réassumée productivement par Hölderlin dans ses propres écrits théoriques au moyen de la position de Jacobi sur la question. La solution hölderlinienne à la question de la nature dialectique de la raison sera ainsi inscrite, dès l'issue de ses études au Stift et avant même la proximité à Iéna de Schiller et Fichte, à même l'icône de l'activité poétique. Bien qu'il faille attendre Iéna pour qu'une formulation plus rigoureuse de cette thèse soit entreprise au travers du projet de « *Nouvelles lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* » destiné au *Journal philosophique* de Niethammer, il est permis d'affirmer que l'élévation du poète au rang d'éducateur du peuple alléguée dans *Hypérion* se dessine déjà à Tübingen³³. L'exercice littéraire de la pensée ne vient pas seulement seconder l'ambition critique du philosophe ; elle en étend bien plutôt de manière constitutive le domaine d'action (*Wirkungsfeld*), au-delà de toutes les contingences partisans ou doctrinales :

³¹À ce sujet : Karl HOMANN. *F. H. Jacobi's Philosophie der Freiheit*, München, Alber, 1973.

³²Ces deux fragments seront analysés dans le chapitre suivant. Voir infra : 147sq, 154sq.

³³Lettre à Niethammer du 24 février 1796, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 614-615, trad. Pléiade : 380-381. Sur la poésie comme éducatrice du peuple : Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 693, trad. Pléiade : 210. Le projet des *Nouvelles lettres* sera vu plus en détail au chapitre suivant. Voir infra : 207sq.

« Je crois d'ailleurs que ces dernières années les gens de chez nous se sont tout de même mis à participer un peu plus aux idées et aux objets qui dépassent l'horizon de *l'utilité immédiate* ; le sens de la beauté et de la grandeur est pourtant en progrès ; quand les cris de guerre s'éteindront, la vérité et l'art trouveront un champ d'action exceptionnel. (...) Et qu'importe que les pauvres diables que nous sommes tombent dans l'oubli, ou si les hommes n'en conservent pas un souvenir parfait – pourvu que les choses aillent mieux pour l'humanité, qu'elle se souvienne des principes sacrés du droit et de la connaissance purifiée pour ne plus jamais les oublier »³⁴.

Ce chapitre sur la réception hölderlinienne de Spinoza est ainsi l'occasion de présenter la nature exacte de l'ambition philosophique que notre poète n'a pas cessé d'attribuer à sa poésie. Il doit nous permettre du même coup de cerner les raisons pour lesquelles le discours traditionnel de la philosophie se révèle profondément inapte à accueillir cette définition idéale. Les développements qui vont suivre seront finalement en mesure de nous faire mieux comprendre l'engouement, immense à cette période, pour l'œuvre de Platon ; une référence charnière qui sera élaborée au prochain chapitre et dont nous montrerons la cohérence avec ce qui précède au moyen de la notion de « méthode hyperbolique ». Le dernier chapitre de notre travail s'emploiera, quant à lui, à montrer de quelle manière l'iconographie déduite de cette méthode inspirée par le platonisme conditionne la rédaction par Hölderlin de ses premiers essais de poétique ainsi que la rencontre avec le projet scientifique de Fichte à Iéna, où l'esthétique de Schiller a joué le rôle de médiateur. Les derniers développements de notre dissertation seront dès lors ouverts aux conclusions des essais poétologiques de Hölderlin afin de mieux comprendre le choix de ce dernier de systématiser la fonction critique de la philosophie de façon alternative à l'exposition fichtéenne de la *Doctrine de la science*, dans un roman d'abord, puis dans une tragédie moderne.

Amorcé par l'*Essai sur la philosophie transcendantale* de Maïmon, l'*Enésidème* de Schulze, excité par le *Hume* de Jacobi, formalisé décisivement dans le principe reinholdien de la conscience, le débat autour de la causalité de l'intelligible sur le phénomène, seul lieu possible du problème de la liberté, a constitué très précocement le foyer à partir duquel se développa et se renforça l'intérêt pratique de la philosophie

³⁴Lettre à Neuffer début avril 1794, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 523, trad. Pléiade : 299 (modifiée).

idéaliste³⁵. Qualifiée par Kant lui-même de « phénomène le plus remarquable », l'idée cosmologique est le produit de la raison spéculative qui « contraint les philosophes à remonter aux sources premières de la raison pure »³⁶, sans qu'aucune subtilité métaphysique n'arrive à en prévenir le conflit. Les quatre antinomies et plus singulièrement la troisième sonne le réveil d'un sujet plongé dans la rêverie suscitée par les paralogismes. Ces derniers concluaient en effet sur l'indétermination d'un sentiment de l'existence, retentissement de la spontanéité sur le sens interne. Simple forme de la représentation en général, le sujet transcendantal perdait cet accès déterminant à l'activité du « je pense » comme tel qui fondait traditionnellement son identité et ses liens avec la nature.

En remettant le sujet au monde, en l'introduisant dans le commerce bilatéral du sensible et de l'intelligible, au cœur de l'apparence agitée et conflictuelle des phénomènes, les antinomies dynamiques exhibent davantage encore l'essence naturellement dialectique de la raison et la tâche d'une lutte toujours recommencée contre l'oubli de la médiation temporelle impliquée nécessairement dans la connaissance finie. L'assignation étonnante de la liberté à la totalité du monde de l'expérience plutôt qu'à l'idée psychologique, siège de la volonté, en apporte la confirmation. Celle-ci s'explique, selon Kant, par le fait que la liberté n'est rencontrée que dans l'agir dont elle est le principe. Une telle attention à l'empirie, interdisant une lecture formaliste de ces paragraphes, est traduite par l'hétéronomie de toutes les séries constituant le monde sensible. Ces dernières possèdent, comme on le sait, deux modes de causalité que sont les « caractères » empirique des causes antécédentes et intelligible du commencement absolu.

Toutefois, ces deux régimes mondains ne marquent pas un dualisme dans lequel deux ordres différents seraient juxtaposés car il n'y a au fond qu'un seul monde : celui des choix à opérer, face à des fins diverses, dans l'imprévu des formes de l'engagement

³⁵Immanuel KANT. AK 4 : 344, trad. L. GUILLERMIT, in: Emmanuel KANT. *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1986 : 120-121, n. 9. « Qu'une dimension de l'être ne soit pas réductible au sens de l'être auquel la raison philosophante peut se découvrir identique, que, de l'être, tout ne passe pas dans la raison philosophante, et que cette part de l'être qui n'est pas anticipable par la raison relève précisément de l'acte et de l'agir, c'est là une dimension de l'Idéalisme allemand qui, chez Fichte et chez Schelling, le porte au-delà de lui-même ». Franck FISCHBACH. « Fichte et les deux sources de l'idéalisme allemand », in: *Études Germanique* 56, Janvier-Mars 2001 : 5-30.

³⁶Immanuel KANT. AK 4 : 338, trad. : 113.

humain³⁷. Ancrée dans une distinction mathématique/dynamique issue de la physique newtonienne, héritière de la réussite scientifique de la seconde moitié du dix-huitième siècle, le chapitre sur la « Dialectique transcendantale » et plus particulièrement la deuxième idée de la raison est l'expression du paradoxe de la condition moderne tout entière. Si celle-ci se révèle comme le temps de l'homme *cosmotheoros*, c'est-à-dire celui qui crée lui-même a priori les éléments de la connaissance du monde. Elle est sans conteste aussi ce moment de l'histoire durant lequel le progrès du savoir ne cesse d'accroître la maîtrise de l'intelligibilité mécanique d'un environnement naturel où la singularité de la liberté humaine est totalement absente.

L'homme moderne se trouve par conséquent rivé par la nature elle-même à la quête d'un système du monde dont la législation lui apparaît *in fine* fondamentalement hostile. Chargé par le savoir scientifique d'une révélation dont sa raison devait le conduire à supporter l'entière responsabilité, l'homme de la modernité critique expie par la solitude et le bannissement du sanctuaire naturel la vertu morale qu'il est le seul à devoir cultiver. Cette condition paradoxale de l'humanité livrée par l'anthropologie critique, celle d'une quête à laquelle est soustraite toute emprise sur l'absolu tandis que lui devient davantage perceptible la nécessité de son existence, prend une ampleur plus significative encore au seuil de la deuxième *Critique*. La reconnaissance d'un « fait de la raison » d'une part et, d'autre part, la distinction qu'y opère Kant entre les fondements gnoséologique et réel de la liberté constitue en effet la partition sur laquelle il s'agira pour ses successeurs de composer la double histoire empirique et transcendantale de la liberté humaine.

À cet égard, ni Hölderlin, ni ses coreligionnaires à Tübingen, Hegel et Schelling, ne sont prêts à payer le prix d'une telle réconciliation avec la nature, si elle doit se traduire dans l'austérité d'un combat censé museler la partie sensible de leur propre personne. Cette neutralisation de la dimension matérielle de l'existence suscite chez notre poète 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, notamment dans ses *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* ? Celle-ci, privée

³⁷À ce sujet : François MARTY. *L'homme habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*, Paris, Honoré Champion, 2004 : 151-172.

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 »³⁸.

C'est à ce stade précis du questionnement hölderlinien, qu'entrent en scène les *Lettres sur la doctrine de Spinoza* de Jacobi. Contrairement à l'image largement répandue par les milieux éclairés, selon laquelle, chez ce dernier, le recours à la croyance serait une marque d'antirationalisme, il faut bien, à la lecture des textes, se résoudre d'abord à constater qu'un tel concept est bien plutôt solidaire d'une critique des prétentions affichées par une philosophie abusée sur les pouvoirs réels de la raison. Ainsi, est-ce bien plutôt l'exigence kantienne de « dissiper l'illusion née d'un malentendu »³⁹ de la raison sur elle-même qui guide le projet des *Lettres* et qui trouve au même moment un approfondissement décisif dans la distinction opérée dans le *Hume* entre raison et entendement d'une part et dans l'identification de la première à la croyance d'autre part.

Ce que Jacobi appelle « raison » dans ses deux romans *Allwill* et *Woldemar* ainsi que dans le *Spinozabüchlein* réside unanimement 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 »⁴⁰. La raison est une activité de simple médiation, l'administration 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

³⁸Emmanuel KANT AK 8 : 115. « Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité », trad. L. Ferry, H. Wisman, in: *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard, Pléiade, 1985 : 511.

³⁹Immanuel KANT AK 4 : 7, trad. A. Tremesaygues, B. Pacaud, in: Emmanuel KANT. *Critique de la raison pure*, op. cit. : 7.

⁴⁰Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 1, 1, op. cit. : 249, trad. : 382.

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 »⁴¹.

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 des choses. Pour le penseur de Pempelfort, 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 »⁴².

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 *Dialogue* 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* »⁴³.

⁴¹David HUME. *Enquête concernant l'entendement humain*, Section V. Voir : Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 2, 1, op. cit. : 27, trad. L. GUILLERMIT, in: JACOBI. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000 : 188-189.

⁴²Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 1, 1, op. cit. : 130, trad. : 123.

⁴³*Ibid.* Voir : Pascal. *Pensées*, éd. Brunschvicg, §395. 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 jacobien 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 : 39-52, citations : 42, 48. Hermann TIMM. « Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die

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. Avant de développer la teneur précise de cet échec imputée par Jacobi à la méthode philosophique elle-même, la formule suivante, extraite de sa lettre à Fichte publiée en 1799, nous offre certainement, *a posteriori*, une clé de lecture des plus décisives en soulignant la nature amphibologique de son exercice : « l'homme ne connaît qu'en concevant, et il ne conçoit qu'en (...) anéantissant la chose »⁴⁴.

Il faut absolument noter, dans un premier temps, qu'aux yeux de Jacobi qui suit ici explicitement les travaux pré-critiques de Kant auxquels il vouait une admiration sans bornes, le fonctionnement logique de la raison ne peut engendrer qu'une explication naturelle de l'existence des choses⁴⁵. 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*⁴⁶. 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 d'une telle 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 suit en effet le raisonnement suivant : si, d'une

Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie », in: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, hrsg. von K. HAMMACHER, Frankfurt a. M., Klostermann, 1971 : 59-81.

⁴⁴Friedrich H. JACOBI. Lettre à Fichte, *Werke*, Bd. 3, 1 : 30-31.

⁴⁵Sur le « ravissement » que procura à Jacobi la dissertation kantienne *Sur l'unique fondement d'une preuve de l'existence de Dieu* : Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 2, 1, op. cit. : 46, trad. : 200.

⁴⁶Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 1, 1, op. cit. : 259, trad. : 389.

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 »⁴⁷ et ceci afin de garantir la validité et l'applicabilité du principe de causalité.

La critique de « l'esprit du syllogisme » ou du « principe du mécanisme », loin de condamner la conceptualité philosophique, cherche 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* »⁴⁸. 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 certainement le point le plus important en ce qui concerne la réception hœlderlinienne de Spinoza, Jacobi double cette défense de l'esprit du criticisme d'une polémique violente sur la lettre de son exécution à partir de la méthode transcendantale. En effet, l'ancrage problématique auquel procède Kant lorsqu'il distingue les mondes sensible et intelligible marque, selon le penseur de Pempelfort, 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 l'inconditionné en tant qu'il contredit le principe de son propre fonctionnement explicatif, ni non plus

⁴⁷Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 1, 1, op. cit. : 261, trad. : 391. Voir : Immanuel KANT. AK 3 : 85-86, trad. : 87-88.

⁴⁸Friedrich H. JACOBI, *Werke*, Bd. 2, 1, op. cit. : 70, trad. : 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* ». Cité, in: JACOBI. *David Hume*, op. cit. : 128.

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 sans réserve à l'ambition systématique de l'entreprise kantienne et son « excentricité » essentielle, 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 établie, quant à elle, la doctrine transcendantale du jugement⁴⁹. 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* »⁵⁰. Cette présence négative de l'être, cet « *otium cum dignitate* »⁵¹ 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 Schulze⁵², 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

⁴⁹« 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. : 228.

⁵⁰Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 1, 1, op. cit. : 248, trad. : 381.

⁵¹Friedrich H. Jacobi. *Werke*, Bd. 2, 1, op. cit. : 278. Trad. O. ROBLIN. Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement, et de redonner à la philosophie une nouvelle orientation. Document numérisé par P. Folliot : http://uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Consulté le 22 septembre 2008 : 8.

⁵²Dans cet ouvrage, Schulze enfermait 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., in: *Aetas Kantiana*, t. 240, Bruxelles, 1968.

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*⁵³.

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.

Jacobi cherche ainsi 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 transcendantale ; 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 »⁵⁴.

⁵³Voir : Immanuel KANT. AK 5 : 119-121, trad. F. Alquié, in: Emmanuel KANT. *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1943 : 129-131. Immanuel KANT. AK 4 : 463, trad. V. Delbos, in: Emmanuel KANT. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Nathan, 1998 : 104.

⁵⁴Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 2, 1 : 111, trad. GUILLERMIT, in : op. cit. : 255.

La croyance est ainsi davantage que la marque épistémologique d'une indétermination ; elle est aussi bien « l'élément » dans lequel toute réalité aussi bien corporelle que spirituelle peut s'adresser à la conscience : elle est raison ou « 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. Elle incarne cette « lumière » de la Vérité « qui illumine elle-même et les ténèbres » dont parle Spinoza dans le deuxième livre de son *Éthique*⁵⁵.

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 inconditionnée de l'impératif moral, c'est encore tenter contradictoirement de faire de l'inconditionné une existence seulement naturelle et c'est contredire de la sorte la solution critique de l'antinomie de la raison pratique s'ouvrant précisément sur la prise en considération de leur distinction⁵⁶. La seule voie qui demeure réside dans l'infléchissement volontaire de la praxis philosophique en direction de l'assomption lucide de ce qu'elle n'a jamais cessé d'être : un pressentiment de Dieu ou la foi en cette médiation supranaturelle du fini et de l'infini. La perception du « miracle » (*Wunder*) d'une liberté absolue.

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 du *a nihilo fit nihil* entre le conditionné et sa condition, et l'affirmation théiste ou personnaliste d'une action intelligente par raison et liberté. S'il est une réalité (*Realität*), un principe

⁵⁵Le vrai coïncide avec l'évidence de la possession du vrai : « Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare ». Baruch SPINOZA. *Éthique* II, prop. 43.

⁵⁶« Mais cette *distinction* du principe du bonheur et du principe de la moralité n'est pas pour cela une *opposition*, et la raison pure pratique ne veut pas qu'on *renonce* à toute prétention au bonheur, mais seulement, qu'aussitôt qu'il s'agit de devoir, on ne le *prenne pas* du tout *en considération* ». Emmanuel KANT. *Critique de la raison pratique*, op. cit. : 99.

métempirique suprême, celui-ci ne peut être sans mauvaise foi que le produit d'un raisonnement apagogique remontant mécaniquement jusqu'à l'idée d'une fatalité naturante ou alors l'immédiateté d'un acte providentiel, un « fait » radical⁵⁷, auquel l'homme est invité à répondre.

Du même coup, il devient possible de saisir plus intimement pour quelle raison Spinoza représente pour Jacobi un reproche majeur à l'idéalisme de Kant. Comme l'annoncera sans ambiguïté la *Préface* à l'édition de ses œuvres de 1815 :

« Je ne fais pas la guerre, mais au contraire je conserve de loyales relations pacifiques, avec le naturalisme à la manière de Spinoza, parfait et pur, le franc fatalisme non déguisé qui se reconnaît lui-même pour ce qu'il est, et avoue délibérément qu'il rejette sans réserve le concept de liberté, comme contraire à la raison (...) Je ne fais la guerre qu'au fatalisme qui est tout à fait en désaccord avec lui-même, soit qu'il ne se connaisse pas lui-même pour ce qu'il est, soit qu'il ne l'avoue pas franchement, mêlant ensemble nécessité et liberté, providence et *fatum*, qui prétend, étonnant hybride, être également informé des choses suprasensibles et même d'un Dieu secourable, clément et compatissant, comme le Dieu des chrétiens »⁵⁸.

Jacobi insiste fortement sur l'idée que le fatalisme dans lequel l'homme est prisonnier selon la position métaphysique panthéiste de l'*Éthique* n'est pas une conséquence de son système mais la raison profonde de ce dernier. C'est parce que l'homme n'est jamais aussi libre que lorsqu'il est désillusionné et qu'il sait en toute lucidité son ignorance et la place éternellement conditionnée qui est désormais la sienne dans le concert cosmique, qu'il s'agit par conséquent de concevoir un édifice logique systématique qui justifie ce choix éthique. L'auteur des *Lettres à Mendelssohn* souligne explicitement combien la connaissance théorique intervient chez Spinoza

⁵⁷Ainsi, pour T. Wizenmann 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 : « Il nous faut donc nécessairement renoncer à toute connaissance transcendante de Dieu, à tout concept a priori de son existence et de sa nature, tant que nous sommes des hommes, car nous ne pouvons tirer de leçons des faits, en tant que tels, que de manière factuelle.

Dire que l'homme ne peut être convaincu qu'humainement de l'existence de Dieu, cela signifie qu'il ne peut en être convaincu d'une manière transcendante et parfaite, mais seulement d'une manière historique ». Thomas WIZENMANN. *Die resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritische untersucht von einem Freiwilligen*, Leipzig, Göschen, 1786 : 184-185, trad. P.-H. TAVOILLOT, in: *Le crépuscule des lumières*, op. cit. : 258-259.

⁵⁸Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 2, 1, op. cit. : 429, trad. : 170-171. « Spinoza n'est plus le symbole de tous les vices philosophiques, il est devenu cette objection majeure contre l'idéalisme transcendantal que le kantisme n'a pu lever et contre laquelle va se construire l'absolutisation fichtéenne de la subjectivité moderne ». Jean-Marie VAYSSE. *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994 : 74

pour légitimer, encadrer et promouvoir une transformation du sujet et de son regard sur le monde⁵⁹.

L'architectonique kantienne interdit au contraire ce genre d'émancipation pratique car elle recèle selon Jacobi la contradiction d'affirmer la liberté à la racine du besoin de philosopher dans le désintéret fondamental de l'autonomie pratique alors qu'un tel besoin est en réalité mû par l'économie d'une raison finie qui vise à garantir son pouvoir théorique en limitant celui-ci au terrain problématique. En présentant la liberté comme un noumène, la philosophie de Kant démontre selon Jacobi qu'elle soumet la réalité de cette idée aux réquisits de l'expérience théorique et des réductions inhérentes à son constructivisme⁶⁰. Un tel idéalisme révèle de la sorte son caractère idéologique alors même que Spinoza met en lumière, quant à lui, une autre « raison pure ». Une raison non pas tant purifiée de ses illusions dogmatiques par l'adéquation empirique, que restituée dans sa cohérence intime grâce à la conformité des moyens théoriques à la force spirituelle que revendique l'affirmation d'une sotériologie.

Cette unité pratique réside pour Spinoza dans le travail sur soi qui est provoqué par la structure identitaire qui soude les éléments de la doctrine aux schèmes opératoires qui les articulent systématiquement, à travers lesquels le lecteur est conduit « comme par la main »⁶¹. En d'autres termes : l'identité divine et absolue de soi avec soi posée au fondement par le contenu de la philosophie de Spinoza ne peut trouver son mode d'expression, sans risque de dédit manifeste, qu'au moyen d'une méthode caractérisée précisément par l'unité de la forme et du contenu ; ce que réalise, dans l'économie du système, le procédé organique de la démonstration *more geometrico* qui engendre la vérité de son objet en le déduisant de son propre concept, de façon absolument immanente. Une telle méthode constitue dès lors un système clos, théoriquement infalsifiable, dans lequel :

⁵⁹Friedrich H. JACOBI, *Werke*, Bd. 1, 1 : 133-134, trad. : 243. Voir : Baruch SPINOZA. *Traité de la réforme de l'entendement*, §§ 14-15.

⁶⁰Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 2, 1, op. cit. : 274-275, trad. : 11-12.

⁶¹Baruch SPINOZA. *Éthique*, Préface de la Partie II, trad. B. PAUTRAT, Paris, Seuil, 1999² : 93. À ce sujet : l'introduction générale de Robert Misrahi. In: Baruch SPINOZA. *Éthique*, Paris/Tel-Aviv, éd. de l'éclat, 2005 : 33-55.

« Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie, et ne peut douter de la vérité des choses »⁶².

La seule « vérification » qu'autorise le contenu du principe substantiel suprême constitue le développement même de sa forme. Aussi Jacobi insiste-t-il avec vigueur sur l'inanité de toute tentative visant à « purifier » la philosophie de Spinoza. Ni le rationalisme de Mendelssohn qui s'attaque à l'obscurité logique de telle ou telle de ses propositions, ni le scepticisme de Kant pour qui une telle entreprise n'est qu'extravagance n'ont ainsi rencontré l'unité vivante d'une telle philosophie « *aus einem Stück* »⁶³.

Aussi, l'interprétation de la figure de Spinoza par Jacobi souligne-t-elle l'unité profonde dans les moyens employés par l'entreprise philosophique de l'*Éthique* et dans la fin que celle-ci recherche. Elle développe cette noble idée que l'homme peut être conduit à une transformation de soi qui lui apprendra non pas à vivre conformément aux préjugés humains ou aux conventions sociales, mais en harmonie avec la nature de l'homme qui n'est autre que la raison. À cet égard, l'idée que le discours philosophique justifie rationnellement une méthode de progrès spirituel caractérisée par une conversion radicale de la manière d'être et non simplement de la manière de raisonner constitue, comme nous l'avons esquissé, l'unique point susceptible de rédimmer le spinozisme selon Jacobi. Ce dernier éprouve l'architectonique kantienne en révélant les contradictions de tout système doctrinal caractérisé par l'inconséquence de vouloir enchaîner l'absolu sans s'apercevoir que la vérité est toujours réfractaire au traitement dissolvant du raisonnement et qu'en tant que telle, elle ne peut en aucun cas constituer l'un de ses produits. La science n'est, à strictement parler, qu'une manière d'organiser sa propre ignorance et la philosophie, une contemplation⁶⁴.

⁶²« Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare ». Baruch SPINOZA. *Éthique* II, prop. XLIII, trad. : 171.

⁶³Hermann TIMM. « Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie », in: op. cit. : 47. Voir aussi du même auteur: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. I Die Spinozarennaissance*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1974 : 465-473. Moses MENDELSSOHN. *Jubiläumsausgabe, Gesammelte Schriften*. Bd. 3, 2, op. cit. : 114sq. Immanuel KANT. AK 8: 143.

⁶⁴« En vérité le philosophe se tourmente toute sa vie à résoudre des contradictions, mais, ce faisant, il ne parvient jamais à contempler et c'est à le savoir que toute philosophie parvient en conclusion ». Lettre à Reinhold du 7 février 1800. Voir aussi la *Lettre à Fichte* dans laquelle Jacobi parle d'une définition de l'activité rationnelle comme contemplation de la transcendance de l'être ou « oubli de soi dans la science

Tirer les conséquences de cette ignorance en toute lucidité, tel est ce qui a rendu Rousseau et Spinoza immortels et tel est également le sens profond du miracle que Hölderlin invoque pour réconcilier le cœur et l'esprit dans sa lettre. Le choix de ce lexique répond de manière si précise à l'usage qu'en propose Jacobi qu'il a déjà été formulé dans les mêmes termes par celui-ci dans sa correspondance avec Hamann :

« La lumière est dans mon cœur, mais dès que je veux la soumettre à l'entendement, elle s'éteint. Laquelle des deux clartés est la vraie ? Celle de l'entendement dont les solides figures laissent paraître derrière elles un abîme sans fond ? Ou celle du cœur, laquelle, comme une promesse, porte sa lueur vers le haut mais manque toute connaissance déterminée ? – L'esprit humain peut-il saisir la vérité si, en lui, ces deux clartés ne se réconcilient pas en une lumière unique ? Et cette réconciliation, est-elle pensable autrement que par *un miracle* ? »⁶⁵

S'il est impossible de parler de citation, en raison de la tournure alors inédite de cette confiance, cette interrogation sous forme de défi adressé à tout dogmatisme en matière philosophique rejoint pourtant indéniablement les préoccupations de Hölderlin, comme en témoigne la note suivante, rédigée par notre poète au terme de sa lecture scrupuleuse des *Lettres à Mendelssohn* durant cet été de 1790 :

« Jacobi se détourne d'une philosophie qui nécessite un scepticisme total. Il aime Spinoza parce que, plus que nul autre philosophe, il a su parfaitement le convaincre que certaines choses ne peuvent pas être développées : devant lesquelles il ne faut pas pour autant fermer les yeux, mais les prendre telles qu'on les trouve »⁶⁶.

La nature morale de la querelle du panthéisme qui éclabousse le Stift de Tübingen semble par conséquent nous conduire à infléchir le rôle joué pour cette génération par Jacobi. Plutôt que l'importation d'une nouvelle spéculation ontologique, le motif du « *en kai pan* » serait plus fondamentalement la prise de conscience d'un impératif déontologique visant l'exercice de la raison. Il serait ainsi question de l'éveil dans les murs du Stift d'une *pratique* renouvelée de la spéculation essentiellement ordonnée à la liberté ou à ce que Rousseau nommait la culture de « *l'assiette* », c'est-à-dire l'intensification de cette disposition existentielle fondamentale qui est en même

de son inscience » (« In die Wissenschaft seiner Unwissenheit jetzt sich vergessen »). À ce sujet : Louis GUILLERMIT, « Le réalisme de Jacobi », in: JACOBI. *David Hume et la croyance*, Paris, Vrin, 2000 : 115-122.

⁶⁵Cité, in: Valerio VERRA. « Jacobis Kritik am deutschen Idealismus », in: op. cit. : 217, nous soulignons.

⁶⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA, II : 43, trad. Pléiade : 1145.

temps la plus haute satisfaction rationnelle et qui s'exprime par ailleurs pleinement dans la formule de l'*acquiescentia in se ipso* de l'*Éthique*⁶⁷.

En conséquence, ce qu'enseigne avant tout le débat avec le « Spinoza » de Jacobi à cette époque, réside dans la conviction que le choix d'une philosophie prend sa source « avant la philosophie »⁶⁸. En tant qu'activité rigoureuse qui procède de l'argumentation et de l'inférence, elle fait partie du mode de vie de celui qui la pratique. Cette pensée discursive est toujours, à la manière des œuvres les plus significatives de Jacobi d'ailleurs, une œuvre de circonstance. En tant qu'exposition, la valeur du langage philosophique dérive de la cohérence éthique plus ou moins importante dont souffre le projet existentiel de son auteur ; à tel point que la pensée philosophique est vampirisée par le vide qu'elle produit lorsque l'enjeu systématique de la raison quitte le terreau d'un tel projet éthique :

« La raison n'est pas fondée sur la faculté de penser, ce n'est pas une lumière qui ne luirait 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 »⁶⁹.

C'est à ce niveau que le caractère doctrinal de l'exposition philosophique acquiert son sens le plus profond. Mais c'est aussi à une telle profondeur que point le danger de voir le courage qu'exige cette résistance à l'imposture et au fanatisme abandonner le philosophe.

En instituant une position paradoxale vis-à-vis de Spinoza, le *salto mortale* réussit non seulement à dégager la vérité contemporaine de l'entreprise métaphysique mais également à exposer par quels moyens privilégiés celle-ci pouvait être à chaque fois recueillie. Comme nous venons de le mettre en lumière, c'est la signification profondément ethopoïétique de la démarche philosophique qui instaure une communauté entre les entreprises pourtant si différentes de Jacobi et de Kant. Toutes

⁶⁷Baruch SPINOZA. *Éthique*, IV. Prop. LII, trad. : 421. Le terme d'« assiette » est employé par Rousseau à l'instar du « sentiment de l'existence » pour dénoter la plus haute satisfaction à laquelle un individu puisse atteindre : il représente cet état d'extrême lucidité où l'âme se repose tout entière et y rassemble tout son être dans une présence active à soi. Voir : Jean-Jacques ROUSSEAU. Les rêveries du promeneur solitaire. Cinquième promenade, in: *Œuvres Complètes*, t. 1, op. cit. : 1046-1047.

⁶⁸Voir : Pierre HADOT. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995 : 27-34.

⁶⁹Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 2, 1 : 427, trad. : 169.

deux partagent en effet la même vérité du spinozisme. Une vérité capable de porter la philosophie critique au-delà d'elle-même, d'inscrire intimement en chacun son audace, comme ce fut le cas de manière patente lors de la crise théologique de Tübingen pour Hölderlin et Schelling⁷⁰. C'est à ce moment crucial du trajet de notre poète, lorsque ses aspirations poétiques rencontrent les bassesses laborieuses du travail intellectuel et que son existence semble promise aux « galères de la théologie »⁷¹ que s'impose à lui la « noblesse » de Spinoza. C'est à une époque où règne le sectarisme, lorsque l'assurance théorique mise à la défense de tel ou tel système de pensée se substitue à la conviction morale sur laquelle celui-ci est bâti, que se dresse la figure, ressuscitée par Jacobi, d'un homme qui, selon les mots mêmes de Schelling, « vivait dans son système »⁷². Un homme qui, à l'instar du Christ et de la vocation sotériologique de ses miracles, ébranla la doctrine des postulats kantien en ouvrant du même coup une possibilité vivante d'extirper la libération anthropologique que ces derniers promettent de la minorité sophistique dans laquelle la suspicion d'un Storr à l'égard de la philosophie a tenté de les retenir.

⁷⁰La férocité contenue par le ton solennel de la préface *Du Moi*, libérée ensuite dans les propos de la lettre à Hegel le jour de l'Épiphanie de 1795 (les « combines » de la « vieille superstition » religieuse), et surtout le caractère « prophétique » de ces propos eu égard au projet fichtéen qui commençait à se dessiner publiquement, autorisent à penser que cette nouvelle « Éthique à la Spinoza » trouve ses « prémisses » dans l'enseignement de Jacobi. En outre, que la terminologie par laquelle le *Form-Schrift* de 1794, inspirée par Fichte, tente de présenter l'inconditionné à la base de toute philosophie trouve l'une de ses principales motivations dans le renouveau spinoziste initié par Jacobi, cela fut évident pour beaucoup et en premier lieu pour Fichte lui-même qui approuva immédiatement un tel rapprochement. Cependant, l'influence de ce dernier ne se restreint pas au mot de l'exposé schellingien. Il l'imprègne jusqu'à la chose et a même pu constituer la source de l'originalité de la position schellingienne en la matière. À ce sujet : Cf. Lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, in: Johann G. FICHTE. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. III, 2, hrsg. von R. LAUTH u. H. GLIWITZKY, Stuttgart Bad-Cannstatt, frommann-holzboog, 1970 : 347-348 (abrégé GA ultérieurement). Sur l'inspiration jacobienne du jeune Schelling, voir : Ingtraud GÖRLAND. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975 : 1-8. Émile BRÉHIER. *Schelling*, Paris, Alcan, 1912 : 3-6. Hans-Christian LUCAS, « „Ich bin Spinozist geworden !“. Der junge Schelling zwischen Fichte und Spinoza », in: *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, hrsg. von E. SCHÜRMAN, N. WASZEK u. F. WEINREICH, Stuttgart Bad-Cannstatt, frommann-holzboog, 2002 : 477-502, surtout : 486-494. J.-F. Courtine montre combien la transition *Du Moi* (septembre 1794) aux *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (mai 1795), représente un infléchissement de l'interprétation du Moi absolu de Fichte dans un sens ontologique très proche de Jacobi. La question de la « réalité » de l'inconditionné, ce que Schelling nommera « l'énigme du monde » qui pose le problème de la chute de l'Absolu dans la finitude, trouve ainsi sa première formulation dans des termes similaires au débat sur le nihilisme et va représenter le souci central de la réflexion schellingienne sur la tragédie dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*. Voir : Jean-François COURTINE. « Finitude et liberté. Le statut du Moi fini et la destination de l'homme du *Vom Ich* aux *Briefe* », in: F. W. J. SCHELLING. *Premiers écrits (1794-1795)*, Paris, PUF, 1987 : 237-256, surtout : 247.

⁷¹Lettre à son frère, mi-août 1793, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 502, trad. Pléiade : 93.

⁷²Friedrich W. J. SCHELLING. *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Jörg Jantzen, Thomas Buchheim, Wilhelm G. Jacobs und Siegbert Peetz, Bd. 1, 3, Stuttgart Bad-Cannstatt, frommann-holzboog, 1982 : 73, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. :176.

Ce point est crucial afin de cerner adéquatement l'usage qui sera fait ultérieurement par Hölderlin du motif panthéiste. Ceci est particulièrement décisif lorsque sera évoqué le débat avec Fichte sur la possibilité d'une doctrine de la science, entamé au sortir du Stift entre l'été 1794 et celui de 1795⁷³. Cet aspect existentiel ou anthropologique du rapport à Spinoza, s'il a bien été souligné récemment, n'a pourtant pas été exploité dans le sens d'une réappropriation critique de la philosophie transcendantale par l'esthétique poétique⁷⁴. L'analyse se borne ainsi essentiellement à établir de quelle manière la philosophie de Spinoza, tout comme la tradition platonicienne d'ailleurs, entre dans le débat sur la substance à un niveau « métaphilosophique »⁷⁵, comme épreuve de l'entreprise d'autoconstitution du monde par le Moi à partir d'une réflexion sur les limites du discours systématique de Fichte. Toutefois, force est de reconnaître que les mobiles qui commandent cette reprise esthétique du postulat pratique sous la forme littéraire qu'elle a prise, à travers la composition d'un roman d'abord, puis d'une tragédie ainsi que dans l'adoption dès la période de Francfort, pour ce qui concerne la poésie versifiée, de l'ode, demeurent, quant à eux, obscurs.

Un exemple tout à fait symptomatique de cette carence, est certainement le destin réservé par la critique au célébrissime fragment « Jugement et être », daté du printemps 1795 et découvert par hasard au début des années 60 dans une collection privée à Jérusalem. Alors que ce dernier est connu pour être le premier document présentant l'enracinement philosophique de ce tournant esthétique opéré autour de la notion d'« intuition intellectuelle », il n'a pourtant jamais été évalué dans son rapport constitutif à la forme romanesque qu'a prise au même moment le travail littéraire de Hölderlin. Relié, au niveau intertextuel, à la constellation des débats alimentant la thématique postkantienne à partir de l'enseignement de Fichte à Iéna, ce fragment demeure paradoxalement isolé de l'intention propre de son auteur et du projet esthétique original dans lequel il s'intègre, notamment par rapport à celui, contemporain, de Schiller. Avant de lui porter l'attention qu'il mérite⁷⁶, il nous faut

⁷³Voir : infra : 216sq.

⁷⁴Voir : Margarethe WEGENAST. « Zu Hölderlins Spinoza-Lektüre und Kritik der Subjektphilosophie », in: *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung Hans-Christian Lucas*, op. cit. : 459-475, 461sq surtout.

⁷⁵*Ibid.* : 470. Voir : Dieter HENRICH. *Der Grund ins Bewusstsein*, op. cit. : 92sq.

⁷⁶Voir notre analyse de ce texte, infra : 218sq.

poursuivre l'exposition des effets de la lecture de Jacobi sur les conditions réelles de ce « besoin de philosophie » constitutif de la nature dialectique de la raison selon Kant.

Nous avons vu de quelle manière l'œuvre philosophique du penseur de Pempelfort vise en définitive à rendre à la validité seulement régulatrice de l'idéalisme kantien son réel statut initiatique et sotériologique. Il s'efforce d'exhiber, par le recours à l'autorité morale de Spinoza, de quelle façon l'acte de connaissance est porté par la transformation du sujet d'une part et que cette conversion n'exprime rien d'autre que l'actualité d'un principe vivant transcendant. Cette attitude est dès lors davantage requise par la philosophie qu'objet de son discours.

Toutefois, prescrire à l'exercice de la philosophie une telle fonction n'est pourtant pas aux yeux de Jacobi le seul mérite de Spinoza. En effet, l'auteur des *Lettres à M. Mendelssohn* n'invite pas seulement à reconnaître dans la définition de la philosophie chez ce dernier celle d'un authentique « exercice spirituel »⁷⁷, il précise également le lieu de cette transformation de soi et du monde dans la forme même du discours. Jacobi insiste de manière décisive sur le nouage de la pensée philosophique à l'activité littéraire qui en expose le contenu doctrinal chez Spinoza. Les dispositifs d'exposition ainsi que la méthode employés par celui-ci pour mettre en œuvre l'idée de son système ne constituent pas une activité seulement annexe mais s'imposent comme une démarche spéculative, en tant que ceux-ci concourent essentiellement à la valeur pragmatique du discours philosophique. Celui-ci devient en lui-même et par lui-même une expérience de pensée qui vise non pas tant à informer qu'à former en investissant le lecteur dans une méthode par le biais de laquelle il progressera spirituellement. Cette conviction que la parole philosophique possède de façon intrinsèque un mode de réflexion sur son rapport à la discursivité se lit manifestement dans les termes suivants de Jacobi que Hölderlin met également en évidence dans ses notes de lecture :

« 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 (...) »⁷⁸.

⁷⁷Pierre HADOT. « La philosophie comme manière de vivre », in: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 : 290.

⁷⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 42, trad. Pléiade : 1145. Voir : Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 1, 1 : 29, trad. : 66.

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. Son vecteur, l'écriture, devient par là même problématique dans ses rapports à la pratique quotidienne d'un savoir-vivre au point de constituer désormais un phénomène philosophique à part entière, au même titre que les deux dissertations *pro magistero* dont nous avons sondé l'ambition mythologique dans le chapitre précédent. Ce qui fonde à jamais la « sainteté » de Spinoza, n'est autre que la profession d'une foi inébranlable en une vérité qui est à elle-même sa propre mesure ; c'est-à-dire une conviction qui, eu égard à la nature inconditionnée de cette dernière, se mue en une posture éthique : celle de l'homme conscient de sa finitude qui, parce qu'il croit tellement fort en la vérité, renonce à expliquer l'inconcevable et se contente de « savoir les limites où il commence et seulement reconnaître qu'il existe »⁷⁹.

Ce souci s'incarne 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 tomber en-deçà de 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 philosophie authentique devient alors « non-philosophie » (*Un-philosophie*) dans la mesure où lui incombe la tâche de réduire à l'absurde la part idéologique, pétrie de contradictions internes et d'insuffisances, inhérentes à l'hypertrophie de sa fonction logique. Elle convoque par conséquent naturellement, afin de parachever cette tâche, les compétences expressives de la littérature, la manière dont les ressources narratives du roman par exemple, autorisent une saisie de la vérité « en situation »⁸⁰.

⁷⁹Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 1, 1 : 28, trad. : 65.

⁸⁰La mise en évidence du fait littéraire dans la philosophie de Jacobi est une conclusion majeure des analyses de W. von Humboldt dans sa recension de *Woldemar* en septembre 1794. Elle sera en outre l'une des thèses majeures d'Eberhard Zirngiebl, qui affirme que la philosophie de Jacobi trouve son énonciation canonique dans ses romans parce qu'une telle philosophie n'est capable de tirer sa source de la vie que dans une forme poétique. Voir : Eberhard ZIRNGIEBL, *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Geschichte*, Wien, Braumüller, 1867 : 25-27.

Le propos général de la lettre adressée à sa mère trouve finalement un éclairage inédit et autorise l'hypothèse d'une authentique instauration littéraire du spinozisme en son cœur. De ce point de vue, ce n'est certainement pas le fruit du hasard si l'influence d'une telle philosophie sur le jeune poète se lit avantageusement dans la structure dialogique d'un échange épistolaire.

Si l'aboutissement du retour à Spinoza est avant tout l'appropriation réflexive de la figure du philosophe critique, en tant qu'il représente à l'époque moderne le philosophe par excellence, la trame ouvrée par Hölderlin dans cette lettre laisse une nouvelle fois apparaître le rôle intrinsèquement philosophique de l'écriture. Cette correspondance permet en effet l'identification de la forme d'expression et du contenu doctrinal en instaurant le mode « schématisant » de pensée que recherche précisément son auteur : il est en effet tout à fait significatif que Spinoza n'est pas convoqué dans ce cas précis comme le représentant d'un système de pensée mais bien au contraire pour sa « noblesse » (*Edelkeit*). Or, ce visage nous est essentiellement révélé par les circonstances existentielles, biographiques de notre poète relatées dans sa lettre : Spinoza lui est littéralement « tombé » entre les mains alors que les mobiles profonds de sa foi sont mis à mal par le scepticisme critique. La forme épistolaire permet dès lors justement, par le discours indirect guidant la narration, de ne pas couper l'activité pensante des conditions vives de sa genèse en progression ; l'esprit, des événements qui sont l'occasion de l'exercice de ses facultés. La correspondance est ainsi davantage que le cadre littéraire d'une référence historiographique à Spinoza ou à un certain modèle abstrait de monisme métaphysique. Elle trame de manière intime à son développement narratif l'idée, à laquelle l'exercice du criticisme doit s'élever impérativement selon Hölderlin, d'une certaine forme d'identité entre la vie et la pensée. Celle-ci exclut toute spéculation abstraite des réalités matérielles de l'existence et promeut dans le même temps, sur la base d'une réflexion sur ses conditions esthétiques de production, une éthique collective de la liberté, fondée sur l'indépendance du jugement et des mœurs.

Hölderlin ne procède pas à une simple exposition des thèses de Spinoza à l'instar du rationalisme wolffien et de ses avatars qui devaient cristalliser pour longtemps le

mépris pour le penseur hollandais⁸¹. Son propos, rappelons-le, n'est pas indépendant de la question du prêche qui en constitue le contexte. En effet, l'intention qui commande la structuration discursive de cette lettre en épouse fidèlement le dessein : tout comme la fonction d'un sermon est, selon Hölderlin, de placer l'audience « dans une situation adéquate » lui permettant de « voir » ou d'éprouver de manière sensible tel ou tel dogme, la lettre vise également à placer sa mère certes, mais aussi et peut-être avant tout son frère Karl, dans une disposition adéquate afin de mesurer toute la valeur du spinozisme et partant, de l'exercice philosophique bien compris⁸². Or, cette dernière est précisément, selon Jacobi, un moyen de faire de sa vie une philosophie en acte.

En relevant « la noblesse » de Spinoza au cœur de ce dispositif textuel, en définissant cette dignité à partir du lien constitutif reliant les domaines de la vertu morale et de l'affect, Hölderlin approfondit clairement, selon nous, l'acception kantienne du terme. Pour celui-ci, en effet, la noblesse se révèle avant tout être une attitude accompagnée d'une satisfaction de la raison pure marquée essentiellement par sa totale indépendance par rapport à toute dimension pathique de l'existence : l'invariabilité dans l'observance des principes de la raison pure est d'autant plus assurée qu'elle exige de se détourner du produit des représentations sensibles⁸³. Contrairement à une telle apathie flegmatique (*apatheia phlegma in significatu bono*) et à la logique propiatoire qu'elle appelle, eu égard à l'intérêt sensible, la figure spinozienne démontre à cet endroit qu'est possible une acception « enthousiaste » de la noblesse⁸⁴. L'auteur de l'*Éthique* autorise, notamment grâce à la place cardinale qu'occupe le désir dans son système, la conviction, inacceptable pour Kant, d'une forme de réceptivité capable, à

⁸¹Il ne faut pas oublier que les ouvrages de Spinoza étaient difficilement accessibles à cette époque. Ainsi, l'*Éthique* n'était lu que partiellement, grâce à des manuscrits qui circulaient souvent sous le boisseau ; bien plus, outre le jugement sévère sur son auteur, fixée durablement par Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique*, la première traduction allemande, celle de Schmidt en 1744, était accompagnée d'une réfutation de ses thèses par Wolff. Voir : la « Présentation » de Myriam Bienenstock, in: Johann G. HERDER. *Dieu. Quelques entretiens*, Paris, PUF, 1996 : 6.

⁸²De nombreux témoignages nous montrent Hölderlin très attaché à l'éducation de son frère : il lui prodigue conseils et s'engage même activement à lui fournir un avis critique sur l'une ou l'autre question. Karl Gock sera en outre le principal destinataire des développements théoriques explicitant les vues de Hölderlin sur le rôle de la poésie, et ce, tout au long de sa phase active. Voir : Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 462, 464, 496, 502, trad. Pléiade : 65, 66, 90, 93.

⁸³Immanuel KANT. AK 5 : 272, trad. : 217.

⁸⁴« L'objet d'une satisfaction intellectuelle pure et inconditionnée est la loi morale dans la force qu'elle exerce en nous sur tous les mobiles de l'esprit qui *la précèdent* ; et puisque cette force ne se manifeste sur le plan esthétique à vrai dire que par des sacrifices (...), c'est-à-dire en opposition à cet intérêt sensible, tandis que sur le versant intellectuel elle est positive et liée à un intérêt ». *Ibid.* : 271, trad. : 216.

même l'impulsion donnée par les sens, de développer une libre réflexion sur les principes afin de se régler sur eux⁸⁵.

De la même manière, le mode intuitif que la lettre développe par l'expérience subjective qu'elle cherche à transmettre n'est pas placé par Hölderlin en concurrence avec le travail de l'entendement. Au contraire, le détour par le sentiment est d'autant moins arbitraire que celui-ci n'est valide qu'à la condition de participer à l'universalité de la conversion qu'un tel usage de la raison promet. En cela, Hölderlin met véritablement en pratique l'une de ses notes de lecture du « Spinoza » de Jacobi :

« Il est vrai que Spinoza mettait l'intuition (*Einsicht*) au-dessus de tout, mais seulement dans la mesure où celui-ci constitue *pour l'homme*, être fini et déterminé, le moyen de dépasser sa finitude »⁸⁶.

Le choix esthétique du genre y est convoqué de façon constitutive eu égard au propos lui-même dont il assure en retour la légitimité. Celle-ci lui est conférée à même le texte par la fonction perlocutoire que ce dernier assume en ce qui concerne le destinataire. Ce réfléchissement de la vérité philosophique du spinozisme à même le style permet en effet de comprendre cette vérité au-delà du cadre seulement intellectuel d'une problématique puisqu'il conduit cette dernière vers sa complète réalisation en tant qu'*ethos* vivant, débattu dans l'échange des points de vue et ainsi concrétisé (inter)subjectivement par le biais de l'écriture.

L'intention holderlinienne par le biais d'une telle correspondance est moins constative que performative : la structuration même de ses propos laisse suggérer la présence d'un véritable « pacte discursif » attentif à un potentiel d'effets qui oriente la concrétisation du sens⁸⁷. Le cadre communicationnel épousé par de tels propos sur

⁸⁵Hölderlin souligne dans ses notes de lecture des *Lettres* de Jacobi qu'à l'instar de Leibniz, Spinoza définit l'essence de l'âme comme « représentation de l'extériorité » (*Vorstellung des Außerlichen*) et « désir » (*Begierde*). Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 42-43, trad. Pléiade : 1145. Voir : Baruch SPINOZA. *Éthique*, III, Prop. 59. Définitions des affects, 1. « Le déploiement de la connaissance, le passage incessant de la simple conscience à la connaissance rationnelle est certes la possibilité et l'exigence les plus constantes de l'humanité, mais il ne définit qu'une propriété de l'homme, et non sa dimension essentielle et par conséquent première. Ce qui "en premier lieu", constitue l'essence de l'homme est le corps et son idée ». Robert MISRAHI. « Introduction générale », in: Baruch SPINOZA. *Éthique*, op. cit. : 43.

⁸⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 41, trad. Pléiade : 1144 (modifiée).

⁸⁷Proche de « l'adresse » chez V. Kaufmann, thématifiée dans les premières recherches sur l'autobiographie de P. Lejeune sous la forme du « pacte autobiographique » ou de la « déclaration d'intention », cette

Spinoza, tant sur le plan narratif de l'énonciation que de leur destination, n'est mobilisé, pour employer la terminologie iserienne, qu'au profit de « l'acte de constitution d'une conscience qui la reçoit »⁸⁸.

Ce souci d'inclure le signifié dans une sphère hétéronome de participation dans laquelle le destinataire est intégré à la réflexivité du texte en vue de son achèvement, est certainement la conviction qui rapproche le plus Hölderlin du programme romantique de poésie universelle progressive. En instituant l'écriture au principe de cette « politique supérieure » de l'art dont parlera Schlegel⁸⁹, en l'élevant à une poïétique du lien social, ce dernier entérine les principes de la critique historique. Conçue par Schleiermacher comme « l'art de produire des faits à partir des récits et des informations », l'exercice critique supérieur mêle étroitement dans l'acte compréhensif historicisation et réflexion⁹⁰. Cette articulation intime du monde et du texte est patente, dans la lettre qui nous occupe, dans la mesure où l'intention configurante – la cohérence du propos – est produite par la rencontre du texte et de son/ses lecteur(s). Toutefois, comme l'indique clairement la préface publiée de son roman, il ne s'agit en aucun cas de soumettre la création aux réquisits arbitraires d'une mode :

« Quant au théâtre de l'action, il n'est point nouveau, et j'avoue avoir eu un jour la candeur de songer à le déplacer. Mais la conviction m'est venue qu'il était le seul qui convînt au caractère élégiaque d'Hypérion, et j'ai rougi de penser que les lecteurs eussent pu me trouver si docile à leurs probables arrêts »⁹¹.

notion intègre les avancées contemporaines du *new criticism* et notamment celles, établies dans les années 70, par l'École de Constance, sensible avant tout à l'interaction des pôles artistique de la création et esthétique de la réception. Voir à ce sujet : Hans-Robert JAUSS. *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, trad. *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978. Wolfgang ISER. *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Mardaga, 1985. Vincent KAUFMANN. *Le livre et ses adresses : Mallarmé, Ponge, Valéry, Blanchot*, Paris, Klincksieck, 1986. Philippe LEJEUNE. *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996. Pour une définition du pacte discursif : Antonio RODRIGUEZ. « Qu'est-ce qu'un pacte discursif ? », in : *Le pacte lyrique. Configuration discursive et interaction affective*, Bruxelles, Mardaga, 2003 : 63-89.

⁸⁸Wolfgang ISER. *L'acte de lecture*, op. cit. : 49.

⁸⁹Friedrich SCHLEGEL. *Schriften und Fragmente*, Stuttgart, Alfred Körner Verlag, 1956 : 156, cité in : Charles LE BLANC, Laurent MARGANTIN, Olivier SCHEFER. *La forme poétique du monde. Anthologie du romantisme allemand*, op. cit. : 529.

⁹⁰Friedrich SCHLEIERMACHER. *Sämtliche Werke*, Bd. 3, 3, Reimer, Berlin : 398, trad. D. THOUARD. « Sur le concept et la division de la critique philologique », in : *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, Villeneuve D'Ascq, Presses Universitaire du Septentrion, 1996 : 324.

⁹¹Friedrich HÖLDERLIN. MA I : , trad. Pléiade : 135.

Si la finalité de tout travail littéraire consiste en « la résolution des dissonances à l'intérieur d'un caractère donné », celle-ci, ajoute Hölderlin, « ne concerne ni la réflexion seule, ni le seul divertissement »⁹². Une nouvelle fois, c'est de l'intenté de son discours que naît l'exigence pragmatique d'une configuration qui transcende l'opposition entre la spontanéité créatrice de la réflexion philosophique et la révélation propre à la jouissance esthétique. Comme s'en souviendra par ailleurs Hölderlin, citant Klopstock :

« Le poète qui se contente de jouer
se méconnaît lui-même autant que le lecteur.
Le vrai lecteur n'est pas un enfant ;
il veut sentir son cœur viril
plutôt que s'amuser »⁹³.

C'est dès lors la nature « pro-vocante » des paroles du poète qui confère au spinozisme son actualité littéraire. Les propos de Hölderlin répètent ainsi, chacun à leurs degrés d'intimité respectifs, la manière dont l'auteur de *l'Éthique* cherche à favoriser la moralité en suscitant une certaine posture de lecture. Celle-ci vise à ajuster chez Spinoza les attentes de ses contemporains à la norme de transparence propre à la responsabilité éthique et ce, au moyen de l'abnégation qu'exerce la progression systématique de la raison. C'est dès lors par cette facette privilégiée de son projet, ressuscitée par le travail de Jacobi, que le panthéisme a pu véritablement constituer un *symbole* pour la jeune génération. Ce terme, qui est employé par Hegel pour caractériser le motif du « *en kai pan* », apparaît d'ailleurs très explicitement dans l'économie interpersonnelle d'un échange de dédicaces avec Hölderlin⁹⁴. À cet endroit, il revêt primordialement une fonction pragmatique : davantage qu'une parenté intellectuelle, il exprime déjà son impact existentiel sur les deux camarades tandis qu'il nourrit déjà à cette époque leurs griefs vis-à-vis du répertoire socio-culturel du piétisme bourgeois.

⁹² Ibid.

⁹³Hölderlin cite de mémoire l'épigramme «Ganz gute Bemerkung» de la *Deutsche Gelehrrepublik* de Klopstock : « Die Dichter, di nur spielen, / Verstehen nicht, was sie und was die Leser sind, / Der rechte Leser ist kein Kind, / Er mag sein männlich Herz viel lieber fühlen, / als spielen ». Lettre à son frère du 2 novembre 1797, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 670, trad. : 428. Voir : Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 500.

⁹⁴Hölderlin inscrit dans le cahier de dédicace de Hegel le vers 65 de l'Iphigénie en Aulide de Goethe (« Und Lust und Liebe sind die Fittige / Zu großen Thaten ») tandis que ce dernier rajoute de sa propre main, sous la date du 12 février 1790 : « S<ymbolon> Ση και Παη ». Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 564. Voir à ce sujet : Christoph JAMME. "Ein Ungelehrtes Buch", op. cit. : 99-101.

L'unitotalité ainsi réclamée déborde le cadre conceptuel heuristique dans lequel le commentaire l'insère habituellement.

Nul doute qu'un tel retour à l'Un a pu servir d'intuition, aux côtés de l'harmonisation de la cosmogonie héraclitéenne, des représentations de Bruno et de Kepler, de l'harmonie préétablie leibnizienne, à l'élévation du « double déficit kantien »⁹⁵, celui du clivage entre sujet et objet et de celui provoqué par la contradiction inhérente entre le contenu de la pensée et l'accès à soi du sujet sur le mode du savoir. Cependant, à l'instar de que fit d'ailleurs Jacobi dans son débat avec l'idéalisme, il nous semble légitime de compter le panthéisme comme l'un des acteurs principaux du postkantisme et non pas seulement comme l'une de ses inspirations majeures. Ce changement de perspective souhaité par l'auteur des *Lettres à Mendelssohn*, celle d'une « *reductio ad absurdum* des présupposés et des principes de l'idéalisme lui-même »⁹⁶ par le biais du recours au spinozisme, n'est possible qu'à la condition de bien vouloir considérer désormais ce dernier à travers la perspective du type d'action, du mode de pratique de soi sur soi qu'une telle philosophie propose, c'est-à-dire sous l'angle de l'*askesis*. Hölderlin montre ainsi que Spinoza n'est pertinent du point de vue critique qu'à concurrence de l'effort fourni par le lecteur pour l'exciper du seul champ spéculatif de la démonstration. Son athéisme, fécond, parce qu'il engage l'intégralité de la personne humaine, corps et âme, dans un rapport au savoir théorique ou à ce que Kant nommait une « physiologie de la raison pure » fondée sur une expérience : celle du désir entendu comme travail sur soi. Le dire-vrai devient manière d'être ici-bas et l'exercice intellectuel qui l'accompagne, trait d'union, conscience d'une mission commune, assurance d'une fidélité mutuelle à un « pacte qu'aucun serment ne scella » et que la suite du poème « Eleusis » de Hegel explicite comme « cet engagement de ne

⁹⁵Dieter HENRICH. « Die Anfänge der Theorie des Subjekts », in: *Zwischenbetrachtungen – im Prozeß der Aufklärung*, Festschrift für J. Habermas zum 60. Geburtstag, hrsg. von A. HONNETH, Frankfurt a. M., 1989 : 106-170, citation : 130.

⁹⁶Valerio VERRA. « Jacobi Kritik am deutschen Idealismus », in: *Hegel-Studien*, Bd. 5, hrsg. von F. NICOLIN, O. PÖGGLER, Bonn, Bouvier, 1969 : 201-223, citation : 202, voir aussi : 219. Pierre-Henri Tavoillot montre également de quelle manière le panthéisme, en dévoilant les contradictions du rationalisme, permet à Jacobi d'identifier les impasses de la réception politique de la Révolution française qui rappelle l'attitude kantienne dans le Pantheismusstreit, obligé de défendre les Lumières à la fois contre ses adversaires sceptiques et contre son propre penchant dogmatique. Pierre-Henri TAVOILLOT. « Panthéisme et modernité : deux interprétations (Jacobi et Toqueville) », in: *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*, sous la dir. de Christophe BOUTON, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, 2005 : 13-25, surtout 22 sq.

vivre que pour la libre vérité / de ne jamais, jamais conclure de paix / avec la loi qui impose sa règle à la pensée et au sentiment »⁹⁷.

Que Hölderlin ait primordialement reconnu dans le spinozisme le primat de la substance sur la pensée, comme le déduit à juste titre Christoph Jamme⁹⁸, signifie peut-être moins la réquisition d'un argument théorique servant à nourrir sa critique ultérieure du Moi absolu fichtéen, que la fondation même de l'exercice philosophique sur le Sacré (*Heiligtum*), c'est-à-dire sur la norme éthique et transcendante de l'intégrité cosmopolitique que chaque être humain forme avec autrui et le monde.

« Le tout est donc un *art* et non une science »⁹⁹.

L'explicitation de l'intention qui commande la configuration du sens de cette lettre de 1790 en terme de « pacte », nous a conduit par conséquent à articuler des horizons non seulement internes au contenu doctrinal du texte, mais également externes. Cette dimension paratextuelle est avant tout perceptible au travers de l'arrière-plan générique et ses moyens narratologiques d'une part, ainsi que par le renvoi biographique à l'histoire et à sa réalité sociale et politique d'autre part. Elle a en outre permis d'ouvrir un horizon transhistorique *cohérent* constituant une véritable identité de sens. Cette stratégie herméneutique permet ainsi de rejoindre Hölderlin dans son intention, continue tout au long de son travail littéraire, de comprendre la rupture criticiste sans jamais occulter l'horizon d'antériorité sur laquelle elle repose.

Ce souci qui renvoie sans cesse au phénomène cumulatif de la tradition et au cheminement de sens qui s'y opère, par réactualisation à travers les époques, est particulièrement manifeste chez Hölderlin en ce qui concerne la culture antique et le monde grec en particulier. Qu'il suffise de se reporter à cette esquisse dans laquelle

⁹⁷*Briefe von und an Hegel*, Bd. 1, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Hamburg, Felix Meiner, 1962 : 38-40, trad. J. CARRÈRE, in: G. W. F. HEGEL. *Correspondance*, t. 1, Paris, Gallimard, 1962 : 41.

⁹⁸« Chez Leibniz comme chez Spinoza, toute cause finale suppose une cause efficiente. La pensée n'est pas la source de la substance ; mais la substance est la source de la pensée ». Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 43, trad. Pléiade : 1145. Voir : Christoph JAMME. "Ein Ungelehrtes Buch", op. cit. : 101.

⁹⁹Friedrich SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe*, Bd.16, hrsg. von Ernst Behler, mit der Zusam. von J.-J. Anstett, Hans Eichner u. alii, Paderborn, Schöningh, 1961 : 40, trad. D. THOUARD, in: *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, op. cit. : 193. Sur le rapprochement entre « heilig » et « heilen » au sens de « rendre à quelqu'un l'intégrité de son être », voir : Françoise DASTUR. *Hölderlin, le retournement natal*, op. cit. : 120.

notre poète cherchera encore à tracer, quelque dix ans plus tard, durant l'été 1799, les linéaments d'un dialogue avec le passé. La culture antique y apparaît comme ce moment déterminant dans l'économie de la « pulsion formatrice » de la modernité par le fait même qu'elle lui est profondément étrangère dans son orientation. Le rapport au passé y prend dès lors la forme résolue d'un procès herméneutique, celui d'une « réelle unification réciproque » des deux pôles de cette altérité intimée à la racine du devenir historique. L'union positive avec le passé, telle qu'elle est traduite par la communauté participative « de toutes les œuvres et de toutes les actions des hommes » ne peut désormais poser question que resituée « dans la direction particulière » empruntée par l'époque contemporaine¹⁰⁰. Or, celle-ci est essentiellement le temps de l'agir (« Notre direction particulière : *Agir* » note succinctement Hölderlin au terme de l'esquisse précitée), celui de la perfection, entendue comme réalisation absolue de la personne ou liberté.

Aussi, n'y a-t-il qu'une façon de recevoir le passé sans « être étouffés par le poids de l'acquis » ni « s'opposer comme force vive, avec une présomption violente » : celle qui consiste à en réaliser pratiquement l'idéal « dans sa sève et son sang »¹⁰¹. Cette conviction que le cadet des Schlegel établira, dans sa *Philosophie de la philologie*, comme la fin ultime de toute l'entreprise critique du premier romantisme d'Iéna, est, en amont du motif panthéiste, ce qui oriente certainement le choix de l'horizon philosophique à partir duquel Hölderlin recherche à instituer son art poétique¹⁰². Il n'y a qu'une seule beauté : celle, pour le dire avec Hypérion, où « l'homme et la nature s'uniront dans l'antique divinité où toutes choses sont contenues »¹⁰³.

Or, il est excessivement remarquable que Jacobi inscrive explicitement sa notion de croyance dans le sillage de la tradition académique¹⁰⁴. Schelling souligna de son côté

¹⁰⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 63, trad. J.-F. COURTINE, in: Friedrich HÖLDERLIN. *Fragments de poésie*, éd. bilingue, Paris, Imprimerie générale, 2006 : 228.

¹⁰¹Cité, in: Denis THOUARD. *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, op. cit. : 222.

¹⁰²« Vivre classiquement, et réaliser pratiquement l'Antiquité, est le sommet et le but de la philologie (...) ». Fragment n°147 de l'*Athenäum*, trad. P. LACQUE-LABARTHE, J.-L. NANCY, in: *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, op. cit. : 117.

¹⁰³Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 693, trad. Pléiade : 211, nous soulignons.

¹⁰⁴Jacobi identifie chez Anaxagore la première ouverture de l'entendement à « la voie nouvelle d'un esprit qui l'emporte sur la nature, d'une intelligence créatrice » limitant par-là pour la première fois le concept de nature par celui de liberté. Un geste qui fonde la définition platonicienne de la philosophie en tant que dépassement de la *dianoia* par la *noësis* exposé dans le livre VII de la *République* (518c). Voir : Friedrich H. JACOBI, *Werke*, Bd. 2, 1 : 401sq, trad. : 147sq. Voir également la note de L. Guillermit, in: op. cit. : 274.

avec emphase ce fait et alla même jusqu'à qualifier l'auteur des *Lettres à M. Mendelssohn* de « fils spirituel de Platon »¹⁰⁵. En mettant en exergue dans la première édition de celles-ci un extrait de la correspondance du disciple de Socrate, Jacobi entend sans nul doute placer son ouvrage sous les auspices d'une *theoria* qui enfante exemplairement cette ambition anthropologique servie par le discours philosophique¹⁰⁶. Adressé au lecteur « perspicace et soucieux de la seule vérité »¹⁰⁷, cet ouvrage ne cesse de souligner, ainsi que le *Hume* qui lui succède d'ailleurs, combien, en ce qui concerne les choses divines, la vérité jaillit de la « fréquentation » de ces problèmes plutôt que de leur formulation, pour reprendre la citation de Platon que Jacobi insère dans sa correspondance avec Hemsterhuis¹⁰⁸. Bien plus, Jacobi reconnaîtra explicitement la conviction platonicienne d'une intuition éidétique comme l'une des sources de sa notion de « croyance »¹⁰⁹. Platon, en montrant que les progrès dans l'ordre de la connaissance s'abîment en sophistique si la métaphysique n'est pas rendue nécessaire, fonde l'idée même de philosophie que Jacobi mobilise dans son opposition à cette « voie de la démonstration » prise par la pensée moderne. Le platonisme est mobilisé par conséquent pour entretenir l'ambition polémique du « Spinoza » visant à dépasser l'opposition, dans la pensée moderne, du couple théorique/pratique. Jacobi se base manifestement sur la dimension « théorétique » de la tradition académique, caractérisée avant tout par sa relation au perfectionnement moral, qu'il soit individuel ou collectif¹¹⁰. En effet, que la *theoria* soit un genre de vie d'abord consacré tout entier à la contemplation ou une manière d'organiser concrètement la cité, elle incarne cette « vie selon l'esprit »¹¹¹ qui permet d'atteindre une forme de satisfaction dans laquelle l'activité spirituelle est à elle-même sa propre fin, une plénitude où cette dernière ne vise pas d'autre résultat ni d'autre récompense qu'elle-même. Cette forme de vie possède le caractère paradoxal d'être à la fois un *summum* humain et une qualité

¹⁰⁵Friedrich W. J. SCHELLING. *Historisch-Kritische Ausgabe (HKA)*, Bd I, 2, op. cit. : 146, trad. J.-F. COURTINE, in: *Premiers écrits (1794-1795)*, op. cit. : 120.

¹⁰⁶La première édition cite la lettre de Platon à Denys dans laquelle ce dernier souligne à la fois la nécessité pour l'âme de s'élever à la connaissance de la fin de toute chose, « cause de toute beauté », et le « douloureux effort d'enfantement » qu'elle doit produire pour y parvenir. Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 1, 1 : 6, trad. 39, note 1.

¹⁰⁷Ibid.

¹⁰⁸Ibid. : 86, trad. 94.

¹⁰⁹Friedrich H. JACOBI, *Werke*, Bd. 2, 1 : 407-408, trad. 152-153.

¹¹⁰ARISTOTE. *Politique*, VII, 2, 1324a 30.

¹¹¹« On dirait en outre que cette vie selon l'esprit est la seule qui soit aimée pour elle-même ; car il ne résulte rien de cette vie que la vision des principes, tandis que dans toute les choses où l'on doit agir, on poursuit toujours un résultat plus ou moins étranger à l'action. » ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, X, 1177a 12 – 1178 a 6 (trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire modifiée).

surhumaine tout comme l'intellect (*Noûs*) platonicien ou aristotélicien est ce qu'il y a de plus essentiel en l'homme car il manifeste une provenance divine. L'homme est ainsi amené par son essence à être au-delà de lui-même de telle sorte que sa résolution en faveur de la philosophie est conduite par le désir de dépasser le moi individuel dans un moi supérieur¹¹².

En ce sens, cette dernière apparaît une nouvelle fois chez Hölderlin comme une initiation conduite par le désir qu'à l'homme de manifester son origine divine. Cette élévation « théorique » du sujet à un niveau universel et transcendant, s'est déposée dans *l'usage* du savoir naturel davantage que dans ce dernier. Un tel savoir-faire théorique ne s'oppose ainsi pas à la « pratique » mais qualifie bien plutôt une philosophie pratiquée, vécue, susceptible de convier chacun à cette satisfaction spirituelle indépendante de toute contingence extérieure qui, pour employer une image jacobienne, représente la « silhouette »¹¹³ de la béatitude divine.

Avec cette référence à Platon, nous touchons à l'une des pierres de touche de l'édifice philosophique qu'a bâti la poésie de Hölderlin au sortir du Stift. Cette filiation académique révèle l'une des sources les plus importantes afin de comprendre toute la mesure du motif panthéiste ou de ce que d'aucuns ont baptisé le « monisme métaphysique » du poète souabe¹¹⁴. Il s'agit ainsi de lire l'ambition affichée publiquement par Hölderlin d'une réconciliation esthétique des dimensions intellectuelle, pratique et spéculative de la raison au moyen de la vérité éthique de la *theoria* antique. Celle-ci, transmise avant tout par le biais de la tradition platonicienne, aura incarné l'issue du clivage entre vérité et signification, raison théorique et liberté pratique sur laquelle se fonde encore le mode de résolution propre à l'intuition intellectuelle fichtéenne:

¹¹²Voir : François BRUNNER. « De soi vers soi (conclusion du colloque) », in: Rudi IMBACH, Alain DE LIBERA et al. *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique, Actes du colloque des 19 et 20 octobre 1990 pour les soixante-dix ans de F. Brunner*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994 : 125-135.

¹¹³« La croyance est la silhouette du savoir et du vouloir divins dans l'esprit fini de l'homme. » Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 2, 1 : 55, trad. : 146.

¹¹⁴Manfred BAUM. « Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel », in: *Hegel-Studien*, Bd. 28, hrsg. von Friedhelm NICOLIN u. Otto PÖGGELER, Bonn, Bouvier, 1993 : 81-102. Si le symbole de ralliement « en kai pan », inscrit par Hegel le 12 février 1791 dans le cahier de dédicace de Hölderlin, fait effectivement songer au « en panta einai » d'Héraclite (fr. 50), il correspond néanmoins dans cette formulation plus exactement à une citation du penseur platonicien anglais Cudworth : « to en touto kai pan ». Voir : Christoph JAMME, "Ein ungelehrtes Buch", op. cit. : 99.

« Dans les lettres philosophiques, je voudrais trouver le principe qui m'explique les divisions dans lesquelles nous pensons et existons, *mais qui possède aussi le pouvoir de faire disparaître le conflit (Widerstreit)*, le conflit entre le sujet et l'objet, entre notre moi et le monde, voire entre raison et révélation – *sur le plan théorique*, par l'intuition intellectuelle, sans recours à notre raison pratique. Pour cela nous avons besoin du sens esthétique »¹¹⁵.

Les développements qui vont suivre ont ainsi pour but de montrer de quelle manière, par le biais du recours innovant à un Platon situé dans l'ambition polémique de la pensée jacobienne, Hölderlin inscrit, grâce au « sens esthétique », le panthéisme au sein du grand élan vers la majorité culturelle annoncée par la philosophie critique de Kant. Ce prochain chapitre sera également l'occasion de démontrer une nouvelle fois de quelle manière les réquisits du discours philosophique, en l'occurrence ici, ceux qui entourent le débat sur le statut moral de l'esthétique dans la troisième *Critique*, ne sont réellement intégrés par Hölderlin qu'à l'intérieur des limites de formes littéraires sciemment organisées pour en restituer toute l'actualité : c'est ce que nous vérifierons grâce à l'analyse des esquisses théoriques que ce dernier rédige durant l'année 1794 à Waltershausen. Celle-ci gagnera en extension et en clarté dans la mesure où elle sera rapportée à différentes ébauches de son roman *Hypérion ou l'ermite en Grèce*¹¹⁶ ainsi qu'à un extrait particulièrement édifiant de sa correspondance avec Schiller. Loin de constituer un ensemble exhaustif, ces références serviront surtout à reconstituer les

¹¹⁵Lettre à F. Niethammer du 24 février 1796, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 614-615, trad. : 381 (modifiée). Ulrich Port a bien montré, dans le cadre de son analyse des modèles esthétiques conduisant la représentation de la nature dans le roman *Hypérion*, « l'interdépendance » chez Hölderlin du thème de l'unitotalité, de la beauté naturelle ainsi que de l'intuition intellectuelle avec l'exercice de la contemplation telle qu'elle occupe une place cardinale chez Platon (*Timée* 47ab) et dans la *theoria tou kosmou* aristotélicienne (*Métaphysique* 980a). Voir : Ulrich PORT. *Die Schönheit der Natur erbeuten. Problemgeschichtliche Untersuchungen zum ästhetischen Modell von Hölderlins "Hyperion"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996 : 92-119, citation : 110.

¹¹⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 609-670, trad. Philippe JACCOTTET, in: HÖLDERLIN. *Œuvres*, op. cit. : 134-273. Le seul roman de Hölderlin, dont l'élaboration s'étale sur plus de cinq ans (entre 1792 et 1797), est une œuvre qui intègre une pluralité de traditions génériques sans pourtant se réduire absolument à l'une d'entre elles. Citons celle du roman épistolaire dont le *Werther* de Goethe en est au 18^e siècle le prototype, celle du roman antiquarisant tel qu'il se présente avec *L'histoire d'Agathon* de Wieland et *Les aventures de Télémaque* de Fénelon, celle du roman philosophique et du *Bildungsroman* enfin dont *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister* goethéen ou *l'Anton Reiser* de Moritz représentent un aboutissement à l'époque. Sur ce dernier point, voir : Lawrence RYAN. « Hölderlins *Hyperion* – ein romantischer Roman ? », in: *Über Hölderlin*, hrsg von Jochen SCHMIDT, Frankfurt a. M., 1970 : 175-212. On en trouvera une présentation avantageuse dans : Gerhard KURZ. « Hölderlin », in: *Deutsche Dichter. Leben und Werke deutschsprachiger Autoren*, Bd. 4, hrsg. von Günter E. GRIMM u. Frank R. MAX, Stuttgart, Reclam, 1989 : 401-429. Voir aussi la postface de Michael KNAUPP, in: Friedrich HÖLDERLIN. *Hyperion*, Stuttgart, Reclam, 1998² : 181-196. Stefan WACKWITZ. *Friedrich Hölderlin*, op. cit. : 75-81. Citons encore pour leur finesse d'analyse les interprétations de l'ouvrage de H. Gaskill : Howard GASKILL. *Hölderlin's Hyperion*, Durham, 1984.

grandes lignes de « la grécité » de Hölderlin ; une influence qui sera déployée exclusivement, dans les limites de ce travail, à partir de la philosophie platonicienne.

Chapitre 3

La naissance de la méthode hyperbolique : l'iconisme platonicien

« Viens donc, reste dans ce demi-jour ! cette région d'ombre est l'élément de l'amour : ici seulement, la rosée de la mélancolie peut couler du ciel de tes yeux »¹.

S'il est un fait qui a toujours suscité l'unanimité parmi les différentes sensibilités qui composent le commentaire hölderlinien, c'est bien la présence de Platon comme l'une des sources philosophiques majeures de son projet poétique². Outre les références directes au *Phèdre*, au *Banquet*, au *Phédon* et au *Timée* que trahit la correspondance de notre poète, la liste des ouvrages composant la bibliothèque privée de celui-ci à Nürtingen ainsi que celle des livres empruntés à la bibliothèque de l'Université de Tübingen attestent de la fréquentation certaine du *Politique*, des *Lois* et de la *République*³. Un autre aspect de la réception hölderlinienne des œuvres de Platon souvent souligné réside dans le fait que cette dernière s'appuie massivement sur la traduction latine en vigueur dans l'édition, dite « bipontine », des œuvres de Platon

¹Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 736, trad. Pléiade : 250.

²À ce sujet : Wolfgang BINDER. « Die Deutsche Klassik und die Antike : Goethe, Schiller, Hölderlin », in: *Antike und europäische Welt : Aspekte der Auseinandersetzung mit der Antike*, hrsg. von M. SILVAR u. a., Bern, Lang, 1984. Michael FRANZ. « "Platons frommer Garten". Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena », in: *Hölderlin-Jahrbuch* 28, 1992-93, op. cit. : 111-127. *Turm-Vorträge 1987-88. Hölderlin und die Griechen*, hrsg. von V. LAWITSCHKA, Tübingen, Hölderlinturm, 1988. Helmut HÜHN. *Mnemosyne : Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, Stuttgart, 1997. Thomas LEINKAUF, « Plato und der Platonismus bei Marsilio Ficino », in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 1992 : 735-756.

³Ernst MÜLLER. *Hölderlin. Studien zur Geschichte seines Geistes*, Stuttgart/Berlin, Kohlhammer, 1944 : 21-24. Walter BETZENDÖRFER. *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, op. cit. : 30, 128. La fréquentation de Platon a pu en outre être guidée par l'enseignement de K. P. Conz, répétiteur de littérature grecque, apologue de la pensée libérale, proche de Schiller et d'Eberhard, traducteur de Plutarque et de Platon. (Karl P. CONZ. « Plato von der Liebe. Bruchstücke aus seinem Symposium », in: *Analekten oder Blumen Phantasien und Gemälde aus Griechenland*, Leipzig, Kummer, 1793). Il faut ajouter à cela la figure magistrale de J. F. Flatt qui, au semestre d'hiver 1789-90 notamment, consacra un cours au *Théétète* ainsi qu'à un parallèle entre Platon et Rousseau sur l'influence dommageable des notions spéculatives sur la vie humaine. Notons encore des œuvres littéraires dont l'inspiration ou le thème eurent un retentissement immense sur la jeune génération de Tübingen ; en particulier les deux romans de F. H. Jacobi, *Woldemar*, et *La correspondance d'Edouard Allwill*, les récits de voyages de l'abbé Barthélémy (*Voyage du jeune Anacharsis à travers la Grèce*), les œuvres de Hemsterhuis traduites en partie par Herder (*Sur les désirs*. Paris, 1770) et le roman de Wilhelm Heinse *Ardinghello et les îles bienheureuses. Une histoire italienne du seizième siècle* (2 Vol., Lemgo, 1787).

accompagnée des commentaires de Marsile Ficini et donc sur un appareil exégétique néoplatonicien⁴. S'il permet de tracer des parallèles stimulant avec le platonisme de François Hemsterhuis ou de Wilhelm Heinse ainsi qu'avec le fond panthéiste de l'organologie herderienne⁵, ce constat ne doit pourtant pas éclipser l'hypothèse plus simple et plus évidente : l'atout premier de l'édition bipontine pour Hölderlin demeure l'accessibilité, dans leur langue originale, de l'ensemble des grands dialogues de Platon. Nul ne doute que le lexique ficinien a pu révéler ce dernier au-delà de ce que la lettre du texte ne permet pas toujours d'évoquer. Toutefois, comme nous allons le montrer, il apparaît que le texte platonicien est tout à fait apte à receler en lui-même les lignes de force essentielles de l'inspiration de Hölderlin en matière esthétique. C'est donc dans celui-ci que nous chercherons à déterminer la nature du lien que le platonisme entretient en profondeur avec l'emblème panthéiste du « *en kai pan* ». C'est également le seul moyen d'en saisir l'articulation intime, en évitant de la sorte l'écueil d'un syncrétisme hölderlinien sur le plan philosophique peu convaincant au regard de ce qui précède. Loin de suggérer une juxtaposition opportuniste de différents courants hétérogènes, il conviendrait au contraire de souligner, à l'instar d'Ulrich Port, combien la démarche intellectuelle de Hölderlin s'apparente davantage à une « dynamique productive dans l'assimilation et la transformation »⁶ des contenus traditionnels.

À cet égard, l'intention qui anime chez ce dernier le recours à Platon s'inspire indéniablement de la manière dont Jacobi considère lui-même l'œuvre de l'athénien. En exposant ce chemin initiatique tracé par le panthéisme, en mesurant la portée éthopoïétique dont témoigne la quête philosophique, Jacobi aura également permis une relecture de Platon dont Hölderlin approfondira l'esprit en explorant le versant esthétique. Il est même possible d'affirmer anticipativement qu'un tel retour au « divin Platon » lui aura fourni rien moins que le moyen de réaliser par la poésie cette

⁴Platonis 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. À ce sujet : Elena POLLEDRI. « Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco. Divus Plato : Platone o Ficino ? », in: *Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche* 3, 2000 : 789-812.

⁵Voir : Ulrich GAIER. *Hölderlin. Eine Einführung*, Tübingen/Basel, Francke Verlag, 1993 : 81-108. Ulrich GAIER, Valérie LAWITSCHKA, Stefan METZGER, Wolfgang RAPP, Violetta WAIBEL. *Hölderlin Texturen 3. « Gestalten der Welt » Frankfurt 1796-1798*, hrsg. von der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zusammenarbeit mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen, Hölderlin-Gesellschaft, 1996 : 243-245. Elena POLLEDRI. *"immer besteht ein Maas". Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002 : 120-134.

⁶Ulrich PORT. *Die Schönheit der Natur erbeuten*, op. cit. :193.

définition de la philosophie dont il dit volontiers qu'il en vit l'exercice, « pour l'instant encore à l'école de M. Kant », comme une soumission volontaire⁷. Un tel viatique réside dans l'élaboration d'une esthétique qui, au-delà du mépris dans lequel la conciliation idéaliste de l'homme et de son monde tient la nature, cherche au contraire, selon l'expression toute spinozienne d'Hypérion, « le germe de l'infini » à même « l'indigence de la vie »⁸.

Les très nombreuses références au disciple de Socrate qui accompagnent la maturation de l'opus hölderlinien tranchent pourtant sans ambiguïté avec les deux lectures courantes à cette époque. La première, est redevable des efforts de vulgarisation de la philosophie populaire. Elle peut être illustrée de manière symptomatique par le programme de Johann Jakob Engel dans son *Essai d'une méthode visant à développer la doctrine de la raison à partir des dialogues platoniciens*, qui est davantage pédagogique que spéculatif⁹. On cherche au travers du platonisme à développer pour le plus grand nombre la maîtrise des règles logiques et à connaître la nature ainsi que l'origine de celles-ci. Cette « modernisation » de Platon, louable dans son intention émancipatrice, ne débouche en réalité que sur une manipulation grossière de la doctrine platonicienne au moyen de contresens manifestes, tels que le traitement de la réminiscence dans le *Ménon* à partir d'une théorie empiriste de la logique ou encore une analyse du problème de l'un et du multiple dans le *Philèbe* qui le ramène au niveau empirique de la généralité¹⁰.

La seconde, qui rassemble aussi dans une certaine mesure le projet théologique du *Phédon* de Mendelssohn, développe un platonisme métaphysique. Elle est marquée d'abord par le rayonnement du Cercle de Münster autour des productions littéraires et

⁷Lettre à L. Neuffer, mai 1793, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 496, trad. : 89. « Pour l'instant j'ai de nouveau recours à Kant, comme toujours quand je ne puis me souffrir », lettre à L. Neuffer, début décembre 1795, *Ibid.* : 602, trad. : 370. « La philosophie est tyrannique et son joug, je le supporte plutôt que je ne le recherche en toute liberté », lettre à F. Niethammer du 24 février 1796, *Ibid.* : 614, trad. 380 (modifiée).

⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 528. Trad. R. ROVINI, in: Friedrich HÖLDERLIN. *Hypérion ou l'ermite de Grèce*, Paris, 10/18, 1968 : 242. « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu ». Baruch SPINOZA. *Éthique*, V. Prop. XXIV.

⁹Johann Jakob ENGEL. *Versuch einer Methode die Vernunftlehre aus platonischen Dialogen zu entwickeln*, Berlin, Voss, 1780. Il s'agit d'une monographie composée de sept leçons dialoguées sur le modèle scolaire du maître et de l'élève, précédées d'un résumé du *Ménon*.

¹⁰Voir : Jean-Louis VIEILLARD-BARON. *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988 : 65-69.

philosophiques de Hemsterhuis d'abord, mais aussi de Hamann, de Jacobi ou encore du comte Stolberg. Le premier surtout, passé à la postérité grâce à Wieland sous le surnom de « Platon de notre temps »¹¹, contribua largement à un renouveau de l'intérêt pour la pensée platonicienne ou plutôt, de façon plus précise, pour son socratisme. Cette reprise se caractérise avant tout par sa haute teneur spéculative dans laquelle viennent se mêler aussi bien le cartésianisme de Malebranche, le platonisme de Cambridge - celui de la *theologia platonica* de Cudworth notamment - que la théosophie böhmiste. Ce syncrétisme encyclopédique qui couvre près de trois siècles de l'incessant commentaire de Platon, focalise pourtant en son centre la figure métonymique de Socrate qui définit singulièrement le sens de l'exercice philosophique tout entier pour Hemsterhuis. Dans son dialogue *Sophyle ou de la philosophie*, en 1778, le maître de Platon est honoré à cet égard pour avoir diffusé la conviction que la philosophie appartient moins à la systématique qu'à l'éthique et qu'elle peut « être la source d'un bonheur universel ». À l'instar de l'enthousiasme auquel il dédie de nombreux développements, le socratisme de Hemsterhuis vise l'édification d'une anthropologie solaire, ce que Novalis appellera une « astronomie morale », célébrant l'union de l'élan spéculatif de la théologie avec l'exercice politique de la *sophrosunè*¹². Un tel projet ne manquera pas, comme nous le verrons, d'impressionner Hölderlin. Toutefois, en insistant sur une philosophie du sentiment qui offre « une sensation, plus ou moins distincte, de l'existence réelle et nécessaire de la Divinité »¹³, comme c'est le cas dans la théorie de l'organe moral, le Socrate hollandais inscrit son esthétique spéculative dans l'extravagance de cet « idéalisme mystique » (*der ganze schwärmerische Idealismus*) dont la révolution critique de Kant s'emploie au même moment à disqualifier l'idolâtrie¹⁴.

¹¹Christoph M. Wieland, lettre à Jacobi du 11 octobre 1795. Cité, in: Jean-Louis VIEILLARD-BARON. *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, op. cit. : 115. Moses MENDELSSOHN. *Phédon ou entretiens sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme*, trad ; G. A. Junker, Amsterdam, 1773. Voir : Jean-Louis VIEILLARD-BARON, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, op. cit. : 114-131. « Hemsterhuis platonicien (1721-1790) », in: *Dix-huitième siècle*, 1975 : 129-146. Sur l'influence de Hemsterhuis sur Hölderlin: Ulrich GAIER. *Hölderlin. Eine Einführung*, op. cit. : 44 sq. Christoph JAMME. „Ein ungelehrtes Buch“, op. cit.: 106-108.

¹²« Le plus beau travail de l'homme, Socrate, c'est d'imiter le soleil, et de se débarrasser de ses enveloppes dans aussi peu de siècles qu'il est possible ; et lorsque l'âme est toute dégagée elle devient toute organe. Toutes les sensations se lient et font corps ensemble, et l'âme voit l'univers non en Dieu, mais à la façon des dieux ». François HEMSTERHUIS. « Simon », in: *Œuvres Philosophiques*, t. 2, éd. H. J. JANSEN, Paris, Hausman, 1792 : 291-292. Voir : Novalis, lettre du 28 juillet 1798, citée, in: Jean-Louis VIEILLARD-BARON. *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, op. cit. : 129.

¹³François HEMSTERHUIS. « Lettre sur l'homme et ses rapports », in: *Œuvres Philosophiques*, t. 1, éd. H. J. JANSEN, Paris, Hausman, 1792 : 185-186.

¹⁴Immanuel KANT. AK 4 : 375, trad. Louis GUILLERMIT, in: Emmanuel KANT. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op. cit. : 159.

Il est par conséquent manifeste dans ce qui précède que ni l'intérêt polémique et didactique, ni l'intérêt spéculatif seuls ne parviennent à rendre toute l'actualité de Platon ; soit parce que le contemporain qui s'y révèle n'est pas Platon, soit parce que le platonisme qu'on y développe n'est pas moderne. Or, prendre la mesure de ce double écueil constitue certainement la motivation première de la lecture hölderlinienne de l'athénien. Celle-ci vise en priorité à réaffirmer, à l'image de Hemsterhuis, l'héritage socratique des dialogues platoniciens d'une part et de le présenter d'autre part comme l'organe privilégié de l'humanisme critique lui-même et non pas comme son repoussoir. Lecteur attentif de Kant mais nullement asservi à la lettre de son propos, il semble bien qu'il ait conçu le geste critique conformément à l'esprit de la « Théorie transcendante de la Méthode » que la première *Critique* expose. À cet endroit, celui-ci n'apparaît pas comme une attitude suspicieuse envers la démarche de l'esprit, mais comme une relecture de l'agir humain qui la relie essentiellement à des pratiques aptes à générer une société de citoyens conscients de leurs limites et libres grâce à l'exercice de l'action droite, conforme à la raison¹⁵. À ce titre, tout indique chez Hölderlin la volonté de chercher chez Platon, c'est-à-dire peut-être avant tout chez l'auteur des conclusions sceptiques du *Parménide*, l'inspiration afin de réaliser, dans l'art en général et dans la poésie en particulier, la didactique positive que les vertus critiques réclament à l'époque moderne.

Quoi qu'il en soit, l'œuvre foisonnante de Platon est mobilisée, avant toute chose, à l'intérieur du débat philosophique sur la possibilité d'un système de la liberté, en direction d'une résolution transcendante de l'opposition entre les natures phénoménale et nouménale de l'être humain. L'enjeu fondamental du platonisme pour l'itinéraire hölderlinien, que ce soit à Iéna d'abord, puis à Francfort à partir de 1797, est

¹⁵Immanuel KANT. AK 3 : 465-466, trad.: 491-492. L'attitude de Kant lui-même envers Platon n'est pas univoque. Il y a bien sûr l'intention, chez le penseur de Königsberg, de stigmatiser l'enseignement de l'Académie comme la figure paternelle de la *Schwärmerei* contemporaine dans l'*Anthropologie* (Immanuel KANT. AK 8 : 398 sq) et les *Prolegomènes* (AK 4 : 375), mais il y a aussi et surtout la reconnaissance de l'importance inestimable en métaphysique de l'Idée dans la première *Critique*. En ce sens, la remarque préliminaire à l'exposition des concepts de la raison pure cible exactement la nature médiane de la dette contractée. Platon n'est pas récuse mais fait l'objet chez Kant d'un projet constituant au double sens du terme : le criticisme lui octroie à la fois davantage de fermeté et de légitimité. « Forger des mots nouveaux est une prétention à légiférer dans les langues, et cette prétention réussit rarement. Avant de recourir à ce moyen extrême, il est prudent de fouiller quelque langue morte et savante pour voir si l'on y trouve pas l'idée avec l'expression qui lui convient ; et alors même que l'antique usage de cette expression serait devenu incertain par la faute de son auteur, il vaut mieux cependant raffermir le sens qui lui était propre (...) que de tout perdre uniquement parce qu'on se rend inintelligible ». Immanuel KANT. AK 3 : 245, trad. : 262.

donc de nature anthropologique. Il s'agit de placer l'homme au centre du paradoxe essentiel de sa condition finie dans laquelle il n'échappe à l'apparence qu'au moyen de l'apparence. De ce point de vue, l'homme ne se réalise effectivement que dans le devenir d'une double tâche essentielle. Il doit transformer la simple possibilité du Moi, sa disposition pour une manifestation infinie possible, en un contenu matériel, durable, par le biais de la sensibilité, tout en sauvegardant l'unité d'une telle expérience en ramenant sa multiplicité à l'identité ponctuelle de l'ipséité¹⁶.

La *Critique de la faculté de juger*, qui suscite d'emblée l'admiration et l'intérêt de Hölderlin, revêt à cet égard une importance capitale puisqu'elle exhibe non seulement le moyen mais aussi la nature de cette réconciliation¹⁷. Ce double impératif visant à rendre réel ce qui, en nous, est nécessaire d'une part et de soumettre à la loi de la nécessité le réel en dehors de nous, conduit chez Kant, on le sait, l'économie du particulier et de l'universel propre au jugement réfléchissant. En concevant d'abord ce dernier dans l'horizon pratique, Kant conserve à la beauté sa fonction métaphysique traditionnelle d'exprimer le lien objectif qui unit l'homme avec autrui et le *kosmos* dans lequel il s'insère harmonieusement. Seulement, bien qu'enracinée dans « le substrat suprasensible de l'humanité », celle-ci intègre désormais, « à titre de représentation sensible de l'état du sujet qui est affecté par un acte de ce pouvoir »¹⁸, le mode subjectif de la conformité finale de la faculté sensible à celle de l'entendement. Aussi, la sphère propre au jugement esthétique et partant, à une définition critique de l'enthousiasme poétique, est-elle circonscrite primordialement, chez Kant, à l'intérieur des limites requises par la forme autonome de l'identité du Moi.

¹⁶Ce procès vers l'humanité est celui qu'exprime magistralement Schiller au centre de son projet d'une éducation esthétique du genre humain: « De là [du manque propre à chacun des deux éléments de l'homme et du renvoi de l'un à l'autre, O. P.] découlent deux exigences contraires qui sont posées à l'homme ; ce sont les deux lois fondamentales de la nature sensible-raisonnable. La première tend à la réalité absolue : il doit transformer en monde tout ce qui est simplement forme, et manifester au plan du phénomène toutes ses dispositions ; la deuxième tend à la forme absolue : il doit extirper en lui tout ce qui est simplement monde et introduire de l'accord dans tous ses changements. En d'autres termes, il doit extérioriser tout ce qui est intérieur et former tout ce qui est extérieur ». Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, hrsg. von Peter-Andre ALT, Albert MEIER u. Wolfgang RIEDEL, München/Wien, Hanser, 2004 : 603, trad. Robert LEROUX, in: Friedrich SCHILLER. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1992² : 179-181 (trad. modifiée).

¹⁷« Kant et les Grecs sont à peu près ma seule lecture. J'essaie surtout de me familiariser avec la partie esthétique de la philosophie critique ». Lettre à Hegel du 10 juillet 1794, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 541, trad. Pléiade : 316.

¹⁸Immanuel KANT. AK 20 : 223, trad. : 51.

Cette valeur personnaliste que possède au fond l'expérience esthétique bien comprise pour Kant est une conviction que Hölderlin placera constamment au cœur de son activité poétique, comme en témoigne de façon tout à fait explicite cet aphorisme de l'époque francfortoise :

« 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. On peut tomber dans l'altitude, comme dans la profondeur. L'élasticité de l'esprit empêche cette chute-ci, la force de gravité propre à la sobre réflexion prévient celle-là »¹⁹.

Par conséquent, faire retour sur la tradition platonicienne n'a probablement jamais consisté chez Hölderlin à « dépasser » l'esthétique kantienne mais bien plutôt à montrer, dans le prolongement du geste novateur de Baumgarten qui prête à la sensibilité des prétentions épistémologiques autorisant l'idée d'une « vérité esthéticologique »²⁰ fondée sur cette prérogative, quelle est désormais la nature exacte de l'accès à la perfection pour une science de l'esthétique restreinte transcendentale aux limites subjectives d'une analytique du goût :

« Peut-être pourrai-je t'envoyer une étude sur les idées esthétiques, confie-t-il en octobre 1794 à son camarade Ludwig Neuffer ; comme elle peut passer pour un commentaire du Phèdre de Platon (...). Au fond elle contiendra une analyse du beau et du sublime qui simplifie (*vereinfacht*) celle de Kant tout en y ajoutant d'autres aspects (*vielseitiger wird*). C'est ce que Schiller a déjà fait en partie dans son étude sur la Grâce et la Dignité, sans cependant franchir avec assez d'audace, à mon avis, les limites kantiennes »²¹.

Platon constitue ainsi, à côté de l'esprit du système spinozien, l'autre biais par lequel le geste transcendantal kantien trouve une forme d'amplification. Les développements qui suivent sont tout entier consacrés au commentaire de cette

¹⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 58, trad. Pléiade : 605. Cette réflexion répond manifestement au conseil prodigué par Schiller dans sa lettre du 24 novembre 1796 dans laquelle ce dernier mettait en garde notre poète contre le danger « de perdre la sobriété dans l'enthousiasme ». Voir : Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 390.

²⁰Alexander BAUMGARTEN. *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58)*, §440, übers. u. hrsg. von Hans Rudolf SCHWEIZER, Hamburg, 1983: 69, trad. Jean-Yves PRANCHÈRE, in: *Esthétique précédée des Méditations philosophiques se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique*, Paris, L'Herne, 1988: 160.

²¹Lettre à Neuffer du 10 octobre 1794, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 550-551, trad. Pléiade : 324. Sur l'exclusion de toutes les fins d'avec la finalité de la forme de l'objet beau : Immanuel KANT. AK 5 : 221, 226 sq, trad. : 159 sq.

confiance en soulignant la proximité polémique du message critique et du platonisme qu'instaure Hölderlin²². Ils visent dès lors à montrer qu'il ne s'agit pas d'abolir toute limitation critique, ni même de les franchir selon la traduction usuelle, mais bien plutôt d'éprouver avec plus d'audace le risque qui leur est inhérent. Notre poète donne littéralement à penser que l'essai de Schiller ne s'est pas aventuré assez loin (« *einen Schritt weniger über die Kantische Gränzlinie gewagt hat* »), c'est-à-dire qu'il ne s'est pas suffisamment avancé *au sujet* du geste critique, qu'il n'est pas entré assez intimement dans le péril de l'apparence transcendante de la raison qui marque, quant à elle, décidément l'esthétique kantienne.

Pour le montrer, il importe de remarquer dans un premier temps que les limites imposées par Kant au champ de l'esthétique ne visent à opérer aucune dévalorisation de celui-ci et ne justifient dès lors en rien le reproche, aucunement péremptoire, d'une « subjectivation » par Kant du pouvoir de l'art²³. Ce point sera mis en évidence au moyen d'un bref commentaire des quatre moments de l'analytique du goût qui fixent la définition kantienne du beau. Dans un deuxième temps, il nous reviendra la tâche de situer en quelle proportion l'idéalisme de Platon offre une proximité avec l'esthétique

²²Plutôt que de parler avec Kondylis d'un « renversement de l'interprétation de l'impératif catégorique » qui aboutirait chez Hölderlin à une « symbiose de l'élan unificateur (*Vereinigungsdrang*) et du kantisme », il nous semble plus fructueux de saisir la source d'une telle ouverture à l'objectivité du Beau chez Platon comme une épreuve du kantisme par lui-même, sous la forme d'une *critique* des conditions esthétiques garantissant l'existence du postulat qui fonde un tel système philosophique. Voir : Panajotis KONDYLIS. *Die Entstehung der Dialektik*, op. cit. : 262 sq. Il devient du coup possible de préciser la problématique de la *Vereinigungsphilosophie* chez Hölderlin telle que Kurz l'a très justement conçue. Celui-ci l'a traduite comme « la réconciliation de la plus haute finalité de l'existence humaine sans abandonner l'autonomie de l'existence individuelle ». Gerahrd KURZ. *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975 : 23. Voir également : Kurt HILDEBRANDT. *Hölderlin. Philosophie und Dichtung*, Stuttgart/Berlin, 1939 : 48sq. Ulrich GAIER. « Friedrich Schiller », in: *Hölderlin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2002 : 80. Christoph JAMME. "Ein Ungelehrtes Buch", op. cit. : 41. Wolfgang HEISE. *Hölderlin. Schönheit und Geschichte*, op. cit. : 174-182. Dieter HENRICH. « Eine philosophische Konzeption entsteht. Hölderlins Denken in Jena », in: *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 28, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1993 : 1-67, surtout : 11. « Hegel und Hölderlin », in: *Hegel im Kontext*, op. cit. : 9-40. *Der Grund im Bewußtsein*, op. cit. : 146-160. Ulrich PORT. *Die Schönheit der Natur erbeuten*, op. cit. : 175. Ulrich GAIER, Valérie LAWITSCHKA, Wolfgang RAPP, Violetta WAIBEL. *Hölderlin-Texturen 2. « Das Jenaische Projekt ». Wintersemester 1794/1795*, op. cit. : 135-147. Jacques TAMINIAUX. « Hölderlin à Iéna », in: *La Grèce au miroir de l'Allemagne. Iéna après Rome, Florence et Cambridge, Kairos n°16*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 2000 : 27-42, surtout : 35. Jean-François COURTINE. « La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand », in: *Extase de la raison*, Paris, Galilée, 1990 : 15-43.

²³À ce sujet : Hans-Georg GADAMER. *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1960 : 48-88, trad. P. FRUCHON, J. GRONDIN, in: Hans-Georg GADAMER. *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil : 59-99. Pour une critique de la position gadamerienne, voir : Jochem HENNIGFELD. « Kunst und Reflexion. Kriterien einer philosophischen Ästhetik », in: *Transzendenz und Existenz. Idealistische Grundlagen und moderne Perspektiven des transzendentalen Gedankens*, hrsg. von Manfred BAUM u. Klaus HAMMACHER, Schriften zur Philosophie und ihre Problemgeschichte, Bd. 76, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, 2001 : 151-168.

transcendantale de Kant et de quelle manière Hölderlin instaure cette communauté dans son travail d'écriture. Nous concentrerons ainsi nos analyses sur les développements que le disciple de Socrate consacre au fondement et aux limites de la *mimésis* telle qu'elle est convoquée dans l'exercice dialectique de la philosophie. Cette critique du discours imitatif de l'art chez Platon nous conduira à cerner l'influence déterminante pour Hölderlin qu'a exercée la question de l'iconographie sur l'issue du débat autour de la fondation pratique de l'esthétique que prône l'idéalisme critique. Cette tâche sera menée en abordant, notamment dans le *Phèdre* mais aussi dans le *Banquet*, l'horizon narratologique ou mythique dans lequel s'inscrit chez Platon, grâce au désir amoureux, l'exercice philosophique en tant que tel. Ce dernier point nous permettra de découvrir que Hölderlin instaure les conclusions de la doctrine platonicienne de la *mimésis* de manière constituante dans la trame de son débat avec Schiller afin de motiver la distance évidente que le poète a maintenue vis-à-vis de l'apparence sincère et autonome à laquelle aboutit finalement la réflexion de ce dernier sur l'art.

Ce nouveau chapitre consacré contextuellement à l'explicitation de ce qu'est philosopher pour Hölderlin, se veut un nouveau témoignage de la conviction, centrale chez ce dernier, aussi bien dans les deux dissertations universitaires sur l'art grec que dans la correspondance au sujet de Spinoza analysées plus haut, selon laquelle la mise en forme littéraire est le premier agent de la conversion pratique requise par un usage critique de la raison. Lorsqu'elle place son iconicité au cœur d'une logique d'assimilation aux réalités intelligibles, l'écriture, tout comme l'expérience érotique chez Platon, renvoie la philosophie à son essence régulatrice et la révèle ce faisant à elle-même. À l'instar de l'ironie socratique elle-même, elle est cet interlocuteur privilégié, « ce masque (*prosopon*) déroutant et insaisissable »²⁴, qui jette le trouble en plaçant le savoir philosophique devant sa propre nescience afin de l'inviter à la conversion. La séduction qui émane aussi bien de l'image que de l'amant est en ce sens l'occasion de transfigurer l'expérience du manque qui génère le désir de savoir ; c'est-à-dire de métamorphoser la privation de l'objet intelligible pour en faire la condition

²⁴Pierre HADOT. « La figure de Socrate », in: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 : 106.

même d'une création visant « l'extension du pouvoir du Bien dans les détails du monde sensible », pour reprendre la belle formule d'Iris Murdoch²⁵.

De ce point de vue, si le domaine de l'art acceptable, où le plaisir pur, la beauté authentique et la sensibilité se recouvrent, est à l'évidence très restreint chez Platon, cela ne signifie pas que la question de la *mimèsis* est mineure mais que l'enjeu qu'elle incarne est à l'image même de la vérité dans son radicalisme : pure, de faible étendue et d'une intensité modeste²⁶. De la lecture de Platon par Hölderlin, nous aimerions ainsi dire qu'elle est avant tout la découverte d'un *style*. Placé par notre poète sous l'égide de l'hyperbole, celui-ci doit rendre possible une pensée de l'émergence où la vie qu'il s'agit de capter doit être dite par-delà les mots qui la cernent. Il devient le signe d'une « écriture de l'intrication »²⁷ dans laquelle se mêlent les mots qui décrivent et ce qu'ils cherchent à décrire, et où s'organise, dans un langage renouvelé, cette tension qui travaille l'intelligence philosophique en vue de sa résolution dans et par l'action commune.

L'analytique du goût dans la *Critique de la faculté de juger* kantienne introduit l'enquête anthropologique sur le comportement esthétique qui se révèle distinct aussi bien du désir, de la connaissance que de la pratique morale. Le premier moment établit tout d'abord que le jugement de goût est déterminé par un plaisir sans aucun intérêt. Le comportement intéressé est d'après Kant, celui pour lequel l'existence d'une chose se révèle d'une importance vitale ou dont la possession génère un quelconque avantage. Le problème tient ainsi dans l'orientation de telles représentations qui, pour

²⁵Iris MURDOCH. « Le Feu et le Soleil », in: *L'attention romanesque. Écrits sur la philosophie et la littérature*, trad. Denis-Armand CANAL, Paris, La Table Ronde, 2005 : 327.

²⁶Socrate avance ainsi dans le *Philèbe* que la vérité philosophique qui couronne la quête dialectique du philosophe, si elle possède bien les qualités de certitude et d'exactitude, n'apparaît pourtant que comme quelque chose « de peu d'importance » tandis qu'elle « nous rend peu de services (...) tout comme dans le cas du blanc dont j'ai naguère dit que, fût-il en petite quantité, il l'emporte cependant, s'il est pur, sur un autre qui est abondant ». PLATON. *Philèbe*, 58c. On peut penser également à la scolie de la dernière proposition de l'*Éthique* de Spinoza qui invite à reconnaître combien « tout ce qui est remarquable est difficile autant que rare ». Baruch SPINOZA. *Éthique*, livre 4, prop. 42, scolie, trad. B. PAUTRAT, in: op. cit. : 541.

²⁷Frank ROBERT. « Écriture et vérité », in: *Revue Internationale de Philosophie* n°2, Paris, PUF, 2008 : 165.

entrer dans le champ de l'esthétique, doivent demeurer indépendantes aussi bien de l'intérêt de la simple jouissance que de la valorisation de soi induite par la vertu morale. En émancipant, par le biais d'une stricte limitation, la beauté des sphères de l'agrément et du bien, Kant place l'enjeu d'une telle critique moins sur le terrain de la disposition du sujet qu'au niveau de l'objet qui lui fait face car c'est « l'objet d'un tel plaisir qui est appelé *beau* »²⁸. Il n'est donc pas donné à n'importe quel objet de produire un tel plaisir désintéressé alors même qu'une telle objectivité doit déterminer en priorité la démarche de l'artiste. La valeur esthétique tient dès lors essentiellement dans le pouvoir que possède tel ou tel objet d'organiser et favoriser la liberté du jugement chez le sujet. C'est donc avant tout dans un but politique, au profit d'une plus large diffusion du débat d'idée, et non en fonction d'une disposition seulement privée, qu'est développé ce premier moment de la définition kantienne du beau.

Cette visée politique de l'analytique du goût est d'ailleurs confirmée par le deuxième moment. Dans celui-ci, la beauté y apparaît comme « ce qui plaît universellement sans concept »²⁹. Ici encore, ce n'est que parce que l'intérêt privé n'est pas déterminant en matière de goût que peut s'ouvrir la possibilité d'un partage de l'expérience esthétique à autrui. Toutefois, une telle communicabilité ne repose pas, à l'instar du jugement de connaissance, sur le concept. Elle n'en est pas le produit constitué a priori mais résulte de l'exercice réitéré du libre jeu des facultés dans lequel leur épanouissement réciproque n'est garanti harmonieusement qu'en situation. Aussi, ni la simple intuition, ni la pensée pure ne constituent à elles seules une expérience esthétique. L'esthète doit pouvoir éviter aussi bien l'immédiateté du ressenti que l'altitude du catégorique. Il est celui qui perçoit que l'intensité de l'intuition est l'occasion d'une pensée élargie, que la libre faveur dispensée par le bel objet est la garantie d'une élévation du « sentiment de la vie » dans la mesure où il témoigne d'une compréhension mutuelle de l'être humain et du monde.

C'est en outre ce que souligne les deux derniers moments de l'analytique dans lequel la beauté réside dans la forme de la finalité de l'objet « sans représentation d'une fin » tout en étant l'« objet d'une satisfaction nécessaire »³⁰. Le caractère formel signifie

²⁸Immanuel KANT. AK 5 : 211, trad. : 139.

²⁹*Ibid.* : 219, trad. : 150.

³⁰*Ibid.* : 236, 240, trad. : 171, 176.

que l'esthétique réside avant tout dans le mode d'apparaître des choses et que ce mode, bien que perçu subjectivement, n'est pas soumis à une finalité seulement subjective mais fondée sur le critère objectif de l'analogie, c'est-à-dire sur une complète similitude de rapports dans la participation du phénomène à l'idée³¹. Les développements traitant de la finalité sans fin du beau insistent moins sur la réalité arbitraire du *sensus privatus* que sur la forme du jugement. Ils introduisent ainsi l'idée d'une satisfaction nécessaire, fruit d'un accord proportionné des facultés de l'esprit entre elles, à laquelle le quatrième et dernier moment de l'analytique correspond effectivement. Le goût est moins le produit d'une vision fantaisiste qu'entretient le spectacle des sens qu'il ne s'enracine au contraire dans le procès symbolique de l'« hypotypose ». Il dépend d'une appréhension, c'est-à-dire d'un travail subjectif sur l'image qui laisse le contenu achevé de l'intuition pour ne retenir du sensible que sa résistance, l'imprévu que ménage ce qui ne peut être que donné. Cette surprise n'est pas l'abandon du monde des phénomènes mais la soustraction à toute participation active (cognitive et pratique) afin de pouvoir « pressentir » le mobile essentiel de cette dernière qui réside dans la conformité de notre nature profonde au tout de la raison :

« Il y a donc un certain *pressentiment* (*Ahnung*) de notre raison, ou bien un signe que nous donne pour ainsi dire la nature de ce que nous pourrions bien la dépasser au moyen de ce concept des causes finales, et même le rattacher au point le plus haut dans la série des causes, *si nous renoncions à l'étudier* (...) ou bien si du moins *nous abandonnions quelque temps cette étude* et essayions d'abord de *voir* où nous conduit cet étranger à la science de la nature qu'est le concept des fins naturelles »³².

La logique hétéaunomique qu'exhibent ces trois moments révèle par conséquent combien la définition kantienne de l'esthétique est tout entière ordonnée à la recherche d'un passage manifeste entre ce qui se pense selon la nature et ce qui se fait selon la liberté. Elle exhibe en outre, de par sa condition analogique, combien est subreptice l'idée d'une position de surplomb à partir de laquelle ce travail trouverait la garantie

³¹L'analogie est « une ressemblance complète de deux rapports entre deux choses totalement différentes. », Immanuel KANT. AK 4 : 357, trad. L. GUILLERMIT, in: Emmanuel KANT. *Prolegomène à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 2001 : 137. Le sentiment de plaisir coïncide dès lors primordialement à « cet état d'accord proportionné que nous exigeons pour toute connaissance et que, par la même, nous considérons donc comme valable pour quiconque est appelé à juger grâce à l'entendement et aux sens conjugués (c'est-à-dire pour tout homme) ».

³²Immanuel KANT. AK 5 : 390, trad. : 356-357 (nous soulignons). Voir : François MARTY. *L'homme, habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*, op. cit. : 40-41.

absolue de son succès telle qu'elle est assumée a priori par la catégorie, tant sur le plan théorique de la connaissance que pratique de la loi. Le plaisir purement contemplatif ou le contentement oisif (*untätiges Wohlgefallen*) en quoi consiste le goût se meut au contraire, grâce à l'action de l'imagination, dans « un espace public ouvert »³³, un point de vue général au moyen duquel les jugements des autres sont comparés en vue d'échapper à l'illusion résultant des conditions subjectives et particulières de l'intérêt propre. Une telle « validité commune »³⁴ du beau sous la forme de l'impartialité est étroitement liée, contrairement à la pensée logique, au commerce quotidien avec les objets dans leur singularité ; sans leur marque sensible particulière, il n'y aurait tout simplement pas de communicabilité tandis que l'espace commun créé par le jugement du spectateur à l'existence duquel est voué l'œuvre du génie serait aboli³⁵.

Loin de lutter contre un subjectivisme kantien très improbable au vue de la brève analyse ci-dessus, Hölderlin suggère à plusieurs endroits combien il sied au contraire d'approfondir la présentation par Kant d'un tel « état esthétique ». C'est notamment le cas dans un court fragment destiné vraisemblablement au *Journal Philosophique* de Niethammer et rédigé à Waltershausen à l'automne 1794 dans lequel Hölderlin se penche sur le travail de l'imagination³⁶.

Visiblement inspiré par la distinction entre le jugement cognitif et le jugement esthétique dans la troisième *Critique*, Hölderlin s'interroge d'abord sur la prétention à la validité universelle de la synthèse opérée par l'imagination :

« Il existe un état naturel de l'imagination qui, tout en partageant l'absence de loi avec l'anarchie des représentations organisées par l'intelligence, devrait cependant être nettement distingué de celle-ci en ce qui concerne la loi qui doit l'ordonner »³⁷.

Ces lignes répètent manifestement l'enseignement de Kant selon lequel l'imagination est primordialement un acte de réflexion sans détermination : son état

³³Hannah ARENDT. « Extraits de conférences sur la philosophie politique de Kant », in: *La vie de l'esprit*, trad. L. LOTRINGER, Paris, PUF Quadrige, 2005 : 548.

³⁴Immanuel KANT. AK 5 : 214, trad. : 144.

³⁵Sur l'antécédence du goût sur le génie : Immanuel KANT. AK 5 : 313, trad. : 267-268.

³⁶« Es giebt einen Naturzustand... », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 46-47, trad. Pléiade : 277-278. Pour un commentaire détaillé : Friedrich STRACK. *Ästhetik und Freiheit, Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit*, Niemeyer, Tübingen, 1976 : 43-106.

³⁷Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 46, trad. Pléiade : 277.

naturel échappe au schématisme de la détermination cognitive et consiste en une libre synthèse d'une représentation donnée avec la faculté des représentations tout entière. Le jeu de l'imagination révèle un sentiment vivant (*Lebensgefühl*) pour lequel la capacité de savoir née de l'expérience sensorielle n'est momentanément plus déterminante dans l'économie rationnelle. Il anticipe ainsi le travail de l'entendement dans la mesure où une telle synthèse crée les conditions nécessaires de la quête de signification, c'est-à-dire qu'elle produit cet éloignement indispensable à l'exercice impartial d'une délibération sur ce qui vaut la peine d'être connu. L'imagination est ainsi la source d'une législation particulière que notre poète situe ensuite dans une position médiane face à « l'absence de loi morale » et à « la loi de la liberté »³⁸. Hölderlin présente de la sorte explicitement l'hétéonomie de cet entre-deux propice au jeu « sans domaine propre »³⁹ de l'imagination tel qu'il apparaît chez Kant. Chez ce dernier, l'imagination productrice a bel et bien affaire à la dimension pratique de la moralité dans la mesure où elle organise et, ce faisant, *norme* la multiplicité sensible inhérente à l'expérience d'une part, tandis qu'une telle synthèse se définit d'autre part comme une *attitude* suspensive par rapport aux sollicitations de la faculté de désirer tant empirique (inclination) que rationnelle (respect). Toutefois, la réflexion que celle-ci autorise étant motivée par la *faveur*, c'est-à-dire dans un état caractérisé par l'absence complète de contrainte (liée à l'existence empirique ou idéale de l'objet), celle-ci ne coïncide pas avec l'identité catégorique qu'implique la loi morale. Elle appelle au contraire fondamentalement d'elle-même une certaine hétéronomie car c'est primordialement en faveur *des autres* qu'il y a renonciation envers l'intérêt mondain. Le goût que l'imagination véhicule par le jugement repose en effet sur l'approbation qui est un choix qui ne peut se faire que lorsque les conditions intersubjectives permettant d'« attendre que tous éprouvent une satisfaction semblable »⁴⁰ sont réunies. Or, celles-ci ne peuvent jamais être posées avec nécessité mais seulement en référence constante à l'horizon problématique du contingent, comme le rappelle Hölderlin dans la suite de son propos :

³⁸« Par cet état de nature de l'imagination, par cette a-légalité (*Gesetzlosigkeit*), j'entends l'absence de loi morale ; par cette loi, la loi de la liberté ». *Ibid.* : 46, trad. Pléiade : 277 (modifiée).

³⁹Immanuel KANT. AK 5 : 176, trad. : 101.

⁴⁰*Ibid.* : 211, trad. : 139-140.

« Dans l'état d'anarchie des représentations, où l'imagination est considérée sous l'angle théorique, l'unité du multiple, l'ordonnance des perceptions était possible, sans doute, mais fortuite.

Dans cet état de nature de l'imagination, où celle-ci est considérée en relation avec la faculté de désirer, un ordre moral est possible, sans doute, mais fortuit »⁴¹.

Les développements ci-dessus conduisent ainsi Hölderlin à une radicalisation du geste kantien que le deuxième moment de cet extrait annonce manifestement. Ceux-ci répètent certes le rapport réflexif de la représentation intuitive de l'objet à l'état subjectif par le biais de l'imagination ; un rapport que Kant instaure grâce à la logique esthétique de la libre faveur. Mais ils contiennent également *in nuce* la conviction décisive que cette libération de l'intérêt coïncide positivement à la création d'un espace de consentement dans lequel l'adhésion à la raison puisse s'exprimer à l'abri de la coercition.

Cette dernière est évoquée par Hölderlin dans la suite de son propos sous la forme d'un « commandement » (*Gebot*) dont il déplore la totale indépendance face à ce qu'il nomme le « concours de la nature » (*die Hilfe der Natur*)⁴². Loin de regretter simplement les effets du schématisme kantien qui interdit de former, comme nous le savons, une valeur comme finalité absolue de l'éthique qui soit en même temps intelligible comme objet de la nature, notre poète intègre déjà la fonction arbitrale de la troisième *Critique* et cherche au contraire à assumer pleinement cette exclusion et à préciser, à partir de celle-ci, la finalité du travail esthétique. La suite du propos hölderlinien se présente ainsi comme un commentaire sur la médiation entre le sens et la vérité opérée chez Kant par le symbole :

« Il y a un aspect de la faculté empirique de désirer qui forme *une analogie* particulièrement frappante avec ce que nous appelons nature, lorsque la nécessité paraît (*scheint*) fraterniser avec la liberté, le conditionné avec l'inconditionné, le sensible avec le sacré, un état d'innocence naturelle, on pourrait dire une moralité de l'instinct, et où l'imagination qui lui correspond (*gleichgestimmte Phantasie*) est céleste »⁴³.

⁴¹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 46, trad. Pléiade : 277 (modifiée).

⁴²Ibid.

⁴³Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 46, trad. Pléiade : 277 (modifiée), nous soulignons. Schiller écrit durant le même automne de 1794 : « Les Grecs ne nous remplissent pas seulement de confusion par une simplicité

Il convient de mettre cette affirmation en lien avec les lignes suivantes tirées de l'avant-propos qui accompagne de manière exactement contemporaine la publication d'un fragment de son roman *Hypérion* dans la *Thalia* de Schiller :

« 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 »⁴⁴.

Il est manifeste que le ton de la dépossession et de l'esseulement qui inspirait encore ses premiers poèmes⁴⁵, cède dorénavant sa place à l'exigence d'une tâche commune. La saisie immédiate de l'être, telle qu'elle appartient en propre à l'enfance grecque de la raison, doit faire l'objet, à l'époque moderne, d'une reprise créatrice susceptible de lui octroyer une actualité permanente et surtout transmissible. Le pronostic de Schiller dans *Les dieux de la Grèce* est irrécusable : le divin s'est désormais retiré, il apparaît inépuisable comme désir au cœur de l'auto-détermination pratique du sujet⁴⁶. Aussi, Hölderlin n'a-t-il l'intention à aucun moment de sursoir à la fonction pratique désormais dévolue à l'imagination par le régime critique. Ce dernier reconnaît au contraire explicitement la légitimité profonde de sa tendance à raffermir les raisons déterminantes de la moralité en plaçant ces dernières dans les mains exclusives de la liberté du sujet plutôt que dans l'enchaînement imprévisible des causes naturelles :

qui est étrangère à notre époque ; ils sont aussi nos rivaux, souvent même nos modèles par les avantages dont la possession a coutume de nous consoler du caractère contre nature de nos mœurs. Nous les voyons comblés à la fois de richesse sensible et de forme, doués d'esprit philosophique autant que de force plastique, délicats et en même temps énergiques, réunissant dans une humanité splendide la jeunesse de l'imagination et la virilité de la Raison ». Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, hrsg. von Peter-Andre Alt, Albert Meier u. Wolfgang Riedel, München/Wien, Hanser, 2004 : 582, trad. : 118-119.

⁴⁴Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 469, trad. Pléiade : 113.

⁴⁵Il est possible en effet de lire encore aujourd'hui une inscription gravée par le jeune poète, 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 Blick/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,/ Douces heures d'un indicible charme,/ Vers moi, oh ! vers moi, faites retour ». Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 253, trad. F. GARRIGUE, op. cit. : 964.

⁴⁶Dans ce poème paru pour la première fois en mars 1788 dans le *Teutsche Merkur* de Wieland, Schiller y évoque l'aliénation progressive qu'a subie l'homme avec l'apparition du monothéisme chrétien. Celui-ci, parallèlement au développement du modèle mécanique dans les sciences a dissout la ferveur du polythéisme ancien et la réciprocité du lien entre l'homme et la nature qu'il représentait. Voir : Friedrich SCHILLER, « Die Götter Griechenlandes », in: *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 1, op. cit. : 169-173.

« Mais cet état naturel [l'état d'innocence dans lequel liberté et nécessité semble fraterniser, O. P.] comme tel dépend aussi de causes naturelles.

C'est une chance pure et simple que d'être ainsi accordé ainsi.

N'était la loi de la liberté sous laquelle se tiennent la faculté de désirer en même temps que l'imagination, il n'y aurait jamais d'état stable qui ressemble à celui que nous venons d'évoquer, et en tout cas il ne dépendrait pas de nous de le maintenir. Son contraire pourrait aussi bien se produire, sans que nous puissions l'empêcher »⁴⁷.

Ainsi retrouve-t-on, dans l'extrait d'*Hypérion* que Schiller publie, 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 »⁴⁸.

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 vingt-quatre ans a lu avec enthousiasme⁴⁹. En effet, celui qui prendra dorénavant Hölderlin sous son aile, distingue, dans ce texte paru pour la première fois en 1793, l'alliance harmonieuse de la sensibilité et de la raison sous deux formes : l'une n'existe que par la seule grâce d'être tandis que l'autre repose sur la tâche de poser l'accord intime entre ces deux natures dans une vigilance continuelle. 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, profondément inspirée par Kant, est un état d'esprit sublime dans lequel « la volonté s'adresse effectivement à la raison avant de répondre à l'exigence de la pulsion »⁵⁰. Bien que la nature fournisse à l'homme sa destination dit Schiller, 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

⁴⁷Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 46, trad. Pléiade : 277 (modifiée).

⁴⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 506, trad. Pléiade : 129.

⁴⁹Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 433-488. Trad. N. BRIAND, in: Friedrich SCHILLER. *Textes esthétiques*, Paris, Vrin, 1998 : 13-58.

⁵⁰*Ibid.* : 469, 473, trad. : 42, 45.

encore constater s'il l'est réellement devenu⁵¹. En conséquence, la formation à l'humanité ne dit rien d'autre chez ce dernier que la limitation de la sensibilité par la liberté, l'interruption de « l'anneau de la nécessité » naturelle par laquelle la simple « bonté de cœur » (*guten Herzen*) devient « vertu de tempérament » (*Temperamentstugend*)⁵².

Hölderlin profile donc sa réflexion dans la même veine critique que son aîné et travaille à instaurer cette « libre disposition » que Schiller, à la suite de Kant, baptise « état esthétique » (« *ästhetische Zustand* ») et auquel sera entièrement dévolu l'objectif de ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*⁵³. C'est par conséquent en assumant pleinement les réquisits de l'analogie kantienne que notre poète vise la réalisation de ce « troisième et radieux royaume » dans lequel l'homme est délivré « dans l'ordre de la nature comme dans celui de la morale, de tout ce qui s'appelle coercition »⁵⁴. Il s'agit de redonner à toute une génération, par le biais d'une organisation esthétique de la représentation, « la possibilité morale » d'accueillir enfin « la possibilité physique » de la révolution critique ; c'est-à-dire, *in fine*, l'établissement de la liberté comme principe suprême de l'association politique⁵⁵.

À cet égard, il ne faut pas oublier que la loi chez Kant, telle qu'elle est formulée par l'impératif catégorique, repose avant tout sur une croyance morale. Sa réalité naît d'une force de conviction, elle tient d'une disposition préalable à « tenir quelque chose pour vrai » (*fürwahrhalten*) ancrée en nous⁵⁶. Présupposé théorique aussi bien que nécessité pratique, elle nous permet de réaffirmer « la confiance de pouvoir accomplir un projet, dont la réalisation est un devoir, mais dont nous ne pouvons apercevoir la possibilité de réalisation »⁵⁷. Un tel assentiment téléologique, le fait d'avoir des idées pratiques inconditionnées qui n'infirment ni ne confirment théoriquement l'existence de ce vers quoi elles tendent, constitue une forme d'aveuglement auquel nous consentons implicitement. Derrière l'autoréférentialité absolue de la loi morale se

⁵¹Ibid.: 455, trad.: 30.

⁵²Ibid.: 474, trad.: 47.

⁵³Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 633-634, trad. R. LEROUX, in: op. cit. : 271- 273.

⁵⁴Ibid. : 667, trad. : 365-367 (modifiée).

⁵⁵Ibid. : 579-580, trad. : 111-113.

⁵⁶Immanuel KANT. AK 5 : 461 sq, trad. : 442 sq.

⁵⁷Immanuel KANT. AK 5 : 471, trad. 455.

cache ainsi une déprise essentielle, celle de l'acquiescement à ce que nous admettons comme fondé en raison « d'une manière qui *suffit* à son intention »⁵⁸. La méthodologie du jugement téléologique montre ainsi comment l'obéissance à la loi morale n'est possible qu'à la faveur d'un espace sensible dans lequel puisse être garanti pour l'homme « le principe permanent du cœur », c'est-à-dire « la confiance dans la promesse de la loi morale »⁵⁹. Plutôt qu'un ordre, l'impératif est une *intimation* soutenue par un acte de foi abyssal en la liberté. Il n'est efficient que si le sujet peut se placer librement dans une disposition où il lui devient loisible d'entendre cette irrépressible tension finalisante en lui qui transcende l'entrave des obligations pratiques et des preuves dogmatiques.

Or, une telle disposition théorétique est un pressentiment que cultive en priorité l'exercice du jugement esthétique⁶⁰. Que ce soit pour Kant ou Schiller, grâce à la disposition esthétique de l'âme, l'homme porte déjà dans sa nature sensible l'état de détermination active auquel il doit parvenir⁶¹. Le jugement selon le beau autorise en effet d'autant plus cette ouverture de l'esprit à la dimension pratique de l'existence qu'il a admis le sentiment en lui comme un devoir exigé par la communicabilité universelle. Lui seul est en mesure d'élever l'homme au-dessus des conditions subjectives d'un exercice du jugement dont il ne peut déterminer le point de vue universel « qu'en se mettant à la place des autres »⁶².

La question posée par l'inconditionné coïncide dès lors avec une réévaluation de l'être même du sujet moderne, de sa place parmi la communauté de ses semblables et de son emprise sur la nature. Celle-ci passe nécessairement par une interrogation

⁵⁸*Ibid.* (nous soulignons).

⁵⁹*Ibid.* : 470, trad. : 454.

⁶⁰Comme le souligne Hannah Arendt, ce retrait face à l'action constitue historiquement « la plus ancienne condition posée à la vie de l'esprit ». Sous sa forme primitive, elle s'appuie sur la découverte que seul le spectateur et jamais l'acteur connaît et comprend le spectacle offert. Cette attitude est ainsi celle que dénote la *scholè* aristotélicienne qui est moins le désœuvrement du loisir qu'une abstention délibérée « par laquelle on résiste en apparence aux activités courantes créées par les besoins journaliers ». De « *theatîn* » signifiant « spectateur », au « *théorétique* », le lien est étroit. Leur racine commune connote une forme de théâtralité qui permet au spectateur d'occuper une place privilégiée, au sein d'une communauté publique essentiellement en retrait de l'action, afin de contempler sa logique d'ensemble. Hannah ARENDT. *La vie de l'esprit*, op. cit. : 127.

⁶¹L'autonomie de la raison « commence donc déjà dans le domaine de la sensibilité (...) et l'homme physique est assez ennobli pour que l'homme spirituel n'ait plus désormais qu'à naître de lui et à se développer selon des lois de la liberté ». Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 642, trad. : 298-299.

⁶²Immanuel KANT. AK 5 : 295, trad. : 246.

préalable sur l'ancrage esthétique de sa condition : il s'agit de comprendre que ce dernier est moins un obstacle que l'agent par lequel se réalise pour l'être humain « l'échange sacré » (*heilige Tausch*)⁶³ entre les dimensions qui le constituent.

Favoriser un tel sens esthétique commence du même coup lorsqu'on a compris que l'autorité de la loi « n'est pas agissante, mais seulement activité représentée » comme l'indique une réflexion de Hölderlin sur le concept de châtement au même moment⁶⁴. Ce document, à nouveau fragmentaire, composé vraisemblablement en janvier 1795 à Iéna, permet de comprendre la place cardinale que commence à occuper, à cette époque, le thème platonicien de l'amour du beau dans la poétique holderlinienne. Il nous livre en outre le point précis qui motive un retour résolu de la part de Hölderlin aux perspectives ouvertes par Kant sur le symbolisme à partir de la dialectique transcendantale de la raison. Cette réflexion, tout entière menée à l'intérieur des limites kantienne de l'analogie, constitue ainsi pour notre poète l'occasion, non seulement de mettre en cause décisivement celles imposées par l'esthétique schillerienne à l'usage des belles formes, mais également de reposer du même coup la question de la légitimité de l'art pour la philosophie au même niveau de pertinence et avec la même radicalité qui fut celle du débat ouvert par Platon sur la nature des procédés mimétiques (*mimēsthai*).

Le texte traite au fond de la conviction pratique selon laquelle la liberté ne se manifeste à la finitude qu'en s'aliénant d'abord sous la forme indigente de l'obligation et que la forme d'une telle contrainte n'est *in fine* que la conséquence de l'objectivité de la détermination de la volonté qu'est la loi⁶⁵. Loin de constituer une conclusion arbitraire du rigorisme kantien, l'idée que « le commencement de toute notre vertu

⁶³Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 490, trad. Pléiade : 114.

⁶⁴« Über den Begriff der Straffe », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 47-49. Pour Michael Knaupp, ce fragment est une réflexion sur la possibilité d'une philosophie du droit discutant l'autonomie du droit face à la morale telle qu'on la trouve dans le *Rapport* que Fichte publie en 1793 sur l'impact de la Révolution française. Une telle perspective centrée sur le versant pratique du criticisme, par ailleurs couramment adoptée par le commentateur holderlinien (voir : *Hölderlin-Texturen*, Bd. 2 : 21-29, HDI 2 : 69sq, Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, op. cit. : 375-407, Jean-François COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 139), minimise selon nous l'enjeu esthétique qui sous-tend ces développements alors même que ceux-ci débutent par une référence explicite à l'allégorie. Voir : Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 383-384.

⁶⁵Les actions « qui sont reconnues nécessaires objectivement sont subjectivement contingentes, et la détermination d'une telle volonté, en conformité avec des lois objectives, est une *contrainte* ». Immanuel KANT. AK 4 : 413, trad. Victor DELBOS, in: Emmanuel KANT. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Nathan, 1998 : 49.

procède du mal»⁶⁶, comme le souligne par ailleurs Hölderlin à la suite de Kant, renvoie, selon l'usage du principe régulateur de la raison, au caractère abyssal de la nécessité inconditionnée ; la pensée de celle-ci étant, d'après la première *Critique*, tout aussi irrémédiable qu'insupportable⁶⁷. Aussi, toute tentative de sursoir à une telle condition ne peut être que le fruit d'un postulat arbitraire propre à une adultération de l'usage de la raison ; celle-là même que dénoncent de concert, à partir de leurs positions respectives, Kant et Jacobi et qu'ils situent tous deux à la racine même de l'urgence esthétique : l'incapacité de réfréner la tendance de l'entendement à réduire le réel à la normativité des règles de son seul fonctionnement logique.

« On dirait que nous sommes incapables d'examiner la légitimité de cette résistance [consécutive à ce que nous avons voulu quelque chose de contraire à la loi, O. P.], et, s'il en est ainsi, nous ne la reconnaissons qu'à travers notre souffrance. Celle-ci n'est pas différente de n'importe quelle autre souffrance et du même droit que la résistance, que j'appelle résistance de la loi morale, me fait conclure à la volonté mauvaise, je conclus de toute résistance subie à une volonté mauvaise. Toute souffrance est châtement.

Cependant, il y a une différence entre fondement de connaissance et fondement réel. (...) Mais en définitive, cette distinction entre fondement de connaissance et fondement réel ne semble pas être d'un grand secours. Si la résistance de la loi à l'égard de ma volonté est châtement, et si je ne reconnais la loi qu'au châtement, on peut se demander, en premier lieu : puis-je reconnaître la loi au châtement ? Et en second lieu : comment puis-je être châtié pour avoir violé une loi que j'ignorais ? »⁶⁸

La nature contentieuse du devoir n'est pas une propriété réelle de la loi car le devoir n'est rien en dehors du fait de la représentation. L'homme ne reconnaît la loi qu'au châtement de sorte que la légitimité de sa contrainte demeure pour lui à jamais inconnaissable. La loi morale n'est donc que le produit de la médiation toujours-déjà opérée dans le sentiment entre la liberté de la volonté active d'un sujet et une législation objective qui s'oppose formellement à l'arbitraire de sa volition. Elle n'est sensée qu'en tant que « volonté active » ; c'est-à-dire dans l'expérience dialectique du

⁶⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 47, trad. Pléiade: 278. Voir: Immanuel KANT. AK 8 : 115, « Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine », trad. Luc Ferry, Heinz Wismann, in: *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard Pléiade, 1985 : 511.

⁶⁷Voir : Immanuel KANT. AK 3 : 409, trad. : 436-437.

⁶⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 47, trad. Pléiade: 278.

désir, de la souffrance et de la culpabilité quotidiennes⁶⁹. Aussi, l'enjeu de ce raisonnement est-il clairement esthétique. Celui-ci tente de mesurer le degré de phénoménisme inhérent à l'architectonique critique en évaluant la pertinence de la distinction, opérée par Kant à l'entame de la deuxième *Critique*, entre fondement de connaissance et fondement réel. Or, sur ce point, il semblerait bien que le cercle mis à jour par notre poète ne le convainque en priorité de son caractère indépassable. L'impasse dans laquelle le partage kantien entre raison théorique et pratique se trouve acculé constitue par conséquent, pour Hölderlin, moins une raison de se regimber qu'une incitation à méditer plus avant la nature transcendante de la loi morale et ainsi de tirer positivement les conséquences du manque de conditions suffisantes à sa détermination dans l'expérience. De ce point de vue, le fait que la loi morale est une idée et qu'à ce titre, elle demeure essentiellement indéterminable ou typique⁷⁰, signifie dans le même temps, pour employer la terminologie kantienne, que la coercition (*Zwang*) née du souhait (*Wunsch*) ne doit pas être confondue avec la contrainte (*Nötigung*) issue quant à elle de l'obligation objective (*Verbindlichkeit*)⁷¹. Que la nature catégorique de la loi ne puisse s'éprouver que dans le devoir ne signifie pas nécessairement que ce dernier doive coïncider avec un sentiment subjectif de peine. Une telle souffrance n'en constitue pas nécessairement le concept tandis que les formes de culpabilité qu'entraîne la subversion d'une telle loi, n'en sont pas le schème mais seulement l'exemple. Si l'impératif catégorique paraît intolérable, cela s'explique ainsi moins par la cécité induite par sa dimension typique qu'en raison de l'effort de probité qu'il exige de celui qui l'a compris. L'action faite par devoir implique en effet le renoncement complet à la volonté extravagante de soutenir son destin au moyen de vérités métaphysiques. Elle exige en outre de courir le risque de l'apparence qu'imposent à la raison les mobiles sensibles de la recherche du bonheur ; c'est-à-dire

⁶⁹Comme le soulignera par exemple dramatiquement Schiller dans le monologue de *La mort de Wallenstein* au premier acte : « Nicht ohne Schauer greift des Menschen Hand / In des Geschicks geheimnisvolle Urne. In meiner Brust war meine Tat noch mein: / Einmal entlassen aus dem sichern Winkel / Des Herzens, ihrem mütterlichen Boden, / Hinausgegeben in des Lebens Fremde, / Gehört sie jenen tück'schen Mächten an, / Die keines Menschen Kunst vertraulich macht » (I/4, v. 184-191). Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 2, op. cit. : 415.

⁷⁰En produisant librement ce qui le détermine à agir, le sujet moral met en œuvre une créativité pratique sans extension mondaine. L'autodétermination du Moi n'est dès lors ni schématique (entendement), ni symbolique (goût), mais typique (sublime). Voir : Immanuel KANT. AK 5 : 67sq, trad. François PICAUVET, in: Emmanuel KANT. *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1976⁷ : 70sq. À ce sujet : Alain RENAUT. *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997 : 301.

⁷¹Immanuel KANT. AK 4 : 32, trad. F. Picavet, in: op. cit. : 32.

consentir, au fond, à l'intimité inexpugnable du jeu de l'imagination en ce qui concerne la question de la vertu.

« Si tu vois venir à toi sous forme de beauté ce que tu portes en toi de vérité, accueille-le avec gratitude, car tu as besoin de l'aide de la nature.

Mais garde libre ton esprit. Ne te perds jamais toi-même. Il n'est pas de ciel pour te dédommager de pareille perte »⁷².

Hölderlin nous démontre ainsi une fois encore de quelle manière la légitimité de sa poésie jaillit d'une confiance résolue dans la philosophie pratique de Kant à laquelle il recourt irrémédiablement, nous confie sa correspondance, lorsqu'il ne peut souffrir l'indigence de sa condition⁷³. Ce retour résolu à l'esprit du kantisme représente en outre paradoxalement la marque la plus objective de l'opposition à Schiller que notre poète diagnostique avant tout, rappelons-le, dans le manque d'audace critique que suggère l'apparence esthétique de ce dernier.

Avant d'engager plus loin le débat avec Schiller et d'éclairer la raison profonde de cette divergence, il nous faut absolument comprendre la motivation profonde de l'immixtion de la philosophie de Platon dans une problématique moderne et, qui plus est, criticiste. Cet apport, que Hölderlin veut inscrire dans un effort de commentaire, vise essentiellement chez celui-ci à situer l'amour du Beau comme l'organe même de la pensée philosophique, le chiffre de sa méthode dialectique. Notre hypothèse est qu'une telle reprise est non seulement conduite par une intégration productive des contenus doctrinaux du platonisme (ce que toute actualisation opère dans une certaine mesure), mais que la forme elle-même de celle-ci demeure immanente aux conclusions platoniciennes sur le sujet. Nous verrons ainsi que l'effort conjoint de simplification (*Vereinfachung*) et d'élargissement (*Vielseitigkeit*) de l'orbite critique que tente d'opérer

⁷²Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 526, trad. R. ROVINI, in: op. cit. : 240. Voir : Immanuel KANT. AK 8 : 133 sq, trad. J.-F. POIRIER, F. PROUST, in: Emmanuel KANT. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, op. cit. : 55 sq. Cette thèse majeure de la poétologie hölderlinienne est présentée pour la première fois durant l'été 1795, lorsque celui-ci travaille à l'antépénultième ébauche de son roman intitulée « Jeunesse d'Hypériorion ». À ce sujet : Ulrich PORT. *Die Schönheit der Natur erbeuten*, op. cit. : 50-57.

⁷³Hölderlin parle du « refuge » (*Zuflucht*) que lui procure la philosophie de Kant lorsqu'il ne peut littéralement plus « se sentir » (*wenn ich mich nicht leiden kann*). Ici encore, le kantisme est lié essentiellement à une préoccupation esthétique parce que pratique. Lettre à Neuffer, début décembre 1795, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 602, trad. Pléiade : 370.

Hölderlin par le biais du commentaire est commandé de manière constitutive par l'iconographie de l'enseignement platonicien et plus singulièrement à partir des deux autres formes de commentaire, mythiques celles-là, que celui-ci a prises : le récit de l'attelage ailé du *Phèdre* d'une part et celui de la naissance d'Eros dans le *Banquet* d'autre part⁷⁴.

À travers eux, c'est l'idée qui rapproche sans doute le plus Kant de Platon, celle d'une séparation entre l'aspiration spirituelle inquiète et la satisfaction paisible dans les formes de l'art ou de la nature, que Hölderlin cherche en priorité à développer. Le recours au mythe est avant tout placé dans sa pertinence en vue du projet excentrique de la raison qui commande aussi bien l'idéalisme de Kant que celui de Platon.

Tandis que chez le premier, une telle tendance consiste à pousser la systématique de la connaissance jusqu'à sa limite ou à son foyer (*focus imaginarius*) afin d'en découvrir l'idée qui en assure, toujours problématiquement, l'unité parfaite⁷⁵, le *Phèdre* rappelle de son côté que le mouvement de division puis de rassemblement de la connaissance qui a lieu au sein d'une multiplicité de choses apparemment parentes ne s'achève qu'en portant son regard vers l'unité naturelle de celles-ci (266b5-6). Cette intuition épouse le mouvement de la dialectique lui-même qui oscille chez Platon entre une vision spirituelle dans le contexte religieux et moral du *Phédon* (66d, 79d) et une habileté intellectuelle à identifier puis à hiérarchiser les différences importantes comme c'est le cas dans *Le Politique* (285a) ou le *Philèbe* (16-17). Dans le *Théétète*, l'unité produite par la connaissance y est opposée à la mobilité de l'opinion mais le dialogue ne peut établir

⁷⁴PLATON. *Phèdre*, 246a – 249d. *Banquet*, 203b-e. En tant qu'allusion à la palinodie offerte à Eros par Socrate ou aux propos de la prêtresse de Mantinée, le discours amoureux se situe au cœur des préoccupations littéraires de Hölderlin au point de figurer parmi les témoignages les plus éloquents de son unité durant l'époque dite de Iéna et de Francfort, de novembre 1794 à septembre 1798, puisque tous deux traversent de manière plus ou moins explicite non seulement l'ensemble du projet romanesque de notre poète mais également le travail de composition poétique concomitant à ce dernier. Que ce soit le premier fragment publié ci-dessus, l'esquisse en prose élaborée en vue d'une version métrique qui lui succède, la version métrique elle-même inaboutie ou encore la version intitulée « Jeunesse d'Hypérior », tous se font l'écho des célèbres paroles de Diotime rapportées par Socrate. De même, l'allusion au dialogue entre Socrate et Phèdre est répétée par deux fois durant cette période : elle apparaît dans l'ode « Grèce » ainsi que dans le dernier acte de la troisième version du drame *Empédocle*, dans la bouche de Pausanias. Voir : Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 148-149, 513, 518-519, 525-526, 895. Michael FRANZ. « "Platons frommer Garten". Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena », in: *Hölderlin-Jahrbuch* 28 (1992-1993), op. cit. : 111-127. Gerhard KURZ. « Die Schönheit, der Geist und der alte stumme Fels. Überlegungen zu einer Passage von Hölderlins Roman „Hyperion“ », in: *Resonanzen. Festschrift für Hans Joachim Kreuzer zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Sabine DOERING u. a. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000: 211-227.

⁷⁵Voir : Immanuel KANT. AK 3 : 428, trad. : 452.

définitivement leur différence dans la mesure où manque à l'explication la perspicacité adéquate afin d'épuiser sans ambiguïté le jeu infini des distinctions de sorte qu'au fond, rien n'est individuellement lui-même et en lui-même (182b). La nature doxastique de la connaissance qu'exhibent de tels développements incarne non seulement une constante de la physiologie et de la psychologie grecques, mais apparaît également requise par la doctrine des Idées platonicienne elle-même⁷⁶. La reconnaissance de réalités intelligibles passe nécessairement chez ce dernier par celle d'une vérité du scepticisme phénoménal qui affirme la ruine de tout projet de démonstration à leur égard. Un tel renoncement souligne, comme l'a bien vu Kant, la visée pratique de la doctrine platonicienne des Idées⁷⁷. En plaçant celles-ci hors de portée du monde de l'expérience, au rang d'archétype, Platon démontre que le plus haut degré auquel l'humanité doit s'arrêter « parce qu'il s'agit de la liberté qui peut dépasser toute limite assignée » dira Kant⁷⁸, coïncide avec la préservation de la distance qui subsiste nécessairement entre l'idée et son pendant phénoménal.

Dans le *Sophiste*, qui reprend notamment la question de la nature de la connaissance laissée en suspens dans le *Théétète* et le *Parménide*, Platon cherche ainsi à déduire la nature ontologique de l'Idée à partir de l'observation factuelle que des jugements erronés, alors même qu'ils se prononcent sur ce qui n'est pas, font malgré tout sens pour nous. De ce point de vue, c'est la réalité des opinions, des divers produits de l'imitation ainsi que celle de l'ignorance et de la fantaisie sophistique qui acheminent la réflexion à la thèse de la communicabilité des essences. Pour que la vérité existe il faut garantir la possibilité de l'erreur. L'Étranger conduit par conséquent son interlocuteur à comprendre que le non-être dont il est ici question n'est pas une

⁷⁶Voir : Jean-Paul DUMONT. *Le scepticisme et le phénomène : essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1985 : 106. La nécessité pour l'homme de se mouvoir au sein d'un univers d'opinions et de survivre parmi des représentations d'objets découle de l'essence même de son appareil sensoriel. Ainsi, d'après le *Théétète*, les qualités sensibles sont produites par « un entrecroisement de relations » tandis qu'elles tiennent leur diversité du mouvement. La vision génère un corrélat imagé s'interposant entre nous et le monde extérieur. De ce fait, il n'existe pas pour la conscience de données immédiates. Toute expérience renvoie pour Platon à la médiation et à la relation de deux termes antécédents (sens/sensible, sujet/objet, je/tu...) produisant cette entité mouvante, évanescence et insaisissable qu'est le phénomène. Voir : PLATON. *Théétète*, 156e – 158b. Le rayon visuel est ainsi formé, selon Platon, de la rencontre du feu enfermé au-dedans de nous avec celui composant la lumière du jour dont il est apparenté. Leur combinaison engendre ce faisant un corps unique mi-subjectif, mi-objectif, qui procure la sensation de la vue et transmet les mouvements dans tout le corps jusqu'à l'âme. Voir : PLATON. *Timée*, 45c.

⁷⁷« Platon trouvait surtout ses idées dans tout ce qui est pratique, c'est-à-dire dans ce qui repose sur la liberté, qui, de son côté, est du nombre des connaissances qui sont un produit propre de la raison ». Voir : Immanuel KANT. AK 3 : 383-385, citation : 383-384, trad. 262-266, citation : 263.

⁷⁸*Ibid.* : trad. 265.

négarion pure et simple de l'être mais l'affirmation de la partie de celui-ci qui est différente ou autre (257-258). L'intrication phénoménale du vrai et du faux qui permet à chacun de se définir dans une opposition réciproque conduit ainsi Platon à penser le monde comme un réseau ordonné de similitudes et de différences qui suppose nécessairement l'hypothèse de « l'entrelacement réciproque des idées » et l'existence de concepts structurants typiques qui organisent l'affinité des choses entre elles à la manière d'une syntaxe transcendantale (253c, 259e). En postulant la systématique du réel, Platon excipe du même coup la parole de l'évidence tautologique qui la confinait au silence chez les éléates et fonde le jeu diacritique des différences sur lequel s'appuie l'ambiguïté sémantique du langage. Le problème de l'Idée est ainsi thématiqué dans son lien avec la logique et la signification jusqu'à réserver l'accès à celles-ci par le biais exclusif de cette forme intime de discursivité qu'est l'exercice de la pensée (263e, 264a). L'usage dialectique de la raison coïncide par conséquent avec une certaine maîtrise technique du discours, distincte des procédés seulement empiriques ou d'une quelconque recette en ce qu'elle se base sur une réglementation la rendant susceptible d'un enseignement et d'une répétition. Or, l'acquisition d'un tel talent artisanal constitue, comme nous le savons, l'un des enjeux majeurs du débat autour de la *mimèsis* chez Platon⁷⁹.

Ainsi, dans l'*Ion*, Socrate accuse l'ignorance du poète en montrant que la « possession » enthousiaste qui l'habite débilite sa faculté intellectuelle alors qu'elle est requise nécessairement par la connaissance scientifique (534b-d). Le poète est ainsi discrédité parce qu'il ne possède aucune aptitude technique (*technè*) qui ferait de son œuvre une production (*poièsis*) spécifique : l'initiative et la responsabilité du processus

⁷⁹Voir : PLATON. *Gorgias*, 464e-465b, 503d-504a. Nous nous permettons ainsi d'émettre quelque réticence vis-à-vis de la tentative de penser le couple *poièsis/praxis* chez Platon dans une tension irréductible, comme c'est le cas notamment chez Jacques Taminiaux. Ce qu'il nous semble difficile à soutenir en particulier est l'image d'un Platon totalement insensible aux conditions pragmatiques du *bios politikos* telles qu'elles coïncident avec le développement de cette « perspicacité délibérative, foncièrement temporelle et particularisée, englobant l'ensemble de la vie et liée à une pluralité, transcendant la sphère vitale, toujours recherchée, et nourrie d'expérience » propre à la *praxis*. L'une des conclusions les plus remarquables que nous livrent les propos de Platon sur la *mimèsis* repose au contraire sur la conviction qu'une telle habileté doit se doubler de la tangibilité de l'activité de fabrication (*poièsis*) dans la mesure où celle-ci est une technique « dotée d'un commencement assignable et d'un modèle doué de caractéristiques déterminées » de sorte que « la prévisibilité lui est inhérente » tandis que « son agent est en position de maître ou d'auteur ». De ce point de vue, la mise à l'écart tragique de la présomption du spéculatif que réalise Hölderlin ne se joue pas contre le *bios theoretikos* défendu par Platon mais sur le fond pragmatique que la dialectique implique nécessairement chez ce dernier. Voir : Jacques TAMINIAUX. *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Paris, Jérôme Millon, 1995 : 7-68, 239-301, citations : 22, 67.

créatif incombe au dieu seul tandis que la personnalité du poète s'est entièrement perdue dans la frénésie de l'extase. Toutefois, et c'est là l'un des acquis essentiels du *Phèdre*, cette déraison de l'enthousiasme poétique ou « folie » constitue dans le même temps ce qui permet à la raison divine de s'exprimer. À ce titre, la disparition de la raison individuelle qu'elle implique peut s'assimiler à l'effort philosophique en libérant dans l'âme un intérêt pour l'intelligible. Cette précision amène ainsi Platon à ne plus saisir l'excellence d'une activité dans la seule maîtrise technique mais sous la condition d'une inspiration divine.

Sur le plan politique qui est celui de la *République*, l'artiste peut en ce sens contribuer à la reconquête de la faculté diacritique des gardiens en vue d'une administration civique conforme à l'idée de justice. Dans le troisième livre, Socrate caractérise notamment l'imitation tragique selon « sa façon de dire ». Il y fait de l'imitation un cas particulier de la narration en montrant que tous les auteurs de discours accomplissent ainsi une relation, une narration de faits ou d'évènements que distingue le statut du narrateur⁸⁰. Il démonte en outre qu'il existe un type particulier de discours mimétique caractérisé par le fait que le poète cherche à « rendre, autant qu'il le peut, sa propre façon de dire semblable à la personnalité individuelle de celui dont il nous a prévenu qu'il allait prendre la parole »⁸¹. Ces distinctions ne sont pas du seul ressort d'une classification rhétorique mais introduisent l'examen de la question de l'imitation en direction du projet pédagogique et éthique de l'éducation des gardiens. L'enjeu à cet égard repose sur cette habileté des poètes à se métamorphoser par le récit mimétique tandis qu'ils agissent par la même occasion sur les spectateurs de leurs drames. Il s'agit d'un processus d'assimilation qui, du texte, s'étend progressivement à la voix et à l'allure personnelle tant de l'auteur (dans les cas où il participe à la narration), de l'acteur que de l'audience qui jouit du spectacle. L'horizon de la *mimèsis* se dessine en conséquence clairement sur l'horizon éthopoïétique d'une altération de l'identité, c'est-à-dire de l'assimilation à un autre que soi. Une telle transformation n'a rien d'illusoire mais consiste bel et bien en une métamorphose réelle de soi dont la

⁸⁰Socrate distingue ainsi deux formes de narration simple : l'une dans laquelle le narrateur n'intervient pas en tant que tel et l'autre dans laquelle il parle de lui-même et qu'il appelle « mimétique ». S'y ajoute une forme de narration mimétique mêlée dans laquelle le poète « énonce son discours comme s'il était quelqu'un d'autre ». Voir : PLATON. *République*, III, 392c-394c. À ce sujet, voir : Jean-François PRADEAU. *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009 : 70 sq.

⁸¹PLATON. *République*, III, 383 c1-3, trad. Léon ROBIN, in : PLATON. *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard Pléiade, 1950 : 944.

puissance est telle que l'ensemble des développements de la *République* cherchent, à travers leur projet éthique et politique, à en prendre la mesure⁸².

La notion de « belle représentation » (*eikazein kalos*) et partant, la question de l'usage de la *mimésis*, par ailleurs largement développée par Platon dans la *République*, échappe par conséquent au seul domaine des productions poétiques pour jouer un rôle remarquable au sein de la réflexion éthique et politique ainsi qu'au sujet de la thèse métaphysique d'une participation du sensible à l'intelligible. L'intimité de la *mimésis* à ces domaines est telle, qu'il devient légitime de se demander si la connotation seulement représentative d'un tel motif n'occulte pas la principale préoccupation des dialogues platoniciens : l'élaboration d'une théorie de la ressemblance ou de l'assimilation⁸³.

La distinction, centrale chez Platon, entre l'imitation (*mimésis*) et l'assimilation (*omoiôsis*) introduit un critère téléologique de pertinence en ce qui concerne non seulement la prise de connaissance du modèle de conduite le plus approprié à la nature de l'homme mais également la transformation de cette dernière en vue de ce modèle. Ce tableau mytho-logique qu'organise la trame du discours philosophique permet à la question de la *mimésis* chez Platon de ne pas se réduire à la thèse iconoclaste de l'exclusion de tout art imitatif ou mimétique (*mimètikè*)⁸⁴. Le pragmatisme⁸⁵ qu'est en réalité le *bios theoretikos* pour Platon fonde l'iconicité fondamentale du discours philosophique. Comme le remarque magistralement Claude Romano, à qui les développements qui suivent doivent beaucoup, les produits de la *mimésis* permettent de

⁸²Dans *Les Lois*, Platon juge le pouvoir des arts si important que ses usages didactiques doivent être étudiés en détail : non seulement les jeux d'enfants (797b), mais la musique et le chant (657, 799) tandis que les poètes seront forcés d'expliquer que l'homme juste est toujours heureux (659d, 660e).

⁸³« Qu'il s'agisse en effet de représenter un dieu sur scène, de forger une constitution d'après un modèle d'ordre divin et parfait, ou encore de concevoir les choses sensibles comme des effets qui ressemblent à leurs causes intelligibles, le platonisme retrouve toujours la même question, celle de la ressemblance. La *mimésis* est, à bien des égards, le nom propre de cette question platonicienne ». Jean-François PRADEAU. *Platon, l'imitation de la philosophie*, op. cit. : 15.

⁸⁴C'est-à-dire avant tout la poésie homérique, le théâtre tragique et la peinture. Voir : PLATON. *République*, X, 605a – 608b.

⁸⁵Nous comprenons ce terme à cet endroit dans le sens étymologique restreint qu'employait Maurice Blondel. Il s'agit ici de « synthétiser méthodiquement ce qu'il y a d'efférent et d'afférent dans notre connaissance, une doctrine qui, réservant la leçon originale des actions effectuées, où entre toujours une coopération instructive, pose par là même le problème de notre intégration personnelle dans l'ordre total, de nos rapports entre les sources autonomes et les sources hétéronomes de notre action, le problème de notre destinée ». Maurice BLONDEL. « Lettre à M. Parodi sur "la signification du Pragmatisme" », in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 7 mai 1908 : 293 sq. Cité in: André LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF Quadrige, 2002 : 804-805.

réactiver la « situation de médiation critique instable » dans laquelle se trouve l'exercice philosophique⁸⁶. Ils montrent de quelle manière le discours rationnel est pris naturellement dans un entre-deux inconfortable où la picturalité de l'image est engagée en vue de la réalisation pratique d'une idée abstraite. L'essence doit en effet être comprise dans et par « l'entrelacement d'un logos commun qui en tisse le motif et l'étoffe tout en produisant son image »⁸⁷. La seule connaissance échue à l'être humain ici-bas est celle produite par le discernement de la juste dimension d'apparaître de l'essence. Le désir du vrai se résout dès lors à l'art d'une certaine métrétique tenant à distance le mensonge de l'idole (*eidōlon*) au moyen de l'image (*eikon*).

Les remarques sur la poésie homérique relient à ce propos de manière constitutive le processus mimétique identificatoire à une réflexion sur la forme littéraire et plus précisément sur le travail stylistique. La conclusion à laquelle aboutit Platon à ce sujet consiste à placer la légitimité du procédé formel d'imitation dans la normativité de l'artifice diégétique et ses effets de distanciation⁸⁸. Homère écrit comme ses héros parlent en abolissant ce faisant le sens de son iconicité qui s'institue

⁸⁶Claude ROMANO. « Iconologie. Traces d'un art de la distance », in: *L'étoffe de l'art*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001 : 27-98, citation : 34. L'art est de la sorte hanté par l'apologie d'une sagesse illusoire qui esquive les difficultés de l'ascèse philosophique et que Hölderlin dénonce par ailleurs dans les termes suivants d'une note rédigée en mars 1799: « Mais les sages qui ne différencient que par l'esprit, que d'une manière générale, retournent précipitamment à l'Être pur et tombent dans une indifférence d'autant plus grande qu'ils croient avoir suffisamment différencié et tiennent la non-opposition (*Nichtentgegensetzung*) à laquelle ils sont revenus pour une non-opposition éternelle. Ils ont abusé leur nature en ne lui montrant que le degré inférieur de la réalité, l'ombre de la réalité, de l'opposition et de la différenciation idéales, (...) » « Die Weisen aber... », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 61, trad. Pléiade : 609 (modifiée). L'évocation de l'indifférence (*Indifferenz* et non pas *Allgemeingültigkeit*) peut être rapportée à la position de Schelling établie dès 1796, dans ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, pour qui la beauté est avant tout le signe du sacrifice de la particularité du soi qu'exige l'accès à l'inconditionné. Pour Hölderlin, au contraire, la norme du beau a trait de manière primordiale aux limites de l'identité. Le poète cherche à capter en elle la mesure précise de cet entre-deux précaire en dehors duquel il n'y a plus rien que l'indifférence. Voir : Friedrich W. J. SCHELLING. *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*. Bd. I, 3, op. cit. : 75 sq. À ce sujet: Stephan METZGER. « "Philosophie muß du studiren" », in: *Hölderlin-Texturen*, Bd. 3, op. cit.: 52-64. Un raisonnement semblable est à l'œuvre dans un autre fragment intitulé « Hermocrate à Céphalus » et rédigé une nouvelle fois à l'intention du *Journal* de Niethammer en août 1795 à Iéna. Voir : Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 50-51, trad. Pléiade : 279. Céphalus était le surnom donné à Niethammer au Stift (MA III : 387) ; ce qui rattache implicitement les propos de ce fragment et le scepticisme qu'ils connotent à l'ambition polémique de l'entreprise éditoriale de ce dernier face à l'ambition scientifique et systématique de la *Doctrine de la science* fichtéenne. La séparation entre savoir et idéal et le rôle joué à cet égard par l'art qui s'y dessinent, constitue ainsi une prise de distance critique de Hölderlin face à Fichte que nous allons analyser plus avant dans le dernier chapitre de notre travail. Voir infra : 216sq. À ce sujet : Violetta WAIBEL. « Skepsis gegen dem Systembegriff der Philosophie », in: *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn, Schöningh, 2000 : 111-116.

⁸⁷ Claude ROMANO. « Iconologie. Traces d'un art de la distance », in: op. cit. : 37.

⁸⁸Un tel procédé d'écriture rend d'ailleurs effectivement compte du propre style de Platon où se répondent narration et effets imitatifs dialogués. Voir : Claude ROMANO. « Iconologie. Traces d'un art de la distance », in: op. cit. : 53 sq.

précisément dans le jeu de l'écart tant avec l'idée qu'avec l'idole qu'elle se doit de garder. L'organisation du récit est ainsi, par le biais d'un surcroît d'artifice, l'instauration à même le corps du texte, du processus de participation (*méthexis*) à l'intelligible qui anime l'élan philosophique lui-même. L'écriture doit maintenir ouverte dans son récit la possibilité de la forme (*eidos*) par laquelle la réalité, une et immuable, éternellement identique, « peut être vue en autre chose qu'elle-même »⁸⁹. En tant que phénomène de l'intelligible, celle-ci en exprime la nature la plus intime qui est de se manifester dans ses effets, sur une pluralité de choses sensibles apparentées par leurs qualités communes⁹⁰.

De ce point de vue, la leçon du mythe de l'attelage ailé dans le *Phèdre* montre que la faillibilité de l'âme humaine n'est pas ontologique, puisque celle-ci demeure toujours immuable en tant qu'elle est la seule impulsion d'elle-même (245c-d), mais relative aux circonstances dans lesquelles elle est attachée au corps et à la manière dont elle est capable d'exercer sa faculté première d'intellection dans ces conditions. Alors même que l'acte d'intelligence doit avoir lieu « selon l'Idée, en allant d'une pluralité de sensations à une unité où les rassemble la réflexion », une telle synthèse ne peut pourtant pas être pour l'homme fini une pure vision de l'esprit mais doit se diffracter en quelque sorte dans un procès, un effort constant de ressouvenir qui applique la pensée « dans la mesure de ses forces » aux réalités supérieures (249c-d). De même, dans le mythe de la naissance d'Eros dans le *Banquet*, Diotime montre que c'est à partir de ses effets que le beau est découvert puis connu par celui qui aime :

« Ne sens-tu pas, dit Diotime, que c'est à ce moment-là uniquement, quand il verra le beau par le moyen de ce qui le rend visible, qu'il sera en mesure d'enfanter non point des images de la vertu (...), mais des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche »⁹¹.

Le parcours de l'amant, du corps à la beauté telle qu'en elle-même, peut être ainsi lu comme l'expérience de la participation aux intelligibles que fait l'âme lorsqu'elle

⁸⁹Jean-François PRADEAU. *Platon, l'imitation de la philosophie*, op. cit. : 221. Sur la traduction de « *eidos* » par « forme intelligible » : *ibid.* :189-204.

⁹⁰« Il en est de même du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais et de toutes les formes (*kai panton ton eidon*) : chacune d'elles, prises en soi, est une ; mais du fait qu'elles entrent en communauté avec des actions, des corps et entre elles, elles apparaissent partout, et chacune semble multiple». PLATON. *République*, V, 476a, trad. R. BACCOU, in: PLATON. *La République*, Paris, GF Flammarion, 1966 : 232.

⁹¹PLATON. *Banquet*, 212a7.

découvre dans l'intimité de chaque chose sensible une part déterminante qui ne se résout à aucune d'elles. L'amour atteste et réalise donc le passage nécessaire des choses qualifiées de belles à la beauté en ouvrant la possibilité d'un certain lien causal, d'une certaine faveur entre la perception sensible des premières et la science de la seconde. Ce viatique n'est pas seulement d'ordre épistémologique puisque l'âme de l'initié croît en fertilité à mesure qu'il accède aux réalités supérieures jusqu'à le rendre capable d'enfanter lui-même le beau dans les choses qu'il touche. La puissance génitrice de l'âme est ainsi un appel à l'être, une transcendance vers l'immortalité ouverte à même la carence ontologique que toute génération présuppose par rapport à l'identité substantielle de l'Idée. Cet état de fait est incarné mythiquement par la filiation d'Eros : étant le fils de Poros et de Pénia, deux termes que Hölderlin, au moyen du commentaire de Ficin, traduit par « Abondance » (*Überfluß*) et « Indigence » (*Armut / Dürftigkeit*), celui-ci fixe les limites à l'intérieur desquelles la finitude humaine établit sa parenté avec l'infini :

« Quant notre esprit (...) eut quitté son libre vol d'être céleste pour l'incliner de l'Ether vers la terre, quand l'abondance se fut unie à la pauvreté, c'est l'amour qui naquit. L'événement eut lieu le jour même de la naissance d'Aphrodite. Ce jour où commença pour nous la beauté du monde commença aussi la misère de la vie. (...) L'amour lutte sans fin pour atteindre au bien suprême, son regard est dirigé vers le haut et la perfection est son but, car son père, l'abondance, est de race divine. Mais il cueille aussi des baies au roncier et glane ses épis dans les chaumes de la vie, et quand on lui donne généreusement à boire par une journée de chaleur accablante, il ne méprise pas la cruche de terre, car l'indigence est sa mère »⁹².

Par les nombreux traits communs aux portraits d'Eros et de Socrate tracés ensuite par Alcibiade, Platon use de ce couple pour fait apparaître en réalité la « philosophie » elle-même dans son caractère démonique et son *atopie* constitutive⁹³. Comme le silène qu'est Socrate, l'âme philosophe s'ouvre sur quelque chose qui est au-delà d'elle-même ; elle n'est rien mais ce qu'elle cherche est tout. L'esthétique et la philosophie se rejoignent dès lors dans un même désir d'ouvrir un accès (*poros*) à la perfection à même l'approximation des mots et des images sous la forme ambiguë de l'attractivité.

⁹²Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 526, trad. R. ROVINI, in: op. cit. : 238-239. Ficin use des termes « *affluentia* » et « *egestas* ». Marsilio FICINO. « In Convivium Platonis de Amore Commentarium », in: *Opera Omnia*. II, 1, Torino, Bottega d'Erasmus, 1959 : 1344.

⁹³À ce sujet : Pierre HADOT. « La figure de Socrate », in: op. cit. : 120-132.

Par l'implication réciproque de ces deux récits mythiques et du procès dialectique de la pensée, Platon montre en conséquence combien le destin de l'être humain est lié à sa « pulsion formatrice » (*Bildungstrieb*) qui représente pour Kant, plus encore que la tendance culturelle chez l'homme, la reconnaissance du rôle indéterminé de la matière dans l'organisation de ce dernier⁹⁴. À ce titre, une telle tendance est tout entière vouée à marquer l'idée comme le retentissement renouvelé dans l'esprit d'une position absolue, insaisissable, dont Hölderlin repère précisément le modèle dans cette parousie de l'être qu'est la beauté pour Platon :

« Nous parcourons tous une orbite excentrique, et il n'est pas d'autre chemin possible de l'enfance à l'accomplissement.

L'unité de l'âme, l'Être, au seul sens du mot, 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. Nous avons rompu avec la Nature, et ce qui était naguère, à ce que l'on peut croire, un, maintenant s'est fait contradiction ; souveraineté et servitude alternent de part et d'autre. 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 toutes 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.

Mais notre savoir ni notre action n'aboutiront en aucune période de l'existence à ce point où toute contradiction s'abolit, où tout est un ; la ligne définie ne se confond avec la ligne indéfinie qu'en une infinie approximation.

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

⁹⁴Empruntée à la théorie de l'épigénèse de l'anatomiste, physiologue et zoologiste Johann F. Blumenbach, la pulsion formatrice occupe une fonction arbitrale entre les partisans du principe téléologique de la production des êtres (praestabilisme et occasionalisme) et ceux du principe du mécanisme (spinozisme) en montrant la nécessité d'adjoindre le concours des causes naturelles au principe téléologique : s'il est absurde que la matière brute se soit formée d'elle-même selon des lois mécaniques, la façon dont la matière a pu d'elle-même se soumettre à la forme d'une finalité qui se conserve elle-même demeure indéterminée. Cette conclusion sceptique pousse ainsi à l'adoption de l'hypothèse d'un certain pouvoir indéterminé de la matière dans un corps organisé « se tenant en quelque sorte sous la direction supérieure de la première et recevant d'elle ses instructions ». Immanuel KANT. AK 5 : 424, trad. : 398.

Hypérior, 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 »⁹⁵.

En élevant la normativité propre du goût à la dimension transcendantale qui est la sienne vis-à-vis du pouvoir tant théorique que pratique de la raison, Hölderlin cerne du même coup le motif profond qui est susceptible de « simplifier » tout en la déployant la distinction kantienne entre le beau et le sublime. L'enjeu d'une esthétique transcendantale n'est pas seulement de « mettre fin au combat entre nous et le monde », c'est-à-dire d'harmoniser notre condition d'être raisonnable sensiblement affecté. Il consiste également à conférer aux valeurs que le sujet se donne librement comme idéal une vie effective dans le monde empirique. À ce titre, le rétablissement du royaume du Beau dans le programme platonicien assume pleinement pour Hölderlin l'ouverture aux Idées qu'exige le sublime tout en possédant le privilège d'insister sur le fait qu'un tel transfert entre le conditionné et l'inconditionné est un échange, un « *passage* de la manière de penser suivant les principes de l'un à la manière de penser suivant les principes de l'autre » selon la formule kantienne⁹⁶. C'est pourquoi, souligne Hölderlin dans le texte ci-dessus, la suprématie du beau n'est pas divine mais bien royale. Elle n'est pas absolue comme celle de la loi mais demeure étroitement liée à sa reconnaissance par la multitude. Son accomplissement ne s'établit en réalité qu'avec le concours effectif de la finitude sensible du goût. Il n'y a de beauté que grâce à la culture chez l'homme de cette disposition (*ethos/Zustand*) esthétique consistant à effacer en lui la vaine curiosité que suscite l'origine de cette « Paix de toute paix qui surpasse toute raison » et à consentir de la sorte librement à la nécessité pratique de cette perte (« et nous devons le perdre... »). La beauté réalise ainsi cette gageure de donner à voir activement, dans cette ellipse de l'intelligence, sans que la raison ne fasse violence à la sensibilité, la transcendance même de l'œuvre du sublime : en recevant « l'intime bien de la terre », elle prépare « l'esprit à penser l'impossibilité d'atteindre la nature en tant que présentation des Idées »⁹⁷. Elle parvient à faire du jeu de

⁹⁵Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 558-559, trad. Pléiade : 1150.

⁹⁶« Ainsi, il doit y avoir néanmoins un fondement de l'unité du suprasensible, qui réside au fondement de la nature, avec ce que le concept de liberté contient de façon pratique, fondement dont le concept, même s'il ne réussit ni théoriquement ni pratiquement à en donner une connaissance, et même s'il n'a donc aucun domaine propre, rend toutefois possible le passage du mode de penser selon les principes de l'un au mode de penser selon les principes de l'autre ». Immanuel KANT. AK 5 : 176, trad. : 101.

⁹⁷Immanuel KANT. AK 5 : 268, trad. : 211. En spécifiant que la beauté réside dans la retenue qui consiste à ne pas aller jusqu'au bout de son pouvoir ou de son droit, Hölderlin l'établit comme une aptitude à

l'imagination le gage de l'indépendance face à tout usage seulement hédoniste de la sensibilité, c'est-à-dire une « occupation conforme à la loi »⁹⁸. « C'est dans l'infime que se révèle le sublime » dit ailleurs Hypérion⁹⁹, tandis que Hölderlin cristallise cette conviction dans une lettre adressée à Isaac von Sinclair la veille de Noël 1798 en ces termes :

« C'est une bonne chose d'ailleurs et même la condition première de toute vie et de toute organisation, qu'il n'y ait aucune force monarchique au ciel, ni sur terre. La monarchie absolue s'annule partout elle-même, car elle est sans objet ; elle n'a d'ailleurs jamais existé au sens strict du terme. Toute chose dès qu'elle est agissante, s'amalgame et souffre, donc même la pensée la plus pure de l'homme ; et rigoureusement parlant une philosophie a priori, totalement indépendante de toute expérience, est un pur non-sens (*ein Unding*), tu le sais, tout autant que la révélation positive, où tout tient à celui qui la fait, tandis que celui à qui la révélation est faite ne peut se permettre le moindre geste pour la recevoir, sinon il y mettrait déjà quelque chose du sien.

Tout produit et toute conséquence est le résultat du subjectif et de l'objectif, du particulier et du tout, et c'est justement parce que dans un produit la part du particulier ne peut jamais être complètement distinguée de la part qu'y tient le tout, que chaque objet particulier est intimement lié à un tout et qu'ils ne font tous deux qu'un seul ensemble vivant (*Ein lebendiges Ganzes*), *intégralement individualisé, et constitué de parties à la fois autonomes et intimement, éternellement unies* »¹⁰⁰.

Cette confiance présente l'idéal comme le fondement même de l'économie générale de l'esprit. Le seul *a priori* dans l'activité de ses différentes facultés consiste en la nécessité d'une présentation de l'idée par le biais de l'individualité objective. Toutefois, la marque transcendante qu'imprime Hölderlin à ce geste doit nous interdire absolument de le concevoir comme le retour à un naturalisme empiriste. L'enjeu primordial n'est pas ici seulement l'expérience mais « la condition première de toute vie et de toute organisation ». Le Tout qu'évoque Hölderlin n'est pas celui de la faculté humaine de penser qui n'intervient d'ailleurs qu'à titre de « produit », mais celui de sa participation à « l'ensemble vivant ». Notre poète cherche ainsi moins à réduire la

généraliser le bien qui traduit la dignité de celui qui se tient ailleurs que dans les conditions de l'acte. Ce « beau geste » atténue ainsi la difficulté d'appréhender conjointement la contemplation esthétique et la pratique morale.

⁹⁸*Ibid.* : 268, trad. : 213.

⁹⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 525, trad. R. ROVINI, in: op. cit. : 237-238.

¹⁰⁰Lettre à Isaac von Sinclair du 24 décembre 1798, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 723, trad. Pléiade : 686-687.

pensée pure aux conditions problématiques de son exercice dans l'expérience qu'à insérer sa nature a priori dans un horizon transcendantal plus vaste, occupé par la problématique ontologique de l'individualité. Celle-ci permet en effet à Hölderlin de marquer une nouvelle fois de quelle manière l'exercice intellectuel, dans toute sa globalité, comme « union » des facultés d'appréhension du réel (sensible et intelligible), ne tire la signification de son autonomie que resitué « intégralement », c'est-à-dire, comme le démontre le concept d'individuation lui-même, dans une implication intime avec l'hétéronomie du particulier¹⁰¹. C'est cette dialectique de l'autonomie intime à l'exercice à chaque fois singulier de la pensée pure qui révèle pour Hölderlin la légitimité fondamentale de la beauté en tant qu'idéal philosophique :

«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 jaillisse 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. Car il a beaucoup gagné celui qui parvient à comprendre la vie sans avoir l'âme en deuil »¹⁰².

La joie consiste ici en un état esthétique au sens transcendantal du terme. Celle-ci prélude à la présentation de l'idéal de la connaissance sous l'effet de l'amour ; car c'est bel et bien la définition kantienne de l'idéal de la raison pur qui conduit l'exposition par Hölderlin d'une telle transcendance. La conclusion des raisonnements de la raison dialectique dans la *Critique de la raison pure* présente en effet l'enjeu premier de l'idéal comme la présentation de l'idée non seulement dans la concrétude du phénomène mais également *in individuo*, comme un objet singulier totalement

¹⁰¹Si Hölderlin s'est peut-être inspiré de la distinction reinholdienne entre la représentation totale (*Totalvorstellung*) de la raison née du sens interne et celle, partielle (*Partialvorstellung*) issue du commerce mondain de l'entendement, la conclusion qu'il établit à son sujet précise de manière originale les termes de la solution (*Auflösung*) de la première dans la seconde que propose l'auteur des *Contributions visant à une rectification des malentendus produits jusqu'ici par les philosophes*. Voir : Karl L. REINHOLD. « Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht aus die Fundamente des durch beyde möglichen Willens », in: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Bd. II, Jena, Mauke, 1794. À ce sujet : *Hölderlin-Texturen*, Bd. 3, op. cit. : 69 sq.

¹⁰²Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 60, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 203.

déterminable, c'est-à-dire possédant en lui toutes les propriétés essentielles appartenant à la nature de l'idée¹⁰³. Or, l'amour tel que le conçoit Hölderlin dans les lignes ci-dessus, incarne de la même manière l'élément sensible au travers duquel est censé se réaliser la compréhension « du pur en général » dans « tout ce qu'il y a d'essentiel et de caractéristique » et cela, par une mimétique qui « ne veut rien laisser échapper » et répète dès lors l'idée de telle manière à ne perdre aucune de ses « parties constitutives en leur connexion ». De même, tout comme l'idéal tient lieu chez Kant, de par sa force pratique, de « fondement à la possibilité de la perfection de certaines actions »¹⁰⁴, l'amour coïncide-t-il à la condition de possibilité de toute vie dans l'intuition. L'idéal et l'amour fondent d'ailleurs tous deux leur réalité dans le mystère d'« une prétendue erreur » ou d'« un défaut », ce « besoin qu'à la raison d'achever grâce à la loi toute l'unité synthétique » dont parlait déjà Kant et que Hölderlin traduit ci-dessus sous la forme impérative d'un pressentiment, d'une intuition plus intense de l'ensemble¹⁰⁵.

Cet extrait entérine en outre sans équivoque quelque deux ans plus tard ce que le fragment sur le jeu de l'imagination évoqué plus haut suggérait. Il montre avec davantage de résolution encore de quelle manière l'exercice philosophique, pour ne pas demeurer confiné à la portée « toujours unilatérale et oblique » d'une soif de connaissance, se doit de « commencer par l'étude du Beau » ; c'est-à-dire, dans une perspective critique, par une conversion globale de la manière de penser (*Denkungsart*): il convient désormais de reconnaître « l'aide de la nature », c'est-à-dire d'organiser l'espace esthétique d'un libre assentiment en faveur de la réalité essentiellement transcendante de notre raison. Dans cette perspective, les errances de l'amour platonicien s'inscrivent décisivement dans la solution critique de l'antinomie entre la raison théorique et la raison pratique. À l'opposé de la coercition que suggère malgré tout cette dernière, puisqu'elle conduit unilatéralement à l'effacement de l'un des termes au profit de l'autre¹⁰⁶, une telle faveur sera libre ou comme le précise Hölderlin à la suite de son propos à Sinclair, seulement « prédominante », car pleinement consciente du caractère temporaire et limité de la prérogative qu'elles s'offrent

¹⁰³Immanuel KANT. AK 3, trad. : 413.

¹⁰⁴Ibid.

¹⁰⁵Ibid., trad. : 437.

¹⁰⁶Immanuel KANT. AK 5 : 475, trad. : 458.

mutuellement¹⁰⁷. Le mot d'ordre panthéiste de cette période trouve ainsi en Platon un complément essentiel au criticisme. Le signe de cette solidarité se remarque nettement dans les vers de l'*Iphigénie* de Goethe choisis spécialement par Hegel pour cristalliser le symbole du « *en kai pan* » dans sa dédicace à Hölderlin :

« L'amour et la joie sont les ailes / qui invitent aux grandes actions

S<ymbolon>. Ση και Πανη¹⁰⁸.

Le recours à la doctrine platonicienne du beau intègre de manière parfaitement cohérente sur ce point le projet d'élucidation de la philosophie critique par le moyen de Spinoza tel qu'il a été mené par Jacobi. Il peut être replacé dans l'horizon panthéiste de l'Un-et-Tout, si l'on veut bien remarquer que l'auteur de l'*Éthique* n'a eu de cesse de montrer que le sentiment terrestre le plus divin est la joie en tant qu'elle est une passion, c'est-à-dire l'expression d'un accroissement du pouvoir de l'esprit et ce, jusqu'à la contemplation claire et distincte de son propre pouvoir d'agir¹⁰⁹. Elle constitue l'*analogon* en régime dogmatique de cette « vénération la plus authentique » que promet quant à elle une religion basée sur la représentation libre de la loi morale, parce que prescrite par la raison elle-même, telle que la présente Kant au terme de sa *Critique de la faculté de juger*¹¹⁰. La joie témoigne en effet chez Spinoza, à même la finitude indigente du corps, de la participation de l'esprit à l'inconditionné de « l'intellect éternel et infini de Dieu » tout en insistant sur la nature essentiellement dialectique de la raison. Le sens ultime d'une telle transcendance demeure en effet pour le philosophe hollandais tout aussi inexponible qu'indémontrable puisque celle-ci n'est qu'« en Dieu

¹⁰⁷Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 723, trad. Pléiade : 687.

¹⁰⁸« Lust und Liebe sind die Fittige / Zu großen Thaten ». Johann W. GOETHE. *Iphigénie en Tauris*, v. 665-666. Cette citation, parfois légèrement tronquée, est répétée dans deux lettres : la première datée du 28 novembre 1791 et adressée à Neuffer, la seconde rédigée le 2 juin 1796 et destinée à son frère Karl. Tandis que dans celle-là, l'amitié est substituée à l'amour, ce dernier connote la philosophie comme désir du vrai dans celle-ci. Voir : Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 475, 619, trad. Pléiade : 76, 385. Sur la dédicace de Hegel : Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 564. La « transformation » du motif platonicien du Beau dans la direction du traitement spinozien du statut de la pluralité, celui des *modi*, est, selon M. Wegenast, le trait spécifique du spinozisme esthétique de Hölderlin. Voir : Margarethe WEGENAST. « Markstein Spinoza. Schönheit als „Nahme dess, das Eins ist und Alles“ », in: *Neue Wege zu Hölderlin*, hrsg. von Uwe BEYER, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994: 361-385, surtout: 375 sq.

¹⁰⁹Baruch SPINOZA. *Éthique*, III. Prop. 53, IV. Prop. 52, démonstration.

¹¹⁰Immanuel KANT. AK 5 : 481, trad. : 466.

et se conçoit par Dieu » (*se in Deo esse, et per Deum concipi*)¹¹¹. La joie est au fond la forme sensible que prend la résolution de celui qui assume positivement l'impossibilité de fonder en elle-même la nature qui se présente dans l'univers sans pour autant conclure de ce caractère insondable à aucune absoluité¹¹². La critique, c'est-à-dire l'ambition de « dégager la particularité » (*krinein*)¹¹³ de cette double impossibilité dans laquelle se trouve l'entendement devant cette question, fonde cette apparence dialectique de la raison qu'aussi bien Platon que Spinoza, Jacobi que Kant, placent au principe de leur démarche philosophique. Cette épistémologie négative qui porte sur le savoir inhérent à l'exercice même du non-savoir est, à leurs yeux, ce qui permet seul à la philosophie de ne pas sombrer dans l'athéisme d'un « système de l'intellect » (*Intellectualsystem*). Dans celui-ci, parce que le zèle que met l'homme à nourrir son besoin d'explication et sa soif de démonstrations n'est interrompu à aucun moment, le pressentiment de l'être qui se dérobe à jamais à un savoir de cette espèce ne peut s'élever, rendant l'homme incapable de « s'éprendre de la science de son inscience »¹¹⁴.

« Faire sa joie de l'amour », selon la belle expression d'un hymne hölderlinien paru dans le *Florilège poétique* de Stäudlin à la même époque¹¹⁵, signifie donc cultiver de

¹¹¹*Ibid.* : V. Prop. 30. Voir : Margarethe WEGENAST. « Markstein Spinoza, Schönheit als „Nahme dess, das Eins ist und Alles“ », in: op. cit. : 376-377.

¹¹²Tout devenir présuppose en effet nécessairement un être ou existant qui n'est pas devenu, ne serait-ce que l'être même du devenir ou de la temporalité. Par conséquent, tout ce qui est conditionné présuppose en fin de compte un absolu qui n'est pas conditionné de sorte que l'existence réelle d'un monde successif ne s'explique nullement de façon concevable. Le conflit téléologique du naturalisme et du théisme trouve par ailleurs sa source selon Jacobi dans l'idée criticiste que l'homme doit être lui-même, en un seul et même être, le fait inconcevable qui conjoint l'efficacité naturelle et la finalité supranaturelle dans leur opposition essentielle : il est, selon la définition kantienne elle-même, « un être raisonnable sensiblement affecté » dont la confiance en la raison vivifiée par la révélation est ce qui permet seul à son entendement d'être ouvert à ce qui le dépasse tant sur le plan sensible que sur celui des idées. Une telle croyance rationnelle (*Vernunftglaube*) constitue le « sens pour le suprasensible » ou « une intuition de la raison » selon la formule de la *Préface* de 1815. À ce sujet : Louis GUILLERMIT. « Le réalisme de Jacobi », in: Friedrich H. JACOBI. *David Hume et la croyance*, op. cit. :100-115. Voir : Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 2, 1 : 402, trad. : 148. Kant et Jacobi placent ainsi tous deux la croyance comme l'un des moments essentiels de la raison dans la mesure où elle convainc celle-ci de la possibilité même de sa quête transcendante. Ils se séparent néanmoins sur le besoin de légitimer un tel postulat que le premier place entièrement dans le pouvoir de la raison et que le second cherche au contraire à présenter comme une marque idéologique de l'adultération même de ce pouvoir. Voir : Axel HUTTER. « Vernunftglaube. Kants Votum im Streit um Vernunft und Glaube », in: *Friedrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. von Walter JAESCHKE u. Birgit SANDKAULEN, Hamburg, Felix Meiner, 2004 : 241-256.

¹¹³« Le sens du mot "critique" est si peu négatif qu'il désigne le comble du positif, l'action de poser ce qui dans toute position doit être posé au préalable en tant que déterminant et décisif ». Martin HEIDEGGER. *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. J. REBOUL, J. TAMINIAUX, Paris, Gallimard, 1971 : 130.

¹¹⁴« In die Wissenschaft seiner Unwissenheit jetzt sich vergassen ». Johann G. FICHTE. GA III, 3 : 239. Voir : Louis GUILLERMIT. « Le réalisme de Jacobi », in: op. cit. : 119.

¹¹⁵« 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

manière vivante la conviction d'une participation essentielle entre la cause intelligible et ses effets sensibles. Il s'agit, du point de vue de l'unitotalité de l'être, de susciter l'éveil de ce que Diotime évoque dans le roman de Hölderlin comme « la ferveur silencieuse et constante de la nature elle-même »¹¹⁶ : la reconnaissance désormais joyeuse d'une « communication généreuse de mutuelle inclination »¹¹⁷ entre le fini et l'infini.

La pratique mimétique se révèle par conséquent pour Hölderlin tout comme pour Platon un moyen privilégié de préserver l'ambiguïté native du discours philosophique qui ne devient tel que s'il se transforme en mode de vie. Il n'est exercice ou amour de la sagesse qu'à la double condition que l'essentiel de la vie philosophique (ses expériences, ses dispositions) lui demeure transcendant d'une part mais aussi qu'il soit en mesure de justifier d'autre part le choix d'une telle vie en le développant dans toutes ses implications¹¹⁸. En ce sens, l'esthétique hölderlinienne est marquée par Platon de manière déterminante : celle-ci n'a d'autre but que de ménager à tout prix la distance qu'a toujours maintenue la tradition académique entre la forme de vie philosophique et la recherche philosophique professionnelle ou sophistique sur laquelle elle s'appuie. Tous deux cherchent à montrer de façon exemplaire comment l'attention aux ressources littéraires de l'expression participe de façon constitutive à la transformation existentielle que la conceptualité philosophique, de son côté, ne fait qu'exposer.

Il convient donc de distinguer deux plans de réalité dans cette économie du jeu esthétique chez Hölderlin qui, bien que distincts n'en sont pas moins indissociables : le premier est épistémologique et répond à la question de l'accès à la vérité tandis que le second est relié à la spiritualité dans la mesure où il a pour objet les transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui vont permettre un tel accès au vrai. De ce point de vue, l'accès seulement théorique à la vérité dans la pensée se caractérise

Liebe,/Frei und froh, wie wir, sich freu'n !/ À 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 ! ». « Hymne an die Liebe », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 141, trad. F. GARRIGUE, in: op. cit. : 279-283.

¹¹⁶Ibid.: 733, trad.: 246.

¹¹⁷Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke*, Bd. 5, op. cit. : 666, trad. : 365.

¹¹⁸À ce sujet : Pierre HADOT. « Philosophie et discours philosophique », in: *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995 : 265-352.

prioritairement par la distraction et le repli dans la solitude de la conscience¹¹⁹. La transformation qu'elle implique, envisagée à partir des circonstances concrètes de l'existence, est purement négative puisque la conscience de soi qu'elle suppose nécessairement exige de se placer délibérément en retrait des phénomènes. Son activité intellectuelle repose en effet précisément sur le pouvoir de re-présentation ; celui de rendre présent ce qui est absent en réalité. Cette *facultas imaginandis* « hors de la présence de l'objet »¹²⁰, pour parler avec Kant, est basée sur une métamorphose de l'objet sensoriel par laquelle celui-ci échappe à la particularité de l'expérience courante du sens commun. Sa fonction est de « détacher l'âme et de le mettre à part du corps »¹²¹ et ainsi de libérer plus purement le dialogue intime avec soi qu'est la réflexion. Son effet paralyse donc l'automatisme de l'expérience quotidienne tandis qu'il interrompt son activité et efface la temporalité qui la grève. Bien plus, la pensée ne subsiste dans son activité de conscience qu'à la condition que le monde réel cesse de s'affirmer. L'imagination propulse de la sorte le moi dans un lieu où celui-ci ne se trouve pas en fait : alors qu'il est entouré d'objets sensibles, celle-ci projette le sujet dans le souvenir et l'anticipation d'images qui ont disparu du champ phénoménal ou qui ne l'ont pas encore atteint. Ce règne de l'invisible qui possède une affinité si forte avec la mort se construit au-delà des objections du sens commun qui administre, quant à lui, la conduite de cette existence que l'homme vit par ailleurs, à chaque instant avec ses pairs, dans les contingences de l'espace public.

Si une telle radicalité de l'abstraction témoigne explicitement de l'exigence pour la philosophie d'un salut de l'âme en sa totalité, il peut également représenter cette habileté à dresser des obstacles entre le moi et la réalité de manière à pouvoir jouir de la maîtrise complète qu'offre la liberté de penser. Cette surestimation du processus psychique dans son opposition à la réalité est à la base d'un usage névrotique de la raison qui en menace l'intégrité au même titre que l'art décadent condamné par Platon. Dans cette posture, le philosophe devient un « artiste de la raison »¹²² qui place devant

¹¹⁹« On peut dire de l'esprit qu'il a une vie à lui seulement dans la mesure où il actualise ce rapport au sein duquel, existentiellement, la pluralité se réduit à la dualité qu'impliquent le mot et le fait de "conscience" (*synneidenai*), con-science. J'appellerai cet état existentiel dans lequel je me tiens compagnie "solitude", pour le distinguer de "l'esseulement" où je me trouve seul, privé non seulement de la compagnie des autres, mais encore de ma propre compagnie potentielle ». Hannah ARENDT. *La vie de l'esprit*, op. cit. : 103.

¹²⁰Immanuel KANT. AK 7 :167.

¹²¹PLATON. *Phédon*, 64-67.

¹²²Immanuel KANT. AK 22 : 9.

lui un pseudo-objet magique par le truchement duquel il peut poursuivre sans obstacle une vie fantasmée. Il produit, comme le mauvais imitateur, des ombres et des simulacres dans la mesure où le pouvoir de son imagination n'est pas ordonné à une quête d'ordre spirituel mais à l'illimitation d'un plaisir ressenti à la toute-puissance d'une pensée que rien n'entrave plus. Schiller lui-même en parle comme d'une « subtilité vide » par laquelle la matière est sacrifiée à la forme tandis qu'un tel excès spéculatif apparaît sur le terrain idéologique d'un « affaissement moral »¹²³ qui ne peut que susciter le mépris :

« La prescription pour l'art est alors la même que pour la dialectique : triompher de la fantaisie personnelle, de l'angoisse égoïste et de la rêverie complaisante envers soi-même. Ordonner, distinguer et séparer le monde justement. La magie dans sa forme non régénérée, bricolage fantasmatique du réel en vue de sa consommation par l'ego privé, est le fléau de l'art comme elle l'est de la philosophie »¹²⁴.

Cette vérité rend possible du même coup que le Bien suprême, l'être dans sa vérité et sa réalité la plus fondamentale, puisse être dissimulé par le projet même qui vise à le découvrir. La nature médiate du langage et de la pensée discursive tendrait ainsi à nous en éloigner irrémédiablement¹²⁵. L'art mimétique chez Platon, tout comme le pouvoir de l'imagination chez Kant, assume ainsi ce danger dans la mesure où ils sont capables de divertir l'éducation de l'intelligence par le moyen de l'apparence. Ils peuvent masquer en le banalisant l'effort tendu continuellement vers la rectification des proportions de la vie tout entière qui doit être le sien. Le risque est ici d'obscurcir le pouvoir d'élucidation de la pensée par la production d'objets qui offrent une immortalité fallacieuse et sans valeur. L'altérité que l'art propose est à ce niveau une fausse transcendance dont elle se targue d'expliquer la réalité alors que de telles idoles sont le produit exclusifs de l'égoïsme : le plaisir qu'elles produisent est impur et mal défini tandis qu'il brouille le véritable sentiment de joie éprouvé au contact de la réalité.

Philosopher revient dès lors à mesurer littéralement la déconvenue de la *mimèsis*. L'opération maïeutique qu'elle incarne vise en priorité à assumer l'approximation qu'une telle imitation porte nécessairement en elle. À l'instar du masque de l'ironie

¹²³Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke*, Bd. 5, op. cit. : 586, 596, trad. : 128-129, 161-162.

¹²⁴Iris MURDOCH. « Le Feu et le Soleil », in: op. cit. : 362.

¹²⁵PLATON. *Phédon*, 99a.

socratique et des mythologèmes dont use Platon en faveur de la dialectique, le travail du concept doit chercher à présenter l'enracinement mimique du *logos* comme un élément rigoureusement constitutif de cette avancée contrariée qu'est la transcendance vers l'Idée.

Or, c'est précisément ce que ne parvient pas à réaliser complètement la médiation du sensible et de l'intelligible opérée par l'état esthétique schillerien. Dans cet état, le sujet procède on le sait, grâce au jeu de l'imagination, à « l'échange des contraintes sévères de la logique contre la libre démarche de la faculté poétique »¹²⁶. En tant que faculté synthétique de la sensibilité, d'où elle tire sa matière, et de l'entendement, d'où lui vient son pouvoir unifiant, l'imagination libère l'intérêt pour la pure et simple apparence. Ce dernier est le fruit non seulement d'une liberté externe face à la dépendance du besoin, mais aussi interne en témoignant d'une spontanéité que l'homme est seul à posséder¹²⁷. Dans l'état esthétique s'établit ce que Schiller nomme « le premier rapport de liberté entre l'homme et l'univers ». La nécessité de la nature y relâche son étreinte dans la mesure où la contemplation éloigne d'elle son objet tandis qu'elle « fait de lui sa propriété authentique et irrévocable par cela même qu'elle le soustrait à la passion »¹²⁸. Cette transparence à soi, par laquelle l'homme découvre sa part d'infini en sauvant son apparence de l'emprise des affects est ce qui fonde précisément la sincérité (*Aufrichtigkeit*) de la forme vivante du beau. Cette dernière est explicitée par Schiller dans l'antépénultième lettre de son projet pédagogique comme le seul attachement à la sensibilité qui acquiert une place légitime dans le monde moral¹²⁹. Celle-ci se garde en effet scrupuleusement d'affirmer en théorie la réalité de ce monde tandis qu'elle renonce à s'en servir pour conférer l'existence sur le plan pratique. L'indigence de la réalité n'a pas davantage besoin d'être suppléée par le moyen de l'apparence que cette dernière n'a besoin de se limiter aux conditions de la réalité. En se restreignant à la seule apparence, la configuration sensible de la belle forme marque son appartenance à l'idéal. Elle représente cet instant privilégié qui opère effectivement, comme l'a bien vu Hölderlin, la simplification de la distinction kantienne entre le beau et le sublime annoncée précédemment dans sa lettre

¹²⁶Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 587, trad. : 132-133.

¹²⁷*Ibid.* : 656, trad. : 338-339.

¹²⁸*Ibid.* : 651, trad. : 323-325.

¹²⁹*Ibid.* : 659 sq, trad. : 345 sq.

à Neuffer. De ce point de vue, la contemplation se manifeste sous les traits d'une feinte par laquelle le sujet s'extrait en apparence de l'indigence de sa condition réelle afin de pouvoir en jouer librement à l'aide de son imagination. Mais par cette abstraction, à laquelle coopère silencieusement la raison dans la forme, celui-ci découvre en retour, et dans le même temps, la dignité irrécusable de ce qu'il avait fui.

En résumé, le domaine du goût, s'il est certes capable pour Schiller de favoriser la vertu morale, n'est pourtant pas en mesure de l'engendrer. Seule la détermination immédiate de la volonté par la loi de la raison le peut. Aussi, l'apparence esthétique n'a trait à la moralité que de manière négative : elle se substitue à la vertu quand celle-ci fait défaut en détruisant la résistance de l'inclination contre le bien¹³⁰. Le goût assuré empêche seulement l'action honteuse de se présenter devant « le forum de la moralité » qu'est la conscience. Cette subordination de l'esthétique au pragmatique tient essentiellement à la conviction qu'il n'y a pas, « pour les résultats de la pensée, d'autre voie menant à la volonté et dans la vie que celle qui passe par la force autonome formatrice » (*selbsttätige Einbildungskraft*). Ce n'est qu'après avoir été configurée par une production créative totalement autonome par rapport à la réalité effective que la matière sensible élargit le règne de la beauté et participe de la sorte à la vertu¹³¹. La beauté est l'apanage exclusif de la pulsion d'imitation productive (*nachahmender Bildungstrieb*) propre à l'imagination artistique (*nachahmende Kunst*)¹³².

La divergence sur ce point avec Hölderlin est déjà évidente au lecteur attentif des derniers développements du fragment d'*Hypérion* paru dans la *Thalia*. Notre poète y condamne ainsi ostensiblement, par la bouche de son héros, la manière qu'à son mentor de faire disparaître l'expression naturelle tandis que l'homme refermé sur lui-même « comme une lettre cachetée »¹³³, protège sa dignité du caractère brut de la

¹³⁰Voir : Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke*, Bd. 5, op. cit. : 783, trad. N. BRIAND, in: op. cit. : 93.

¹³¹*Ibid.* : 682, trad. : 81. La culture du beau n'est jamais prématurée mais toujours consécutive : « S'il s'avère préjudiciable à la solidité de la connaissance de céder du champ aux exigences du goût lors de l'apprentissage proprement dit, il n'est nullement affirmé par là que la formation de cette faculté chez l'étudiant soit trop précoce. Tout au contraire on doit l'encourager et lui donner l'occasion de communiquer sur la voie de la présentation vivante des connaissances qu'il a acquises sur la voie de l'école ». *Ibid.*

¹³²*Ibid.* : 657-658, trad. R. LEROUX : 342-343 (modifiée).

¹³³Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 488, trad. N. BRIAND, in: op. cit. : 58. Ulrich Port montre ainsi que l'extrait de l'ébauche intitulée *Junesse d'Hypérion* cité ci-dessus est en réalité la réécriture d'une compilation de deux vers du poème *Les artistes* de Schiller dans lequel Hölderlin cherche à renverser le rigorisme qui entache la perception de la nature chez ce dernier en montrant que celle-ci peut

nature dans les plis de celle-ci. Il entend dénoncer l'excès de formalisme sur lequel repose manifestement la poésie schillerienne à cette époque. En témoigne le poème « Le royaume des ombres » paru dans *Les Heures* en 1795, dans lequel ce dernier consacre la suprématie de la « sphère » du Beau sur celle de la vie (v. 39). Dans ce royaume de l'apparence esthétique (v. 24), toute forme de temporalité y est supprimée (v. 20, 33, 76) tandis qu'elle autorise l'élévation de l'homme par-delà les limites des sens (« *der Sinne Schranken* », v. 17). Ce dernier trouve dans la légèreté éthérée (v. 173) du beau une libération. Il quitte dans un oubli sacré (v. 49) sa corporéité et la douleur, le souci ainsi que la violence des conflits, comme la citation du mythe de Perséphone le manifeste dans la troisième et la quatrième strophe. Cet état que Schiller situe téléologiquement dans un avenir utopique constitue le terme fantasmé de la marche en avant de l'humanité tout entière que ce dernier met en scène dans son « Elégie » un mois plus tard. Celui-ci est un retour à une nature idéalisée, dont le symbole est l'altitude, la fixité et la permanence du soleil (v ; 200), apte dans le repos de sa forme elle-même à figurer la liberté tant espérée d'une humanité prisonnière (v. 139) des excès de son progrès¹³⁴.

Cette tendance chez Schiller à fuir la matérialité des choses revient dans le débat deux ans plus tard, à l'occasion d'une lettre que Hölderlin adresse à celui-ci. À cette époque, les relations entre eux sont plus distantes et le différend en matière d'esthétique qui couvait encore à Iéna trouve une première explication, sibylline certes, mais bien réelle. Dans un geste qui rappelle celui de Platon, Hölderlin montre décidément que l'art en général - et la littérature en particulier - a pour tâche unique de convaincre le penseur professionnel de l'importance constitutive de ce qui lui tient tête.

correspondre, par son organisation propre, aux desseins culturels de la raison. Voir: Ulrich PORT. *Die Schönheit der Welt erbeuten*, op. cit.: 44-47.

¹³⁴Ces deux poèmes feront l'objet de réédition respectivement sous les titres de « L'idéal et la vie » (*Das Ideal und das Leben*) et « La promenade » (*Der Spaziergang*). Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke*, Bd. 1, op. cit. : 201-205, 228-234. « La nécessité que le véritable artiste ne trouve pas chez elle <la nature; O. P.>, et qui pourtant seule le satisfait, ne réside qu'à l'intérieur de la nature humaine, et c'est pourquoi il n'aura pas de répit tant qu'il n'aura pas élevé par le jeu son objet à ce royaume de la beauté la plus élevée ». « Über Mathissons Gedichte », in: Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 998. Voir aussi sur ce point : la notion d'imitation du réel et celle d'idylle dans « De la poésie naïve et sentimentale ». *Ibid.* : 717, 751.

Après une courte *captatio benevolentiae* qui ne manque pas d'esprit, dans laquelle le jeune poète souligne l'excellence des conseils du maître et cela d'autant plus facilement, dit-il, qu'il s'était déjà engagé dans la voie que celui-ci lui indiquait, Hölderlin revient sur ce besoin de transcendance qu'il caractérise, de manière très suggestive, comme une « disposition métaphysique » (*metaphysische Stimmung*), une certaine « virginité de l'esprit » (*Jungfräulichkeit des Geistes*) ou encore « un sentiment de gêne vis-à-vis de la matière » (*Scheu vor dem Stoffe*)¹³⁵. Il reconnaît que cette « fuite devant les situations déterminées » est une disposition tout à fait naturelle dans une certaine période de la vie et qu'elle peut même apparaître temporairement salutaire. Toutefois, la manière dont il explicite la raison de cette utilité tranche radicalement avec la solution de subordination de la sphère esthétique par rapport à la vertu morale qu'a établie Schiller au moyen de « l'apparence sincère et pure » au terme de ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*¹³⁶. Plutôt qu'une hiérarchisation, la fonction de cette distraction représente, dans ce contexte, comme une logique d'intensification de la force vive. Il faut se rendre attentif à cet endroit à la manière dont Hölderlin décrit l'économie de cette saisie du vivant : le sentiment de pudeur « comprime la force et rend économe la vie juvénile si prodigue (*verschwendende jugendliche Leben*), jusqu'au moment où l'abondance (*Überfluß*) de la maturité l'oblige à se disséminer dans les divers objets (*sich in die mannigfaltigen Objecte zu theilen*) ». Le lexique employé ici, proche de celui de la procréation et de l'engendrement, va jusqu'à suggérer ostensiblement l'épanchement du liquide séminal. Nous y reviendrons. Pour l'instant, bornons-nous à souligner qu'une telle dynamique jaculatoire est mise en lien, apparemment sans transition, avec la croyance en une antécédence de l'idée sur le concept, de la raison sur l'entendement :

« Je crois, poursuit Hölderlin, qu'une activité plus générale de l'esprit et de la vie *précède* les actes et les représentations plus déterminés, non seulement quant à leur contenu et à leur nature, mais aussi quant au temps, dans le développement historique de la nature humaine, l'idée précède le concept, de même que la tendance vient avant l'action (déterminée, régulière). Je considère la raison comme le commencement de l'intellect, et lorsque la bonne volonté craint et se refuse à devenir intention utile, cela caractérise la nature humaine en général de même que

¹³⁵Lettre à Schiller, août 1797, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 663, trad. Pléiade : 423 (modifiée).

¹³⁶Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 655-661, 659sq surtout, trad. : 335-351, 345sq surtout.

Hamlet est caractérisé par la difficulté qu'il éprouve à agir dans l'unique dessein de venger son père»¹³⁷.

Méditant la leçon du parcours amoureux dévoilé par Diotime dans le *Banquet*, Hölderlin établit que l'homme verra la vie par le moyen de ce qui la rend visible ; il ne peut saisir sa profusion (*Poros*) sous la forme assimilée de l'abondance qu'au moment où celle-ci se particularise, c'est-à-dire se fait passage (*poros*) au contact de l'objectivité du monde. La multiplicité possède ainsi une fonction étiologique évidente dans cette manifestation du *substratum* vivant en révélant ce que nous aimerions appeler son « éclat ». Ce dernier est le fruit d'une disposition opportune marquant l'impossibilité pour le sujet d'appréhender en soi la réalité d'objets dont le contour n'est pas cerné par l'exactitude d'une mesure absolue. Il s'agit d'une « caractéristique » fondée sur l'absence d'une détermination supérieure de sorte que chaque partie sert de fondement à toutes les autres¹³⁸. L'homme-artiste est la victime d'une passion nécessaire qui exclut son activité créatrice du domaine paradigmatique des lois mathématiques ; à l'instar du demiurge platonicien il doit traiter un matériau qui lui résiste parce qu'il est foncièrement composite (*Timée*, 47-48) tandis qu'il se voit réduit à délibérer sur l'équitable. L'homme prend ainsi conscience de sa participation à l'inconditionné à mesure qu'il met à jour la nature inépuisable de cette « monstration alternée » (*Wechselerweis*)¹³⁹ qu'est le système mondain ; c'est-à-dire en portant une attention accrue au caractère individuel de chaque chose dans ses différences et concordances réciproques avec les autres :

« Ma consolation et ma règle de vie, confie Hölderlin à sa mère, c'est que dans la réalité personne ne peut être tout à la fois, qu'il faut se déterminer à quelque chose et savoir accepter,

¹³⁷*Ibid.* « Toute l'activité de l'intellect est de l'ordre du nécessaire. En assurant l'ordre, il nous prémunit contre le non-sens et l'injuste ; mais être à l'abri du non-sens et de l'injustice n'est pas le suprême degré, pour l'homme, de l'excellence ». Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 686-687, trad. Pléiade : 204.

¹³⁸Avec cette conviction, nous voyons combien la position de Hölderlin s'inscrit sous l'influence des écrits de jeunesse de Schiller, notamment la *Théosophie de Julius* dans laquelle il est dit que « l'homme communique avec l'infini à travers l'instrument de la nature, à travers l'histoire du monde ». La critique holderlinienne vise ainsi moins à s'extraire de l'influence de ce dernier que de retourner à la radicalité du geste qui fut le sien. Friedrich SCHILLER, *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 345, trad. Laurent MARGANTIN, in: Charles LE BLANC, Laurent MARGANTIN, Olivier SCHEFER. *La forme poétique du monde. Anthologie du romantisme allemand*, op. cit. : 335.

¹³⁹Friedrich SCHLEGEL. *Kritische Ausgabe*, Bd.18, op. cit. : 518.

avec les avantages de son état et de son genre de vie particulier, les privations inévitables qu'ils comportent »¹⁴⁰.

La singularité de la condition particulière du sujet tient à ce qu'elle fait de celui-ci quelqu'un *qui n'a pas lieu d'être* aux deux sens de la formule. Non seulement sa dérélition l'empêche de se fixer dans un lieu transcendant absolument la sphère problématique de son existence mais le sens de ses actes lui-même ne peut se constituer qu'à travers cette impossibilité. Sur le plan politique, on comprend dès lors mieux pourquoi cette antécédence de l'idée dans l'ordre transcendantal que dévoile la production artistique selon la lettre à Schiller, ne détermine pas seulement le contenu ou la nature abstraite de l'action régulière mais également son développement historique, dans le temps. Celle-ci dépend en effet des conditions concrètes de son exécution et dépend de la culture d'une « position favorable » d'où l'homme est capable « de se mettre en rapport vivant et agissant » avec son époque¹⁴¹. Or, la seule organisation en mesure de répondre aux exigences d'une telle communauté est celle commandée par la volonté générale dans laquelle chaque membre est reçu comme partie indivisible du tout. L'acte esthétique, en tant qu'acte suprême de la raison englobant toutes les idées, a pour objet essentiel la liberté et devient par là la source première de l'inspiration utopique d'une transformation de la nature humaine. Celle-ci est décrite décisivement par Rousseau dans le *Contrat social* comme l'altération de sa constitution en vue de son renforcement : il s'agit de lui ôter ses forces propres « pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui »¹⁴². La culture de la beauté incarne ainsi la mesure de la solidarité sociale et politique. Elle rappelle pratiquement que l'exact concours des parties à la plus grande force du tout est une réalité et qu'à ce titre l'organisation démocratique nouvelle que l'époque doit instituer contre la machinerie étatique au service de l'égoïsme des intérêts

¹⁴⁰Lettre à sa mère du 16 novembre 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 842, trad. Pléiade : 752 (modifiée). On peut également penser ici à cette citation de Lavater dans le dernier paragraphe des *Lettres à M. Mendelssohn* : « À chacun, l'univers apparaît à travers un medium qui lui est propre. C'est penser et agir en roi que de témoigner comment, à notre point de vue, les choses nous apparaissent. Voilà la vocation et la dignité humaines. » Friedrich H. JACOBI. *Werke* 1, 1 : 251, trad. : 134.

¹⁴¹« La réflexion, un livre et tout ce qui peut servir à nous orienter, c'est bien, mais la parole d'un véritable ami qui nous connaît, nous et notre situation, est autrement bienfaisante et moins trompeuse ». Lettre à Ebel de novembre 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 846-847, trad. Pléiade : 755-756 (modifiée).

¹⁴²Jean-Jacques ROUSSEAU. *Du contrat social*, II, 7.

bourgeois est possible¹⁴³. Considérer la raison comme le commencement de l'intellect consiste dès lors à gérer cette position intenable suivant une économie paradoxale apte à résoudre, en la préservant, cette « paratopie »¹⁴⁴ constitutive de la condition humaine :

« Il est un oubli de toute existence, un silence de notre être où il nous semble avoir tout trouvé.

Il est un silence, un oubli de toute existence où il nous semble avoir tout perdu, une nuit de l'âme où nul reflet d'étoile, même pas un bois pourri ne nous éclaire.

J'avais retrouvé le calme. (...) Tranquille et solitaire, je gardais les yeux fixés sur le vide au lieu de les porter vers le passé ou l'avenir. Les choses lointaines ou proches, n'assiégeaient plus mon esprit ; quand les hommes ne me contraignaient pas à les voir, je ne les voyais pas (...) »¹⁴⁵.

Le chiasme par lequel débute cette citation exprime la rupture qu'opère au sein de la continuité du raisonnement logique la transcendance irréductible d'un fait anthropologique. Il nous dit que l'homme ne peut réconcilier toutes les dimensions de son existence que dans l'après-coup de la réflexion (*nachdenken*), lorsqu'il s'est donné l'occasion de percevoir librement la réalité dans cette éclipse de l'intérêt pour le savoir qu'est l'état esthétique :

« (...) De plus beaux rêves occupaient maintenant mon sommeil, et ils restaient en moi au réveil comme la trace d'un baiser sur la joue. La lumière du matin et moi, nous allions à la rencontre l'un de l'autre tels des amis réconciliés (...). Je regardais de nouveaux mes semblables, comme si j'allais moi aussi œuvrer et me réjouir au milieu d'eux. Je recommençais à participer de plein gré »¹⁴⁶.

L'influence de Rousseau à cet égard semble une nouvelle fois être cruciale. Ce dernier présente en effet dans les mêmes termes la rêverie comme modèle d'une telle intuition atopique où le flux continu de l'expérience est interrompu, permettant à

¹⁴³Voir : « Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus », in: StA 4, 1 : 297-299, trad. D. NAVILLE, in: op. cit. : 1157. Manfred FRANK. *Der kommende Gott*, op. cit. 169 sq. Sur l'usage politique dévolu au souvenir dans la poésie de Hölderlin: Rainer NÄGELE. *Literatur und Utopie. Versuche zu Hölderlin*, Heidelberg, Lothar Stiehm, 1978 : 105-150.

¹⁴⁴À ce sujet : Dominique MAINGUENEAU. *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004 : 70-116.

¹⁴⁵Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 646-647, trad. Pléiade : 168 (modifiée).

¹⁴⁶Ibid.

l'âme de rassembler dans ce suspens tout son être dans le seul sentiment de l'existence elle-même :

« De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure, on se suffit à soi-même comme Dieu (...) Il faut que le cœur soit en paix et qu'aucune passion n'en vienne troubler le calme. Il y faut des dispositions de la part de celui qui les éprouve, il en faut dans le concours des objets environnants. Il n'y faut ni un repos absolu ni trop d'agitation, mais un mouvement uniforme et modéré qui n'ait ni secousse ni intervalles»¹⁴⁷.

Cette expérience du songe trouve, outre celle rapportée plus haut, plusieurs expressions privilégiées dans *Hypérion*¹⁴⁸. Parmi les plus emblématiques et les plus précoces, il y a cette dernière lettre du héros à son interlocuteur Bellarmin dans le fragment publié dans la *Thalia* de Schiller :

« J'en suis encore à pressentir (*Noch abnd' ich*), mais ne trouve point.

J'interroge les astres, ils se taisent ; j'interroge le jour, la nuit, ils ne répondent point. De mon cœur, si je m'interroge, ne sortent que sentences mystiques, rêves sans interprétation.

Mon cœur se plaît souvent dans cette pénombre (*Dämmerung*). (...) Que m'effleure le souffle léger et mystérieux du soir, tout mon être fait silence et écoute. Perdu dans les immensités bleues, souvent je lève les yeux vers l'Ether, ou je les abaisse sur la mer sacrée ; alors, il me semble voir s'ouvrir devant moi la porte de l'Invisible, et que je m'anéantis avec tout ce qui m'entoure, jusqu'à ce qu'un bruissement dans les taillis m'éveille de cette mort bienheureuse et me ramène malgré moi à l'endroit d'où je suis parti.

Mon cœur se plaît dans cette pénombre. Serait-elle donc notre élément ? Et pourquoi n'y puis-je pas dormir ? »¹⁴⁹

Bien distinct du rêve qui coïncide à une perte de conscience, un abandon total au sommeil, la rêverie est « une mort bienheureuse ». Comparée à la pénombre, elle incarne une disposition dans laquelle l'homme mesure l'accord fondamental avec tout ce qui l'entoure dans une forme proche de l'évanouissement des sens. Contrairement à

¹⁴⁷Jean-Jacques ROUSSEAU. *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Librairie Générale Française, 1983 : 88-89.

¹⁴⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 497, 509, 675, trad. : 120, 133, 194.

¹⁴⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 509, trad. Pléiade : 133 (modifiée).

l'anesthésie du sommeil, le songe est une attention réceptive minimale, une écoute silencieuse, grâce à laquelle le sujet prend la mesure de sa condition d'héberge entre terre et ciel en arpentant du regard de façon répétée tout l'espace qui les sépare. La conséquence de cette demi-veille est la saisie progressive mais toujours adventice de ce qu'une telle disposition est à jamais incapable de voir : l'être pur et simple lui-même. La référence chez Hölderlin à l'apaisement du cœur ainsi qu'au concours des phénomènes naturels en ce qui concerne cette mise en disposition, la fluidité du regard circonscrite dans un mouvement pendulaire continu, sont autant d'éléments parents avec la rêverie rousseauiste. La dynamique de ce regard épouse en outre parfaitement l'oscillation propre à l'imagination dans l'état esthétique schillérien. Celui-ci réside dans la fluidité qu'évoque également Rousseau, entendue comme une médiation continue des sphères sensible et intelligible :

« Si le mouvement est inégal ou trop fort, il réveille ; en nous rappelant aux objets environnants, il détruit le charme de la rêverie, et nous arrache d'au-dedans de nous pour nous remettre à l'instant sous le joug de la fortune et des hommes et nous rendre au sentiment de nos malheurs. Un silence absolu porte à la tristesse. Il offre une image de la mort. Alors le secours d'une imagination riante est nécessaire et se présente assez naturellement à ceux que le ciel en a gratifiés. Le mouvement qui ne vient pas du dehors se fait alors au-dedans de nous »¹⁵⁰.

Cette proxémie esthétique qu'est la pulsion de jeu (*Spieltrieb*) chez Schiller dont Rousseau thématise l'enjeu pratique dans ses *Rêveries*, jette une lumière décisive sur la position adoptée par Hölderlin en la matière. Elle se place au cœur du débat autour du maniérisme que ce dernier reprochait à Schiller en l'interprétant comme une hostilité vaine envers le secours prodigué par la nature¹⁵¹.

¹⁵⁰Jean-Jacques ROUSSEAU. *Les rêveries du promeneur solitaire*, op. cit. : 89.

¹⁵¹La manière est pour Goethe « un langage dans lequel l'esprit de celui qui parle s'exprime et se désigne directement ». Il s'agit d'un procédé mimétique qui ne s'élève pas à l'objectivité totale du style car il naît de la contrariété produite chez l'artiste qui ne parvient pas à rendre compte de l'accord d'objets multiples dans une image unique. Celui-ci est dès lors contraint d'inventer « sa propre *manière* et son propre langage (...) sans avoir en face de lui, lors de la reproduction, ni la nature ni même son souvenir vivace »: Johann W. GOETHE. « Simple imitation de la nature, manière, style », trad. Jean-Marie SCHAEFFER, in: Johann Wolfgang GOETHE. *Écrits sur l'art*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996 : 95-101. De manière tout aussi péjorative, le maniérisme se remarque, pour le Schiller des „Kallias“-Briefe, lorsque « la caractéristique naturelle de l'objet à représenter pâtit de la singularité de l'esprit de l'artiste ». Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 429. Chez Sulzer, elle apparaît comme une attitude qui porte en elle quelque chose de contraire au « pur goût de la nature ». Georg SULZER. *Allgemeine Theorie der Schönen Künste, in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter aufeinanderfolgenden, Artickeln abgehandelt*, Bd. 3, 2. vermehrte Auflage, Leipzig, 1793 : 357.

Il existe en effet une différence déterminante entre cet éveil de la pulsion du jeu qui ne se réalise, chez Rousseau et Schiller, que dans la plus parfaite indépendance par rapport au domaine des affects, et la vision approximative car toujours adventice de l'être qu'est le pressentiment chez Hölderlin. Celui-ci intègre pleinement une telle hétérogénéité puisqu'il doit essentiellement sa démarche inchoative à son interruption par l'intensité du rappel des sens externes, ou plus généralement, par l'évocation des contingences matérielles dans lesquelles elle s'insère. Alors que chez les deux premiers le sentiment de l'existence « dépouillé de tout autre affection est *par lui-même* un sentiment précieux de contentement et de paix », c'est-à-dire pour employer la terminologie schillerienne « une apparence autonome » (*selbstständig*), le pressentiment holderlinien naît du choc en retour produit par sa réinscription dans le réel. L'état de songe conduirait imperceptiblement à l'anéantissement réciproque du moi et du monde qui caractérise le sommeil et l'illusion du rêve s'il n'y avait pas ce retentissement salvateur en nous du monde suscité par les sens externes. Par ce dernier, le sujet revient à lui, c'est-à-dire au réel, par l'interruption de ses propres pensées ; où comme le dit ailleurs Hypérion au terme d'un semblable songe :

« Le matin naissant *me* tira de mes pensées. Il me parut singulier (*sonderbar*) qu'elles me fussent venues »¹⁵².

La nature propre de ce que je suis se révèle à l'instant où la spontanéité de l'intelligence cesse pour laisser place à l'étonnement sur le lieu problématique d'où celle-ci pense. La conversion à soi qu'une telle vision porte doit ainsi se détacher de l'ordre de la simple spéculation en accueillant le divertissement de la matière à titre constitutif et non pas dans la seule mesure où « elle est capable de recevoir une forme et d'accroître en extension le monde des Idées »¹⁵³. Le destin d'Hamlet qu'évoque Hölderlin dans sa lettre montre à cet égard deux choses : la première est que la dépendance matérielle en vue de l'action ou de l'existence signe bel et bien la finitude humaine puisqu'elle jette l'action humaine dans le doute et la crainte de l'échec tandis qu'elle permet des sentiments purement égoïstes tels que la haine ou la vengeance.

¹⁵²Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 549, trad. R. Rovini, in: op. cit. : 271.

¹⁵³Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 661, trad. : 350-351 (modifiée). À cet endroit, Schiller dénonce la tendance réaliste de l'art gothique à prendre en considération la matière en soi, le caractère anguleux et rude qu'elle adopte dans les temps primitifs ; ce qu'il appelle l'apparence indigente (*bedürftiger Schein*) et qu'il estime n'être pas digne de l'humanité.

Cependant, et c'est certainement le point le plus important, s'il n'y avait pas la tragédie de ce hiatus irrésolu entre l'intention et l'acte, entre l'intérêt commun et le désir partisan, il ne serait pas donné non plus à l'homme l'occasion, fragile certes, mais réelle, de lire cette insatisfaction comme le témoin ambigu d'une transcendance possible, le signe d'un *autre* destin :

« L'homme doit le doux, l'exaltant sentiment de sa force au seul fait que celle-ci ne s'écoule pas à son gré ; il doit tous ses beaux rêves d'immortalité, tous les fantômes immenses et charmants qui le ravissent, son Elysée et ses dieux, au seul fait que la ligne de sa vie n'est pas droite, qu'il ne vole pas comme la flèche et qu'une puissance autre barre la route à celui qui fuit.

Les vagues du cœur ne rejailliraient pas en écumes aussi belles pour se changer en esprit, si le vieux roc muet du Destin ne leur était opposé »¹⁵⁴.

La présentation de cette matrice dans laquelle la détermination naturelle, en s'opposant de manière complémentaire à l'esprit, produit dialectiquement la vie intime de la conscience incarne la tâche de la méthode poétique selon Hölderlin. Cette idée seulement formulée à Iéna sera présentée de manière plus approfondie à Hombourg, au tournant du siècle, comme le cœur de la poétique de ce dernier sous la forme d'un procédé « hyperbolique » fondé sur la logique de « l'opposition harmonique » (*Harmonischartgegensetzung*) du sujet et de l'objet¹⁵⁵. Ce motif de l'hyperbole, exemplaire chez Kant dans sa démonstration de l'usage régulateur des idées de la raison¹⁵⁶, marque la signification fondamentale de l'état esthétique tel que le conçoit Hölderlin en articulant les deux tendances entre lesquelles l'être humain « est écartelé » selon la formule de l'avant-propos d'*Hypérion*. Il définit par conséquent la logique intime qui commande la synthèse idéale opérée par le jeu de l'imagination. À ce titre l'hyperbole joue aussi bien sur le registre logique de la relation que sur celui mimétique de la métaphore. Elle est autant un principe de l'entendement qu'un acte scripturaire. Cette

¹⁵⁴Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 645, trad. Pléiade : 167.

¹⁵⁵Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 81, 88, trad. Jean-François COURTINE, in: Friedrich HÖLDERLIN. *Fragments de poétique et autres textes*, op. cit. : 309, 321. Voir infra : 243.

¹⁵⁶La « marche hyperbolique » des comètes telle qu'elle peut être réintégrée dans la systématique des lois physiques, au-delà de l'apparence arbitraire de son trajet, est mobilisée par Kant pour illustrer le postulat d'une approche asymptotique d'un principe transcendantal d'unité au-delà des règles logiques de l'affinité. Voir : Immanuel KANT. AK 3 : 438sq, trad. : 463 sq. Mentionnons également que le motif de l'hyperbole caractérise la réaction de Glaucon face à l'affirmation socratique de la transcendance de l'Idée du Bien par rapport à toutes les essences dans le livre sixième de la République. Voir : PLATON. *République*, VI, 509c. Il réapparaît également dans un sens tout à fait similaire chez Herder, faisant référence à Hemsterhuis dans « Liebe und Selbstheit ». Voir : Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 15, op. cit. : 326.

équivoque participe donc de façon déterminante au succès d'un tel transport puisqu'elle identifie la forme synthétique de ce mouvement à son contenu. La réconciliation de la nature et de l'art est réalisée par une démarche stylistique qui transcende elle-même effectivement ces deux sphères. Alors que le jeu de l'imagination désigne la vie qui le porte dans l'après-coup d'une chute dans la matérialité des sens, et, ce faisant, se reconnaît explicitement dans sa fonction idéale, la nature intellectuelle de cette synthèse est perçue *dans le même temps* comme l'effet sensible d'un trope figurant la nature déceptive de toute *mathêsis*.

De telles tournures se révèlent non seulement aux moments-clé de l'écriture de *Hypérion* comme nous l'avons indiqué en ce qui concerne les épisodes de songe, mais se profilent également dans la correspondance de notre poète¹⁵⁷. Ainsi, les propos de la lettre à Schiller ci-dessus, marquant l'antécédence de la raison sur l'intelligence, sont immédiatement discrédités par Hölderlin. Celui-ci prie son destinataire dans la suite de son propos de bien vouloir excuser « la superfluité » (*überflüssigkeit*) de ses raisonnements¹⁵⁸. Quelque soit d'ailleurs le contexte dans lequel elles apparaissent, ces recommandations figurent toutes au terme de raisonnements ou d'expositions marquées par un surcroît d'abstraction. Elles sont en quelque sorte le pendant sceptique qui vient miner d'une manière ou d'une autre l'intention assertorique des développements auxquels ils succèdent infailliblement. Le travail de sape qu'ils commettent n'a d'égal que l'arrêt brutal auquel est conduit le lecteur des essais théoriques de notre poète, contraint de laisser dans une situation hypothétique l'organisation conceptuelle que ces derniers portent. Pourtant, quelque déceptives que puissent être de telles assertions, il s'agit pourtant de remarquer qu'elles ne réduisent pas à néant les acquis du travail conceptuel ni d'ailleurs le sens capitalisé en amont

¹⁵⁷Voir : Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 620, 664, 782, 794, 796, 820, trad. : 386, 423, 722, 729, 731, 744. Le premier témoignage d'une telle tournure apparaît dans une lettre à son frère, datée du 2 juin 1797, soit durant une période qui correspond également à un remaniement du matériau de son roman vers plus de concision (voir : lettre à Cotta du 15 mai 1796, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 618-619, trad. : 384). Toutefois, il est à remarquer qu'une telle retenue ne répond pas seulement à un impératif éditorial mais qu'il s'enracine dans un souci éthique, comme en témoigne les propos suivants, tirés d'une lettre à son frère de novembre 1796 : « Tu as fort bien et fort justement associé dans l'exposé de tes idées le feu de l'activité juvénile qui vise à l'infini et la nécessité de limiter cette activité à une libre vie de famille. Toute la sagesse de la vie consiste à ne pas trop nous étendre, ni à trop nous concentrer ». Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 639-640, trad. : 402. C'est ainsi la dimension pratique d'une telle stratégie d'écriture qui sera développée dans la suite de nos propos.

¹⁵⁸« J'ai toujours eu l'habitude de vous raconter mes vains raisonnements, mais j'ai besoin de ce genre d'introduction pour m'adresser à vous plus précisément ; vous en voyez la raison et vous me pardonnez ». *Ibid.* : 664, trad. Pléiade : 423.

mais l'interrompent seulement. La forme elliptique que prend désormais l'organisation doctrinale s'apparente ainsi à l'intermittence de moments de conscience lucide et de périodes d'appréhension diffuses durant lesquelles l'assurance de l'intellection est par contre largement troublée.

Plutôt que d'un dédit, nous parlerions davantage d'une forme de prétérition par laquelle notre poète invite à chaque fois son interlocuteur à omettre la pertinence de ses idées sur lesquelles il insiste pourtant avec vigueur sous une autre forme. En minorant de manière emphatique ses développements théoriques, Hölderlin montre en réalité, conformément à ce qu'il déclare plus haut dans sa lettre, que la véritable signification de ceux-ci se situe au-delà de l'intelligence seule du propos. En marquant grâce à un surcroît d'artifice oratoire que ce *ne* sont *que* des raisonnements, notre poète les met à l'écart de toute assimilation frauduleuse à cette « vie » dont elles sont seulement le « résultat » ou le reflet phénoménal. Par ce biais, qui répète la distanciation essentielle qu'opère l'iconisme platonicien, il empêche dans le même temps leur discrédit ; ceux-ci sont susceptibles d'être rédimés précisément en raison de leur réalité anecdotique puisqu'ils constituent, en tant qu'événement réflexif concret, l'introduction sensible à l'idée¹⁵⁹. Hölderlin octroie ainsi à la feinte de la prétérition la même fonction idéale que l'état esthétique analysé plus haut : celle de pénétrer dans le monde des Idées sans quitter pour autant le monde des sens. L'extrait suivant d'*Hypérion* le confirme bien ; il démontre ainsi que l'épargne provisoire que permet la stratégie de la simulation est la seule ontologie accessible à la finitude humaine :

« D'elle <Diotime comme idéal de la Beauté, O. P.>, je ne puis dire qu'un mot de loin en loin. Si je veux parler d'elle, je dois la mutiler, ou feindre (*mich täuschen*) qu'elle ait vécu aux temps anciens et que l'on m'ait seulement parlé d'elle : sans quoi sa vivante image me ferait périr de ravissement et de douleur, sans quoi je mourrai de joie au souvenir de sa perfection, de chagrin à la pensée de sa perte »¹⁶⁰.

Toute l'ambiguïté que produit l'usage de la prétérition dans la composition de la lettre à Schiller peut être ainsi ressaisie comme une stratégie diégétique, de nature

¹⁵⁹« J'ai toujours eu l'habitude de vous raconter mes vains raisonnements, *mais j'ai besoin de ce genre d'introduction pour m'adresser à vous plus précisément ; vous en voyez la raison (Sie sehen den Grund) et vous me pardonnez* ». Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 664, trad. Pléiade : 423 (nous soulignons).

¹⁶⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 664, trad. Pléiade : 183.

allégorique, visant à restituer les propos tenus à partir d'un point de vue qui échappe essentiellement aux conditions particulières de leur énonciation. En effaçant moins la légitimité de sa spéculation que la subjectivité forcément partielle du lieu d'où celle-ci est exprimée, Hölderlin fait du même coup signe vers la réalité utopique, c'est-à-dire propre à chacun et commune à tous, qui lui octroie tout son sens :

« Même dans une vie bornée, 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. (...) C'est en revanche un besoin pour les hommes, tant qu'ils ne sont pas meurtris ou enragés, tant qu'ils ne sont pas opprimés ou révoltés, pris dans une lutte légitime ou non, de conjointre réciproquement leurs différentes manières de représenter le divin (...), et ainsi de rendre sa liberté à la limitation que comporte et que *doit nécessairement comporter* chaque mode singulier de représentation, pour autant que celui-ci est compris dans un tout harmonieux de modes de représentation »¹⁶¹.

C'est le retrait manifeste de l'exigence de totalité que la condition transcendante de l'homme incarne qui suscite directement le conflit des représentations par lequel celle-ci se réalise effectivement. La perte de l'inconditionné, désormais assumée comme *mise* en retrait, en dehors de toutes contraintes positives (oppression, ressentiment...), libère dans toute son intégrité la nécessité de l'existence limitée. Il n'y a de représentation inconditionnée que là où l'homme se résout non pas à vivre l'infini mais à vivre « infiniment » ; c'est-à-dire, lorsque dégagé provisoirement du poids de l'existence actuelle, il risque sa résolution pour l'inconditionné dans les limites singulières de l'harmonisation propre à l'exercice commun du jugement. Or, une telle accession à l'idée par le biais de l'histoire et de la geste politique est ce que met symboliquement en scène pour Hölderlin le drame épique. Ce dernier fonde en effet la dignité morale de l'*epos* antique telle qu'elle sera explicitée notamment dans deux courts fragments sur Homère rédigés à Francfort fin mars 1799, alors même que ce genre « demeure principalement attaché au réel effectif »¹⁶².

Notre poète y exprime son admiration pour la manière suivant laquelle ce « poète des poètes » a rendu dans l'*Iliade* le destin d'Achille, « la fleur la plus parfaite et la plus

¹⁶¹Fragment philosophischer Briefe, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 52, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 192 (nous soulignons).

¹⁶²« Mich freut es... », « Am meisten aber lieb' ich... », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 64-65, trad. Pléiade : 597-598. Sur la figure de l'*anachôrêsis* en ce qui concerne *Hypérion*, voir infra : 248sq.

éphémère du monde des héros »¹⁶³. Hölderlin précise que c'est en raison de l'importance relative du rôle que ce dernier joue dans les péripéties du poème épique qu'il aime tant cet « enfant gâté de la nature » qui « tient le milieu entre sagesse précoce et rudesse » :

« Je suis tenté de croire que si nous le voyons si peu entrer en action, si le poète antique fait mener grand tapage aux autres, tandis que son héros reste sous la tente, c'est pour éviter de le profaner dans la mêlée devant Troie »¹⁶⁴.

Ce dernier répète ainsi dans l'autre fragment qui accompagne ce premier développement sa conviction selon laquelle c'est par estime pour son héros qu'Homère ne le fait pas paraître. Il s'en explique comme suit :

« L'être idéal (*der Idealische*) ne pouvait pas apparaître de façon routinière. Et il ne pouvait en effet le chanter avec plus de grandeur et de tendresse qu'en le tenant avec force en retrait (*zurücktreten lässt*) (car l'adolescent, de par sa nature géniale, étant lui-même infini, ressent comme infini l'outrage d'Agamemnon, fier de son rang) et du jour où l'unique manque à l'armée, chaque perte des Grecs rappelle sa supériorité sur la splendide cohorte de maîtres et de serviteurs, et son absence met d'autant mieux en lumière (*ins Licht gesetzt werden*) les rares instants où le poète le fait paraître »¹⁶⁵.

En soustrayant la colère d'Achille à la visibilité de l'intrigue, Homère met en avant la signification de celle-ci : le tribut sanglant que chaque existence individuelle paie à l'iniquité d'une société privée d'idéal. Dans une notice qui accompagne ces fragments, notre poète suggère que l'action doit être subordonnée à la présentation des caractères principaux « à partir de l'alternance des tons »¹⁶⁶. La finalité de la composition poétique réside ainsi dans la tâche de « pénétrer, pour capter et rehausser » chacun des protagonistes en exhibant aussi bien ce qui les oppose que ce qui les apparente. L'auteur parvient donc à rendre « d'autant plus tragique le dénouement final » qu'il insiste sur le contraste entre Achille, héros « par beauté et richesse naturelle », et Hector, « loyal et pieux (...) par devoir, par délicatesse de

¹⁶³ *Ibid.* : 64, trad. Pléiade : 597.

¹⁶⁴ Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 65, trad. Pléiade : 598.

¹⁶⁵ *Ibid.*, trad. Pléiade modifiée.

¹⁶⁶ <Notiz zum Plan von Briefen über Homer>, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 64, trad. Pléiade : 596.

conscience»¹⁶⁷. En laissant le fils de Priam sous sa tente, le poète exacerbe stylistiquement ce contraste. L'intermittence d'Achille dans l'intrigue n'a ainsi d'autre effet que de rendre possible la présentation de la perfection morale. Celle-ci consiste en une intensification de l'idéal par la prétérition de sa présence objective. En dissimulant son héros, Homère permet au lecteur de mieux saisir le fond idéal de la figure héroïque en la mettant à distance de « la mêlée » confuse des passions humaines.

Du point de vue du lecteur, ce procédé elliptique a pour vertu de placer l'idéal dans un non-lieu qui suscite un manque tout en mettant ce désir à l'abri d'une satisfaction prématurée. Celle-ci tient à ce que le contenu spirituel ou infini de l'affrontement direct entre Achille et Hector ne serait pas perceptible comme outrage : la différence axiologique que ce dernier implique s'y trouverait niée par l'identité de rang des antagonistes. De part et d'autre s'y déploierait la même affirmation illimitée sans qu'à aucun moment l'un ou l'autre ne *subisse* jamais cette opposition infinie. Dans l'une de ses réflexions francfortoise, Hölderlin développe ainsi l'idée que les meilleurs n'excluent pas trop d'eux-mêmes ce qui est inférieur, barbare, mais qu'ils « ne s'y mêlent pas trop non plus, *qu'ils reconnaissent, avec détermination et sans passion, la distance qu'il y a entre eux et les autres, et qu'en fonction de cette connaissance ils agissent et endurent* »¹⁶⁸.

L'essentiel demeure en conséquence pour le poète de préserver une dimension pathique suffisante pour qu'il y ait un destin qui se noue dans la communauté polémique d'un affrontement dont l'issue est toujours incertaine. Par la description minutieuse des circonstances qui soutiennent le caractère du héros se dessine la chance extrêmement mince que cette personnalité finisse « par se communiquer plus ou moins à tout un chacun, non seulement aux événements, mais encore aux caractères qui l'entourent »¹⁶⁹.

La vérité authentique pour Hölderlin de la pulsion de jeu ne s'arrête par conséquent pas au plan thématique qui en expose la logique synthétique mais s'achève au niveau de la mise en œuvre concrète de celle-ci au moyen de l'écriture : ce n'est que

¹⁶⁷Ibid.

¹⁶⁸Reflexionen, in Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 60-61, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 203.

¹⁶⁹Ibid. :70-71, trad. Pléiade : 604.

dans « le sentiment de part en part organisé »¹⁷⁰ d'une telle *lexis* que le sujet en saisit la signification. C'est en favorisant chez le lecteur le sentiment de l'anecdotique que la configuration discursive parvient à lui faire éprouver la finalité d'une telle synthèse. Convié par la tournure même du propos à participer à la prétériorité des conclusions de la réflexion intellectuelle, le sujet se trouve disposé désormais par ce recul de l'intérêt théorique à accueillir en lui la plénitude du substratum transcendantal infini duquel s'enlève ce retrait. « Celui qui fonde sur sa détresse s'élève »¹⁷¹ : la césure se révèle interruption ; l'opposition, alternance ; l'arrêt, suspension.

À cet égard, la manière dont Socrate décrit les effets du désir dans le *Phèdre* sous la forme brûlante de l'*himéros* est tout à fait éclairante en ce qui concerne la dynamique d'un tel idéal.

Les transports de l'initiation érotique y sont en effet dépeints au moyen d'une métaphore physiologique, par le biais de connotations sexuelles explicites et détaillées, sinon crues. Chaque fois, dit Socrate, que l'âme pose ses regards sur la beauté d'un jeune garçon, tel Zeus sur le jeune Ganymède, elle se trouve vivifiée et réchauffée en recevant de cet objet « un flot de particules » qui s'en détachent pour venir à elle (251d). L'objet de son désir disparaît-il qu'elle se dessèche alors tandis que les orifices et les conduits par où jaillissent les plumes s'obstruent en présurant leur germe. Cette contention douloureuse, dans son opposition au sentiment de joie éprouvée lors de la présence de l'amant, tourmente l'âme, la « déroute » au point d'en métamorphoser le désir. Celui-ci n'est désormais plus le bouillonnement semblable à la démangeaison d'une rage de dents (251c) qui met en devoir le corps de se disposer à quatre pattes, à la façon d'une bête, afin de pouvoir « saillir » son partenaire en se laissant aller à la démesure de l'éjaculation (250e). Le trouble qu'inspire cette perplexité de l'amant conduit bien au contraire ce dernier à la vision de ce qui en l'autre possède la beauté. Il développe en lui et par son absence une intuition dans laquelle est cueilli le désir le plus délicieux (251e). Celui-ci, loin d'être le fruit d'une fusion empreinte de confusion et de brutalité, prend au contraire la forme d'une approximation infiniment précautionneuse :

¹⁷⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 59, trad. Pléiade : 607 (modifiée).

¹⁷¹Lettre à son frère du 4 juillet 1798, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 695, trad. Pléiade : 448 (modifiée).

« Quand il [l'amoureux, O. P.] s'est prêté à ses relations pendant quelque tmps, qu'il *s'est approché* de lui [le bien-aimé, O. P.], et l'a touché dans les gymnases et les autres réunions, dès lors la source de ce courant que Zeus, amoureux de Ganymède, a nommé le désir, roulant à grands flots vers l'amant, pénètre en lui et, quand il en est rempli, le reste s'épanche au-dehors, et comme un souffle ou un son renvoyé par un corps lisse et solide revient au point d'où il est parti, ainsi le courant de la beauté revient dans l'âme du bel enfant par les yeux, chemin naturel de l'âme, ouvre les passages des ailes, les arrose et en fait sortir les ailes, et rempli en même temps d'amour l'âme du bien-aimé »¹⁷².

Ces pages associent deux motifs que d'autres dialogues, comme le *Gorgias* ou la *République*, présentent en lien avec l'écoulement : le flot lui-même en tant qu'épanchement et la réplétion (*plêrosis*) qui en est le complément¹⁷³. L'alternance polémique de ces deux moments permet la fluidité de la circulation de la réalité intelligible du beau entre les deux amants ; celle-ci étant à son tour responsable de leur conversion éthique mutuelle. L'intuition de l'idée tire ainsi son extension d'abord et son efficacité ensuite de l'érethysme corporel qui exige à son tour une certaine contiguïté physique des amants. Aussi, faut-il absolument se garder de minorer les conditions matérielles du plaisir pris à la connaissance de l'intelligible dans la mesure où l'épreuve sensible d'une telle affinité est une répétition active de l'entrelacement réciproque des Idées elles-mêmes. L'épanchement retenu du beau ne dégage pas seulement le passage par où jaillissent les ailes de l'âme mais « fait pousser » également celles-ci, nous dit Platon. La dérégulation essentielle qui accompagne l'exercice de la faculté intellectuelle de l'âme exige, puisqu'elle ne peut discerner clairement et immédiatement l'intelligible, de le contempler dans autre chose qu'elle-même. Elle ne le retrouve que dans l'événement de la semblance par lequel l'intelligible ne s'oppose plus au sensible mais à l'illimité¹⁷⁴.

¹⁷²PLATON. *Phèdre*, 255b-d, trad. Émile CHAMBRY, in: PLATON. *Le Banquet / Phèdre*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992 : 153, nous soulignons.

¹⁷³Voir : Jean-François PRADEAU. *Platon, l'imitation de la philosophie*, op. cit. : 47-54.

¹⁷⁴« Que la beauté du corps puisse conduire à la découverte ou au ressouvenir de la beauté elle-même ne va de soi qu'à la condition que la première ressemble à la seconde, qu'elle en soit une manifestation, une expression. L'émoi de l'âme, tel que décrit par le *Phèdre*, enseigne que seule la perception de cette ressemblance distingue la philosophie de la débauche, quand bien même elles auraient toutes deux pour commune origine le beau corps adolescent. (...) Le recours à la ressemblance est donc le moyen pour la philosophie d'atteindre à ce qu'elle désire et dont elle est privée ; cette recherche de la ressemblance est ce qui est offert à l'âme lorsqu'elle est humaine, c'est-à-dire privée de la contemplation immédiate de l'intelligible ». *Ibid.* : 53-54.

En voulant user du *Phèdre* à la fois pour « simplifier » et « démultiplier » la portée de la distinction kantienne entre le beau et le sublime, Hölderlin ne cherche pas à désobjectiver les conclusions de ce dernier. Il ne prétend pas seulement, à l'instar du *Timée* de son compagnon Schelling, traduire la conceptualité platonicienne dans la syntaxe du projet criticiste¹⁷⁵. Notre poète instaure, de façon plus décisive encore, la pulsation intime du désir amoureux elle-même comme le moyen privilégié de prévenir un usage dogmatique de l'analytique de la faculté de juger esthétique. Par la logique d'assimilation qu'elle propose entre le sensible et l'intelligible, la dialectique érotique propre au ressouvenir platonicien donne à voir la nature de ce « passage » nécessaire entre les principes de la raison et ceux de l'intellect auquel est ordonnée toute la méthodologie du jugement téléologique¹⁷⁶. C'est par conséquent à la compréhension d'une telle réalité vivante, différente en son identité propre, qu'est voué le cheminement amoureux de la philosophie pour Hölderlin, comme l'exprime par ailleurs 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 »¹⁷⁷.

La dynamique imprimée par le sentiment amoureux est celle d'une progression compliquée par la tension de deux forces adverses : une trajectoire qui préserve de manière vitale les opposés sous tension comme la courbe est la conjoncture progressive de deux vecteurs de force opposée. Une telle médiation esthétique répond en outre pleinement à l'exigence kantienne du sublime puisqu'elle peut en constituer la maxime : l'amour procure « à ce qui est d'ordre intellectuel et aux idées de la raison une supériorité par rapport à la sensibilité »¹⁷⁸. L'art de l'approche qu'implique la reconnaissance mutuelle de l'intelligible par les amants est en effet du même ordre que l'approximation hyperbolique que révèle l'usage régulateur des principes de la raison

¹⁷⁵Friedrich W. J. SCHELLING. „Timeaus“ (1794), hrsg. von Hartmut BUCHNER, in: *Schellingiana*, Bd. 4, hrsg. von Walter E. EHRHARDT im Auftrag der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Stuttgart/Bad Cannstatt, fromman-holzboog, 1994. Surtout: 27 sq, 32, 33 sq, 41 sq, 50.

¹⁷⁶Immanuel KANT. AK 5 : 176, trad. : 101.

¹⁷⁷Friedrich HÖLDERLIN. « Parcours », trad. F. Garrigue, op. cit., p. 371.

¹⁷⁸Immanuel KANT. AK 5 : 274, trad. : 219.

pure. Le trouble amoureux qui aiguillonne l'amant et le dispose à retenir son impulsivité vis-à-vis de l'objet de son désir assume la même fonction heuristique en raffermissant la différence établie par Kant entre l'usage empirique de la raison et sa règle transcendante. En découvrant de manière sensible que l'expérience ne peut suivre que « par asymptote »¹⁷⁹ les idées, sans jamais les atteindre, l'amour acquiert cette dignité morale reconnue par Kant à la passion en général et à l'admiration en particulier : « lorsque des idées concordent dans leur présentation, sans intention et sans artifice, en vue de la satisfaction esthétique »¹⁸⁰. Il devient en outre la forme privilégiée chez Hölderlin de l'enthousiasme dans la mesure où le plaisir dispensé par l'élan amoureux, loin du tumulte et de l'absence de préméditation des affects¹⁸¹, répond à l'exigence transcendante de la raison mise à jour de façon critique.

Sur le mode de l'ascèse, qui, rappelons-le, est moins dans le monde hellénique une privation que l'acquisition d'une instruction (*paraskenê*), une « préparation ouvertement finalisée de l'individu aux événements de la vie »¹⁸², l'amour du beau transfigure la cohésion de l'homme avec le monde. Tout comme chez Platon, l'enjeu de l'institution du royaume de la beauté repose chez Hölderlin dans la possibilité pour l'homme de convertir sa perception du réel en s'élevant à un niveau susceptible de l'introduire dans le secret des réalités les plus communes. L'élan érotique est ainsi l'organe même d'une épreuve moderne du *consortium Dei*¹⁸³:

¹⁷⁹Immanuel KANT. AK 3: , trad. : 464.

¹⁸⁰Immanuel KANT. AK 5 : 272, trad. : 217.

¹⁸¹« Les *affects* sont spécifiquement différents des *passions*. Ceux-ci se réfèrent uniquement au sentiment ; celles-là ressortissent à la faculté de désirer et sont des penchants qui rendent plus difficile ou interdisent toute possibilité de déterminer grâce à des principes le libre arbitre. Ceux-ci sont tumultueux et sans préméditation, celles-là durables et réfléchies ». Ibid.

¹⁸²« La *paraskenê*, c'est la structure de transformation permanente des discours vrais, bien ancrés dans le sujet, en principes de comportement moralement recevables. La *paraskenê* encore, c'est l'élément de transformation du *logos* en *éthos* ». Michel FOUCAULT. *Herméneutique du sujet : cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001 : 306, citation : 312. « Faut-il donc que l'homme perde en habileté créatrice, en faculté sensible, ce que son esprit gagne en envergure ? Alors que l'une n'est rien sans l'autre ! » Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 59, trad. Pléiade : 607.

¹⁸³Cette expérience de pensée, du moins telle qu'elle est rapportée par 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 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. Hölderlin croise le chemin du stoïcisme au Stift puisque le traité cicéronien *De la nature des dieux* est au programme du cours de métaphysique donné par Flatt durant l'année 1790. Voir à ce sujet : Wilhelm G. JACOBS. *Zwischen Revolution und Orthodoxie ?*, op. cit. : 67. CICÉRON. *De natura deorum*, I, §21.

« Être libre et joyeux est le mieux, mais c'est aussi le plus difficile, cher étranger... Maintenir l'esprit à son altitude, dans le calme royaume de l'impérissable, et pourtant laisser sereinement ses regards plonger en bas dans la vie changeante des hommes, au fond de son propre cœur aussi, et accueillir avec amour ce qui ressemble de loin à l'esprit pur, en toute humanité ne pas refuser à l'être le plus infime la joie de sa parenté avec ce qui est divin – (...) voilà ce qu'il est de meilleur ! »¹⁸⁴

Une telle élasticité de la pensée par le biais de l'imagination rend possible de jeter un regard sur les choses avec détachement, en les resituant dans la totalité naturelle plutôt qu'à l'aide d'un point de vue travesti par les passions et les conventions humaines. Ce périple de l'imagination permet dès lors une concentration axiologique sur l'intimité du sujet qui épouse tout à la fois les formes d'une dilatation du moi à la mesure du cosmos. Cet exercice possède donc une finalité morale comme Platon le précise avec vigueur dans le *Timée* : l'âme y est invitée à imiter, dans le mouvement de ses pensées, la perfection de l'âme du monde et ainsi à assumer, en toute conscience, la condition paradoxale de cette « plante céleste » qu'incarne l'humanité, croissant irrémédiablement vers le soleil du Bien¹⁸⁵.

Cette vision symbolique participe ainsi de manière déterminante à l'assentiment ou à la joie qui vise l'édification d'une âme ferme et sereine dans l'adversité ; une âme qui, suivant l'exemple spinoziste de *Pacquiescentia in se ipso*, accepte tous les phénomènes comme si elle les désirait¹⁸⁶.

¹⁸⁴HÖLDERLIN. MA I : 529, trad. R. ROVINI, in: Friedrich HÖLDERLIN. *Hypérion ou l'ermite en Grèce*, Paris, Union Générale d'Édition, 1968 : 243.

¹⁸⁵PLATON. *Timée* 90a. Voir: Thomas LAMPENSCHERF. « "Heiliger Plato, vergieb..." Holderlins „Hyperion“ oder Die neue Platonische Mythologie », in: *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 28 (1992-1993), op. cit. : 132-134. Cette dialectique paradoxale coïncide au schéma narratif du *Banquet* par laquelle l'exercice de la philosophie est identifiée progressivement au mythe de la naissance d'Eros d'abord, puis à l'individu Socrate enfin. Platon y dessine là un procédé inverse de l'abstraction puisque le dialogue abstrait la généralité de son propos en démultipliant/particularisant par la métaphore son domaine de validité. Alors que le contenu du dialogue progresse du concret à l'abstrait et évoque la transcendance vers l'idée, celui-ci opère, quant à sa forme, à l'opposé, de l'abstrait au concret jusqu'à l'absence même de toute matière lorsque Socrate s'en va. L'amour y est ainsi présenté à l'œuvre comme passage, conversion, assimilation non pas linéaire mais comme une approximation qui suppose l'opposition dynamique de ses constituants.

¹⁸⁶SENEQUE. *Lettres à Lucilius*, 66, 6. Michel FOUCAULT. *Herméneutique du sujet*, op. cit. : 248-255. Au sujet de cette définition du symbole, Eugen FINK. *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. HILDENBERG, A. LINDENBERG, Paris, éd. de Minuit, 1966: 112-123.

En conclusion, Hölderlin tire du platonisme la conviction cardinale que le génie est une tendance et non une qualité, il est une faculté productive originale, un talent¹⁸⁷ politique qui consiste à transférer dans l'acte de connaissance lui-même les conditions, les formes et les effets de son usage rationnel. Il nous renvoie à l'exposition des conditions de validité philosophique de l'écriture telles qu'elles constituent précisément l'objet des derniers développements du *Phèdre* ; là où Platon montre notamment que les tours d'un tel exercice ne valent que s'ils sont reconduits primitivement à l'unique perspective anthropologique adéquate : celle visant la transformation de soi. N'est ainsi véritablement philosophique ou scientifique qu'un discours « vivant », c'est-à-dire susceptible de défendre non seulement sa vérité en toute autonomie face à la séduction sensible mais également celui qui l'organise rationnellement et cela, en provoquant chez ce dernier une conversion spirituelle¹⁸⁸. 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 »¹⁸⁹.

¹⁸⁷Immanuel KANT. AK 5 : 307, trad. : 261.

¹⁸⁸PLATON. *Phèdre* 274c – 275b, 276d.

¹⁸⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 691-692, trad. Pléiade : 209.

Chapitre 4

La métaphore d'une intuition intellectuelle :

Hölderlin scénographe de Fichte

« Dans la sphère des mots et des concepts, il n'y a nulle possibilité d'évidence, puisque celle-ci se rapporte seulement à la réalité et aux faits... En lieu et place de l'arbre de la connaissance vient l'arbre de vie ».¹

Les développements ci-dessus nous ont montré comment Hölderlin saisit 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 ». La référence à l'iconisme platonicien a montré qu'habiter poétiquement la terre, c'est aussi et surtout en réaliser productivement le séjour ; c'est rapprocher, transformer, opérer une conversion pour qu'un « nouveau monde jaillisse des racines de l'humain », comme le dit Diotime dans le roman². Aussi, la doctrine platonicienne du beau est-elle mobilisée dans le débat sur la possibilité d'un système de la liberté. Elle concourt à établir la valeur personaliste de l'expérience esthétique telle qu'elle est saisie transcendentale au moyen du jugement réfléchissant. La référence au *Phèdre* et au *Banquet* a aussi pour but d'achever la critique schillerienne en la mettant face au formalisme qui la grève. L'esthétique platonicienne accompagne ainsi une réflexion, continue dans les essais théoriques de cette décennie, visant à démontrer toute l'objectivité de la sphère kantienne du goût. Cette dimension protreptique de la beauté découle directement de la nature hypothétique de l'affirmation de la loi morale sous la forme d'une croyance rationnelle. C'est parce qu'il faut d'abord y croire, c'est-à-dire susciter une conviction qui surpasse l'évidence théorique et l'urgence pratique, que le retrait produit par la contemplation esthétique et

¹Johann G. HAMMAN, lettre à Jacobi du 14 novembre 1784. Cité in: Charles LE BLANC, Laurent MARGANTIN, Olivier SCHEFER. *La forme poétique du monde. Anthologie du romantisme allemand*, op. cit.: 144-145.

²Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 692, trad. Pléiade : 210.

le risque extravagant (*schwärmerisch*) qu'il suppose doivent être assumés. Ainsi, l'apparence engendrée par la pulsion de jeu est *par elle-même* constitutive de la vertu et non pas seulement, de façon négative, lorsqu'elle ne perturbe pas l'autoréférentialité de la bonne volonté. De ce point de vue, Schiller a raison d'insister sur la probité que doit endosser l'expérience esthétique en maintenant manifeste la distance séparant l'art de l'existence. Toutefois, il a tort d'arrêter le geste créatif au stade autonome de la subjectivité de l'artiste. Ce dernier repose en effet sur une donnée naturelle primordiale qu'il n'est pas en mesure de produire mais dont il peut contribuer à décrire les directions essentielles ainsi que « les corrections dont elles sont susceptibles »³. 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 »⁴.

Le projet culturel que doit éclairer l'amour poétique du Beau est ainsi de part en part symbolique, initiatique et sotériologique dans la mesure où son expression cherche à faire coïncider, concorder (*symballein*) 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.

Un tel savoir-faire, qui ambitionne de devenir chez Hölderlin « *mechanè* »⁵, est issu de la rencontre, dans la réalité commune, de l'âme du sujet et du monde vivant auquel il appartient :

« [...] il < l'homme, O. P. > doit *tenir* (*halten muss*) et c'est en cela et rien d'autre qu'il veut dire et doit vouloir dire, quand il traite de la divinité, et qu'il parle avec son cœur et non en fonction d'une mémoire (*Gedächtnis*) servile ou en fonction de sa profession. (...) Ce n'est pas seulement à partir de lui-même, ni à partir des objets qui l'entourent que l'homme peut

³*Ibid.* : 489, trad. Pléiade : 113.

⁴« Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 63, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 227.

⁵« Anmerkungen zum Oedipus », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 309, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 395.

apprendre qu'il y a dans le monde, plus qu'un cours mécanique, un esprit, un Dieu, mais c'est à la faveur d'une relation plus vivante, élevée au-delà des besoins, en laquelle il se tient avec ce qui l'entoure »⁶.

Le lien que cherche ainsi à représenter le discours poétique est essentiellement religieux. Celui-ci, parce qu'il figure aussi bien « la juxtaposition égale et négative des rapports intellectuels » que « la cohésion intime, l'être-donné de l'un à l'autre, l'inséparabilité qui caractérise les parties d'un rapport physique »⁷, ne peut être rendu qu'au moyen d'une représentation elle-même mythique, c'est-à-dire grâce à la maîtrise pleine et entière de « la réceptivité du matériau vis-à-vis du contenu idéal et de la forme idéale »⁸.

À ce titre, un tel discours porte déjà en lui la dialectique de la pulsion formatrice : son fondement et son essence propre relèvent de la tendance idéale d'une part et des exigences matérielles de l'agir d'autre part. Aussi, échappe-t-il aussi bien à la pureté et à la fermeté de la forme qu'à l'arbitraire et aux attermolements de l'expérience. L'objectivité à laquelle l'art parvient est de l'ordre de la « convenance »⁹ (*Schiklichkeit*) ou de l'action à propos. Soumise à l'impératif de vérité, elle est chargée de toutes les ambiguïtés de la *mimesis*. Le crédit fait à l'image exprime l'enracinement de l'action des hommes dans un monde brouillé, marqué par le *pseudos* de l'erreur et du mensonge alors même que le type de causalité qui relie le double à la réalité ainsi que le statut ontologique des termes de cette relation trouvent un espace de visibilité par le moyen de l'art mimétique : à l'instar de la maîtrise de la passion érotique dans le *Phèdre*, la représentation est placée chez Platon moins sur le plan de la catégorisation que sur celui de la référence ou de la participation (*metexis*), c'est-à-dire en direction d'une interrogation anthropologique sur les raisons de la *mimesis*.

Or, la politique, comme lieu des affaires humaines, est le lieu des images par excellence. Son essence repose tout entière dans l'élaboration d'un discours de

⁶« Fragment philosophischer Briefe », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 51, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 191 (nous soulignons).

⁷*Ibid.* : 56, trad. J.-F. Courtine : 193.

⁸« Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig... », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 79, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 305.

⁹Lettre à un inconnu (Gottfried Christian Schütz ?), fin 1799, début 1800, in Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 851, trad. Pléiade : 759. Voir aussi : *Ibid.* : 59, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 202.

légitimation ; son autonomie s'instaure au moyen de la problématisation continue du renvoi au paradigme sous la forme de l'assimilation (*homoïōsis*). Le rapport de référence y est saisi comme l'instauration d'un écart, d'une division première entre le mot et la chose à partir de laquelle la puissance d'énonciation du discours peut seulement apparaître. Cette secondarité du *logos*-image installe le discours dans une fonction essentielle d'ajustement ou de consonance, comme rapport harmonique. Ainsi, dans le *Phédon* (99d – 100a), Socrate découvre-t-il que l'usage des images et du discours est une « précaution » vitale dans la contemplation des choses elles-mêmes : de même que le spectateur d'une éclipse peut souffrir de cécité s'il n'observe pas l'image de l'astre solaire, l'homme rend son âme aveugle s'il ne peut inscrire sa relation à l'invisible ainsi que l'invisibilité de ce lien en se réfugiant dans la construction sensible du discours et plus singulièrement dans celle des nombres de la géométrie :

« L'*homoïōsis*, entre proportionnalité et différence ontologique, est le point d'articulation entre le théologique, le politique et l'ontologie. Ainsi la question centrale n'est pas la condamnation prétendument globale de toute image, mais la possibilité d'un discernement critique, par le jeu d'une correspondance réglée »¹⁰.

La destination de l'homme, pour parler avec Hölderlin, coïncide ainsi à la culture de sa pulsion formatrice, la correction toujours continuée de son rapport fondamental à la nature :

« C'est d'une seule et même racine que sortent le meilleur et le pire, le plus grand et le plus petit en l'homme, et dans l'ensemble, en gros, tout est bien, car chacun accomplit à sa manière, l'un de plus belle façon, l'autre plus violemment, sa destination d'homme, à savoir multiplier la vie de la nature, l'accélérer, la dissocier, la mélanger, la séparer, la lier. (...) Tu vois, mon cher, que je viens de t'exposer un paradoxe : la pulsion formatrice et artistique, avec toutes ses modifications et variétés est un authentique service que les hommes rendent à la nature. Mais depuis longtemps 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 »¹¹.

La poésie incarne pour Hölderlin l'organe de cette liturgie comme l'indiquent explicitement l'*Athenerrede* qui clôt le premier volume d'*Hypérion* ainsi que la dédicace

¹⁰Michèle SINAPI. « Aspects de la mimesis dans la politique platonicienne », in: *Hermès* 22, 1998 : 17-25, citation : 20.

¹¹Lettre à son frère Karl du 4 juin 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 769-770, trad. Pléiade : 711 (modifiée).

de ce dernier dans l'exemplaire destiné à la princesse Auguste de Hesse-Hombourg. L'originalité de la condition naturelle dans laquelle se jettent « tous les courants vagabonds de l'activité humaine » ci-dessus, de même que sa fonction séminale, s'y trouvent substituées dans ce contexte par l'œuvre du poète. Dans des termes tout à fait similaires à ceux employés dans la correspondance ci-dessus, celle-ci incarne dans le premier « le commencement et la fin » de la science philosophique : comme Minerve de la tête de Jupiter, cette science est sortie de la poésie d'un être divin infini. De même à la fin, poursuit Hypérion, « ses incompatibles reviennent-ils converger dans la source mystérieuse de la poésie »¹². Dans sa dédicace à la princesse de Hombourg, notre poète affirme en outre que c'est « par le chant (*Gesang*) que les peuples descendent du ciel de leur enfance dans la vie active, dans le pays de la culture » et que c'est avec le chant qu'ils reviennent à la vie originelle : « L'art est le passage de la nature à la culture, et de la culture à la nature (*Kunst ist de Übergang aus der Natur zur Bildung, und aus der Bildung zur Natur*) »¹³. Ce mouvement de transition par diffraction de l'infini au travers du fini est pensé par Hölderlin, nous l'avons souligné précédemment, comme l'effet majeur du retrait ou de la retenue propre à l'état esthétique. C'est au moment où l'homme est sevré de l'ivresse procurée par les lointains de l'abstraction qu'il devient apte à retourner au plus proche de soi et que ses paroles se muent en une disposition passionnée pour le bien commun : « quiconque a senti comme toi, écrit Diotime à Hypérion, la fadeur du néant ne peut se rasséréner qu'aux plus hauts degrés de l'esprit »¹⁴.

Or, il semble bien que cette sacralisation de l'esthétique ne soit pas seulement connotée mais relève manifestement d'une intention architectonique. À la lumière d'une lettre adressée en juin 1799 à son frère Karl, il apparaît qu'une telle conversion doit se déployer à travers trois modalités qui concourent, chacune de façon complémentaire, à la définition holderlinienne du poétique. La première est dévolue à

¹²Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 685, trad. Pléiade : 202-203. L'allusion à Minerve provient certainement de la huitième *Lettre* de Schiller, dans laquelle ce dernier soutient que le caractère naturellement belliqueux de la déesse symbolise le « dur combat avec les sens qui ne consentent pas à être arrachés à leur douce quiétude ». On perçoit ainsi une nouvelle fois la réappropriation positive de la notion de nature chez Hölderlin qui n'apparaît pas seulement comme obstacle à franchir mais tout à la fois comme cette dimension co-constitutive de la vie intellectuelle que le formalisme de son aîné tend à dénigrer. Voir : Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit. : 591, trad. : 145-147.

¹³Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 317, trad. Pléiade : 1154.

¹⁴*Ibid.* : 731, trad. Pléiade : 245.

la philosophie, la seconde à l'art et la dernière à la religion. Alors que notre poète affirme dans la version publiée du roman que la philosophie, la poésie et la religion sont les trois enfants de la Beauté, la suite de la lettre à son frère Karl, sensiblement contemporaine, nous en explicite la raison : tandis que la philosophie fait prendre à l'homme conscience de l'impulsion formatrice et en fixe l'idéal, nous dit-il, les beaux-arts lui présentent son objet infini dans « une image vivante » alors que la religion lui « enseigne à prendre conscience (*abdnen*) » 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, poursuit 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 avec piété et modestie devant l'esprit de la nature, celui qu'il porte en lui, qui l'entoure, et qui lui procure matière et forces »¹⁵.

Cette transformation éthique placée sous l'égide de la beauté trouve une autre formulation dans une lettre adressée à Schelling un mois plus tard. Hölderlin confie à son ami que la poésie n'est un art vivant que si elle résulte du génie, de l'expérience et de la réflexion, « tout en étant idéale, systématique et individuelle »¹⁶. Dans une lettre à Goethe, rédigée peu de temps après, notre poète répète cette tripartition dans un ordre visiblement différent en parlant de l'œuvre poétique comme d'un ensemble caractéristique, idéal et systématique : un « organisme particulier, une sorte de nature dans la nature »¹⁷. Avant de détailler la signification respective de ces trois moments, il s'agit de noter que la pointe de l'argumentation dévoile la vocation anthropologique de l'acte poétique tel qu'il propose l'approfondissement et la discussion des diverses forces, tendances et relations naturelles des hommes « de manière à rendre clair et sensible leur lien intime et nécessaire »¹⁸. De ce point de vue, poursuit Hölderlin, il importe absolument de considérer chacune d'entre elles dans sa perfection et sa pureté pour reconnaître que celles-ci contiennent, chacune à leur mesure, « la libre exigence

¹⁵Lettre à son frère du 4 juin 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 769, trad. Pléiade : 712 (modifiée). Voir également : Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 684, trad. Pléiade : 201.

¹⁶Lettre à Schelling du 4 juillet 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 791 sq, trad. Pléiade : 727 sq.

¹⁷Lettre à Goethe de juillet 1799, *ibid.* : 796, trad. Pléiade : 731.

¹⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 793, trad. Pléiade : 728.

d'une action réciproque (*Wechselwirkung*) et d'une alternance harmonique »¹⁹. N'est en ce sens précis « poétique » (*poëtisch*) qu'une construction organique douée d'un principe logique de croissance commun à tous ses membres (philosophie – art – religion). Ici comme chez Platon, la multiplication des registres discursifs établit une forme de consonance dont les rapports harmonieux indiquent la place d'un terme ultime qui ne peut être qu'absent. Philosophie, art et religion sont moins des disciplines juxtaposées ou concurrentes que les mailles sous tension du tissage (*sumploke*) discursif commun à la *poïesis* humaine afin de retenir l'être. Ils constituent l'étagement des voix composant, tout au long de l'histoire, l'hymne à la nature ; à savoir, si l'on veut bien revenir à l'acception pindarique du terme « *hymnos* », cette réalité naturelle du discours qui participe essentiellement à la transcendance de ce qui prend son essor et grandit (*physis*)²⁰.

L'art poétique est ainsi « idéal » pour Hölderlin à la condition qu'il porte en lui l'exigence de présenter l'universalité d'une tenue vis-à-vis des phénomènes ontiques plutôt qu'une imitation de tel ou tel objet singulier. Il est tel lorsque, dépassant le travail littéraire au sens étroit, il devient original et atteint la « profondeur du cœur et de l'esprit », « l'intériorité » (*Innigkeit*). Cette dernière permet à l'artiste de s'émanciper de l'alternative ruineuse du descriptivisme réaliste qui cherche uniquement à reproduire la nature en la dupliquant formellement et du maniérisme jouant simplement l'effet de ses lois au moyen d'un matériau librement agencé²¹. L'idéalité de la poésie pour Hölderlin fait davantage référence à son acception antique telle qu'elle fut jadis exprimée par Aristote lorsqu'il déclarait dans sa *Physique* que « l'art présentifie (*mimētai*) la nature », qu'il conduit celle-ci à son achèvement, à la manifestation de sa pleine

¹⁹Ibid.

²⁰PINDARE. *Pythiques*, IV, 3. *Isthmiques*, VI, 11-12. Cité in: Marcel DETIENNE. *Les maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967 : 118. Herder définit quant à lui le psaume comme « un tableau plein d'action » (*handlungsvolle Gemälde*) construit par l'alternance d'oppositions et de parallélismes constituant, sous une forme cyclique, un hiéroglyphe de la création divine. Voir : Johann G. HERDER. *Histoire de la poésie des Hébreux*, op. cit. : 485. Sur la nature cyclique des hymnes de Tübingen : Friedrich HÖLDERLIN. *StA*, 7 : 457. Wilhelm DILTHEY. *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1985¹⁶: 226. Karl VIËTOR. *Die Lyrik Hölderlins. Eine analytische Untersuchung*, Frankfurt a. M., Verlag Moritz Diesterweg, 1921 : 39.

²¹ « Pour moi, l'originalité est intériorité (*Innigkeit*), profondeur du cœur et de l'esprit. Mais ce sont choses dont il semble qu'on ne veuille plus rien savoir de nos jours, du moins dans les arts ; et, si d'autres ne prévalent, le dernier goût sera de parler de la nature comme une beauté farouche parle des hommes, et de traiter son sujet dans un style de rapporteur-juré ; grâce à quoi l'on apprend que c'est un lièvre, et non pas un autre animal, qui a traversé la route, mais sans pouvoir exiger plus. Cela dit, se serait une erreur grossière de supposer que je parle ici des esprits excellents qui nous restitue le beau détail de la nature avec un si évident amour ». Friedrich HÖLDERLIN. *MA I* : 557, trad. Pléiade : 1149.

présence²². Comprise en ces termes, la *mimesis* consiste en une structure de suppléance entre la nature et l'art au sens le plus élargi de la *technè* humaine, dans laquelle la matière est mise en mouvement vers elle-même par l'artiste qui en actualise les possibilités.

Contrairement au volontarisme de la pensée idéaliste, cette réalisation entéléchique n'est pas pour Hölderlin le seul fait de la force créatrice ou du génie mais celui d'un procès continué de correction par lequel chaque élément singulier est placé au moment et à l'endroit requis par l'ensemble de telle sorte que le caractère vivant de ce dernier, c'est-à-dire ce qu'il a de plus essentiel *et* de caractéristique, puisse être exprimé dans un « sentiment organisé de part en part » :

« Tu me demandes pourquoi faut-il précisément que les hommes se représentent cette cohésion 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 ? (...) 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 »²³.

Le souvenir, en tant qu'acte poétique supérieur, dispense la joie et réalise la relation plus vivante de l'amour en répétant sur le plan spirituel « la connexion plus infinie de la vie »²⁴. Il incarne plus techniquement l'exposition d'« un sentiment transcendantal »²⁵ ; un traitement esthétique de l'idée qui permet au dire-vrai de se muer en manière d'être. Ce dernier mène à son terme le déploiement de la *mimesis* en permettant au récit d'acquiescer son sens plein. L'acte littéraire porte en effet son dire au-delà de l'immanence d'un système de signes pour aborder l'événement de la référence au

²²ARISTOTE, *Physique* II, 8, 199a. Sur la traduction par « présentifier » : Emmanuel MARTINEAU. « Mimesis dans la *Poétique* : pour une solution phénoménologique », in: *Revue de métaphysique et de morale*, 1976 (4) : 438-466.

²³« Reflexionen », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 53, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 188-189. « La vérité la plus vraie 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. La plus haute poésie est également celle en laquelle le non-poétique devient aussi poétique, parce que dans la totalité de l'œuvre d'art, il est énoncé au bon moment et au bon endroit ». *Ibid.* : 59, trad. J.-F. Courtine : 202. Voir : Baruch SPINOZA. *Éthique*, II, prop. 43, scolie.

²⁴Fragment philosophischer Briefe, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 54, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 179.

²⁵« Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig... », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 95, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 335.

monde dans lequel l'action effective se déploie²⁶. La poésie se profile ainsi comme l'art du transport de la nature sur le plan de la signification par le biais de l'écart métaphorique. Par cette « suspension momentanée de la vie effective »²⁷ qui retient stylistiquement la conjonction du matériel et du spirituel, le pouvoir signifiant du langage est porté à sa plénitude dans la mesure où l'être humain y découvre « une satisfaction plus infinie » de ses besoins, « au-delà de la nécessité »²⁸. La présence de la beauté que l'avant-propos d'*Hypérion* place en amont de toute saisie aussi bien théorique que pratique du divin et que Platon perçoit comme « *en diapheron eauton* »²⁹, se découvre comme le fondement de la poésie elle-même en tant qu'elle brise le nécessitarisme des relations mondaines. Or, c'est bien cette distance iconique à l'universalité de laquelle renvoie de son côté le qualificatif « transcendantal » que prétend garantir dans un deuxième temps 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 seulement empirique, les conditions de possibilités de l'expérience individuelle et son lien avec le tout de la raison.

Aussi, est-ce cette position privilégiée face à l'expérience commune qui fonde pour Hölderlin la nature systématique de la poésie. Son objectif devient la présentation d'« une vie humainement supérieure »³⁰. L'acte littéraire doit ainsi permettre à chacun de dépasser les limitations de ses conditions d'existence en dépassant l'opposition statique de l'universel et du particulier pour l'engager dans une structure dynamique de résolution de leur différence.

²⁶Voir : Paul RICOEUR. *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983 : 136-162.

²⁷« ... ein momentaner Stillstand des wirklichen Lebens... ». Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 53, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 179 (modifiée).

²⁸*Ibid.*

²⁹HÉRACLITE. Fragment 57 (Diels 51). PLATON. *Banquet*, 187a. « Seul un Grec pouvait inventer la grande parole d'Héraclite, *en diapheron eauton* - l'Un distinct en soi-même, car elle dit l'essence de la beauté, et avant qu'elle fût inventée, il n'y avait pas de philosophie ». Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 685, trad. Pléiade : 203. À ce sujet : Gunter MARTENS. « „Das Eine in sich selber unterschiedne“. Das Wesen der Schönheit als Strukturgesetz in Hölderlins „Hyperion“ », in: *Neue Wege zu Hölderlin*, hrsg. von Uwe BEYER, op. cit.: 185-198. L'importance de cette topique héraclitéenne sur l'oeuvre de Hölderlin fait l'objet d'une analyse détaillée de la part de M. Hiller. Voir: Marion HILLER. „*Harmonisch entgegengesetzt*“ *Zur Darstellung und Darstellbarkeit in Hölderlins Poetik um 1800*, Tübingen, Niemeyer, 2008: 72-99.

³⁰« Fragment philosophischer Briefe », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 53, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 188.

Afin de saisir toute l'importance de cette deuxième qualification du travail poétique, il nous faut nous pencher sur les fragments que Hölderlin destinait à son projet francfortois de *Nouvelles lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*³¹.

« Ce n'est pas seulement à partir de lui-même, ni à partir des objets qui l'entourent que l'homme peut apprendre qu'il y a dans le monde, plus qu'un cours mécanique, un esprit, un Dieu, mais c'est à la faveur d'une relation plus vivante, élevée au-delà des besoins, en laquelle il se tient avec ce qui l'entoure. (...) et c'est seulement dans la mesure où plusieurs hommes ont une sphère commune, en laquelle ils agissent et pâissent humainement (...) qu'ils ont une divinité commune »³².

Cette « cohésion plus élevée » qui définit « le plus haut destin » (*höheres Geschick*) dont l'homme fait l'expérience dans son élément, n'est réalisable, poursuit notre poète, que si l'homme peut « se mettre à la place d'autrui, qu'il peut transformer la sphère d'autrui en sa sphère propre »³³. Cet échange est perçu plus loin comme la possibilité

³¹*Ibid.* : 51-57, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 154-194. Les quatre fragments qui composent ce texte parvenu jusqu'à nous sans titre et sans datation furent l'objet deux tentatives d'aménagement. L'édition de Beißner, qui reprend le titre « Über Religion » trouvé par W. Böhm, a ainsi reconstituée une logique dans la disposition des fragments différente de celle optée par Sattler dans l'édition francfortoise. Malheureusement, ni l'une, ni l'autre ne peut être privilégiée de façon certaine. Toutes deux concèdent toutefois une lacune dans la composition marquée par l'absence de deux feuillets simples ou doubles. Alors que la première s'abstient de les dater, la seconde, suivie par Michael Knaupp, rattache ces fragments au projet de « Nouvelles Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme » (voir : lettre à Niethammer du 24 février 1796, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 614 sq, trad. Pléiade : 380 sq). Cette hypothèse que nous soutenons également, situe ces derniers à une date précoce, l'hiver 1796-97, dans une proximité stimulante avec le *Premier programme systématique* rédigé par Hegel. Il existe en effet divers indices lexicographiques dans le texte qui laissent suggérer la lecture de l'ouvrage sur le *Droit naturel* de Fichte paru en avril 1796 (la notion de « sphère/*Sphäre* » et de « représentations/*Vorstellungsarten* ») ainsi que de sa recension de l'esquisse kantienne *Vers une paix perpétuelle*, éditée quant à elle au mois de juin (la notion d'« hospitalité/*Hospitalität* »). À ce sujet, voir : Friedrich HÖLDERLIN. StA 4, 1 : 786-793, MA III : 388-389. *Hölderlin Texturen* 3, op. cit. : 226-231. Contrairement à cette opinion, Helmut Hühn plaide, quant à lui, pour une datation plus en rapport avec le projet éditorial *Iduna* de Hölderlin autour de 1799. Voir : lettre à son frère du 4 juin 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 767 sq, trad. Pléiade : 709 sq. Helmut HÜHN. *Mnemosyne, Zeit und Erringung in Hölderlins Denken*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1997 : 100-116. Concernant l'interprétation du fragment : Dieter JÄHNIG. « Das „Reich des Gesanges“. Hölderlins Aufsatz „Über die Religion“ », in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 1955 (3): 409-476. Wolfgang HEISE. *Hölderlin. Schönheit und Geschichte*, op. cit.: 369-390, Gerhard BUHR. *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten „Über Religion“ und „Das Werden im Vergehen“*, Frankfurt, 1972. Andreas THOMASBERGER. « Mythos-Religion-Mythe. Hölderlins Grundlegung einer neuen Mythologie in seinem „Fragment philosophischer Briefe“ », in: *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde: Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, hrsg. von C. JAMME und O. PÖGGELER, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983: 300-324. Uwe BEYER. « „Mythologie der Vernunft“. Hölderlins ontologische Begründung einer Hermeneutik der Geschichte », in: *Neue Wege zu Hölderlin*, op. cit.: 51-54. Elena POLLEDRI. „... immer besteht ein Mass“. *Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, op. cit.: 151-174. Ulrich GAIER u. a. *Hölderlin Texturen* 3, op. cit. : 225-247.

³²Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 51-52, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 191.

³³*Ibid.* : 54, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 189.

d'agr eer (*billigen*) la mani ere de sentir et de se repr esenter le divin qui se forme   partir des relations particuli eres dans lesquelles l'homme se tient avec le monde³⁴.

Contrairement   l'universalité abstraite, la communauté est ainsi définie essentiellement en lien avec la possibilité réelle, particulière et individuelle, de l'échange. Cette empathie naturelle est, nous dit par ailleurs Hölderlin, un « besoin (...) de conjoindre réciproquement leurs [celle des hommes, O. P.] différentes mani eres de repr esenter (*Vorstellungsarten*) le divin »³⁵. La religion caractérise ainsi dans ce fragment un type de relation susceptible de désamorcer la question de l'identité telle qu'elle se déploie apor tiquement sur le plan théorique des différents « systèmes métaphysiques »³⁶. Elle la replace sur le terrain politique de la reconnaissance collective et des mani eres concrètes de se repr esenter l'autorité normative en ce qui concerne la conduite de l'existence.   cet égard, l'usage du terme « *Vorstellungsart* », tel qu'il est fait par Hölderlin ci-dessus, n'a pas manqué de susciter la comparaison avec son usage chez Jacobi parmi les commentateurs de ce fragment³⁷. Chez ce dernier, l'horizon épistémologique qu'une telle notion recouvre, s'enracine   un niveau existentiel et devient la mesure originaire de la « certitude de notre être, de notre identité et de notre personnalité »³⁸. En effet, les mani eres dont nous disposons afin de repr esenter notre relation   Dieu, au monde et   autrui définissent, selon ce dernier, la seule phénoménologie possible de la vie elle-même. Cette idée, inspirée directement par Lessing, identifie par ailleurs cet absolu   une volonté divine   laquelle nous sommes liés organiquement, c'est- -dire comme sa propre conscience historique :

³⁴Ibid.

³⁵Ibid. : 52, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 192.

³⁶H lderlin a pu trouver le terme de « *Vorstellungsart* » dans cette acception en lisant l'*Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de repr esentation* dans lequel Karl Reinhold dresse la typologie de ces différents systèmes qu'il réduit au nombre de quatre (spiritualisme, m t rialisme ou athéisme, scepticisme dogmatique et supranaturalisme) et qu'il définit comme autant de fondements épistémologiques concernant la thèse de l'existence. Seul le criticisme, parce qu'il opère sur le plan pratique, permet de sortir ces exclusives de l'impasse car cette dernière position révèle justement l'impossibilité d'un fondement réel de celles-ci au moyen du concept. Voir : Karl L. REINHOLD. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsverm gens*, Prag/Iena, C. Widtmann & I. M. Mauke, 1789 : 180-183. Trad. partielle de F.-X. CHENET, in: Karl Leonhard REINHOLD. *Philosophie  l mentaire*, Paris, Vrin, 1989 : 51sq. Sur la lecture de cet ouvrage par Hölderlin: *Hölderlin Texturen* 2, op. cit. : 74-83.

³⁷En particulier : *Hölderlin Texturen* 3, op. cit. : 229 sq. Elena POLLEDRI, «...immer besteht ein Maas», op. cit. : 152. L'emprunt de ce terme donnerait en outre une indication décisive (mais pas déterminante) afin de situer ce fragment durant l'époque francfortoise entre 1796 et 1797.

³⁸« Zuf ligen Ergiessungen eines einsamen Denkers in Briefen an vertraute Freunde », in: Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 5, 1, hrsg. von C. GORETZKI u. W. JAESCHKE, Stuttgart, Meiner / frommann-holzboog, 2007 : 206.

« Ce n'est que par l'application, le contenu et l'emploi que la vie est vivante ; en elle se développe un être (*Daseyn*), émerge une personne »³⁹.

Autrement dit, l'homme n'a d'accès à ce qu'il est au fond inconditionnellement qu'au travers de la « lueur » que lui dispensent sa sensibilité, ses perceptions et ses jugements tels qu'ils s'organisent dans sa représentation (*Vorstellungsart*) singulière. Il tire la force de sa conviction du fait que chacun « a sa vie dans ce qui pour lui est la vérité »⁴⁰. Or, la vérité n'est rien d'autre pour celui-ci que le développement de sa propre existence, de sa propre histoire ; ce que Hölderlin traduit dans son fragment en affirmant que « dans chaque mode singulier de représentation (*jede einzelne Vorstellungsart*) réside aussi la signification d'une manière singulière de vivre »⁴¹. Cette cohésion intime de la pensée et de l'existence singulière cible donc l'instauration, par le biais de l'esthétique, de la réalité vivante de cette transcendance : « Ainsi, toute religion serait, en son essence, poétique »⁴². L'art retrouve du même coup la place qui fut la sienne au cœur de l'expérience antique du sacré, c'est-à-dire de l'unité « indemne » (*heilig*)⁴³ de la condition humaine, telle que la présente la définition platonicienne de la beauté au chapitre précédent. L'art du beau chez Platon est en effet « caractéristique » car il est celui d'une saisie structurée par une polarisation dynamique et non pas statique entre le sensible et l'intelligible. Les intérêts antagonistes de la perception (sens commun) et de l'entendement n'y sont pas mis en opposition mais intégrés dans une

³⁹*Ibid.* : 205. Voir : Gottlob E. LESSING. *L'éducation du genre humain*, éd. bilingue de P. GRAPPIN, Paris, Aubier, 1968 : 123. Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd 4, 1 : 87. On connaît la postérité du §73 de *L'éducation du genre humain* de Lessing pour Jacobi. Dans ce célèbre paragraphe, on pouvait assister à la déduction de la doctrine de la Trinité sous le modèle dynamique de la conscience de soi selon lequel Dieu représente réellement son infinité au travers de l'histoire de ses créatures. Cette auto-manifestation fonde la tâche suprême de l'éducation de l'homme qui consiste à l'harmonisation de chacun avec sa propre nature. Jacobi devait saisir avec acuité l'importance de cette inspiration spinoziste afin de dépasser l'antinomie de la théologie rationnelle. Celle-ci demeure en effet un exercice scolastique vide pour avoir été incapable d'articuler dans sa démarche déductive toute l'expérience de la croyance. Or, l'idée spinoziste de l'unité-pluralité telle que la conçoit Lessing dans laquelle le monde s'engendre d'une réflexion de Dieu est particulièrement à même de restituer l'ambition et la densité déposée par Jacobi dans ce terme. En effet, une telle structure subjective de l'absolu assure d'un seul tenant la cohérence du principe de toute vie (sa nature pleinement rationnelle) et son accessibilité par l'homme (son immédiateté). Elle propose ainsi, avant Jacobi, une « indication » (§46) décisive pour l'édification d'une connaissance « de première main », d'un authentique « pressentiment de Dieu ». À ce sujet, Pierre-Henri TAVOILLOT. *Le crépuscule des Lumières*, op. cit. : 139-141. Hermann TIMM. « Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis », in : op. cit. : 45-48.

⁴⁰Friedrich H. JACOBI. *Werke*, Bd. 5, 1 : 203. « C'est une grande idée celle qui sait que le développement de la vérité n'est que le développement de la vie ; que toutes deux, vérité et vie sont une seule et même chose », *ibid.* : 207.

⁴¹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 52, trad. J.-F. COURTINE, in : op. cit. : 192.

⁴²*Ibid.* : 56, trad. J.-F. COURTINE, in : op. cit. : 194.

⁴³Sur cette traduction du qualificatif « heilig », voir : Françoise DASTUR. *Hölderlin, le retournement natal : tragédie et modernité & nature et poésie*, Paris / La Versanne, encre marine, 1997 : 120.

structure différentielle, l'idée (*eidos*), où la suprématie de l'un sur l'autre n'est jamais définitive mais, au contraire, maximale. Cela signifie que le procès mimétique a pour fonction d'instaurer une disposition esthétique coïncidant à la phase d'équilibre de la tension de ces deux tendances constitutives. Hölderlin évoque en ce sens une formation (*Bild*), davantage qu'une image, dont le caractère « exprime le *caractère* propre à la vie que chacun, à sa façon vit et peut vivre infiniment » :

« D'une part, ses parties [celles du mythe, O. P.] 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 »⁴⁴.

Nous sommes ainsi en mesure désormais de préciser la nature exacte de la dernière qualité poétique : son individualité. Assimilée par notre poète à sa fonction caractéristique, celle-ci dénote ainsi un type de convenance qui sépare moins deux termes distincts (l'art et la nature) qu'il ne les assimile progressivement à l'intérieur d'un mouvement de maturation unique « intégralement individualisé, et constitué de parties à la fois autonomes et intimement, éternellement unies ». ⁴⁵ La « cohésion supérieure »⁴⁶, réalisée par cette troisième et dernière qualification de l'œuvre poétique, marque en outre une continuité indéniable avec les réflexions de Tübingen analysées dans notre premier chapitre. En ancrant la logique poétique dans la fonction mythique du langage, le fragment francfortois ne quitte pas l'idéal d'une mythologie politique. Il s'agit toujours de replacer productivement l'héritage des Lumières, l'unité de l'universalité d'un ordre présumé de la nature avec la perfection morale, sous la forme d'un amendement de l'usage de la raison par le biais du sentiment. De tels développements entrent ainsi en résonance de façon tout à fait manifeste avec l'ambition, retranscrite par la main de Hegel dans le « Plus ancien

⁴⁴*Ibid.* : 56, trad. J.-F. COURTINE, in op. cit. : 193-194.

⁴⁵Lettre à Isaac von Sinclair du 24 décembre 1798, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 723, trad. Pléiade : 686-687. « Ainsi toute religion serait, en son essence, poétique ». *Ibid.* : 56, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 194.

⁴⁶*Ibid.* : 54, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 189.

programme de système... », d'atteindre à une « philosophie esthétique »⁴⁷. Ils assument de la même manière l'ensemble des conclusions, dégagées dans notre second chapitre, sur le rôle constituant du travail littéraire au cœur de la philosophie tel que Hölderlin le lit notamment chez Jacobi. Pour rappel, chez ce dernier, les dispositifs d'exposition ainsi que la méthode employée afin de mettre en œuvre la liberté qui porte son propos s'imposent au cœur de la démarche spéculative. Grâce au mode schématisant de pensée que le style autorise, celle-ci apparaît, à l'instar de ce que fit Spinoza, comme une *expérience* de pensée, c'est-à-dire un discours indissociablement lié à une posture éthique. Sa légitimité procède d'un réfléchissement par l'acte d'écriture de la vérité qu'il porte ; réflexion qui presse cette vérité au-delà de son cadre seulement intellectuel vers sa complète réalisation en tant qu'*ethos* vivant.

Aussi, préparer les « Lumières supérieures »⁴⁸ que la religion ainsi conçue réalise, revient à assumer la révolution opérée par une telle perspective. Il s'agit désormais d'envisager de telles relations « plus tendres et plus infinies (...) en fonction de *l'esprit* qui règne dans la sphère en laquelle elles se déploient »⁴⁹.

Cette notion de « sphère » (*Sphäre*), qui dénote la communauté des hommes libérés des besoins, nous permet de préciser le sens de son emploi dans le contexte de ce fragment. Elle apparaît manifestement en lien avec la définition qu'en propose Fichte au même moment dans la première partie de son *Fondement du droit naturel*⁵⁰. À cet endroit, la sphère représente le lieu de constitution des relations juridiques ; c'est-à-dire qu'elle dénote les possibilités d'actions que le sujet choisit librement parmi celles qui lui sont données et qui sont, dans le même temps, déterminées par celle dans laquelle ses semblables ont choisi de lui faire face. En pensant la question de l'identité à partir de l'intersubjectivité, Fichte ancre exemplairement celle-ci dans cet espace public

⁴⁷« Enfin [vient] l'Idée qui les unifie toutes, l'Idée de Beauté, le mot étant pris au sens platonicien supérieur. Je suis maintenant convaincu que l'acte le plus élevé de la raison, dans la mesure où elle intègre toutes les Idées, est un acte esthétique, et que *la vérité et la bonté* ne s'apparentent intimement *que dans la beauté*. Le philosophe doit avoir autant de force esthétique que le poète. Les hommes dénués de sens esthétique sont nos philosophes de la lettre. La philosophie de l'esprit est une philosophie esthétique ». Friedrich HÖLDERLIN. StA 4, 1 : 298, trad. O. DEPRÉ, in: G. W. F. HEGEL. *Premiers écrits. Francfort (1797-1800)*, Paris, Vrin, 1997 : 96.

⁴⁸*Ibid.* : 55, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 191.

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰Johann G. FICHTE. GA I, 3 : 335sq, trad. Alain Renaut, in: Johann Gottlieb FICHTE. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, Paris, PUF, 1984 : 40sq.

d'échange que possède l'idée de communauté politique ; une interaction vivante que suppose également la religiosité chez Hölderlin :

« S'il y a une sphère commune dans laquelle tous les hommes vivent en même temps et avec laquelle ils se sentent en une relation au-delà du besoin, c'est alors et dans cette seule mesure, qu'ils ont tous une divinité commune »⁵¹.

Le droit, parce qu'il est impliqué dans la conscience de la liberté, est fondé en raison et ne saurait être réduit au droit positif⁵². À l'opposé, le droit n'est pas non plus simplement une Idée de la raison pure. La liberté qu'il doit préserver ne fait sens et n'est vraie pour l'auteur du *Fondement* que dans la communauté concrète des hommes raisonnables, dans la réalité du monde juridico-politique⁵³.

S'inspirant visiblement du modèle fichtéen, le fragment ci-dessus envisage explicitement une réalité au-delà d'une sphère juridique qui serait purement abstraite. En anticipant sur les conclusions de Hölderlin, cela signifie que l'esprit dans lequel ces relations doivent être entendues - autrement dit, ce qui fonde la juridicité du droit - n'est pas restreint au principe théorique de la limitation réciproque, mais s'étend à la réalité « intellectuelle-historique »⁵⁴ ou sacrée du mythe. La convenance nouvelle qui fonde « le plus haut destin » auquel est convié la modernité se fonde, nous dit encore ce fragment, sur « les Anciens » (*die Alten*)⁵⁵. Chez ces derniers l'essence du relatif, l'être-en-lien de celui-ci, est pensé « absolument » ; contrairement à « la juxtaposition égale et négative des rapports intellectuels » sur laquelle repose, quant à elle, la définition dogmatique du personalisme juridique et moral.

« Dans quelle mesure avaient-ils [les Anciens, O. P.] *raison* ? (*In wie ferne hatten sie Recht* ?) Ils avaient raison, parce que, (...), dans la mesure où les relations s'élèvent au-dessus de ce qui est physiquement et moralement nécessaire, la démarche et son élément sont aussi plus

⁵¹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : , trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 191.

⁵²« Ce qu'il [l'homme, O ; P.] doit être, il lui faut le devenir (...) La nature a achevé toute ses œuvres, pour l'homme uniquement elle ne mit pas la main et c'est précisément ainsi qu'elle le confia à lui-même ». Johann G. FICHTE. GA I, 3 : 379, trad. : 95.

⁵³La nature contraignante du droit positif a besoin de l'idéalité de sens que la conscience trouve en elle-même. Voir : Alain RENAUT. *Le système du droit : philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1980 : 129-130.

⁵⁴Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 56, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 193.

⁵⁵*Ibid.* : 55, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 190.

inséparablement unis, la forme et la manière d'expériences fondamentales déterminées peuvent être pensées absolument dans leur singularité »⁵⁶.

La mesure du droit (*Recht*) antique est illustrée dans ce même texte par la conscience d'Antigone qui est l'expression solitaire des « lois supérieures qui déterminent cette cohésion plus infinie de la vie »⁵⁷. Celles-ci sont divines car la pensée seule ne les épuise pas ; c'est-à-dire qu'elles ne sont pas, à l'opposé de la juridiction de Créon, figées dans les limites contingentes de leur promulgation. Ces dernières « évoquent » (*sprechen*) seulement, nous dit Hölderlin, « les devoirs de l'amour, de l'amitié, de la famille, les devoirs de l'hospitalité, le devoir de se montrer magnanime vis-à-vis de ses ennemis »⁵⁸. Ces prescriptions sont de simples règles de convenance adultérées « en partie en une morale arrogante, en partie en une vaine étiquette » alors même qu'elles devraient être vécues comme la traduction d'une activité plus générale de l'esprit et de la vie⁵⁹. Dans la mesure où il s'agit d'« expériences fondamentales déterminées »⁶⁰, la conscience morale des Anciens forme un ensemble vivant dans lequel le particulier est intimement lié au tout. Ces rapports ne comportent « ni de simples idées ou concepts ou caractères, et pas davantage de simples données, des faits, pas non plus les deux séparément, mais les deux en un »⁶¹. C'est donc ce « deux-en-un » qu'il s'agit de penser désormais, ou ce que Hölderlin baptise « le dieu du mythe » (*Gott der Mythe*)⁶².

La répétition spirituelle de « la connexion plus infinie de la vie »⁶³, qu'opère l'acte poétique en sa triple qualité de production idéale, systématique et individuelle, rassemble en conclusion tous les points évoqués jusqu'à présent. Ces réflexions dégagées à Francfort exhibent en effet, dans un premier temps, 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 ainsi que

⁵⁶Ibid., trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 191 (trad. modifiée).

⁵⁷Ibid. : 54, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 190.

⁵⁸Ibid.

⁵⁹Ibid. Voir : la lettre à Schiller du mois d'août 1797 (Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 663, trad. Pléiade : 423) : « l'idée précède le concept, de même que la tendance vient avant l'action (déterminée, régulière). Je considère la raison comme le commencement de l'intellect (...) ». Voir supra : 179.

⁶⁰Ibid. : 55, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 191.

⁶¹Ibid. : 56, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 193.

⁶²Ibid.

⁶³Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 54, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 179.

celui de proposer une définition cosmopolitique à l'esthétique comme « éducatrice » de ou vers l'humanité. Elles montrent ensuite de quelle manière l'esprit et la matière trouvent une acception réduite aux limites de l'entendement et comment la résolution que cette opposition exige d'elle-même est perpétuellement soumise au risque d'une logique de dévalorisation réciproque. Celle-ci est notamment inscrite, nous l'avons vu, au cœur du schématisme de l'intelligence théorique. Le jeu, dans l'idéalisme de Schiller reconduit ainsi, à titre d'effort sur soi-même, une position hostile face à l'hétéronomie naturelle ; celle-ci n'étant intégrée que négativement, comme violence faite à l'identité. La poétologie francfortoise marque finalement combien l'esthétique holderlinienne, 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 critique se voit intégré 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.

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 opérée par le souvenir. Non pas en tant que retour vide au même, mais comme la prise de conscience neuve d'un acquiescement progressif à la vie qui seule est. Cette conversion du regard sur les choses, inscrite dans et par l'écriture elle-même, équivaut en outre à la reconnaissance d'une nouvelle socialité de l'être-au-monde. Celle-ci se fonde sur une logique révolutionnaire de suppléance réciproque plutôt que de coexistence négative. Elle est du même coup la source poétique d'une authentique utopie politique ancrée sur une solidarité organique que l'État-nation, et a fortiori la monarchie, n'ont assumée pour lors que mécaniquement par l'arbitraire de la force.

Si nous revenons en conséquence deux ans plus tôt et envisageons désormais le choix résolu par Hölderlin de rejoindre Iéna d'une part, ainsi que la nature tant précoce⁶⁴ que remarquable des approfondissements que les premiers contacts avec la

⁶⁴Schelling à cette époque n'a toujours pas lu complètement la WL. Il confie ainsi le 22 janvier 1796 à Niethammer qui lui proposait de rédiger une recension de l'ouvrage de Fichte n'avoir « pas encore eu suffisamment de temps pour vraiment l'étudier ». Friedrich J. W. SCHELLING. *Briefe und Dokumente*, Bd. 1, hrsg. von E. FUHRMANS, Bonn, Bouvier, 1962 : 51sq.

philosophie de Fichte ont fait naître chez lui d'autre part, il n'est pas inconcevable que les conclusions touchant la réception du motif panthéiste au Stift dispensèrent les prémisses de ce qui allait devenir, grâce à la conjonction du « feu » et de la « précision » propre de son auteur⁶⁵, l'esprit de la première *Doctrine de la science*. Alors que chez le dogmatique et, dans une certaine mesure, dans la pensée de Kant, le statut de la vérité et partant de la croyance est encore fonction du rapport entre le sujet et l'objet dans la représentation, Hölderlin trouve chez Jacobi d'abord, puis au moyen d'un retour résolu à Platon ensuite, la conviction cardinale selon laquelle la quête philosophique d'un *fundamentum inconcussum* de l'esprit trouve sa source dans l'attitude du sujet face à lui-même ; c'est-à-dire dans la réflexion sur l'activité que chacun met en œuvre pour atteindre le vrai. Il est ainsi permis de dire que cette démarche réflexive ouvre pour la première fois Hölderlin et ses coreligionnaires au problème central du postkantisme que Fichte portera bientôt à son point d'incandescence dans l'intuition intellectuelle. Un autre lecteur assidu de Fichte, Isaak von Sinclair, l'ami le plus proche de Hölderlin à Iéna, notait d'ailleurs en décembre 1795 que l'affirmation du « *en kai pan* » représente le concept le plus élevé du principe suprême et que la matière de la réflexion de ce dernier n'est autre que la liberté elle-même⁶⁶.

De ce point de vue, la définition du poétique par Hölderlin, dont nous avons patiemment dessiné le contour jusqu'ici, touche au centre névralgique de l'entreprise de la *Doctrine de la science* dans la mesure où, selon Fichte lui-même, cette dernière s'est donnée pour tâche ultime de penser « 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) »⁶⁷. Dans la *Seconde introduction* qu'il fait paraître en 1797 dans le *Journal philosophique* de Niethammer, Fichte insiste en outre sur le fait crucial que le philosophe « procède à une expérimentation » dans la mesure où l'objet qui l'occupe n'est nullement un concept mais « une vie », une activité qui engendre des connaissances par et pour elle-même⁶⁸.

⁶⁵Lettre à Neuffer de novembre 1794, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 553, trad. D. NAVILLE, in: op. cit. : 326.

⁶⁶Voir : Christoph JAMME. *Isaak von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*, Bonn, Bouvier, 1988 : 52.

⁶⁷Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 351. « Rappels, réponses, questions », trad. J.-C. GODDARD, in: J. G. FICHTE. *Querelle de l'athéisme suivie de divers textes sur la religion*, Paris, Vrin, 1993 : 149.

⁶⁸Johann G. FICHTE. GA III, 3 : 209-210, trad. Isabelle THOMAS-FOGIEL, in: FICHTE. *Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-1798*, Paris, Vrin, 1999 : 121-122.

La rencontre avec la philosophie de Fichte constitue en effet un tournant majeur du parcours littéraire hölderlinien. Le premier témoignage d'un débat explicite avec cette dernière apparaît en janvier 1795 dans une lettre adressée en Suisse à Hegel⁶⁹. 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 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*. 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 en effet 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 notablement⁷⁰.

Dans cette lettre à Hegel de janvier 1795 relatant deux moments de l'appropriation de la pensée de Fichte, le poète suggère 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 Hölderlin⁷¹. C'est donc

⁶⁹Lettre à Hegel du 26 janvier 1795, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 567-569, trad. D. NAVILLE, in: op. cit. : 339-341. Voir également : Lettre à Neuffer de novembre 1794, ibid : 552-554, trad. D. NAVILLE, in: op. cit. : 325-327.

⁷⁰À ce sujet : Ulrich GAIER, Valérie LAWITSCHKA, Wolfgang RAPP, Violetta WAIBEL. *Hölderlin-Texturen 3. « Gestalten der Welt. Frankfurt 1796-1798 »*, op. cit. : 109-145.

⁷¹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 568, trad. : 340. Violetta Waibel a montré la première que le soupçon de « transcendantisme » qui détermine l'opinion sur la WL de Hölderlin dans cette lettre n'est pas un « malentendu » mais a pu résulter de la chronologie de l'édition de ces feuillets. Le pôle pragmatique du Moi, introduit par le principe de l'effort au §5 de la *Grundlage*, n'étant rédigé en effet par Fichte qu'en décembre de cette même année, lorsque Hölderlin fréquente directement ce dernier à son domicile. Elle insiste en outre sur le fait que les « reproches » de Hölderlin constituent plutôt le fruit prématuré d'une

l'identification de la nature absolue du Moi à l'infinité d'une substance en dehors de laquelle il n'y a rien, qui plonge le poète, tout comme le jeune Schelling d'ailleurs, dans la perplexité. Le soupçon de Hölderlin porte sur une telle absoluité qui met le Moi en totale contradiction avec sa structure réflexive en tant que conscience finie⁷².

Il est pourtant déjà manifeste que Hölderlin comprend de manière profondément originale cet abysse séparant la position dogmatique de celle occupée par le philosophe critique. Contrairement à son ami Schelling, il cherche ainsi immédiatement à le combler en faisant de ses deux versants, l'unité paradoxale d'une même réalité : celle de la condition humaine. Il ne s'agit pas comme dans le *Vom Ich* de choisir décisivement entre l'une ou l'autre voie mais de rétablir l'équilibre d'une identité rompue par leur antagonisme. Un projet dont les premières ébauches du roman publiées dans la *Thalia* de Schiller en novembre 1794 confient unanimement la résolution à la liberté dans un travail de conquête et de maîtrise infini. Il s'agissait, nous l'avons indiqué au chapitre précédent, de rétablir « grâce à l'organisation que nous sommes en mesure de nous donner » cette harmonie des « besoins » et des « forces » octroyée jadis par la nature. Cet effort héroïque dont le caractère é légiaque d'Hypé rion symbolise la tension est tout entier porté par la maxime empruntée à Loyola que Hölderlin inscrira encore en exergue de la version publiée de son roman : « Ne pas être limité par le plus grand et n'en tenir pas moins dans les limites du plus petit est divin »⁷³. Une exhortation dont on peut aisément comprendre le sens à partir de celle-ci, proférée par Fichte cette fois, qui définit l'essence de sa position critique:

réflexion à Waltershausen qui anticipe les conclusions fichtéennes. Voir : Violetta WAIBEL. « Hölderlins frühe Fichte-Kritik und ihre Wirkung auf den Gang der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre », in: *Revue Internationale de Philosophie* (50), 1996 : 443, 447-448.

⁷²« (...) son Moi absolu (= substance de Spinoza) contient toute réalité ; il est tout et en dehors de lui il n'y a rien ; pour ce Moi absolu, il n'y a donc pas d'objet (...) ; mais une conscience sans objet est impensable, et si je suis moi-même cet objet, je suis alors comme tel nécessairement limité (...) et donc je ne suis pas absolu ; par conséquent dans le Moi la conscience n'est pas pensable, en tant que Moi absolu je n'ai pas de conscience, et dans la mesure où je n'ai pas de conscience, je ne suis (pour moi) rien, donc le moi absolu est (pour moi) rien ». Lettre à Hegel du 26 janvier 1795, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II :568-69, trad. Naville : 340. Voir : Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 293, trad. Alexis PHILONENKO, in: J. G. FICHTE. *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la Science (1794-1797)*. Paris. Vrin 1980² : 46.

⁷³Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 610, trad. Pléiade : 135.

« Que l'esprit doive poser quelque chose d'absolu en dehors de lui-même (une chose en soi) et cependant reconnaître par ailleurs que cet être n'est que pour lui (un noumène nécessaire), - tel est le cercle que l'esprit fini peut élargir jusqu'à l'infini, mais dont il ne peut s'affranchir »⁷⁴.

À ce stade du travail de composition, l'idéalisme de Fichte qui a vivement impressionné le poète à Waltershausen durant l'été 1794 est seulement reflété thématiquement. Il faudra attendre les mises au point successives dans l'appartement même de Fichte sur la partie pratique de la *Doctrine de la science* durant l'hiver qui suit et une réflexion plus attentive à la notion de « détermination réciproque » (*Wechselbestimmung*), laquelle est évoquée par ailleurs explicitement dans la lettre à Hegel précitée⁷⁵, pour que le cercle transcendantal ci-dessus détermine également la loi de composition interne de son travail littéraire. Ce n'est qu'à ce niveau de discursivité où le contenu doctrinal de l'idéalisme transcendantal n'est pas seulement illustré mais impliqué par la forme expressive de son roman d'une part, et de sa tragédie sur Empédocle d'autre part, qu'il est légitime de parler d'une instauration littéraire du philosophique.

Cette avancée décisive est scellée d'abord à la périphérie du roman, dans un fragment d'avril ou de mai 1795, intitulé par son premier éditeur Friedrich Beißner, « Jugement et Être » (*Urtheil und Seyn*)⁷⁶. Ce texte allusif, programmatique, est d'une importance significative car il marque non seulement la première évocation par Hölderlin de la notion d'intuition intellectuelle mais insiste surtout sur la dimension éminemment pratique de la *Doctrine de la science* fichtéenne à une époque où les malentendus sur la nature subjective de son premier principe font rage. Ce bref memento rédigé vraisemblablement en vue d'une discussion, laisse en effet suggérer que notre poète a parfaitement saisi l'intention de son auteur. Une telle doctrine s'y esquisse en effet, pour la première fois peut-être, telle que Fichte l'a conçue. Le sens

⁷⁴Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 281. trad. A. PHILONENKO, in: op. cit. : 146.

⁷⁵Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 569, trad. : 341. Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 385-416, trad. A. PHILONENKO, in: op. cit. : 123-149.

⁷⁶Friedrich HÖLDERLIN. StA 4: 216-217, MA II: 49-50, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit.: 154-157. Ce fragment, découvert en 1960 et publié pour la première fois un an plus tard dans la *Stuttgarter Ausgabe*, a été rédigé à Iéna entre la mi-avril et la fin mai 1795. L'édition de Francfort établie par Michael Franz présente un autre découpage du texte en faisant débiter celui-ci par la partie dévolue à la définition de l'être. Nous nous fions à cette configuration dans la mesure où, en l'absence d'éléments matériels décisifs, elle restitue plus justement l'idée, affirmée par le poète dans le fragment, d'une simplicité de l'être sur laquelle se fonde le travail du jugement.

du texte de Hölderlin gagne à tout le moins en intelligibilité lorsqu'il est compris à partir du postulat pratique de la philosophie fichtéenne, c'est-à-dire à partir d'une attitude envers le savoir philosophique dans laquelle l'identité tant individuelle que collective se construit par le biais d'un perfectionnement de soi continu.

Pour Fichte, la tâche première de toute philosophie est en effet caractérisée par la volonté d'harmoniser les tendances antinomiques de l'existence humaine afin d'en dévoiler l'identité profonde. Or cette unité fondamentale de toutes choses, seule un effort conscient de réflexion sur la forme du savoir de tout objet possible est capable de la manifester. Cette saisie intellectuelle est un exercice qui rend du même coup sensible, en la reproduisant empiriquement grâce à l'imagination, l'auto-activité du principe suprême lui-même. À ce titre, la tâche immédiate pour Fichte fut à cette époque de présenter, dans ses *Conférences sur la destination du savant* notamment, les conditions sociopolitiques indispensables à la culture d'un tel exercice philosophique. Or, en thématissant au même moment l'idée d'une intuition intellectuelle esthétique, Hölderlin s'engage visiblement dans cette fonction éthopoïétique de la WL à l'institution de laquelle est promis chez ce dernier le symbolisme de l'art.

Nous montrerons donc, dans un premier temps, pourquoi « Jugement et Être », loin d'être un témoignage décisif d'une position métaphysique alternative à l'égologie fichtéenne, constitue au contraire l'amorce du passage décisif en direction des essais poétologiques francfortois. Or ceux-ci embrassent pleinement l'ambition de ce système de la liberté élaboré par Fichte à partir du Moi dans la mesure où s'y joue explicitement ce que l'un d'entre eux baptisera « la fête de la vie », c'est-à-dire une « vie communautaire supérieure », unissant dans la poésie les rapports intellectuels propres à la philosophie et la cohésion intime propre à la vie effective⁷⁷.

⁷⁷« Fragment philosophischer Briefe », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA, II : 51-57, citation : 56, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 183. Au milieu des années soixante, Dieter Henrich rendit publique une thèse certes déjà élaborée préalablement, mais jamais à un tel point de précision : celle d'un projet philosophique original élaboré par le poète à Iéna entre l'hiver 1794 et le printemps 1795 au contact de Fichte. Méditant grâce aux thèses de Jacobi la simplicité de la substance spinoziste à la source de toute vie intellectuelle d'une part et sa libération de tout mécanisme rationnel d'autre part, le poète aurait tenté de conduire le premier principe de la *Grundlage* hors de son identité seulement relative (*ego cogito me cogitare*) en direction d'une unité ontologique (*Seyn schlechthin*) caractérisée par sa présence négative dans le sentiment esthétique du beau. Pour Henrich, l'opposition avec Fichte se dessine désormais, grâce à Jacobi, esthétiquement, c'est-à-dire à partir du débat ouvert par Niethammer dans son journal au sujet du rôle que joue l'évidence empirique face à l'abstraction de la réflexion philosophique. En ce qui concerne Hölderlin, l'origine de l'interprétation affirmant l'adoption par le poète à Iéna d'une philosophie propre, si elle est

Il nous revient dès lors la tâche de démontrer dans un deuxième temps que ces réflexions poétologiques octroient manifestement à l'acte littéraire une fonction de représentation ou de reconfiguration critique au travers de laquelle leur auteur met en scène ses propres avancées spéculatives comme une extension de l'idéalisme de Fichte. Hölderlin comprend en effet que le rythme de l'intrigue romanesque d'abord, puis celui de la dramaturgie tragique offrent aux schèmes spéculatifs de la *Doctrina de la science* leur « scénographie »⁷⁸. Celle-ci représente, en ce qui nous concerne, la manière dont l'écriture poétique se place dans la filiation de l'idéalisme transcendantal tout en offrant à son ontologie un type particulièrement original de réalisation. Si Hume proposa un « théâtre de la raison sceptique » dans ses *Dialogues sur la religion naturelle*⁷⁹, Hölderlin offre quant à lui un authentique théâtre de la raison critique aux forces vives de son époque.

C'est ainsi sur cet ultime déploiement du tissage hölderlinien des discours philosophique et littéraire que s'achèvera notre démonstration de la profonde

exacte dans sa conclusion, se base néanmoins sur un malentendu auquel s'attache la relation à Fichte dans ce moment significatif du premier idéalisme. La teneur de la critique hölderlinienne ne consiste en effet pas à rejeter la systématique spéculative comme une subreption à la manière kantienne mais bien d'assumer une telle démarche théorique envers la totalité réclamée d'ailleurs explicitement par la « manie » poétique elle-même dans sa définition platonicienne. Sans affirmer, comme l'a fait V. Waibel que Hölderlin a pris une part active à l'élaboration de la *Grundlage* de 1794, il est pourtant question chez Hölderlin de mener à bien, jusque dans ses ultimes réquisits, la fondation du savoir sur le savoir lui-même qui n'aura lieu qu'à partir du sujet, de sorte qu'une telle entreprise gnoséologique trouve en ce dernier toutes les ressources de son déploiement. Les « objections » de « Jugement et Être » ainsi que les différents témoignages de l'élaboration du roman *Hypérion* sont autant de tentatives fidèles à l'esprit fichtéen : celles de conduire la libre réalisation de cette « organisation que nous sommes en mesure de nous donner » au cœur de « l'orbite excentrique » de la culture qu'est l'humanité de chacun. Concernant les principaux travaux sur ce texte, voir: Dieter HENRICH. « Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus », in: *Hölderlin-Jahrbuch* 1965/66 : 73-96. *Der Grund im Bewußtsein*, op. cit. : 48-92. « Eine philosophische Konzeption entsteht. Hölderlins Denken in Jena », in: *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 28, 1992-1993: 1-47. Helmut BACHMAIER. « Theoretische Aporie und tragische Negativität. Zur Genesis der tragischen Reflexion bei Hölderlin », in: Helmut BACHMAIER, Thomas HORST, Peter REISINGER. *Hölderlin. Transzendente Reflexion der Poesie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979: 85-128. Michael FRANZ. « Hölderlins Logik. Zum Grundriß von Seyn Urtheil Möglichkeit », in: *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 25, 1986/87 : 93-124. « „Seyn, Urtheil, Modalität“ », in: *Hölderlin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, op. cit.: 228-232. Jürgen BRACHTENDORF. « Hölderlins eigene Philosophie? Zur Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System », in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 52/3 (1998): 383-405. Violetta WAIBEL. « Hölderlins frühe Fichte-Kritik und ihre Wirkung auf den Gang der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre », in: *Revue Internationale de Philosophie* 3/197 (1996): 437-460. *Hölderlin und Fichte (1794-1800)*, op. cit.

⁷⁸« C'est dans la scénographie, à la fois condition et produit de l'œuvre, à la fois "dans" l'œuvre et ce qui la porte, que se valident les statuts d'énonciateur et de co-énonciateur, mais aussi l'espace (*topographie*) et le temps (*chronographie*) à partir desquels se développe l'énonciation ». Dominique MAINGUENEAU. *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, op. cit. : 192. Sur cette notion: *ibid.*: 190-202.

⁷⁹Alain LHOMME, « L'éducation de Pamphile ou le théâtre de la raison sceptique. Essai d'une analyse dialogique des "Dialogues sur la religion naturelle" », in: *Le dialogue : introduction à un genre philosophique*, sous la dir. de F. COSSUTTA, op. cit. : 207-235.

cohérence de son geste. Une nouvelle fois, c'est du souci explicite vis-à-vis de la valeur littéralement « épistrophique »⁸⁰ de sa prose que naît pour Hölderlin la pertinence de la pratique philosophique. Nourri en cela par les précurseurs que furent Platon, Rousseau, Herder, Kant ou encore Jacobi, notre poète met le discours totalisant de cette dernière, à l'instar de la nouvelle science fichtéenne, au service de l'exercice quotidien d'un savoir-vivre. Il recueille de la sorte l'esprit d'un usage critique de la raison en mesure d'en révéler l'immortalité, au-delà de sa formulation kantienne.

Ce qui motive le projet philosophique de Fichte à Iéna et la rédaction des premières expositions de la *Wissenschaftslehre* repose sur la distinction entre ce qui confère à la connaissance un caractère a priori et ce qui fait qu'une connaissance est effectivement une connaissance, ce qui la légitime en tant que connaissance. La première tentative ayant été accomplie par Kant, la seconde, censée en déployer « les prémisses »⁸¹ se doit donc d'expliquer et de justifier ce qui fonde l'a priori lui-même.

Une telle genèse du phénomène du savoir n'est pas une simple Idée transcendante, elle se distingue par le fait qu'elle se réalise par l'intuition intellectuelle, par le « Je suis ». L'intuition n'est pas vision d'un objet mais saisie d'un acte ; elle est

⁸⁰Le terme latin de *conversio* correspond à deux mots grecs de sens différents. D'un côté, *epistrophè* qui signifie « changement d'orientation », et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine ou à soi) ; de l'autre, *metanoia* qui signifie « changement de pensée », « repentir », et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance. Dans l'Antiquité, la philosophie était essentiellement conversion. Elle proposait un retour à la véritable essence du phénomène au moyen d'un arrachement à l'inconscience. On peut suivre les formes qu'a prises cet acte primordial tout au long de l'histoire de la philosophie, des stoïciens aux philosophies dialectiques de l'« *Erinnerung* » hégélienne et du communisme marxien, jusqu'à la réduction phénoménologique contemporaine. Voir : Pierre HADOT. « Conversion », in: *Encyclopaedia Universalis* : 979-981, réédité, in: *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit. : 223-235.

⁸¹« La philosophie n'est pas encore [parvenue] à sa fin. Kant a fourni les résultats : les prémisses font encore défaut. Et qui saurait comprendre des résultats sans les prémisses ? ». Friedrich W. J. SCHELLING. *Briefe und Dokumente*, Bd. 2, op. cit. : 57. Aussi, la question que Fichte pose décisivement, comme le remarquait récemment Alexander Schnell, est de savoir « comment, pour rendre compte du transcendantal, il faut concevoir le rapport entre le nécessaire et le possible : si la connaissance transcendante est la connaissance de la connaissance (des objets) en tant qu'elle doit être possible a priori, (...) cela veut dire qu'elle recherche les conditions de possibilité d'une connaissance nécessaire, qu'elle s'interroge sur la manière dont le nécessaire est possible, qu'elle cherche à dévoiler le nécessaire dans le possible ! ». Alexander SCHNELL. *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Million, 2009 : 23.

« l'immédiate conscience que j'agis et que j'agis ainsi »⁸² : savoir de soi de l'être-là comme tel. En ce sens, il s'agit d'adopter une certaine attitude par rapport aux jugements par laquelle le sujet tente de saisir l'acte qui y est impliqué. En ce qui concerne l'*Assise* de 1794, cette dernière coïncide avec la génétisation transcendantale du principe logique de l'identité $A=A$. Elle est comprise comme la réalisation du Moi se posant absolument lui-même. Ce principe supérieur d'intelligibilité, cette *Einsicht*, se conçoit ainsi comme le point de réalisation ou d'accomplissement du principe d'unité et du principe de disjonction impliqués dans tout « fait » (*Tatsache*) de conscience :

« Il doit exprimer cet acte (*Tathandlung*) qui n'apparaît pas selon les déterminations empiriques de notre conscience et qui ne peut apparaître, mais qui plutôt est au fondement de toute conscience et seul la rend possible. (...) Ce qui n'est pas un fait de conscience, ne saurait devenir au moyen de cette réflexion qui s'effectue par abstraction ; mais grâce à celle-ci on peut connaître qu'il est nécessaire de penser cet acte comme fondement de toute conscience »⁸³.

Fichte place de la sorte la construction du moi dans une « réflexion » menée à partir de la logique transcendantale qui fait abstraction de tout contenu empirique⁸⁴. Autrement dit, les règles d'après lesquelles cette réflexion est instituée sont présupposées tacitement ; celles-ci ne pourront être déduites « qu'à la condition de l'exactitude de ces lois »⁸⁵, c'est-à-dire de leur mise en œuvre effective par l'entendement pur. À cet égard, Fichte parle ailleurs d'une « seconde vivification »⁸⁶. Le Moi est ainsi idéal en ce qu'il rend possible les déterminations qui constituent les moments nécessaires de la conscience de soi ; et il est réel en ce que ces déterminations ne trouvent leur effectivité qu'à l'occasion de cette conscience de soi. En tant qu'agir déterminé, sujet-objectivité en acte, cette position a pour corollaire l'absolue liberté avec laquelle chaque Moi posera ou ne posera pas ce fondement alors même qu'une

⁸²Johann G. FICHTE. GA I, 4 : 217, trad. I. THOMAS-FOGIEL, in: op. cit. : 128.

⁸³Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 255, trad. A. PHILONENKO, in: op. cit. : 17. Si Reinhold a bien traduit la simple représentation du « Je pense » en terme d'« intuition », Fichte fait le pas décisif en reconnaissant avec Schulze que les notions de « sujet » et « objet » doivent précéder toute représentation dans la mesure où cette dernière est la présentation de quelque chose de présent ; et d'autre part qu'aussi bien ces termes que les représentations renvoient à un sujet ultime, le Moi, lequel, en vertu de son autoposition, ne peut être identifié avec le fait de conscience, donné quant à lui par l'intuition empirique. Karl L. REINHOLD. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie*, Bd. 1, Prag/Jena, 1790 : 245. Johann G. FICHTE. « Recension des Aenesidemus », in: GA I, 2 : 41-67, surtout : 60sq.

⁸⁴En n'acceptant aucun principe empirique, Fichte demeure fidèle au motif de l'opposition kantienne entre logique générale et logique pure. Voir : Immanuel KANT. AK 3: 79-82, trad. : 76-80.

⁸⁵Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 255, trad. Philonenko : 17.

⁸⁶Johann G. FICHTE. *Die Bestimmung des Menschen*, hrsg. von F. MEDICUS, Hamburg, Meiner, 1979 : 154, trad. J.- C. GODDARD, in: FICHTE. *La destination de l'homme*, Paris, GF Flammarion, 1995 : 228.

telle abstention demeure impossible s'il s'agit bien d'un Moi, c'est-à-dire de quelque chose qui « est par son pur être-posé »⁸⁷. L'indistinction du sujet et de l'objet dans l'intuition intellectuelle marque l'impossibilité d'isoler le pôle subjectif-actif du pôle objectif-passif ou de concentrer l'activité réfléchissante tout entière du côté de la conscience.

Si nous nous tournons à présent vers le fragment de Hölderlin « Jugement et Être », ce dernier commence par établir clairement la liminarité essentielle du concept d'« être » qui apparaît tantôt comme une substance absolument simple (*das Seyn schlechthin*) dans laquelle sujet et objet sont intimement unis et tantôt comme le produit de l'archi-partition, l'*Ur-theilung*, opérée toujours-déjà par l'unité synthétique du jugement prédicatif. Cette modalité ontologique paradoxale correspond à deux usages distincts du pouvoir de la raison. Hölderlin souligne en effet une déhiscence fondamentale entre la dimension transcendantale de l'intuition intellectuelle qui saisit immédiatement l'être comme le fondement de toute l'expérience et l'unité seulement relative de la conscience dans laquelle « on trouve déjà le concept de la relation réciproque du sujet et de l'objet, ainsi que la présupposition nécessaire d'un tout, dont l'objet et le sujet sont les parties »⁸⁸.

De telles convictions ciblent précisément la résolution pratique du conflit autour de la chose en soi opérée par l'auteur de la *Doctrine de la science* dans la troisième et dernière partie de cette dernière. En effet, alors que le dogmatique pense le Moi comme un être ou comme une extériorité déterminante qu'il n'a pas à critiquer - il le

⁸⁷Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 259, trad. A. PHILONENKO : 21.

⁸⁸Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 50, trad. J.-F. COURTINE : 155 (nous soulignons). On perçoit sur ce point précis en quoi la position de Hölderlin prolonge l'entreprise esthétique schillerienne visant à réconcilier « la violence » arbitraire de l'imagination et « la rigoureuse nécessité » des lois de l'entendement. Cependant, plutôt qu'une limitation obligatoire dans l'usage des belles formes censée assurer la primauté de l'achèvement intellectuel ou cognitif sur la jouissance du sentiment, Hölderlin cherche au même moment (printemps 1795) une articulation discursive susceptible de représenter pacifiquement la réciprocité essentielle des modes intuitif et intellectuel. L'archi-partition du jugement montre en effet que la conscience finie demeure inexplicable si l'existence d'une réalité totalement indépendante de ses produits n'est pas admise (l'Être pur et simple) alors même que l'affirmation d'un tel principe n'a de sens, quant à elle, que dans la mesure où il y a sentiment (intuition). C'est par cette détermination réciproque du Moi avec lui-même que Hölderlin s'est procuré le moyen de s'exciper d'une définition de la liberté opposée à l'excès des sens telle que Schiller la diffuse. Voir Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Bd. 5, op. cit. : 670-693, surtout, 672-673. « Sur les limites nécessaires à l'usage des belles formes », trad. N. BRIAND, in: op. cit. : 71-90, surtout 73-74. Voir à ce sujet: Violetta WAIBEL. « Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena », in: *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, hrsg. von Wolfgang H. SCHRADER, Amsterdam / Atlanta, 1997: 43-69.

« trouve » littéralement comme un « donné » -, l'idéaliste fichtéen se donne au contraire pour tâche d'éveiller le Moi qui est une activité posante au savoir de cette propriété. La finalité de cette conversion est de vivre ce qu'il pose non plus comme non-posé, ou reflet, mais comme autoposition, ou réflexion. L'activité posante du Moi devient donc ce qui est à poser et renvoie par là essentiellement le Moi à lui-même. Or, ce qui est à poser est l'idéal et cette position de l'idéal, la volonté comme manifestation originelle de l'ipséité.

Il ne peut en conséquence y avoir qu'une philosophie pratique du pouvoir pratique car ce dernier n'est pas le sentiment d'une liberté factuelle mais l'intuition d'une volonté morale. Ainsi, la violence faite par le primat de la raison pratique à son usage théorique chez Kant se trouve-t-elle supprimée puisque la raison n'est dorénavant théorique que parce qu'elle est pratique. Une telle doctrine ne trouve par conséquent sa signification authentique que lorsque la vérité de la partie théorique de l'exposition se trouve assumée par l'engagement pratique qui la possibilise. La philosophie comprise comme l'archéologie descriptive du fait de la représentation appelle d'elle-même sa performance dans l'intuition intellectuelle. Dans celle-ci, le fait a pour contenu manifeste le faire. En effet, contrairement à la simple introspection dans laquelle le Moi fait retour sur lui-même comme autre ou comme Non-Moi, dans l'intuition intellectuelle le contenu de sa réflexion est le Moi vivant et agissant qui de lui-même et par lui-même engendre des connaissances. Le poser retrouve donc ce qu'il est, un poser, dans ce qu'il pose. Aussi, Hölderlin affirme-t-il, à deux niveaux distincts, cette vérité lorsqu'il dénie d'abord à l'identité produite par la réflexion théorique le statut de principe :

« L'identité n'est pas la réunion du sujet et de l'objet, qui se produirait purement et simplement, l'identité n'est donc pas = à l'être absolu »⁸⁹.

La conscience de soi implique une détermination et une limitation internes qui viennent à paraître dans la particule « en tant que » (*als*) autour de laquelle est articulée la forme prédicative du jugement. Cet état de fait est par ailleurs remarqué par

⁸⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 49, trad. J.-F. COURTINE : 155.

Hölderlin lorsqu'il établit que, sur le plan théorique, le Moi s'oppose à lui-même⁹⁰. Aussi, Fichte précise-t-il dans le §3 de la *Grundlage* que le Moi absolu du premier principe « n'est pas quelque chose (*etwas*) »⁹¹. Il n'a pas de prédicat et ne peut en avoir aucun, il est absolument ce qu'il est et ceci ne peut être expliqué. Seul un jugement « thétique » (*thetisch*), tel qu'il est pleinement assumé par la performance du « Je suis », c'est-à-dire au moyen d'un acte, « serait en revanche un jugement en lequel quelque chose n'est rapporté à rien d'autre, ni opposé à rien d'autre, mais simplement posé dans son identité à soi-même »⁹². Fichte renvoie clairement son propos à la troisième partie de son ouvrage (§§5-11). Le Moi du premier principe ne peut être que l'être absolu en tant qu'Idée pratique.

C'est pourquoi Hölderlin répond une nouvelle fois à cette définition critique de l'être absolu, lorsqu'appliquant son analyse aux modalités, celui-ci déclare ensuite qu'il « n'y a pas pour nous de possibilité pensable qui n'ait été effectivité ». Or, on comprend qu'une telle réalité effective (*Wirklichkeit*), concernant « les objets de la perception et de l'intuition »⁹³, désigne avant tout, dans ce contexte, celle de l'intuition intellectuelle à l'unité de laquelle se rattache la séparation opérée par le jugement « grâce à laquelle seulement l'objet et le sujet deviennent possibles : la partition originaire (*die Ur-Teilung*) »⁹⁴. L'ensemble de ce passage se fait l'écho, lapidaire certes, mais incontestablement fidèle, de la fondation fichtéenne du savoir pratique et plus singulièrement de son théorème second (§5) :

⁹⁰« "Je suis je" est l'exemple le plus pertinent de ce concept de partition originaire en tant que partition théorique, car dans la partition originaire pratique, il s'oppose au *Non-Moi*, et non pas à *soi-même* ». *Ibid.* : 50, trad. J.-F. COURTINE : 156-157 (légèrement modifiée).

⁹¹Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 271, trad. Philonenko : 30.

⁹²*Ibid.* : 276-277, trad. A. PHILONENKO : 34.

⁹³Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 50, trad. J.-F. COURTINE : 157.

⁹⁴*Ibid.* : 49-50, trad. J.-F. COURTINE : 155. Hölderlin emprunte cette décomposition (fautive du point de vue étymologique) aux leçons que Fichte consacra aux *Aphorismes* de Plattner durant le semestre d'hiver 1794/95 (« Jüger, à l'origine séparer ; e[t] c'est vrai : une séparation originaire est à son fondement / Il comprend deux concepts. Un troisième [concept] choisi préalablement doit lui être rattaché en même temps ; c'est-à-dire auquel tous deux sont tenus ». Johann G. FICHTE. GA 2, 4 : 182 (nous traduisons)). Voir : Michael FRANZ. « „Seyn, Urtheil, Modalität“ », in: *Hölderlin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, op. cit. : 230). Celle-ci passera à la postérité chez Hegel dans le deuxième tome de sa *Science de la logique* (Georg W. F. HEGEL. *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner : 55, trad. G. JARZICK, P.-J. LABARRIÈRE, in: HEGEL. *Science de la logique. Deuxième tome. La logique subjective ou doctrine du concept*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981 : 102) tandis qu'il témoigne d'une thématique récurrente parmi le cercle de Hombourg puisqu'une telle idée occupe une place centrale dans les « Raisonnements philosophiques » de Sinclair. Voir : Hannelore HEGEL. *Isaac von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehung der idealischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1971 : 246sq. Christoph JAMME. *Isaac von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*, op. cit. : 50sq.

« Ce n'est que maintenant que le sens de la proposition : *le Moi se pose lui-même absolument*, devient parfaitement clair. Il ne s'agit nullement dans cette proposition du Moi donné dans la conscience effectivement réelle ; celui-ci, en effet, n'est jamais absolument ; son état est toujours, au contraire fondé médiatement ou immédiatement par quelque chose d'extérieur au moi. Il s'agit d'une Idée du Moi qui doit être mise nécessairement au fondement de son exigence pratique infinie »⁹⁵.

Aussi, faut-il souligner avec vigueur que le fait de ramener l'objectivité phénoménale à l'activité du sujet ne saurait nullement signifier un solipsisme absolu⁹⁶.

En effet, l'auto-intuition du Moi, alors même qu'elle réalise la présence à soi du sujet dans la conscience même de ses actes, présente ce dernier à lui-même comme néant. En elle, le Moi pose son essence interne comme néant, n'étant pas l'Être même qui seul est, mais seulement son être-là ou son image. En conséquence, l'intuition intellectuelle soumet irréductiblement l'Être à la loi de la conscience et la détermine d'emblée par rapport à l'existence, comme un fait relatif. Une telle saisie place le Moi et l'infini dans une position d'extériorité réciproque qui fonde son dédoublement originaire. En détermination réciproque avec lui-même du point de vue de la forme et de son contenu, le Moi se révèle par conséquent être la source où s'origine le conflit entre un pouvoir théorique marqué par la limitation (causalité ou « choc » (*Anstoss*) du non-Moi sur le Moi) et un pouvoir pratique caractérisé quant à lui par l'autonomie du Moi (causalité du Moi sur le non-Moi). En se posant comme distinct de l'Être entendu comme sa propre activité illimitée, le Moi se découvre comme une activité limitée, mêlée de passivité. Ce faisant, il projette en même temps hors de soi, comme cause de son inégalité à soi, l'existence d'un monde objectif, qui, engendré par son intuition finie de l'absolu, n'est en réalité que son activité illimitée même saisie sous les traits d'un être-là déterminé : « Il est infini dans sa finitude même et il est fini dans son infinité même »⁹⁷.

⁹⁵Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 409, trad. A. PHILONENKO : 143.

⁹⁶« Il y aurait ainsi comme un narcissisme primitif, anonyme, en lequel le moi, s'aimant et s'échappant infiniment à lui-même dans une image mouvante de soi, ne pourrait jamais se refermer sur soi ; un narcissisme qui signifierait en même temps une déhiscence, et fonderait une relation ouverte au monde (...) ». Jean-Christophe GODDARD. « Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte », in: *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, édité par J.-C. GODDARD, Paris, Vrin, 1999 : 55-75, citation : 65.

⁹⁷Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 394, trad. A. PHILONENKO : 131.

À bien y regarder donc, le fragment de Hölderlin ne se trouve aucunement en opposition avec les conclusions de la WL⁹⁸ : le paradoxe de la conscience de soi que met à jour notre poète, dans laquelle « je me sépare d'avec moi-même, mais que, en dépit de cette séparation, je me reconnais dans ce qui m'est opposé *comme (als) le même* »⁹⁹, répète la dynamique fichtéenne par laquelle le Moi est engagé dans une perpétuelle aspiration à soi. Le hiatus découvert entre la simplicité de l'être et la négativité du jugement traduit au fond la même inadéquation d'où sourd cette tendance du Moi à supprimer sans cesse sa limitation, c'est-à-dire son individualité et le monde objectif, afin de combler son inquiétude. Son activité qu'il a posée en dehors de lui, comme ce non-Moi étranger à soi, il n'aura de cesse de se l'attribuer en affirmant son propre néant et celui du monde. « Jugement et Être » thématise ainsi les risques attachés au « quiétisme scientifique » ; une position qu'un autre fragment définit de manière exactement contemporaine comme l'erreur de « se satisfaire d'une limite individuellement déterminée, ou de récuser en général la limite, là ou il y en avait une, sans qu'elle dût exister »¹⁰⁰.

C'est pourquoi, et c'est la preuve qu'avec « Jugement et Être » il s'agit bien d'une pensée authentiquement transcendantale, cette néantisation de l'expérience réelle exigée par la série idéale du Moi ne peut se départir du fait que l'affirmation de ce

⁹⁸Fichte n'a jamais considéré le « Je suis je » autrement que comme l'expression d'une conscience effective, un étant. Dire comme Henrich, Frank et Courtine à leur suite que Hölderlin critique cette formule en tant que principe premier est faux ; ce dernier ne fait qu'appliquer à cette « formule » (selon une traduction pertinente de J.-C. Goddard, voir : sa présentation de *l'Assise fondamentale de la doctrine de la science*, Paris, Ellipse, 1999 : 13-19) l'exigence de la raison pratique. Notre poète comprend ainsi l'intuition intellectuelle à partir du théorème critique fichtéen d'une saisie en acte du fait de la représentation, comme le souligne remarquablement J. Brachtendorf. Il ne s'agit pas non plus de « synthétiser les positions antagonistes de Spinoza et de Fichte » au moyen d'une compréhension objective plus large (Wolfgang HEISE. *Schönheit und Geschichte*, op. cit. : 185) puisque la position transcendantale comprend le réalisme dogmatique comme l'un de ses moments constitutifs (Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 411, trad. A. PHILONENKO : 145). Voir : Dieter HENRICH. « Eine philosophische Konzeption entsteht. Hölderlins Denken in Jena », in : op. cit. : 12, 14-15. Manfred FRANK. « Hölderlin über den Mythos », in : *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 27, 1990/91 : 20. Jean-François COURTINE. « La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand », in : *Les études philosophiques* n°3, 1976 : 282. Jürgen BRACHTENDORF. « Hölderlins eigene Philosophie ? », in : op. cit. : 395-405.

⁹⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 59, trad. J.-F. Courtine : 155.

¹⁰⁰Hermokrates an Cephalus, in : Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 51, trad. J. F. COURTINE, in : op. cit. : 146. Cette définition peut être rapprochée du propos suivant, tiré des *Conférences fichtéennes* de 1794 : « Il est dans le concept de l'homme que son but final doit être inaccessible, que son chemin vers ce but doit être infini (...) et c'est pourquoi *approcher indéfiniment de ce but* est sa vraie destination en tant qu'*homme* ». Johann G. FICHTE. GA I, 3 : 32, trad. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, in : FICHTE. *Conférences sur la destination du savant* (1794), Paris, Vrin, 1969 : 42. Fichte indique en outre explicitement dans le §5 de *l'Assise* qu'il n'est pas possible de « se rendre maître » de l'Idée exposée dans la WL et qu'elle ne peut être « maintenue » sans s'abandonner du même coup à un « coup de force du sens commun ». Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 414, trad. Philonenko : 147-148.

pouvoir pratique est elle-même soumise aux lois de la représentation. Comme le dit Fichte :

« on ne devrait pas seulement réfléchir sur le premier moment, ni seulement sur le second, il faudrait réfléchir sur l'un et l'autre en même temps ; osciller (*schweben*), juste entre les deux déterminations opposées de cette Idée. Or ceci est le travail de l'imagination créatrice et celle-ci – a été donnée à tout homme, car sans elle, en effet, ils ne pourraient pas même avoir une seule représentation »¹⁰¹.

Le pouvoir imageant de la conscience constitue en définitive la pierre de touche de la praxéologie fichtéenne tandis qu'il se profile indéniablement comme le *nexus probandi* de la relation de réciprocité qu'établit Hölderlin entre l'être et le jugement dans son fragment. Cette disposition esthétique apparaît en effet chez Fichte au cœur du « champ transcendantal »¹⁰² produit par le flottement incessant entre l'autonomisation et la dissolution de l'identité subjective. L'image ainsi produite n'est rien de moins que le savoir de cet Être dont l'*Invitation à la vie bienheureuse* nous dit qu'il « ne doit être pensé absolument qu'en tant qu'unicité (*Einerleiheit*) close en elle-même »¹⁰³. La conscience de l'Être prend la forme de la simple image dans la mesure où celle-ci incarne d'un seul tenant le fait que l'être-là se reconnaisse lui-même en tant que simple existence et que, ce faisant, il pose face à lui-même un être absolu dont il est le simple être-là : l'existence « se dépose en tant qu'absolu dans la conscience de ne pas être l'Absolu »¹⁰⁴. Le produit de l'imagination n'est pas en ce sens une copie de l'Absolu, un dépôt mort incapable de traduire le caractère vivant du Moi. Il possède intimement cette vie. L'image est en effet un processus, un *se-faire* image qui s'effectue par la simultanéité du dépôt d'un être inconcevable d'une part et de l'auto-anéantissement de

¹⁰¹Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 414-415, trad. A. PHILONENKO (modifiée) : 148. Voir aussi la définition que Fichte propose dans la deuxième partie, §4 : « Cette relation du Moi avec lui-même et intérieure au Moi, puisqu'il se pose en même temps comme fini et comme infini – une relation qui d'ailleurs consiste aussi dans une contradiction avec soi-même et qui, pour cette raison, se reproduit elle-même étant donné que le Moi voulant composer l'incomposable maintenant, cherche à saisir l'infini sous la forme du fini, maintenant, repoussé cherche à poser l'infini en dehors de cette forme, mais justement, dans le même moment, tente à nouveau de le saisir dans la forme de la finitude – est le pouvoir de l'imagination ». *Ibid.* : 359, trad. A. PHILONENKO : 100.

¹⁰²Sur cette notion : Jean-Christophe GODDARD. « Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte », in : op. cit. : 55-75, 61-63 surtout.

¹⁰³« Die Anweisung zum seeligen Leben », in : Johann G. FICHTE. GA I, 9 : 89.

¹⁰⁴« À l'auto-formation appartient de façon indispensable l'acte de l'auto-anéantissement de telle sorte que, en lui, la conscience n'est pas éteinte, mais justement éveillée : la conscience du soi de n'être rien d'autre que l'image de l'être ». Wolfgang JANKE. *Vom Bild des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1993 : 125.

la pensée d'autre part. L'image (*Bild*) incarne pour Fichte un « espace de déterritorialisation »¹⁰⁵, une épreuve de l'agir, où le fini et l'infini, la réalité supra-sensible et l'objectivité du monde, sont restitués par « la médiatité du poser »¹⁰⁶ (*Mittelbarkeit des Setzens*) à leur unité préréflexive. Ce « point d'où elle [la philosophie, O. P.] pourra les embrasser d'un seul regard »¹⁰⁷, donnée dans l'intuition intellectuelle du « Je suis » comme pure activité n'est autre que celui de la vie elle-même. Cet « être pur et simple » (*Seyn schlechthin*), pour emprunter les termes de Hölderlin lui-même, que l'on porte essentiellement en soi et qui, placé constamment sous le péril de l'aliénation par l'intelligence, ne peut qu'être vécu. La condition mortelle de l'être humain ne représente ainsi que la « couleur » de son projet, une « forme extérieure » contingente qui est entraînée invariablement dans le mouvement concentrique de la volonté qui l'engloutira¹⁰⁸. Mais ce qui paraît être sa disparition n'est que l'élargissement de sa sphère dans la mesure où la finitude porte désormais l'empreinte indélébile du travail de l'esprit et se trouve fondée en communauté¹⁰⁹. La question fondamentale que Fichte place dès lors à la racine de sa démarche philosophique et qu'il répétera inlassablement, notamment dans les diverses reformulations de sa doctrine du droit, est celle de la bonne foi ou de la confiance mutuelle (*gegenseitige Treue und Glaube*). Sans cette qualité, la dialectique positive de l'échange par lequel chacun accroît sa liberté de l'accroissement de la liberté d'autrui ne serait tout simplement pas possible. Le premier geste de Fichte sur la scène universitaire allemande a d'ailleurs consisté en la publication d'un feuillet à titre d'invitation destinée à présenter le concept de sa doctrine à ses futurs étudiants.

¹⁰⁵Jean-Christophe GODDARD. « Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte », in: op. cit. : 62.

¹⁰⁶Dans la *Grundlage* de 1794, ce concept représente « la condition et le fondement de l'identité de l'opposition essentielle et de la suppression réelle » qu'opère la forme caractéristique de la relation de causalité. Celle-ci étant définie comme « une genèse (*Entstehen*) par une corruption (*Vergehen*) ». Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 328-331, trad. A. PHILONENKO : 77-79. De même l'image se comprend comme image au double sens d'un anéantissement et d'une formation. D'un côté, en tant qu'imitation figurée, elle dépend totalement de l'être et apparaît ainsi différente par rapport à ce qu'elle devrait représenter ; un « original » qu'elle anéantit en tant que tel. D'un autre côté, parce qu'elle est également monstration créatrice, l'image se présente comme une configuration active, une figure de l'être lui-même. À ce sujet : Alessandro BERTINETTO. « Philosophie de l'imagination – philosophie comme imagination. La *Bildlehre* de J. G. Fichte », in: *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie [appliquée]*, édité par J.-C. GODDARD et M. MAESSCHALCK, Paris, Vrin, 2003 : 55-74.

¹⁰⁷Johann G. FICHTE. GA I, 4 : 221, trad. I. Thomas-Fogiel, in op. cit. : 132.

¹⁰⁸Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 88, trad. : 266.

¹⁰⁹« Voici celui qui peut me dire : "Je suis". – Où que tu habites, toi, qui pour le moins portes un visage humain, - quand bien même tu serais encore si proche de l'animal, quand bien même tu planterais la canne à sucre sous la férule d'un oppresseur, (...) – quand bien même tu me semblerais le plus dépravé, le plus misérable des malfaiteurs, tu es tout de même ce que je suis ; car tu peux me dire : "Je suis". Pour cette raison, tu es tout de même mon compagnon et mon frère ». « Über die Würde des Menschen », in: Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 89, trad. : 266.

Cette initiative, comme l'indique sans ambiguïté la préface de la première édition, démontre clairement qu'une telle « con-vocation » (*Aufforderung*) générique¹¹⁰ doit relever de façon inconditionnelle d'un engagement libre de la part du lecteur :

« Le premier but de ces feuilles [*Sur le concept de la doctrine de la science ou de ce que l'on appelle philosophie*, O. P.] est de mettre les jeunes étudiants de l'Université à laquelle l'auteur est appelé, en état de juger s'ils peuvent *se fier* à lui comme guide sur le chemin de la première des sciences, s'ils peuvent *espérer* qu'il soit capable de répandre sur elle autant de lumière qu'ils en ont besoin pour le parcourir sans trébucher dangereusement »¹¹¹.

La recherche présentée dans la *Doctrine de la science* n'est en effet valide qu'à titre d'hypothèse. Comme il s'agit d'une enquête sur « les possibilité, la signification propre et les règles »¹¹² du système du savoir, celle-ci se profile comme un travail nécessairement « provisoire » et « incomplet »¹¹³. L'exposé théorique donne « une direction », il énonce clairement ce que doit être la connaissance alors même que le concept de cette dernière ne se réalise qu'en vertu d'un « changement de ton »¹¹⁴ dans la démarche scientifique produit par l'application effective d'une telle doctrine. La présentation du système du savoir humain ne doit pas être seulement un exposé de ses propositions premières (*Grundsätze*) mais l'effectuation de son principe¹¹⁵. Or, un tel concept ne se déduit pas mais se démontre, il n'est pas rédigé « en lettres mortes » mais résulte de son « exécution systématique »¹¹⁶. La philosophie apparaît ainsi comme cette ultime réflexion par laquelle l'intuition intellectuelle doit s'abstraire en tant qu'unité vivante autoréférentielle du savoir objectif de la conscience naturelle. L'objet suprême de la philosophie, ce que Fichte nomme « la vie du savoir originaire » n'est pas seulement ce qui *est dit* dans le savoir philosophique mais bien plus essentiellement ce qui *se dit* en lui. Le libre arbitre (*Willkür*) qui caractérise l'exercice de la philosophie

¹¹⁰« Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft », in: Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 109-172, citation : 109, trad. Luc FERRY et Alain RENAUT, in: J.G. FICHTE. *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, Paris, Vrin, 1984 : 20. Voir également : Johann G. FICHTE. GA I, 3: 38, trad. J.-L. VIEILLARD-BARON, in: op. cit. : 50.

¹¹¹Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 110, trad. L. FERRY, A. RENAUT, in: op. cit. : 20 (nous soulignons).

¹¹²*Ibid.* : 159, trad. : 23.

¹¹³*Ibid.* : 160, trad. : 25.

¹¹⁴*Ibid.* : 162, trad. : 26.

¹¹⁵« Si nous trouvons une proposition qui a les conditions internes du principe de tout savoir humain, nous recherchons si elle en a aussi les conditions externes ; si tout ce que nous savons ou croyons savoir, se laisse ramener à elle. Si nous y parvenons, nous avons montré, *par l'institution effective de la science*, qu'elle était possible, et qu'il existe un système du savoir humain, dont elle est la présentation ». *Ibid.* : 126, trad. : 44 (nous soulignons).

¹¹⁶*Ibid.* : 162, trad. : 26.

revêt un caractère nécessaire par le fait (*Tat*) de cette autopoosition originelle et inconditionnée du Moi tout en demeurant inexorablement arbitraire, puisque qu'étant chaque fois soumis à la répétition volontaire de l'activité (*Handlung*) réfléchie et déterminée du sujet. Si la philosophie, quittant la simple prédilection pour son objet, porte à présent l'épithète de « science »¹¹⁷, elle n'oublie pourtant pas son humilité constitutive face à la vie et endosse lucidement la seule fonction qui lui sied désormais : celle de servir et d'éveiller cette vitalité ou, selon la belle expression du père Tilliette, de « décalquer l'essor immémorial du Moi »¹¹⁸. La certitude qui fonde ce dernier provient de la pénétration intégrale de l'inséparabilité du contenu et de la forme du savoir. Une telle réalisation est ainsi définie par Fichte comme « l'espoir de voir ce système, par le travail en commun de plusieurs, acquérir une forme plus universelle, et de le laisser derrière soi, vivant dans l'esprit et la façon de penser du siècle »¹¹⁹.

La doctrine de l'image chez Fichte assume pleinement ce faisant la singularité du sentiment. Elle vise à montrer que la réflexion, en tant qu'ouverture primordiale sur l'histoire personnelle, produit en même temps, par le biais de l'intuition qui l'accompagne, une disposition en l'homme à se faire effort infini. Parce qu'elle réunit essentiellement ces deux moments, l'imagination se révèle la clé de cette conversion pratique. La découverte intime de cette tendance à l'autonomie se construit par l'image. Une telle « pulsion esthétique » est ainsi la condition *sine qua non* pour qu'en chacun naisse la volonté de se faire soi-même absolu et de combler l'intervalle qui sépare l'existence singulière de *notre* humanité, et cela, dans un choix désormais conscient.

« C'est seulement le sens pour ce qui est esthétique qui nous donne le premier point d'appui solide au sein de notre intériorité ; le génie y pénètre et en découvre aussi à nous autres, par l'art qui l'accompagne, les profondeurs cachées. C'est également ce sens qui donne en même temps une expression vivante à l'intériorité formée et bien connue (...) l'esprit est *un* et ce qui est posé par l'essence de la raison est identique chez tous les individus raisonnables. (...) Ce que l'inspiré

¹¹⁷*Ibid.* : 118, trad. : 36.

¹¹⁸Xavier TILLIETTE. *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995 : 132.

¹¹⁹*Ibid.*

ressent en son sein se trouve en tout cœur humain et son sens est le sens commun de l'humanité entière »¹²⁰.

Pour qu'il en soit ainsi, le dépôt de l'intuition intellectuelle dans le concept, opérée par le mouvement de l'imagination productrice, doit se prémunir sans cesse du risque de pervertir ce qu'elle re-présente en plongeant l'agir dans l'élément de l'être¹²¹. Le sens ne sourd pas en effet d'une analyse des concepts mais de leur réalisation. Il s'agit dès lors de neutraliser le risque inhérent à la texture même du langage, opérant dans et par le jugement. Celui-ci est en quelque sorte l'empreinte dans laquelle s'est toujours-déjà déposée l'expérience vivante de l'être ; une trace dont la propriété la plus éminente est d'oublier le processus génétique qui lui a octroyé ses déterminations.

Aussi, le rigorisme moral fondant le projet transcendantal de Fichte apparaît-il finalement en creux comme une tentative de surseoir aux conditions naturelles de la pensée et du langage. Cela est d'abord manifeste dans une lettre à Reinhold du 2 juillet 1795 dans laquelle Fichte confie que l'Idée qu'il veut communiquer est « quelque chose qui ne se dit ni ne se conçoit » dans la mesure où se déploie à partir d'elle l'ensemble de la démarche spirituelle de l'esprit humain : « L'entrée dans ma philosophie, conclut-il, est l'inconcevable pur et simple (*das schlechthin Unbegreifliche*) »¹²². Un tel constat motive ainsi de façon radicale les brefs développements que Fichte consacre à la terminologie dans l'*Einladungsschrift* de 1794 : alors même que toute langue procède selon lui de l'arbitraire, il existe pour la terminologie philosophique un système nécessaire, une « détermination suprême » qui constitue la fin de son perfectionnement historique.

« Avec la détermination de cette terminologie [qui s'enracine dans la singularité d'une langue nationale, O. P.], la faculté de juger philosophante achève sa tâche ; une tâche qui, dans toute son extension, pourrait bien être trop ample pour une seule vie d'homme »¹²³.

Les multiples remaniements de la doctrine de la science qui succédèrent à cette première exposition relèvent de ce que Fichte nomme « les lois de la désignation

¹²⁰Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 353, trad. : 101-102.

¹²¹« La philosophie est la réeffectuation du sens qui s'effectue à l'origine en s'oubliant comme effectuation ». Bernard BOURGEOIS. *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Vrin, 1995 : 70.

¹²²Johann G. FICHTE. GA III, 2 : 344.

¹²³Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 118, trad. : 36, addenda de la seconde édition.

métaphorique des concepts transcendants »¹²⁴ qui exigent que les termes techniques tels qu'ils sont tirés du lexique national ne soient pas établis avant que le système de la raison lui-même, aussi bien dans son extension que dans l'exécution complète de toutes ses parties, ne se trouve achevé.

Dès lors, la reformulation de la doctrine de la science devient constitutive de la clarté de la présentation. Celle-ci réside avant tout dans la possibilité de rendre opérante, à même la lettre du langage ordinaire, la distinction entre les domaines de l'action de l'être. L'existence même de la doctrine de la science repose sur le jeu de l'imagination, seul capable de conférer l'actualité et d'opérer l'intégration que réclame la sémantique pragmatique développée dans la partie théorique de la *Grundlage*¹²⁵.

Actualité d'abord, dans la mesure où les principes du Moi et du Non-Moi qui ne possèdent qu'une signification abstraite et s'opposent aporétiquement lorsqu'ils sont co-déterminés réciproquement dans l'intelligence, doivent être convertis en une dialectique vivante. En effet, si le savoir vrai est pour Fichte, comme nous l'avons vu, la projection, dans le contenu particulier à chaque fois donné, de la structure universelle de l'intuition intellectuelle du Moi, il s'agira de trouver une forme d'expression susceptible d'« épuiser » le principe d'une telle doctrine. Un tel achèvement survient lorsqu'est posé « un critère positif du fait que, absolument et

¹²⁴Ibid.

¹²⁵C'est un point qu'a particulièrement étudié Thomas S. Hoffmann dans l'article qu'il consacre à l'aspect linguistique de l'*Assise* de 1794. Le problème central de son auteur est celui de l'individuation de la raison. Il y pointe notamment deux ambiguïtés essentielles attachées à la médiatisation nécessaire de la WL : premièrement, dans son essai sur l'origine du langage de 1795 mais aussi dans ses *Platner-Vorlesungen* de 1796, Fichte reconnaît une antinomie profonde dans la nature du langage. Celui-ci reflète en effet d'un côté les structures transcendantales qui permettent d'ailleurs la logique même de déduction de la WL tandis qu'il mêle toujours-déjà d'un autre côté cette fonction pragmatique essentielle de la communication à la positivité objective de l'expérience. Deuxièmement, Fichte fait une distinction essentielle entre langue « vivante » d'une part et langue « morte » d'autre part. La première est une construction rationnelle autonome (*selbsthafte Vernunftkonstruktion*) ; la seconde l'efficacité mécanique, réflexive, d'une structure issue de la limitation de la perception quotidienne. Voir : Thomas Sören HOFFMANN. « Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte », in: *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt*, hrsg. von Wolfgang H. SCHRADER, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1997 : 17-33. Deux autres contributions de ce même ouvrage traitent également du rapport au langage de la première WL : Dominik SCHMIDIG. « Sprachliche Vermittlung philosophischer Einsichten nach Fichtes Frühphilosophie », in: op. cit. : 1-15. Jere Paul SURBER. « Fichtes Sprachphilosophie und der Begriff einer Wissenschaftslehre », in: op. cit. : 35-49. Citons encore l'article éclairant de M. Zahn : Manfred ZAHN. « Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre », in: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hrsg. von Klaus HAMMACHER, Hamburg, Meiner, 1981 : 155-167.

inconditionnellement, plus rien ne peut être déduit »¹²⁶. Il n'est pas seulement question d'une présomption subjective mais bel et bien de la reconnaissance in(dé)finie d'une circularité essentielle dans l'ontologie propre au système du savoir humain. Un cercle qui fait, en définitive, de la nécessité de la nature systématique du savoir un produit de la composition des antinomies de la conscience réelle. De ce point de vue, la position de l'être est une *vis*, une progression ou un flux entre deux termes, l'unité active d'une dualité.

Intégration ensuite, dans la mesure où l'expression doit présenter une telle progression réflexive. Celle-ci constitue dans sa totalité la récapitulation des conditions initiales qui ont rendu possibles les déterminités qui composent l'identité actuelle du sujet. Le discours de la doctrine de la science doit ainsi veiller sur cet aspect expérimental dans lequel la vérité est moins tirée hors par l'effort de la pensée qu'elle ne se laisse opérée en soi par un abandon du Moi à cette image qui se fait elle-même par elle-même, l'évidence. Il s'agit pour le discours d'ouvrir la conscience à une anamnèse appropriante (*Erinnerung*) de cette vie sur le fond ineffable de laquelle se détache tout ce qui est effectivement dit et pensé. La langue de la WL doit être la présentation (*Darstellung*) de la présentabilité (*Darstellbarkeit*) même de l'imagination productrice par laquelle ce qu'est une chose se trouve sans cesse restitué à l'acte dont cette dernière n'est que le résultat positif. Si son discours doit absolument pointer la différence qui distingue les éléments mis en relation, c'est dans le dessein de rendre sensible le mouvement vital qui les réunit. En ce sens, chaque prise de parole ambitionne de communiquer à autrui une expérience qui s'enlève sur l'horizon de toutes les autres ; c'est-à-dire sur l'horizon d'un monde intégral, lequel ne figure jamais comme objet du discours mais se produit réflexivement tout au long de cet échange diagonal.

« L'Un que nous adorons, nous ne le nommons point ; bien qu'il nous soit proche comme nous le sommes à nous-mêmes, nous ne l'exprimons point. Nul jour ne le fête ; nul temple n'est à sa mesure ; seuls le célèbrent l'accord de nos esprits et leur croissance infinie »¹²⁷.

¹²⁶Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 131, trad. L. FERRY et A. RENAUT : 49.

¹²⁷Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 546, trad. R. ROVINI, in: op. cit. : 267 (modifiée).

Cette citation du roman *Hypérion ou l'ermite en Grèce* démontre non seulement la formidable appropriation par notre poète de l'esprit de la doctrine de la science, mais nous conduit par la même occasion à la dernière thèse que nous aimerions soutenir dans le cadre de cette dissertation. Nous sommes en effet convaincu que l'agent privilégié de cette croissance vers le principe suprême est, aux yeux de Hölderlin, le discours poétique. Loin de « refléter » simplement la pensée idéaliste dans l'univers intellectuel de sa poésie¹²⁸, ce dernier transfigure bien plutôt les schèmes spéculatifs de la doctrine de la science dans l'ordre figuratif de la narration romanesque et de la dramaturgie de la *Mort d'Empédocle*. En faisant de l'œuvre littéraire une structure transactionnelle dans laquelle se négocie, de manière lisible par tous, l'antagonisme d'une pensée selon l'être et d'une vie en acte, ces dernières portent à l'existence la source invisible de toute création identifiée par Fichte dans le mouvement de l'imagination productrice.

Le dialogisme intrinsèque du roman ainsi que l'interactivité progressive ou mieux, réflexive, des protagonistes concourent de la sorte à établir la réalisation de l'Idée. Celle-ci commande donc, dans l'ordre transcendantal auquel demeure fidèle notre poète, la production artistique et le développement historique de l'action concrète. L'écriture insiste à ce titre sur les conditions réelles de son exécution et promeut la culture d'une organisation en mesure de répondre aux exigences du principe ontologique suprême.

La manifestation de cette perfection dans le roman est la figure platonicienne de Diotime. Contrairement à l'apparition de Mélite dans l'ébauche publiée par Schiller en 1794, qui est une manifestation sans médiation de l'absolu, cette dernière incarne l'harmonie telle que la formule le « *en diapheron eauton* »¹²⁹ héraclitien. La présence d'une telle convenance est celle de la Beauté que l'avant-propos d'*Hypérion* place en amont de toute saisie aussi bien théorique que pratique du divin. La cité grecque y figure comme le lieu privilégié de son épanouissement « dans la vie comme dans l'esprit » sous la

¹²⁸La formule est de W. Binder. Voir : Wolfgang BINDER. *Hölderlin-Aufsätze*, Frankfurt a. M., Surkamp, 1970 : 9. E. Mögel est sur ce point plus pertinent, lorsqu'il présente l'exposition dramatique d'*Empédocle* comme une « réalisation poétique » de l'intimité la plus profonde avec le vivant. Voir : Ernst MÖGEL. *Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie*, Stuttgart, Metzler, 1994 : 8.

¹²⁹HÉRACLITE, Fragment 57 (Diels 51). Voir supra : 206sq.

forme de « l'unité infinie » (*das Unendlicheinige*)¹³⁰. Sur le plan artistique, les athéniens « s'égarèrent moins que d'autres dans les excès du naturel ou du surnaturel. Leurs dieux savent mieux que d'autres se maintenir dans l'admirable milieu de l'humain (*in der schönen Mitte der Menschheit bleiben*) »¹³¹.

Pour Platon, la rationalité et la justice s'inscrivent en effet toutes deux essentiellement à la racine du procès mimétique sous les apparences de la juste mesure ou de la proportion¹³². La mesure exacte est d'ailleurs la clé pour comprendre l'insistance chez l'auteur de la *République* sur une éducation par certaines formes privilégiées de poésie, de musique ou de danse ; des formes capables de porter à même le corps, par le geste ou l'expression, la signification essentielle de la rationalité et de la justice. Ainsi, l'enfant apprend ce qu'elles sont simplement grâce à l'expérience exemplaire de l'équilibre, du rythme, du mètre et de l'harmonie qu'il vit dans son propre corps¹³³. Le rôle de l'éducation coïncide dès lors au procès de révélation de la vérité de l'incarnation ; celle d'un *logos* immanent, d'un sens intime de la raison et de la justice que l'on porte déjà dans la nature de nos corps animés¹³⁴.

C'est plus singulièrement les gestes d'amitié, ou plus précisément, la reconnaissance et le respect mutuels entre personnes de même rang, que Platon cite en priorité afin de caractériser l'idéal classique du comportement éthique. Ceux-ci se

¹³⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 685, trad. Pléiade : 203 (modifiée).

¹³¹Ibid : 684, trad. Pléiade : 202. Dans le deuxième volume du roman, Diotime partage au jeune héros son espoir d'un renouveau de cet idéal de justice incarné par la pratique socratique du dialogue. *Ibid.* : 732, trad. 246. Cette « métamorphose » est attendue comme la condition préalable à la transformation des relations sociales ainsi que de l'action politique. Elle emprunte le lexique de la palingénésie qu'Hölderlin réfère par ailleurs nommément à Platon (*Politique* 268e – 274e) mais qu'il a pu également trouver chez Herder, dans son *Tithon et Aurore* notamment qui parut en 1792 (*Zerstreuten Blättern*, 4. Sammlung, Gotha : 343-388). Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 633, trad. Pléiade : 155. Johann G. HERDER. *Sämtliche Werke*, Bd. 16, op. cit. : 120 sq. Voir aussi la lettre à Neuffer du 10 ou du 14 juillet 1794, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 538, trad. Pléiade : 313, MA III : 474.

¹³²PLATON. *Politique*, 283c – 285c. Voir aussi : ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, 5. 3. 1131b4-5, 5. 6. 1134a23.

¹³³PLATON. *République* III, 401d, IX, 591b.

¹³⁴« Dès lors, ce que j'appelle éducation, rappelle Platon dans les *Lois*, c'est l'éclosion initiale d'un mérite moral chez l'enfant : que donc le plaisir et l'amour, la douleur et la haine viennent à exister au-dedans de son âme avec leur juste objet, alors il est encore incapable de s'en faire une conception réfléchie ; que, d'autre part, une fois celui-ci parvenu à cette conception, les affections dont il s'agit soient en concordance avec elle, je dis que c'est en cela que consiste une juste formation des habitudes individuelles sous l'action des habitudes qui conviennent, et que c'est cet accord, dans son ensemble, qui constitue la vertu ». PLATON. *Lois* II, 653b, trad. L. ROBIN, in: PLATON. *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard Pléiade, 1950 : 672-673. À ce sujet : David Michael KLEINBERG-LEVIN. « Measure in *paideia* and *politeia* », in: *Gestures of Ethical Life. Reading Hölderlin's Question of Measure After Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2005 : 5-20.

fondent sur la retenue que dénote la *sôphrosunè* qui recouvre dans ce cadre une réalité sociale forte. Elle soumet notamment chaque individu dans ses rapports avec autrui à un modèle commun, conforme au développement de la vie publique et à l'ordre que le législateur instaure dans le monde de la cité. Les réformes institutionnelles de Solon qui placent l'égalité hiérarchique de l'*isotès* à la racine d'un tel ordre public inscrivent significativement une telle notion au cœur des réalités sociales. Le but recherché est la concorde (*homonoia*), une harmonie produite par l'organisation proportionnelle des différentes classes et fondée sur leurs revenus et talents respectifs. Ce souci d'équité se poursuit dans le développement moral puisqu'aux rapports de force on privilégiera des réglementations fondées sur la mesure et visant à égaliser les échanges de nature diverse qui forment le tissu de la vie en société¹³⁵. Aussi, chez Platon, la *sôphrosunè* représente l'harmonie sociale, le talent qui fait de l'Etat tout entier un *kosmos*, maître de soi parce que soucieux de permettre à chacune de ses forces vives, sans considération de fortune ou de vertu, de contribuer à tous les aspects de la vie publique¹³⁶.

Cet « état naturel » qui suppose une remise permanente à l'équilibre des tensions entre la vie et l'esprit, est celui que Rousseau thématise à l'époque moderne comme un état primitif conciliant le pouvoir et le désir tandis que pour notre poète, il s'agit de « retrouver la ferveur silencieuse et constante de la nature » à l'instar de la belle âme schillerienne qui s'exprime par la grâce¹³⁷. Dans une lettre au docteur Ebel du 10 janvier 1797, Hölderlin annonce « une future révolution des conceptions (*Gesinnungen*) et des représentations (*Vorstellungsarten*) »¹³⁸ que l'esprit philosophique favorise mais qu'il place depuis leur premier échange deux ans plus tôt entre les mains d'une « Eglise invisible et combattante »¹³⁹, une communauté nouvelle unie par la fidélité à l'Esprit divin « qui est propre à chacun et commun à tous, dans l'alliance de la nature »¹⁴⁰. La finalité de cette communauté spirituelle qu'un fragment ultérieur qualifiera d'« âme communautaire »¹⁴¹ consiste à cultiver la solidarité entre tous les hommes et d'élever

¹³⁵Voir : Jean-Pierre VERNANT. *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF/Quadrige, 2007¹⁰ : 79-99.

¹³⁶PLATON. *République* IV, 430d sq.

¹³⁷*Ibid.* Voir : Jean-Jacques ROUSSEAU. *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 : 63-69. Friedrich SCHILLER. *Sämtliche Werke und Briefe in 5 Bänden*, Bd. 5, op. cit.: 433-488, trad. N. BRIAND, in: op. cit.: 13-58.

¹³⁸Lettre à Johann Gottfried Ebel du 10 janvier 1797, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II: 643, trad. Pléiade :404.

¹³⁹Lettre à Johann Gottfried Ebel du 9 novembre 1795, *ibid.* :599, trad. Pléiade : 367.

¹⁴⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 749, trad. Pléiade : 262.

¹⁴¹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 77, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 301

ces derniers « dans un monde où règnent une convenance et un bien nouveaux (*ein neue Welt des Schiklichen und Guten*) »¹⁴².

L'exécution artistique acquiert en ce sens une dimension éthique dans la mesure où elle témoigne, au travers de la figure cardinale de Diotime, d'une attention fondamentale à la question de la mesure (*to metron*). Elle s'enracine donc en priorité dans ce sens (du) politique qu'est la *phronèsis*. Il s'agit en effet d'acquérir un « *equilibrium* perceptif »¹⁴³ dans lequel les perceptions concrètes dépendent harmonieusement aussi bien les unes des autres que des principes généraux de l'action tout en demeurant prêtes à se reconfigurer en réponse à des événements inédits. L'écriture consiste désormais à gérer, nous l'avons mentionné plus haut, la paratopie constitutive de la condition humaine suivant une économie paradoxale. La mise en retrait produite par l'état esthétique (épisodes de songe dans *Hypérion*, prétérition des développements théoriques, idéal comme mise à l'écart dans le poème épique, imitation du modèle érotique de l'*himéros* platonicienne), sciemment organisée par le récit, révèle chez Hölderlin le pouvoir, découvert dans les règles de proportionnalité qui commandent la *mimèsis* pour Platon, d'acquérir par l'art une « seconde nature » (*physin kathistantai*)¹⁴⁴. La culture de la beauté incarne à ce titre la mesure de la solidarité sociale et politique en rappelant au travers du jeu poétique que l'exact concours des parties (imagination – expérience – jugement) à la plus grande force du tout est une réalité.

Ce lien intime entre l'éducation à un *ethos* politique et son expression esthétique est instauré à partir de la version « métrique » d'*Hypérion* durant l'année 1795 au moment où Hölderlin prend ses distances vis-à-vis de l'idéal schillérien de la belle forme ; et ce, grâce à un approfondissement du principe de détermination réciproque qu'il emprunte à la WL de Fichte. Si Schiller fut certainement le premier à user de cette notion à son profit, le traitement de cette dernière par Hölderlin va plus loin. La pointe de cette divergence, qui deviendra rapidement une rupture, réside certainement dans la différence de traitement philosophique que chacun réserve au concept de « nature ». Alors que pour Schiller, la nature, même réévaluée dans la pulsion de jeu, doit porter

¹⁴²Lettre à Johann Gottfried Ebel de novembre 1799, in: *ibid.* : 846, trad. Pléiade : 755.

¹⁴³À ce sujet : Martha NUSSBAUM. *Love's Knowledge : Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press, 1990 : 160, 182.

¹⁴⁴PLATON. *République* III, 393d, 397a, 395d.

en germe la nécessité de devenir raison, celle-ci constitue avant tout pour Hölderlin une totalité achevée. Nullement déterminée à devenir autre qu'elle-même, elle est une « organisation », au sens herdérien du terme, qui a l'intime possibilité de se poser librement en tant que telle. Pour Herder en effet, il est certain que chaque individu ou système atteint d'une manière ou d'une autre une forme d'achèvement provisoire, un « maximum » pour employer la terminologie lambertienne en vogue à cette époque¹⁴⁵. Ce paroxysme transitoire soumet ainsi de façon constante la totalité qui le porte au risque de déchoir dans état de déséquilibre où ses forces doivent être périodiquement ré-organisées. Cette organologie fondée sur la rupture, l'interaction et la répétition conduit fondamentalement, nous allons le voir, la narration du roman de Hölderlin. Elle commande notamment l'ambiguïté essentielle de la nature humaine partagée entre désir d'absolu et besoin de limitation présente dès le motto ignacien du roman : « *non coarctari maximo, contineri tamen a minimo divinum est* ». La résolution de cette dissonance vers laquelle converge l'odyssée d'Hypérion¹⁴⁶, Hölderlin n'en donne une formulation théorique qu'à Hombourg au tournant du siècle, et ce, à partir d'une structure originale de suppléance réciproque entre la nature et l'esprit. Un complexe dynamique dont l'apparition est déterminée par l'antagonisme des forces opposées qui le composent. Nous le retrouvons synthétisé dans la proposition introductive du fragment de l'été 1799 « Quand le poète s'est d'abord rendu maître... ». Il s'agit de quatorze pages manuscrites de Hölderlin qui furent probablement rédigées durant les derniers mois de son séjour auprès de son ami Isaac von Sinclair dans la petite localité de Bad-Hombourg tout près de Stuttgart¹⁴⁷.

¹⁴⁵Johann Heinrich Lambert (1728-1777), mathématicien, physicien et astronome suisse. Ulrich Gaier a noté une convergence entre l'usage par Herder du terme de « système » et celui qu'en fait Lambert dans ses travaux où il dénote une force substantielle d'organisation. Voir : *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis / Johann Heinrich Lambert*, hrsg. von G. SIEGWART, Hamburg, Meiner, 1988 : 123-144. *Hölderlin-Texturen*, Bd. 3, op. cit. : 243-245.

¹⁴⁶« Ô toi, pensai-je, avec tes dieux, Nature ! moi qui ai rêvé jusqu'au bout le rêve des choses humaines, je dis que tu es seule vivante ; et tout ce que les âmes inquiètes ont inventé ou conquis fond comme perles de cire à la chaleur de tes flammes ! (...) Les dissonances du monde sont comme les querelles des amants. La réconciliation habite la dispute, et tout ce qui a été séparé se rassemble ». Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 760, trad. Pléiade : 272.

¹⁴⁷« Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist... », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 77-100, trad. J.-F. COURTINE, in: Friedrich HÖLDERLIN. *Fragments de poésie*, op. cit. : 300-345. Si Friedrich Beißner, dans son patient travail éditorial, ne se prononce pas sur la date de leur rédaction, Dieter Sattler avance quant à lui, une période d'écriture s'étalant de la première moitié du mois de janvier jusqu'aux premiers jours de mars 1800 dans son édition francfortoise. Il faut néanmoins ajouter que la résonance de ces lignes avec les propos tenus par Hölderlin dans les différentes lettres de l'été 1799 motivant la parution de sa revue « Iduna », entretient, selon nous, raisonnablement le doute sur cette hypothèse. Quoiqu'il en soit, il semble acquis que celles-ci furent écrites après sa rupture forcée avec la « Diotima » de son roman

Ce fragment soumet visiblement l'acte poétique à l'examen préliminaire des conditions matérielles de son effectuation. Avant d'infiniter un pouvoir quel qu'il soit, a fortiori lorsqu'il est question du pouvoir de réflexion lui-même, il importe d'en interroger la constitution matérielle, c'est-à-dire la dimension naturelle de toute subjectivité : « en offrant à la mémoire (*abnden geben*) de l'homme sa vie, sa propre nature et la nature qui l'environne, on reconduit le poème à sa majesté de produit naturel (*Naturproduct*) »¹⁴⁸.

Aussi, Hölderlin s'interroge-t-il en premier lieu sur les limites du pouvoir poétique :

« 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 – celle qui tend à la communauté et à la simultanéité de toutes les parties - et l'autre exigence - celle qui lui enjoint de sortir de soi-même (...) -, quand en outre il a compris que cette 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 (...) quand il a compris cela, alors tout dépend pour lui de la réceptivité du matériau vis-à-vis du contenu idéal et de la forme idéale »¹⁴⁹.

Une lecture rapide nous renseigne déjà sur ce que nous appellerions volontiers un morceau de bravoure syntaxique. Cette impression devient plus patente encore si nous ajoutons que cet incipit coure dans l'édition de Francfort sur près de 58 lignes, agglutinant pas moins de douze propositions conditionnelles. Cette longue exposition, sans respirations, qui confine à la litanie en raison de sa périodicité marquée, semble indiquer une volonté de tout dire d'un seul tenant ; comme si la durée de son expression coïncidait avec les limites de la mémoire au-delà de laquelle l'unité du sens devait se disperser. La construction de cette longue proposition apparaît ainsi comme

Hypérion, alias Suzette, l'épouse du banquier Gontard de Francfort chez qui le poète officiait comme précepteur depuis janvier 1796 et ce, dans le voisinage direct de Hegel. Ces lignes suivent par conséquent de quelques mois la parution du deuxième volume de son roman, en octobre 1799.

¹⁴⁸Lettre à Friedrich Steinkopf du 18 juin 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 778, trad. D. NAVILLE, in: op. cit. : 718 (trad. modifiée).

¹⁴⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 77-79, trad. J.-F. COURTINE, in: *Fragments de poétique*, op. cit. : 301-305. Voir à ce sujet : Dietrich GUTTERER. « Stoff und Geist. Untersuchungen zum ersten Satz von Hölderlins Aufsatz >Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes< », in: *Dimensionen der Sprache im deutschen Idealismus*, hrsg. von Brigitte SCHEER u. Günter WOHLFART, Würzburg, Königshaus & Neumann, 1982 : 88-109.

l'effort soutenu pour sauvegarder l'unité de la signification en limitant les torts causés réciproquement par la linéarité des éléments qui commande l'organisation phrastique et la communauté des idées favorisant la clarté et la distinction. À elle seule, la composition de ces lignes annonce le fond doctrinal que ces dernières présentent puisqu'elle prépare, dans la performance exigée par le lecteur, la conclusion de leur ensemble. L'extrait se termine en effet sur la possibilité octroyée au poète de se rendre maître de l'esprit au moment capital où sera assurée la double réceptivité de la matière et de l'esprit. Outre le fait qu'un tel accueil réciproque des contraintes matérielles et spirituelles est physiquement éprouvé lors de la lecture, du point de vue subjectif, dans notre capacité à « retenir », à « encaisser » le choc de ce développement et du point de vue objectif, dans les ressources que le tropisme syntaxique offre à ce dernier, il convient de remarquer que le moment capital de la « maîtrise » n'est pas immédiat. Celui-ci naît progressivement de l'épuisement dialectique d'une opposition fondamentale en chacun de nous.

Si nous nous attachons maintenant à son contenu, 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 traversée 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 ci-dessus. À ce stade, Hölderlin déduit seulement la réalité de l'esprit de la nécessité d'unir et de distinguer tout unanimement chacune de ces deux activités. Une telle exigence concorde, jusque dans le choix lexical opéré par Hölderlin, avec 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*¹⁵⁰. 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. Il 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, un point de vue idéaliste ensuite, 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 emprisonnée¹⁵¹.

Pour résoudre cette double aporie de la causalité et de la substantialité, Fichte recourt au concept d'action indépendante (*unabhängige Tätigkeit*) : cette nouvelle thèse prend comme matière de sa réflexion le cercle précédemment décrit et traite donc la question à un degré plus élevé et plus différencié. Sa fonction thétique 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

¹⁵⁰Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 399, trad. A. PHILONENKO : 134.

¹⁵¹*Ibid.* : 283-384, trad. A. PHILONENKO : 39-121.

« médiation du poser » (*Mittelbarkeit des Setzens*) ; en ce qui concerne la substantialité, par celle de « déterminabilité relationnelle » (*relationale Bestimmbarkeit*)¹⁵².

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*¹⁵³. Cette correction est déjà lisible dans les termes mêmes de l'opposition originare sur 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 ». 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, il s'agit de penser la disposition dans laquelle doivent se trouver respectivement le sujet *et l'objet* afin que leur opposition cesse. Chacun des membres de cette double résolution coopèrent à une transformation commune, un libre traitement idéal (*freie idealische Behandlung*)¹⁵⁴. 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. Au lieu d'une logique de limitation réciproque caractéristique de la réflexion théorique, ce fragment évoque explicitement une logique active de suppléance réciproque :

(a1) le contenu spirituel s'oppose au contenu matériel mais s'accorde avec la forme de ce dernier.

(a2) la forme spirituelle s'oppose à la forme matérielle mais s'accorde avec son contenu.

De même,

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

¹⁵²*Ibid.* : 304, 383, trad. A. PHILONENKO : 57, 121.

¹⁵³C'est en effet la thèse centrale de l'ouvrage magistral que consacre S. Grimm à ce fragment, voir : Sieglinde GRIMM. „Vollendung im Wechsel“: Hölderlins „Verfabrungsweise des poetischen Geistes“ als poetologische Antwort auf Fichtes Subjektphilosophie, Tübingen / Basel, Francke Verlag, 1997.

¹⁵⁴Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 81, trad. J-F. COURTINE , in: op. cit. : 309.

(b2) l'alternance qui constitue le contenu matériel s'oppose au contenu spirituel mais s'accorde avec son processus formel.

L'opposition est résolue dans la mesure où, du côté du sujet, (a1) la négation de l'objet par indistinction des parties à laquelle tend l'activité synthétique de ce dernier n'est pas totale car elle est empêchée par le caractère illimité du donné sensible ; tout comme (a2) la négation de l'instabilité foncière du monde objectif par l'abstraction ne peut être consommée absolument dans la mesure où l'unité formelle de ce dernier témoigne d'une identité matérielle. Chaque phénomène, explique Hölderlin, constitue en effet en soi le point de contact unique d'une multitude de sensations (on est toujours en présence d'un noème dira Husserl)¹⁵⁵.

De même, du côté de l'objet, (b1) la négation de la singularité subjective par l'immédiateté de sa présence au monde est empêchée par l'effort discriminant du jugement ; tout comme (b2) la négation de l'unité de l'aperception par l'impermanence des phénomènes ne peut aboutir totalement dans la mesure où la nature synthétique du jugement accueille en lui la négativité de manière consubstantielle.

Cette dialectique exprime par conséquent l'impossibilité pour le sujet de s'assurer de lui-même dans une relation à soi immédiate, c'est-à-dire en tentant de supprimer par soi-même la limitation réciproque de ses deux pôles subjectif et objectif :

« Mais même si le Moi voulait se poser comme identique à l'harmoniquement opposé de sa nature (s'il voulait trancher avec l'épée la contradiction entre l'art et le génie, la liberté et la nécessité organique, ce nœud éternel), cela ne servirait à rien ; car si la différence entre l'opposer et le réunir n'est pas réelle, alors ni le Moi dans sa vie harmoniquement-opposée, ni la vie harmoniquement-opposée dans le Moi ne sont connaissables comme unité »¹⁵⁶.

¹⁵⁵« Identité matérielle ? Celle-ci doit être originellement présente dans le matériau, avant l'alternance matérielle (...), elle doit être le point de contact sensible de toutes les parties (*sinnliche Berührungspunkt aller Theile*) ». *Ibid.* : 78, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 303.

¹⁵⁶*Ibid.* : 89-90, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 325. Voir à ce sujet : Michael FRANZ. « Hölderlins philosophische Arbeit in Homburg v. d. H. », in: *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte : Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, hrsg. von C. JAMME u. O. PÖGGELER, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981 : 118-130. On trouve une reconstruction de l'aporie de l'autodétermination de la conscience de soi chez Fichte dans : Dieter HENRICH. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967 : 11sq.

Si la vie doit être « appropriée » (*eigen gemacht*) et « fixée » (*festgehalten*) par le poète¹⁵⁷, cela ne peut se faire au moyen d'une réflexion pour laquelle « le nœud de la contradiction est moins dénoué que renvoyé à l'infini »¹⁵⁸ de l'autoactivité subjective. Le Moi fichtéen est ainsi caractérisé plus loin comme un « état de solitude » (*Zustand des Alleinseyns*) qui ne fait que « pressentir » son essence¹⁵⁹ alors que le nouvel état représente celui par lequel l'homme se pose « par libre choix »¹⁶⁰ (*durch freie Wahl*) en opposition harmonique avec la sphère qui lui est extérieure. Cette « belle, sainte et divine sensation » transcendante¹⁶¹ s'oppose pour Hölderlin à la simple harmonie de l'intuition intellectuelle fichtéenne, « et son sujet-objet mythique figuratif (*mythisches bildliches Subject Object*) impliquant perte de la conscience et de l'unité »¹⁶².

La démarche de la WL conduite par l'exigence de la raison pratique, celle d'une position inconditionnelle de toute réalité par le Moi, nie en effet la réalité de la différence au cœur du travail de détermination réciproque de la forme et de la matière, une relation qui est l'activité même du savoir. Celle-ci est feinte ou tenue, dans les termes de Hölderlin, « pour une illusion (*Täuschung*) et un arbitraire (*Willkühr*) »¹⁶³. En effet, si le Moi aspire à se connaître dans cette différence, il lui faut alors ou bien nier à ses propres yeux la réalité du conflit dans lequel il se trouve avec soi-même ; mais dans ce cas l'identité qui est la sienne à titre d'instance reconnue est elle aussi illusoire, ou bien il doit tenir cette différenciation pour réelle et il se pose donc comme dépendant, selon qu'il trouve quelque chose à réunir ou à différencier, de telle sorte qu'il ne se connaît pas non plus dans ce cas comme identique puisque, « dans la mesure où il est poussé (*als getriebenes*) »¹⁶⁴, les différents actes dans lesquels il se (re)trouve ne sont pas absolument ses actes. En réduisant le Moi à sa nature subjective de position absolue, Fichte présente une démarche dans laquelle le Moi se fait littéralement passer lui-même pour unité, dans le but de connaître son identité. Un tel raisonnement dissimule la nécessité pour l'être humain de « demeurer (*verbleiben*) absolument en contradiction

¹⁵⁷*Ibid.* : 78, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 303.

¹⁵⁸Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 311, trad. Philonenko : 62.

¹⁵⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 92, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 329.

¹⁶⁰ « Mets-toi par libre choix opposition harmonique avec une sphère extérieure, de même que tu es, par nature, en toi-même, en opposition harmonique, mais de manière non reconnaissable tant que tu demeures en toi-même ». *Ibid.* : 91, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 327.

¹⁶¹*Ibid.* : 94, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 333.

¹⁶²*Ibid.* : 95, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 335.

¹⁶³*Ibid.* : 89, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 323.

¹⁶⁴*Ibid.* : 90, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 327.

avec soi-même »¹⁶⁵. S'il est une doctrine de la science pour notre poète, elle ne peut dès lors être que ce pouvoir d'inscrire l'individualité dans son unité et son identité comme l'action inexorable des « actes conflictuels, *progressifs* de l'esprit »¹⁶⁶. Ce dernier ne peut ainsi se reconnaître, c'est-à-dire, conformément au fragment cité plus haut sur la fonction mythologique ou religieuse de la poésie, « intérioriser par le souvenir (*errinern*) son destin », « marquer sa gratitude pour la vie qui est la sienne »¹⁶⁷, que dans les extrêmes des oppositions entre le différencier et l'unifier. Ce n'est qu'au « point médian » (*Mittelpunkt*), dans le concept de « l'unité de l'uni »¹⁶⁸ (*Einheit des Einigen*) qui coïncide avec l'opposition la plus tranchée, que l'esprit devient sensible dans son infinité. Or, ce moment est celui de l'inavènement de l'absolu lui-même. Il représente « un néant positif », « un suspens infini » car l'inconditionné ne peut apparaître à la réflexion « ni comme uni opposable, ni comme opposé unifiable »¹⁶⁹. Cette double impossibilité peut être expliquée de la manière suivante : le Moi ne peut en effet s'identifier à la totalité comme s'il s'agissait de lui-même sous peine de ne jamais pouvoir s'en abstraire tandis qu'il ne peut pas non plus s'identifier à soi comme s'il s'agissait d'un tout, précisément parce qu'il n'est alors qu'*un* tout :

¹⁶⁵*Ibid.* : 91, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 325.

¹⁶⁶« *in den widerstreitenden fortstrebenden Acten des Geistes, (...)* » *Ibid.* : 86, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 319.

¹⁶⁷*Ibid.* : 53, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 189. Voir supra : 205.

¹⁶⁸*Ibid.* : 85, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 317. Cette expression qu'il faut rapprocher de celle de « monde dans le monde » ou de « moment divin » (*Ibid.* : 86, 87, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 319, 321) révèle le dépassement de la simple harmonie pensée chez Fichte dans le mouvement synthétique de détermination réciproque puisqu'elle présente l'unité de deux formes opposées d'unification : celle qui supprime la différence au cœur de l'identification et celle qui supprime l'unité au cœur de la différenciation. L'unité ainsi produite souligne moins celle, statique, d'une autolimitation du sujet lui-même que celle, transitive, d'une intensification réciproque de la subjectivité et du monde : « L'unification se réalise du côté du sujet réfléchissant lorsque l'universalité du monde objectif se présente et est reconnu par le sujet, tandis qu'elle se réalise du côté du monde objectif lorsque les différents modes de sa manifestation phénoménale gagnent **simultanément** une existence durable, grâce aux moments d'activité [du sujet, O. P.]. L'esprit accueille ainsi le monde objectif dans la constance de son action synthétique générale, alors que celui-ci intègre de son côté en lui l'esprit dans sa constitution réflexive ». Sieglinde GRIMM. „*Vollendung im Wechsel*“, op. cit. : 259-260 (nous traduisons). Cette inclusion constitutive de l'altérité dans le procès identitaire de conscience de soi demeure méconnu de la plupart des commentateurs de ce fragment. Voir: Lawrence RYAN. *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 : 81, Michael KONRAD. *Hölderlins philosophie im Grundriß. Analytisch-kritischer Kommentar zu Hölderlins Aufsatzfragment „Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes“*, Bonn, Bouvier, 1967 : 176, Hildegard BRENNER. „*Die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*“. *Eine Untersuchung zur Dichtungstheorie Hölderlins*, Diss. phil. (mschr.), Freie Universität Berlin, 1952 : 82.

¹⁶⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 88, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 321.

« Je crois sentir l'Esprit du monde comme dans la mienne la chaude main d'un ami ; quand je me réveille, je doute si je n'ai pas serré que mes propres doigts »¹⁷⁰.

Avec cette interrogation posée par Hypérion à l'entame du roman, notre poète inscrit résolument sa narration dans cette logique d'« opposition harmonique » (*Harmoniscentgegensetzung*) dans la mesure où la finalité de ce dernier est de reproduire, en l'objectivant d'un seul tenant, cette double impossibilité d'un accès à l'identité par la seule ipséité. Cette ambiguïté fondamentale de la condition humaine est notamment traduite par la cyclothymie du héros inscrite dès les premières lignes, comme la condition indépassable du développement diégétique lui-même¹⁷¹. Une oscillation perpétuelle que seule la traversée en résonance multiple de l'intrigue, grâce à l'influence réciproque des personnages les uns par rapport aux autres, réussit finalement à assumer. Comme l'a montré le premier Lawrence Ryan, ce n'est pas tant les moments vécus, qu'ils soient passés ou relatés par la correspondance, qui se trouvent au centre du roman. Ce sont bien plutôt l'acte narratif lui-même ainsi que ses effets sur le narrateur comme tels¹⁷². Hypérion, sujet de la narration et du travail d'écriture, n'est pas décrit comme une entité extradiégétique puisque sa mutation par le récit, en action réciproque avec Hypérion, objet de la narration, forme le centre authentique du livre. En raison des implications structurelles de ce même récit, il n'y a pas d'instance auctoriale au-delà des événements relatés mais seulement l'opposition relative ou harmonique d'une même expérience qui se vit *parce qu'elle se raconte*. Comme le

¹⁷⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 618, trad. Pléiade : 140.

¹⁷¹« Une fois encore, le sol très aimé de la patrie me donne ma pâture de joie et de douleur... ». *Ibid.* : 613, trad. Pléiade : 136.

¹⁷²Lawrence RYAN. *Hölderlins „Hyperion“. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart, 1965. « „Hyperion“: Ein „romantischer“ Roman? », in: *Über Hölderlin*, Frankfurt, Insel Verlag, 1970: 175-212, surtout : 200-202. W. Böhm remarque également l'importance du schéma narratif dans la composition des deux volumes du roman. Celle-ci repose sur une inversion dans la mesure où l'objectif de la correspondance est une prise de conscience progressive des prérequis de la transformation existentielle du héros sur laquelle s'ouvrent les premières lettres. Wilhelm BÖHM. « „So dacht'ich. Nächstens mehr.“ Die Ganzheit des Hyperionromans », in: *Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag*, hrsg. von Paul KLUCKHOHN, Tübingen, Mohr, 1944² : 237. M. Cornelissen affirme quant à elle que la structure narrative porte en elle la possibilité de « rendre visible le surgissement de l'identité du sujet et de l'objet à partir de la dualité du vécu et de la réflexion ». Maria CORNELISSEN. « Das Salamis-Fragment des „Hyperion“ », in *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 12, 1961/62 : 223. De même, pour G. Mayer, le roman offre une figure appropriée par le biais « des formes narrative et linguistique » au développement dialectique d'une conscience qui réfléchit par la représentation son rapport au Tout de la vie. Gerhart MAYER. « Hölderlins Hyperion – ein frühromantischer Bildungsroman », in: *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 19/20, 1975-77 : 256sq. Voir également: Ulrich GAIER, « Hölderlins „Hyperion“: Compendium, Roman, Rede », in: *Hölderlin-Jahrbuch 1978/79* : 88-143. Hölderlin. *Eine Einführung*, op. cit.: 193-220. Hansjörg BAY. „Obne Rückkehr“. *Utopische Intention und poetischer Prozeß in Hölderlins „Hyperion“*, München, 2003: 394.

remarque de la même façon Dieter Kimpel, l'unité du Moi d'Hypérion résulte d'une « tension par relation » (*beziehungsreiche Spannung*) :

« C'est d'abord du lien sous tension entre le plan, le développement, l'épreuve de l'action par l'écriture et la recollection des lettres (y compris celles que s'échangent Hypérion et Diotime), conçues à l'adresse de l'ami, qu'Hypérion se comprend ; alors même qu'il est saisi par le lecteur comme le sujet et l'objet de l'histoire, comme le principe dynamique de l'intrigue et, de façon simultanée, comme son résultat »¹⁷³.

Les ruptures, les inflexions ainsi que les contradictions du vécu d'Hypérion en tant qu'elles sont décrites dans sa correspondance ne se réduisent pas, à l'instar du parti pris pragmatique de Fichte, à la visibilité, à la représentabilité du monde supérieur des créations de la liberté. Le mouvement de l'intrigue montre au contraire, contre cet effet de surface qui fait de la nature ce que la liberté *se* présuppose, que les tensions de l'existence ne sont pas seulement impliquées unilatéralement, à titre de limitation, dans la quête identitaire du héros. Elles assument au contraire un rôle constitutif puisque c'est la négativité qu'elles portent essentiellement qui donne à cette dernière son caractère libérateur, celui d'une *désillusion*. De ce point de vue, la forme narrative installe une diachronicité essentielle à la métamorphose du sujet par la vérité et participe ainsi à la remise en équilibre des tensions de son être. La « voie excentrique » qui, dans l'avant-propos de l'antépénultième version, représente le seul « chemin possible de l'enfance à l'accomplissement »¹⁷⁴, se dessine dans la version publiée non plus à titre d'effort vers un idéal inaccessible et en ce sens transcendant les contradictions de la vie, mais dans une intrication essentielle avec « la reprise de soi »¹⁷⁵ (*Selbsteinholung*) opérée par l'étagement différentiel de l'échange épistolaire. À cet égard, le progrès vers l'identité de soi se traduit en réalité dans le cours du récit par un retour résolu au souvenir par lequel, au-delà de tout risque de « chercher refuge dans l'innocence du passé »¹⁷⁶, est opérée fermement la distinction avec le passé. C'est en effet lorsque cette distance maintenue avec la positivité du révolu occupe toute l'attention présente qu'il devient possible de remarquer un devenir des choses. Le

¹⁷³Dieter KIMPEL. « Friedrich Hölderlin: Hyperion », in: *Romane und Erzählungen der deutschen Romantik. Neue Interpretationen*, hrsg. von Paul M. Lützel, Stuttgart, Reclam, 1981 : 88 (nous traduisons).

¹⁷⁴Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 558, trad. Pléiade : 1150.

¹⁷⁵Marion HILLER. „*Harmonischentgegengesetzt*“. *Zur Darstellung und Darstellbarkeit in Hölderlins Poetik um 1800*, op. cit. : 62-67, citation: 64.

¹⁷⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 616, trad. Pléiade : 138.

passé, saisi par l'activité de l'anamnèse dans sa prétérition, offre à l'avenir une représentativité possible pour la conscience. À cet égard, le développement d'Hypérion est avant tout lisible dans la manière dont ce dernier relie le travail du souvenir à une démarche désormais auctoriale : les réactions suscitées par l'errance de ses impasses, de ses ruptures et de ses faiblesses, déposées dans le souvenir, sont recomposées dans sa correspondance avec Bellarmin de façon à en exhiber l'efficacité dans la *dynamis* identitaire. La résolution finale de *devenir* ermite n'est ainsi pas un idéal préexistant à la traversée de l'intrigue romanesque mais se construit au contraire de façon paradoxale et complémentaire à deux niveaux : elle coïncide premièrement avec l'exigence finale résultant du choc en retour des événements sur l'ambition initiale du héros visant à « ne faire qu'un avec toutes choses vivantes »¹⁷⁷. Dans cette perspective liée au temps de l'énoncé, l'anachorèse d'Hypérion consiste en une synthèse produite par la composition des pôles subjectif et objectif de son destin. La liberté du héros y est présentée selon les déterminités dans lesquelles s'est toujours-déjà déposée l'expérience vivante de l'être telle qu'elle se réalise dans l'agir. À en rester à ce niveau de représentation, la vie d'Hypérion apparaît dans une objectivation statique oublieuse de l'unité grâce à laquelle la forme et la matière de sa conscience reçoivent leur détermination.

Il s'agit donc de replacer le retrait volontaire de ce dernier dans la totalité de l'agir nécessaire qu'il exprime à titre de fait (au sens révolu du terme). C'est pourquoi il est compris, à un autre niveau qui est celui du temps de l'énonciation, comme la raison de « l'actuosité » d'une telle représentation. Les deux premières lettres du premier volume établissent en effet la réalité effective de l'esseulement d'un Hypérion désormais condamné à errer dans sa patrie « comme dans un immense cimetière »¹⁷⁸. Aussi, le lecteur comprend-il que cette position de retrait possède également une signification principielle puisqu'un tel acte motive la correspondance qui en présente mimétiquement la genèse. L'image finale d'Hypérion construite par l'intrigue du roman se découvre ainsi comme un achèvement paradoxal : elle marque le succès du processus théorique d'identification du héros dans la mesure où ce dernier se comprend finalement comme la simple détermination théorique, c'est-à-dire provisoire,

¹⁷⁷*Ibid.* : 615, trad. Pléiade : 138.

¹⁷⁸*Ibid.* : 614, trad. Pléiade : 137.

d'un engagement existentiel, qui, lui, est primordial et qui seul existe réellement au fond.

Comme un contrepoint fidèle au désespoir des premières lettres, les derniers propos d'Hypérion expriment ainsi au terme de son parcours initiatique l'infléchissement que subit l'état d'isolement et d'aliénation dont elles témoignaient seulement théoriquement¹⁷⁹. Ils relèvent cette donnée seulement vécue subjectivement à un niveau supérieur d'appropriation établie à partir d'une *Urtätigkeit* :

« Une fois encore je me retournai vers la froide nuit des hommes : alors, je tressaillis et pleurai de joie à la pensée de ma félicité ; il me sembla prononcer des paroles, mais elles étaient pareilles au bruit du feu quand il monte, laissant derrière lui la cendre...

Ô toi, pensai je, avec tes dieux, Nature ! moi qui ai rêvé jusqu'au bout le rêve des choses humaines, je dis que tu es seule vivante ; et tout ce que les âmes inquiètes ont inventé ou conquis fond comme perles de cire à la chaleur de tes flammes ! »¹⁸⁰

L'écriture se révèle être ainsi, à l'instar de l'anamnèse qui est l'organe de sa narrativisation, une mise à l'abri de la puissance active de l'Être par le récit de son inapparence au moyen des mots. La trajectoire, rompue par les multiples régressions d'un retour précipité à l'Un dont Hypérion est sans cesse l'objet, fait justement advenir, par cette impermanence d'une unité qui se défait et demeure interdite, cela qui n'apparaît pas. La finitude de sa condition condamne le jeune homme à comprendre que l'Un lui survit en lui-même, c'est-à-dire le dépasse infiniment et lui est propre¹⁸¹. La procédure littéraire de la mise en intrigue permet dès lors de rejouer ce débordement où la limite est défaite sur elle-même et simultanément conservée

¹⁷⁹« Je n'ai plus rien que je puisse dire à moi.

Mes bien-aimés sont au loin et morts, et il n'est pas un souffle qui me parle d'eux.

Mon commerce en ce monde est fini. Je me suis mis à l'ouvrage avec zèle, j'ai saigné sur ma tâche, et je n'ai pas enrichi d'un liard l'univers ». Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 614, trad. Pléiade : 137.

¹⁸⁰*Ibid.* : 759-760, trad. Pléiade : 272.

¹⁸¹Cette dynamique est un leitmotiv inscrit dans la sentence de Loyola reproduite partiellement et placée par Hölderlin en exergue de son roman : « Non coerkeri maximo, contineri minimo, divinum est » (« Ne pas être limité par le plus grand et n'en tenir pas moins dans les limites du plus petit est divin »). Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 610, trad. Pléiade : 134, 1153. « L'inavènement de l'Un ne signifie pas que l'Un, n'advenant pas, ne pourrait être l'Un qu'il doit être et s'abandonnerait à la détresse d'une pure dislocation (...) Mais l'Un comme tel n'advient pas. Il est l'Un qu'il est dans son inavènement. Il ne *compose* pas l'unité de son être-un et de son inavènement, il les laisse se poser, ensemble et séparés, dans une sorte de cadence ». Jean-Luc NANCY. « La joie d'Hypérion », in : *Hölderlin*, cahier édité par Jean-François COURTINE, n°57, Paris, L'Herne, 1989 : 202.

(*aufgehoben*). Retraccée par le geste qui l'efface, l'intimité paratopique du Moi est, à de brefs endroits, subtilisée à l'expérience naturelle par cette métaphore du roman dans un mouvement dont l'accroissement se fait en profondeur. Le récit cherche ainsi à faire surgir une possibilité vitale, celle de l'avenir, du cœur de cette fatalité symbolique des mots en mesure d'exprimer seulement ce qui fut. C'est au moment, sur le plan de l'énoncé, de l'isolement le plus grand, lorsque le héros se retrouve face à lui-même, quand le passé sombre dans l'oubli, que l'unité se manifeste sur le plan de l'énonciation de la manière la plus vive :

« Je ne dis pas que nos lettres soient tellement riches de pensées, d'esprit (*Witz*), de faits et de conceptions variées ; mais elles contiennent une chose qu'on peut considérer comme l'*indice* (*das Zeichen*) de toute expression vivante : c'est qu'elles disent plus qu'il n'y paraît, car un cœur y vibre qui ne parvient d'ailleurs jamais dans la vie à dire tout ce qu'il voudrait »¹⁸².

Avec *Hypérion*, Hölderlin offre rien moins qu'une réalisation esthétique de l'intuition intellectuelle et ce, dans son acception fichtéenne la plus stricte de *Tathandlung*. La simplicité de l'être (*Seyn schlechthin*) y est en effet déployée, grâce à la diathèse de la configuration narrative (*Urtheilung*), dans les limites finies d'une détermination réciproque de l'énonciation et de l'énoncé où elle apparaît simultanément à venir et déjà réalisée. Aussi, est-ce la valeur régulatrice de cette exigence qui surgit en définitive de la formule énigmatique faisant briller l'inachèvement essentiel de l'effort romanesque comme une promesse authentiquement philosophique : « Ainsi pensais-je. J'en dirai plus une autre fois » (*So dacht'ich. Nächstens mehr*)¹⁸³.

Cette indétermination finale dans laquelle la réflexion naturelle n'apparaît qu'au passé renvoie aux conclusions poétologiques que Hölderlin esquisse au même moment sur la « signification des tragédies »¹⁸⁴. Il y poursuit notamment sa définition

¹⁸²Lettre à son frère du 28 novembre 1798, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 715, trad. D. Naville, in: op. cit. : 680 (nous soulignons).

¹⁸³Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 760, trad. Pléiade : 273.

¹⁸⁴« Die Bedeutung der Tragödien », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 114, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 363-364. Ce texte, unanimement rattaché à la période de Hombourg, dans l'horizon du travail sur les traductions de Sophocle (« Anmerkungen zum Oedipus », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 309-316, « Anmerkungen zur Antigöna », ibid. : 369-376), a vraisemblablement été rédigé à Nürtingen entre 1802 et 1803. Knaupp avance l'hypothèse d'un fragment de l'introduction que le poète destinait à ses traductions

indexicale¹⁸⁵ du langage poétique et y développe la démarche hyperbolique de la réflexion poétique par opposition à l'abstraction qui n'est, quant à elle, qu'une réflexion extérieure à son objet. Nous reproduisons ce fragment *in extenso*, tant l'importance de ces propos est grande en ce qui concerne le débat avec l'intuition intellectuelle de Fichte :

« La signification des tragédies se conçoit le plus aisément à partir du paradoxe. Car tout ce qui est originel (*alles Ursprüngliche*), du fait que tout pouvoir est justement et également réparti, n'apparaît certes pas effectivement, pas dans sa force originelle, mais proprement dans sa faiblesse, si bien que de manière tout à fait propre la lumière de la vie (*Lebenslicht*) et l'apparition appartiennent à la faiblesse de chaque tout. Or, dans le tragique l'indice (*Zeichen*) est en soi-même insignifiant (*unbedeutend*), sans effet, mais l'originel est exactement à découvert. C'est que proprement l'originel ne peut apparaître que dans sa faiblesse, mais, si l'indice est posé en soi-même comme insignifiant = 0, alors l'originel, le fond celé de toute nature peut lui aussi s'exposer. La nature s'expose-t-elle proprement dans son don le plus faible, alors l'indice, quant à lui se présente dans son don le plus fort = 0 »¹⁸⁶.

Cette structure mimétique propre à la signification, que nous pouvons nommer avec Helmut Bachmaier « négativité tragique »¹⁸⁷, présente la négation du phénomène en tant que position comme la vérité de l'Absolu. Le texte comprend deux sections ; l'une apportant des conclusions plus générales (les deux premières phrases) tandis que celles de la seconde sont plus particulièrement reliées à l'exposition dramatique des tragédies (trois dernières propositions). L'originel qui est aussi « le fond celé de la nature », c'est-à-dire son actualité vitale elle-même en tant qu'elle s'exprime dans les phénomènes naturels, doit apparaître paradoxalement à même les phénomènes afin de se déterminer comme tel. Si ce facteur d'unité, cette « lumière de la vie » qu'est

des tragédies de Sophocle évoquée dans sa lettre à Wilmans du 8 décembre 1803 (Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 925). Voir : Friedrich HÖLDERLIN. MA III : 402.

¹⁸⁵Dans la mesure où les mots ne véhiculent qu'une signification naturelle, des états de choses, ils ne peuvent qu'être l'index d'une réalité qui, elle, est déterminante pour l'expérience. Cette conclusion peut être rapprochée de celle que tire Wittgenstein sur le discours éthique : « En éthique, on fait toujours l'essai de dire quelque chose, qui n'atteint pas l'essence de ce qui est en question et ne peut l'atteindre (...), il y a toujours un malentendu à croire que ce que l'on a effectivement désigné en esprit reste conforme à soi-même une fois formulé (...). Mais la tendance, l'affrontement, *indique quelque chose!* » Ludwig WITTGENSTEIN. *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse* suivies de *Conférence sur l'Éthique*, trad. Jacques FAUVE, Paris, Gallimard, 1992 : 156.

¹⁸⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 114, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 363-364 (modifiée).

¹⁸⁷Helmut BACHMAIER. « Theoretische Aporie und tragische Negativität. Zur Genesis der tragischen Reflexion bei Hölderlin », in: Helmut BACHMAIER, Thomas HORST, Peter REISINGER. *Hölderlin. Transzendente Reflexion der Poesie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979 : 83-145, surtout : 132sq.

l'originel est une généralité qui échappe par définition aux sens, elle ne peut donc apparaître en propre dans la nature qu'à titre de négation de soi, comme cette « faiblesse » qu'elle n'est pas¹⁸⁸. Du même coup, le phénomène est présenté comme le medium nécessaire de l'auto-explication du principe suprême d'unité. Cette nécessité apparaît pour Hölderlin le plus « exactement» (*gerade*) par le biais de la tragédie : en elle l'indice, comme négation de l'unité de l'originel, est posé comme égal à zéro, il est ainsi posé en tant qu'insignifiant (*unbedeutend*). Le tragique est ainsi le lieu d'une position qui équivaut à une négation de la négation de l'Un. Une telle allégorèse de l'Absolu, qui donne littéralement la parole (*agorenêin*) à l'altérité (*allos*) radicale de l'originel s'opère par l'intrigue. Cette dernière est définie sur le plan formel comme « un dynamisme intégrateur » qui transforme le divers des péripéties en une histoire unique et complète et ouvre le champ à des transformations réglées¹⁸⁹. Chez Aristote, le récit tragique consiste d'ailleurs en une forme close sur elle-même dont le déroulement est symétriquement disposé de part et d'autre d'un point culminant, celui du « renversement »¹⁹⁰ (*metabolè/metabasis*) et tenu en respect par la règle d'unité de temps. La succession réelle des événements y est ainsi subordonnée à une connexion logique pour laquelle les idées de commencement, de milieu et de fin sont des effets de la configuration poétique. Le « caractère de nécessité, comme le commente Ricoeur, s'applique à des événements que l'intrigue rend contigus »¹⁹¹. Chaque apparition est déterminée par la mise en intrigue qui fixe le moment précis de sa présence en vertu de l'exigence de limite. Cette dernière, sur laquelle repose l'étendue du coup de théâtre (*péripétéia*), de la reconnaissance (*anagnôrisis*) et de l'effet violent (*pathos*), fonde l'intelligibilité interne de l'action grâce à l'enchaînement causal des épisodes¹⁹². Une telle unité, que Hölderlin baptise dans ses « Remarques sur Antigone » le « rythme » ou la « loi calculable »¹⁹³ du poème tragique culmine dans le moment de la

¹⁸⁸« Ô mon cher, quand reconnaitra-t-on chez nous que dans son expression la force suprême est en même temps la plus modeste et que le divin, lorsqu'il se manifeste ne peut aller sans une certaine tristesse, une certaine humilité ? » Lettre à son frère du 28 novembre 1798, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 715, trad. D. NAVILLE, in: op. cit. : 680.

¹⁸⁹Paul RICOEUR. *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984 : 18.

¹⁹⁰ARISTOTE. *Poétique* : 1452a 22-28.

¹⁹¹Paul RICOEUR. *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, op. cit. : 81.

¹⁹²Voir : ARISTOTE. *Poétique* : 1452a 29.

¹⁹³Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 369, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 420.

catastrophe ou de « l'interruption antirythmique »¹⁹⁴. Ce dernier coïncide au stade de la plus grande lucidité dans la mesure où il est l'avènement, selon les termes du Stagirite lui-même, d'une « impossibilité persuasive »¹⁹⁵ essentiellement vraisemblable qui est à la fois tout à fait surprenante (car liée à l'enchaînement des faits contre toute attente) et parfaitement légitime (car basée sur la cohérence logique d'un tel enchaînement causal). Ce point de contact mimétologique de l'homme et du divin, ce milieu entre « l'organique » et « l'aorgique » est conçu par Hölderlin dans la théorie accompagnant la composition de sa tragédie sur Empédocle sous la forme césurante de « l'hostilité suprême » (*höchste Feindseligkeit*)¹⁹⁶. Cette dernière constitue par ailleurs la « signification » (*Bedeutung*) ou la « fondation » (*Begründung*) du poème : « l'élément sensible spirituel, matériel-formel » qui lui octroie « son sérieux, sa solidité, sa vérité » et le prémunit « contre l'éventualité que le libre traitement idéal ne se transforme en maniérisme vide, et l'exposition en futilité »¹⁹⁷. La tragédie est ainsi « la métaphore d'une unique intuition intellectuelle »¹⁹⁸ dans la mesure où elle intègre comme son objet de réflexion propre la fonction d'auto-compréhension de l'image telle qu'elle est conçue par Fichte dans les paragraphes de *l'Assise* consacrés au jeu de l'imagination productrice. Elle la corrige toutefois décisivement car le héros tragique « n'incline pas tant à concilier les extrêmes qu'à les dompter, à lier leur action réciproque à quelque chose de solide, de permanent et d'intermédiaire qui les maintient chacun dans ses

¹⁹⁴*Ibid.* En ce qui concerne la notion hölderlinienne de « césure » comme mise à l'épreuve cathartique de la dialectique spéculative, voir : Philippe LACOUÉ-LABARTHE, « La césure du spéculatif », in: *Hölderlin, L'Antigone de Sophocle*, op. cit. : 183-221.

¹⁹⁵ARISTOTE. *Poétique* : 1461b 9-14. Voir à ce sujet : Philippe BECK. « Logiques de l'impossibilité », in: ARISTOTE. *Poétique*, trad. J. HARDY, Paris, Gallimard, 1996 : 45sq.

¹⁹⁶Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 869, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 251. L'aorgique (probablement un néologisme de Hölderlin) est opposé à l'organique ; Schelling emploie quant à lui le terme de « anorgique » (*anorgisch*) dans le sens de « non-organique » (*umorganisch*) dans sa *Première esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Voir : Friedrich W. J. SCHELLING. *Sämtliche Werke*, Bd. 1, 3, op. cit. : 7-10, 91-95, 143sq.). Alors que celui-ci dénote l'auto-activité, la réflexion et l'action consciente, celui-là fait référence à la sphère objective et sans conscience du supra-individuel ou du général. Chez Schelling ce couple qualifie deux réalités opposées du monde naturel tandis que chez Hölderlin, il désigne d'une part le caractère naturel et d'autre part l'activité proprement humaine. Toutefois, contrairement à Kant ou Schelling, une telle distinction vise moins à accentuer l'analogie entre l'activité humaine et celle de la nature qu'à insister sur la particularité de ces deux sphères. En effet, « nature et art, dans la vie pure, ne sont opposés qu'harmoniquement » (MA I : 868), chacun est tout entier ce qu'il peut être dans la mesure même où l'un supplée au défaut de l'autre et ce, de manière réciproque. L'homme ne peut être cet élément actif et conscient que parce que dans le même temps la nature consent d'une certaine façon à cet effort, en rendant possible le sentiment de ce dernier. À ce sujet : Ernst MÖGEL. *Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie*, op. cit. : 13-20.

¹⁹⁷Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 81-82, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 309.

¹⁹⁸*Ibid.* : , trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. :

limites en se les appropriant »¹⁹⁹. Ce n'est qu'en construisant librement au moyen d'une objectivité tierce le fait même qu'elle devienne ce qu'elle est en soi que la simple réflexion de l'intuition intellectuelle, qui assume chez Fichte un tel passage, se fait « réflexion créatrice » (*schöpferische Reflexion*)²⁰⁰. Comme le souligne Hölderlin, il s'agit d'une réflexion « qui redonne au cœur tout ce qu'elle lui a pris » dans l'exercice d'un même mouvement de sensibilisation en détermination réciproque avec soi-même : d'un côté, chaque partie du poème tragique s'égalé, dans la progression, au tout en perfection (l'opposé unifiable) tandis que cette même totalité (l'uni opposable) devient égal à ses parties en détermination. Au final, la tragédie est l'événement d'une prise de conscience catastrophique, jaillissant du maintien de l'opposition des deux tendances sensibilisante (en tant que raison réelle) et spiritualisante (en tant que raison idéale) du langage : du côté sensible, puisque le matériau gagne en intimité ou en plénitude alors que *dans le même temps*, du côté intelligible, l'Idée gagne en contenu et en vivacité.

L'activité de l'artiste infinitise et détermine donc d'un seul tenant l'Idée du Moi de telle manière à l'universaliser à titre de sentiment total (*Totalempfindung*). Aussi, réalise-t-elle premièrement, nous dit Hölderlin, « l'accord » (*Zusammenstimmung*), par la totalité « proportionnée aussi bien dans sa forme que dans son matériau » que constitue « un sujet apparenté (*verwandte[n] Stoff[es]*) ». Elle présente ensuite cette totalité dans « sa véritable finité » grâce au « dénombrement de son matériau propre » pour finalement en exhiber la tendance, « son universalité dans le particulier », par « l'antagonisme de son matériau propre vis-à-vis du matériau infini »²⁰¹. Contrairement à l'absolutisation fichtéenne qui est une autoposition radicale du Moi, pour laquelle le moment de la différence n'est qu'apparence transitoire ou « figurée » (*bildlich*), celui-ci apparaît au cœur de la réflexion poétique comme un phénomène réel dont la négativité ou la douleur qu'il porte ne saurait être ramenée à l'unité et à la réconciliation positives :

¹⁹⁹Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 877, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 267.

²⁰⁰Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 89, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 341. Cette divergence de vue par rapport à Fichte a été commentée avec attention par S. Grimm, voir : Sieglinde GRIMM. « Fichtes Gedanke der Wechselwirkung in Hölderlins Empedokles-Tragödie », in: *Poetica* 33 (2001), H. 1-2 : 191-214. Voir aussi : Sven JÜRGENSEN. « Hölderlins Trennung von Fichte », in: *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, hrsg. von Helmut SCHRADER, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1997 : 71-90, surtout : 81sq

²⁰¹Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 99-100, J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 343.

« C'est ainsi qu'Empédocle est, comme nous l'avons dit, le résultat de sa période, et que son caractère renvoie à celle-ci, tout comme il en procède. Son destin s'expose en lui comme en une synthèse instantanée, mais qui doit nécessairement se dissoudre pour devenir davantage. (...) le destin exigeait un *sacrifice (Opfer)* où l'homme en son entier devint effectivement et visiblement ce en quoi le destin de son temps semble se résoudre, là où les extrêmes semblent effectivement et visiblement se réunir pour ne plus faire qu'Un, mais c'est justement pour cela qu'ils sont trop intimement unis, et que l'individu périt et doit périr en un acte idéal, parce qu'en lui s'est manifestée la synthèse prématurée, la synthèse sensible, issue de la détresse et de la dissension (...) »²⁰².

Comme le thématise plus avant le fragment « La patrie sur le déclin... », la décadence et le commencement historiques représentent une nouvelle configuration de l'échange réciproque entre la nature et l'homme. C'est au cœur de la transition (*Übergang*) ou de la dissolution (*Auflösung*) que se fonde ainsi une nouvelle vitalité où se révèle le plus purement le rapport les unissant²⁰³. Le possible, ou selon la belle formule de notre poète, « le juvénile » (*das Jugendliche*), entrant dans la réalité effective, tandis que se dissout cette même réalité, agit effectivement et produit aussi bien la sensation de la perte que le souvenir de ce qui a été dissous²⁰⁴. Cette dissolution idéale du sacrifice qui prolonge le thème central de l'anachorèse d'*Hypérion*, entendue comme mise en retrait ou prétérition de l'absolu par le processus anamnétique de l'écriture, se présente ainsi comme un « acte reproductif par lequel la vie parcourt tous ses points et, afin de parvenir à leur somme intégrale, ne séjourne en aucun, s'abolit en chacun pour se rétablir dans le suivant »²⁰⁵. Le langage tragique, puisqu'il est un transport « proprement vide »²⁰⁶ ne fait plus paraître l'alternance des représentations mais la représentation elle-même en tant qu'elle rend le devenir lui-même compréhensible ou perceptible.

²⁰²Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 872, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 257.

²⁰³« Das untergehende Vaterland... », in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 72-77, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 281- 292. Cet essai, également titré « Das Werden im Vergehen » par L. von Pigenot, se situe vraisemblablement entre la fin de l'année 1799 et le début de l'année 1800. Cette période coïncide avec la composition de la troisième version du drame sur Empédocle dans laquelle notre poète poursuit sa réflexion sur l'histoire comme agent dialectique de l'unité telle qu'elle fut engagée par « Le fondement pour Empédocle » (MA I : 868-881). À ce sujet : Helmut HUHNS. *Mnemosyne, Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, op. cit. : 122-164. Gerhard KURZ. « Poetik und Geschichtsphilosophie der Tragödie bei Hölderlin », in: *Text und Kontext*, H. 2, 5, (1977) : 15-36.

²⁰⁴*Ibid.* : 73, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 283.

²⁰⁵*Ibid.* : 74, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 285.

²⁰⁶« Le transport tragique est en effet proprement vide, le plus libre de toute liaison ». Friedrich Hölderlin, MA II : 310, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 397.

« Aussi le transport en lequel consiste véritablement l'art, en tant qu'il est originaire, ne transporte-t-il rien ; il donne plutôt le *port*, la tenue conjointe du matériau et du sens, et il le fait dans le jeu de l'écart. L'œuvre est par conséquent la figure doublement paradoxale de l'achèvement du sens dans et par l'écart de sens, et de l'accomplissement du matériau dans et par sa connivence secrète avec la forme »²⁰⁷.

La représentation artistique constitue en définitive pour Hölderlin le processus par lequel ce que le sujet est en soi aorgiquement, naturellement ou de manière infinie, et ce qu'il est est pour soi de façon organique, consciente, s'influencent réciproquement pour aboutir à un équilibre stable entre le soi (son matériau infini) et la conception de soi (son matériau propre). Le sacrifice d'Empédocle, comme « néant réel » césurant l'exposition théorique révèle au lecteur sa qualité d'être vivant foncièrement historique pour lequel les transformations ne sont que partiellement autoconstituantes, car médiatisées à chaque étape par ces altérations que sont, dans leur instantanéité objective, les conceptions de soi. Pour en saisir le sens, il est nécessaire de regarder rétrospectivement *l'ensemble du processus* d'influence réciproque et séquentielle entre ce que, à chaque étape, cet être est pour lui-même et ce qu'il était en lui-même ; un processus par lequel il est venu à être ce qu'il est désormais. Or, ce mouvement n'est autre que celui de la mise en intrigue grâce à laquelle, la tragédie, entendue depuis Aristote comme *mimêsis praxeôs*, présentifie en le portant à son entéléchie l'être ou le Moi absolu, « ou quelque soit le nom qu'on lui donne »²⁰⁸, qui n'est rien d'apparaissant. L'affaire de la poésie n'est ainsi pas seulement « la simplicité originelle du cœur » ou « le bonheur » (*Glück*), ni seulement « la simplicité conquise de l'esprit » ou « Idéal » (*Ideal*) mais « l'œuvre réussie » (*gelungenes Werk*), la « création » (*Schöpfung*) entendue comme signi-fication²⁰⁹ : l'ajointement de l'universalité à même la particularité des rapports de ses caractères à la situation qui leur est faite ; ce que d'une expression

²⁰⁷ Claude ROMANO. « Iconologie. Traces d'un art de la distance », in: op. cit. : 82.

²⁰⁸ Lettre à Schiller du 4 septembre 1795, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 595, trad. D. Naville, in: op. cit. : 364. Cette incise montre par ailleurs combien Hölderlin est fidèle à cette conviction fichtéenne insistant sur l'arbitrarité du discours naturel par rapport à sa véritable fonction indexicale/transcendantale comme langue (*Sprache*). Voir supra : 232sq. Cette idée conclut par ailleurs le fragment « Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist... » avec force : « Tandis que le poète en effet, avec le ton pur de sa sensation originelle, se sent pris dans la totalité de sa vie intérieure et extérieure, et se voit dans son monde, celui-ci lui est tout aussi nouveau et inconnu (...) tout cela lui est comme pour la première fois présent, et par là même non conçu, indéterminé (...), et il est extrêmement important qu'en cet instant il n'accepte rien comme donné, qu'il ne parte de rien de positif, que la nature et l'art, tels qu'il les a connus et qu'il les voit, ne *parlent* pas avant que *pour lui* une langue ne soit présente (...) ». Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 98-99, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 341-343.

²⁰⁹ *Ibid.* : 97, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 339-341.

empruntée à Merleau-Ponty, nous pourrions nommer la révélation de « l'élément » ou du « monde »²¹⁰.

Aussi, afin de résoudre l'ultime contradiction que constituerait l'exposition seulement théorique d'un telle réflexion poétique, ne faut-il pas oublier que l'acte dont il s'agit ne peut être réalisé que ponctuellement : à l'occasion du poème qui devient le médium de son instauration. C'est ce que nous entendons récapituler pour conclure au moyen d'une lecture de l'hymne « Andenken ».

*Andenken/Souvenir*²¹¹

*Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verbeißet 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
Hinschaut ein edel Paar
Von Eichen und Silberpappeln;*

*Noch denkt das mir wohl und wie
Die breiten Gipfel neiget
Der Ulmwald, über die Mühl,
Im Hofe aber wächst ein Feigenbaum.
An Feiertagen gehn
Die braunen Frauen daselbst*

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'ormeaie sur le moulin,
Mais dans la cour se déploie un figuier.
Aux jours de fête vont
Les femmes brunes en ce lieu

²¹⁰Maurice MERLEAU-PONTY. « La pensée fondamentale en art », in: *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996 : 167-175.

²¹¹Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 473-475, trad. F. GARRIGUE, in: op. cit. : 869sq. On consultera avantageusement sur ce poème : Wolfgang BINDER. « Hölderlin: "Andenken" », in: *Turm-Vorträge* (1) 1985-86, hrsg. von Uvo HÖLSCHER, Tübingen : 5-30. Bernhard BÖSCHENSTEIN. « Hölderlins Hymnen "We wenn am Feiertage..." und "Andenken": Ein einführender Vortrag », in: *Le pauvre Holterling: Blätter zur Frankfurter Ausgabe*, Frankfurt a. M., 1984 : 7-16. Ulrich GAIER. « Hölderlins vaterländischer Gesang "Andenken" », in: *Hölderlin-Jahrbuch* 26, Stuttgart, Metzler, 1989 : 175-201. Martin HEIDEGGER. « Hölderlins Hymne "Andenken" », in: *Gesamtausgabe* 1, Bd. 4, hrsg. von Curd OCHWADT. Frankfurt a. M., Klostermann : 79-151. Dieter HENRICH. *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986. Christoph JAMME. « Hölderlin und das Problem der Metaphysik : Zur Diskussion um "Andenken" », in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42, 1988 : 645-665. Roland REUB. « "... die eigene Rede des andern" : Hölderlins "Andenken" und "Mnemosyne" », Basel/Frankfurt a. M., 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 : 99-112.

*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,
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 gebn;
Es beginnt nämlich der Reichtum
Im Meere. Sie,
Wie Maler, bringen zusammen
Das Schöne der Erd' und verschmähn*

*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 lustigen Spitz'
An Traubenbergen, wo herab
Die Dordogne kommt,
Und zusammen mit der prächtigen
Garonne meerbreit
Ausgeht der Strom. Es nehmst aber
Und gibt Gedächtnis die See,
Und die Lieb' auch heftet fleißig die Augen,*

Was bleibt aber, stiften die Dichter.

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
Serait le sommeil sous l'ombrage.
Il n'est pas bon
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 infléchissement également décisif : « *Nicht ist es gut/ Scellos 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 l'intuition intellectuelle d'une manière seulement didactique, il en est l'accomplissement, sa performance. L'écriture remet ainsi 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 grèvent 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...* ») elle est comprise. 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 Fabrt* ») que requiert l'autoréférentialité du Moi.

L'idée que cet achèvement de la nature dans le sujet ne serait qu'un pis-aller est pourtant 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). 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 extravagance, 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 désœuvrement (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 le passage à une maturité où est finalement récolté le fruit de la croissance de la terre (v.42 « *Mahler/meunier* » et non pas « peintre » comme l'a traduit Garrigue à la suite de Gustave Roud !), que l'expression d'une dimension eucharistique liée à l'idée de banquet/cène (*das Mahl*). Cette position d'achèvement traverse également l'image de la pointe rocheuse comme extrémité ou celle du flux maritime de la Garonne qui atteint 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 roulis²¹². Tout cela se dessine en lien très étroit avec les brises alourdis de rêve d'or qui, selon une interprétation de Pierre Bertaux, 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 Landes²¹³.

Cette séquence indique donc sans nul doute une réelle conversion, un accomplissement que Hölderlin nous propose visiblement 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

²¹²Pierre BERTAUX. *Hölderlin ou le temps d'un poète*, Paris, Gallimard, 1983 : 239-240.

²¹³*Ibid.* : 241.

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'Illyssos, est excité par son démon à produire, contre la suffisance de son premier discours consacré à l'amour, un deuxième discours d'expiation²¹⁴. 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 étancher 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 assurément pas écarter ici : n'oublions pas l'illustrissime maire de Bordeaux, Montaigne, et son combat

²¹⁴PLATON. *Phèdre*, 230b-d, 242c-d.

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 finalement, à la suite de Bertaux, le contexte biographique de ce poème et la mort soudaine de Suzette Gontard, dont l'amour inconditionnel que notre poète lui vouait, semble bien être le chiffre de ce poème, lorsque Hölderlin inscrit de manière subliminale ses initiales, S(*ellos*) – G(*edanke*) au cœur de ce dernier (v. 31-32). À l'instar de la mise en retrait romanesque ou du sacrifice tragique d'Empédocle, c'est une nouvelle fois par le biais de la présence négative de l'infini qui anime la parole qu'est assuré son pressentiment dans l'intimité du sujet ; et cela, comme un appel à l'action, à l'engagement par le souvenir.

L'hymne « *Andenken* » se révèle par là même comme une forme davantage épurée du langage tragique, c'est-à-dire, la mise en jeu de ce nécessaire travail de mémoire qu'est le deuil (*Trauer/spiel*) dont Hölderlin cherche au même moment à percer la signification chez Sophocle et qu'il résume dans la formule suivante : « l'important est que tout, saisi et ébranlé par le renversement infini, se sente dans la forme infinie en laquelle il est ébranlé »²¹⁵.

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 et d'une alternance harmonique » des relations dans lesquelles l'homme retient son être divin²¹⁶.

²¹⁵Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 375, trad. J.-F. COURTINE, in: op. cit. : 433.

²¹⁶Lettre à Schelling, juillet 1799, in: Friedrich HÖLDERLIN. MA II : 793, trad. D. NAVILLE, in: op. cit. : 728.

Conclusion générale

« L'homme qui songe est un dieu, celui qui pense un mendiant (...) »¹.

Extrait des premières lettres d'Hypérion à Bellarmin, ce constat douloureux présente en réalité l'alternative devant laquelle l'œuvre toute entière de Hölderlin se situe. Ce dernier, comme nous allons le résumer dans cette conclusion, n'aura eu de cesse de penser, par le biais privilégié de l'écriture, cette apparente exclusive de l'enthousiasme poétique et de la rigueur du travail conceptuel ; ce que suggère la suite immédiate du propos ci-dessus :

« (...) et celui qui a perdu la ferveur (*Begeisterung*) ressemble à l'enfant prodigue qui contemple au creux de sa main orpheline les quelques sous dont la pitié l'a gratifié sur son chemin »².

C'est donc cette ambiguïté essentielle de l'enthousiasme propre à la parole hölderlinienne qui constitue le point de départ de notre réflexion. Or, de ce point de vue, il fallait bien sûr se baser sur les contributions historiographiques récentes visant à étoffer la réflexion sur le complexe réticulaire de problématiques ayant donné naissance au premier idéalisme allemand. Il fallait donc profiler Hölderlin en tant qu'acteur de ce mouvement et rappeler l'ampleur, aujourd'hui très bien documentée, de cette inscription qui a su dès le début se plier à la patience et à l'âpreté qu'exige le labeur philosophique. Mais, d'un autre côté, il ne fallait pas refuser de voir que ce versant prosaïque a toujours été placé par Hölderlin dans l'ombre de l'activité littéraire puisque les « incompatibles » de la philosophie, déclare Diotime dans son roman, « reviennent[-ils] converger dans la source mystérieuse de la poésie »³.

Afin de ne pas jeter une certaine suspicion sur la valeur philosophique intrinsèque des réflexions théoriques de notre poète ni cantonner la poétique de notre philosophe à une forme de défaite de la pensée, il nous a paru pertinent de révéler la dynamique

¹Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 615, trad. Pléiade : 138.

²Ibid.

³Ibid. : 685, trad. Pléiade : 202-203.

constructive qui anime le style de Hölderlin eu égard aux catégories doctrinales de la spéculation et ainsi de postuler, suivant l'exemple du Groupe de Recherche sur l'analyse du discours philosophique (GRadphi) et de F. Cossutta, une constituance de l'écriture en tant que tel, c'est-à-dire une architecturation des motifs philosophiques à même les textes littéraires. En privilégiant une approche pragmatique des phénomènes énonciatifs, en dégagant certaines régularités formelles ou génériques caractérisant les propriétés du discours philosophique, une telle approche mixte met en effet à notre disposition un outil descriptif et heuristique particulièrement adapté à cette situation ambivalente de l'auteur d'Hypérion.

Toutefois, il ne pouvait être question d'englober ici toutes les problématiques cernées par cette méthode, mais d'en proposer une application restreinte aux limites des fragments théoriques de Hölderlin qui accompagnent la maturation de son œuvre poétique jusqu'en 1800, date du dernier essai poétologique retrouvé dans l'in-folio de Hombourg⁴. Nous avons donc retenu en priorité les phénomènes conjoints d'instauration et d'institution littéraires et les avons mobilisés à partir des débats ouverts dans ces fragments et non pas à l'intérieur de ceux-ci. Notre conviction demeure en effet que de tels documents, alors qu'ils furent immédiatement privilégiés par le commentaire hölderlinien comme le site propre de sa philosophie, ne représentent en réalité que des raisonnements servant à la désigner du dehors. Il s'agit d'un discours sur la philosophie et non pas de ce que signifie pour Hölderlin philosopher.

L'exercice philosophique bien compris consiste au contraire, au-delà de l'indexation traditionnelle des faits de sens aux seules idéalités (concepts, preuves, démonstrations), à opérer, par le biais du style, la métaphore (transaction/traduction productive) d'un tel contenu dans une forme générique apte à assumer et à réactiver ce qui en constitue la raison première : l'action politique. La mise en œuvre de cet outil méthodologique et son application aux différentes ressources littéraires qui jalonnent sa progression philosophique jusqu'au débat avec Fichte est dès lors inséparable d'une enquête

⁴Nous avons par exemple écarté les analyses de la polémique dans le discours philosophique ou encore certaines approches recréées trop exclusivement sur un auteur ou une œuvre en particulier (Descartes, Bergson ou le *Protagoras* de Platon) afin de nous concentrer, dans une démarche heuristique, à l'articulation par degrés des discours philosophique et littéraire que proposent certains de ces travaux. Voir : *La polémique en philosophie*, sous la dir. de M.A. BOUACHA et F. COSSUTTA, Dijon, EUD, Coll. Figures libres, 1999. *Une écriture philosophique. Analyses d'un texte de Bergson : le possible et le réel*, ouvrage collectif du Groupe de Recherche sur l'analyse du discours philosophique, Paris, PUF, 1998.

historiographique motivée par l'intention de révéler cette dimension essentiellement pratique du travail hölderlinien. Or, sur ce point, notre introduction affiche la conviction que l'influence du topos disciplinaire et même culturel d'où s'exprime la perspective sur notre poète est si importante qu'elle a parfois biaisé cet enjeu essentiel qui nourrit son œuvre. Cela transparait ainsi à l'évidence de la lecture heideggerienne et de son parangon phénoménologique français qui restent marqués par une certaine « rhétorisation ». Celle-ci se caractérise par un déni évident de l'ancrage historiographique, l'adoption d'une sémantique ambiguë (gnomique parce que destinale) supplantant largement l'ancrage critique de la parole hölderlinienne dans les possibilités de pensée et d'expérience ouvertes par la philosophie classique allemande.

De ce point de vue, on pourrait croire que le dernier mot reviendrait aux critiques décisives adressées par l'herméneutique matérielle de Szondi et Adorno ainsi qu'à la recherche intertextuelle menée par ce que le monde des historiens de la philosophie a baptisé la *Konstellationsforschung* dont la contribution la plus substantielle à ce débat est certainement celle de Dieter Henrich.

Pourtant, si les premiers sont bien parvenus, en référence directe à l'herméneutique critique romantique et à l'historicité essentielle de la médiation du sens, à hisser la forme (le nom adornien tel qu'il apparaît dans la parataxe) comme cette définition réelle, c'est-à-dire génétique de la spéculation (le concept) ; si le second a mis un terme au « mythe du philosophe d'un monde autochtone », en réinstaurant les rhapsodies théoriques de Hölderlin dans la continuité et la cohérence des débats autour de la fondation égologique de l'idéalisme allemand naissant, il faut pourtant bien convenir que tous deux manquent le problème crucial posé par l'écriture ou le style de ce dernier.

Ainsi, la parataxe adornienne a pour but de mettre à l'abri la parole poétique de la répression propre à l'appareil conceptuel ou terminologique de la spéculation. Elle se profile d'abord comme un procédé de désobéissance logique au subjectivisme irréductible de l'ordre symbolique du discours. Aussi, évite-t-elle de penser (les propos sur la collaboration avec Hegel à Francfort cités nous le démontrent) l'œuvre spéculative et la vie qui l'anime comme une production instituée littérairement, c'est-à-dire en dialogue ou en transaction constants avec les contraintes discursives de son existence sociale et culturelle. Autrement dit, le partage adornien entre exercice dogmatique de la raison et pratique poétique n'est pas en mesure, selon nous, d'intégrer positivement la négociation intrinsèque que la démarche dialectique de la pensée opère toujours-déjà

avec l'histoire de son « inscription » ou de sa répétition constitutive dans un réseau d'énoncés socialement validés. Il devient du même coup évident combien demeure précieux l'intertexte mis en valeur par le paradigme réticulaire du travail de Henrich, directement fondé quant à lui sur l'organisation matérielle de l'énonciation telle qu'elle apparaît en constellation dans les débats philosophiques de l'époque. Cet examen patient de la genèse philosophique de Hölderlin, synchronique et plurielle, plutôt que téléologique et monographique, centrée sur la possibilité d'offrir à la révolution transcendantale kantienne une assise non seulement théorique mais politique, constitue le matériau rigoureusement délimité sur lequel a été mis en évidence la médiation du rapport entre l'œuvre littéraire de Hölderlin et son contexte philosophique.

Toutefois, la démarche henrichienne achoppe de la même manière à cerner convenablement l'irruption de la précarité et des hésitations poétiques dans le champ rigoureux de la philosophie. Cette approche exclusivement thématique du penser hölderlinien adopte en effet un schème didactique d'articulation dans lequel la spéculation annexe, sans perdre son autonomie, des formes littéraires circonstanciées. Nos analyses ont ainsi montré de quelle manière la teneur philosophique de l'esthétique de Hölderlin ne fait qu'entrer pour Henrich dans la démarche propre de la pensée, sans être capable de la modifier productivement à l'aide de ses propres ressources génériques. Ce dernier manque par conséquent de son côté le phénomène d'instauration littéraire de la philosophie, c'est-à-dire la manière constitutive pour les catégories doctrinales de la pensée de se (re)présenter dans le mouvement formel même qui les engendre. Pour s'être privé d'une recherche sur les pratiques littéraires de la pensée, ce dernier n'a pu saisir la justification du nouveau mode de vie impliqué par le criticisme à l'intérieur des configurations discursives élaborées successivement par Hölderlin à Tübingen d'abord, puis à Iéna et Francfort ensuite. Aux yeux de Henrich, contrairement à l'autocritique épistémologique qu'opère la sémiologie adornienne dans laquelle les faits d'écriture interrogent la quête auto-constituante de la philosophie, notre poète ne peut qu'avoir été philosophe, c'est-à-dire durant ce court laps de temps où il se raccrochait théoriquement à des philosophèmes déjà constitués pour les illustrer ensuite dans sa poésie. La *Konstellationsforschung* fait ainsi du monisme métaphysique chez Hölderlin un argument dans l'ordre problématologique de la connaissance alors même que la pluralité des

ressources intertextuelles qui l'inspirent et la façon dont ce motif est tramé par les procédés stylistiques penchent pour celui, existentiel, d'une conversion pratique.

Notre conviction est ainsi qu'une philosophie sous condition de la littérature permet non seulement d'exhiber la valeur éthopoïétique de l'esthétique et son rôle constituant pour l'anthropologie critique d'une part mais constitue surtout, sur le plan de l'histoire des idées, l'hypothèse méthodologique la plus pertinente afin de réaliser une intégration différenciée des diverses facettes assurant, au-delà de tout syncrétisme de façade, la cohérence profonde de la position philosophique de Hölderlin. En se rendant attentif à la logique d'architecturation des motifs intellectuels par les effets de style, en considérant le travail littéraire comme étant constitutif des schèmes d'argumentation philosophiques, cet exposé peut, semble-t-il, prétendre à une compréhension suffisante des motivations de cet usage déroutant, à même l'assimilation chez Hölderlin des conclusions du kantisme et de la première *Doctrine de la science* fichtéenne, aussi bien de Platon que du panthéisme de Spinoza.

La question de l'hétérogénéité, voire de la nature contradictoire de cette filiation, ne pouvait être esquivée en attribuant à Hölderlin l'intention, commode certes mais inexacte, de présenter grâce aux Grecs un contre-modèle théorique enthousiasmant aux rapports de sa propre époque. Il s'agit au contraire d'assumer de telles références en les intégrant au débat herméneutique sur la tradition qui occupe au même moment une place tout à fait centrale chez Lessing, Herder, Winckelmann ou encore pour l'esthétique de la totalité des premiers romantiques d'Iéna. Dans cette optique, l'exercice poétique est inséré à l'intérieur d'une progressivité essentielle de l'histoire tandis que les faits d'écriture sont censés précipiter les possibilités réelles de créer une communauté de biens basée sur un nouvel *ethos*.

Les analyses déployées dans notre premier chapitre soulignent en ce sens combien les deux dissertations composées par Hölderlin dans les murs du célèbre Séminaire protestant de Tübingen témoignent avec force de cette alliance du *mythos* poétique et de la raison pratique. Celle-ci est notamment fondée par Herder sur une remise en question fondamentale du privilège octroyé aux théories rationalistes de la poésie pour lesquelles, de manière unanime, le pouvoir de l'imagination n'est légitime qu'en renonçant à la vérité. Le refus par Hölderlin de la démythisation de la raison et de son

instrumentalisation se double ainsi dans le même temps d'une réévaluation de la position esthétique des Lumières susceptible d'en exploiter toute la signification cosmopolitique, c'est-à-dire à la fois métaphysique et éthique. Celle-ci peut être caractérisée par la participation anthropologique à l'inconditionné d'une part et par l'expression de cette dernière à même l'historicité de l'organisation de la vie commune d'autre part. Concernant ce dernier point, nous avons insisté sur l'intention, exprimée jusque dans le lexique choisi par Hölderlin, de fonder une telle critique sur les conditions gnoséologiques posées par la révolution transcendantale kantienne dans sa lutte légitime contre la superstition et le fanatisme dogmatiques. Le *Parallèle* et l'*Histoire des beaux-arts* qui en complète le propos relèvent d'une authentique constitution littéraire de la philosophie. Ceux-ci incarnent en effet le site d'une négociation productrice de sens entre une forme générique, ses conditions institutionnelles d'énonciation et la légitimation de son contenu. La première est représentée par le parallélisme exégétique dont Hölderlin exploite ouvertement le potentiel subversif en le rattachant aux réflexions herderiennes sur le langage et la mythologie. L'élucidation d'une telle influence invite expressément le lecteur à concevoir l'usage du parallélisme comme un exercice transcendantal au sens où n'y est pas seulement mis en œuvre un procédé rhétorique mais un acte fondant la double transcendance de l'homme vers son origine métaphysique et vers les membres de sa communauté politique. Fondée par Herder sur la notion de « rythme », le parallélisme entendu comme trope poétique, réalise en effet la polarité primitive de la vie naturelle alors même qu'en tant que phase sensible ou poétique de l'humanité, il opère le passage du régime monarchique de la parole (celle des prêtres et des devins) à sa démocratisation au travers de l'euphonie prosaïque des tragédiens et des chants populaires. L'œuvre poétique représente ainsi pour l'auteur des réflexions antidogmatiques *Sur l'esprit de la poésie hébraïque* l'organe de l'institution de la liberté du peuple, une « mythologie politique » basée sur la dimension stochastique de sa parole.

Hölderlin, inspiré par ce modèle, verra ainsi dans l'écriture de ces deux dissertations l'occasion de mettre en jeu les conditions institutionnelles de l'expression philosophique. Il entend susciter, au-delà d'un exercice universitaire convenu et verrouillé idéologiquement par les convictions supranaturalistes de leur dédicataire, la nouvelle forme de pensée induite par l'idéalisme transcendantal kantien. En montrant d'une part de quelle manière la poésie grecque a inspiré puis façonné par le biais de sa réalité

psychagogique une morale concrète, populaire et sans méthode, en insinuant d'autre part que cette dernière rassemble les qualités propres du jugement esthétique mises en jeu dans les trois maximes du sens commun chez Kant, l'*Histoire des beaux-arts* hölderlinienne procure de la sorte à la conceptualité déterminant la figure révolutionnaire du *Selbstdenker* une puissance figurative. La « représentation totale » dont la poésie est capable ne revêt pas simplement l'Idée d'un appareil sensible mais entretient le désir d'émulation et d'échanges constitutif pour Kant d'une citoyenneté mondaine accomplie, et cela grâce au pouvoir que possède l'analogie de créer et de reconnaître de nouveaux rapports ainsi que de les élargir. Cet « esprit libre » (*freier Sinn*) est cultivé de manière exemplaire selon Hölderlin par la tragédie grecque. Celle-ci met en présence, sur le mode délibératif, c'est-à-dire ouvert à la sanction publique, l'intégration des caractères et des passions dans l'unité supérieure d'un récit tandis que la distance mimétique qu'elle crée fait de l'adhésion à ce système d'explication le fondement politique d'une communauté réelle.

L'enthousiasme poétique trouve dès lors sa légitimité en offrant une actualité précaire certes, mais sensible, à l'ancrage cosmopolitique du jugement esthétique chez Kant. Hölderlin souligne avant tout son pouvoir réflexif d'éprouver notre capacité à tenir compte en pensant du mode de représentation de tout autre homme. Au-delà de la positivité d'un pur élément de savoir, les développements agencés dans les deux dissertations de notre poète et plus singulièrement le retour, via Herder, à l'essence mythologique du langage chez les Grecs, visent par conséquent à exercer une influence formatrice sur leur auteur lui-même. On peut comprendre que, muselé par une institution sclérosée, en proie aux outrances du modèle hégémonique et élitiste de son enseignement, Hölderlin ait voulu consolider par cette approche comparatiste du parallélisme les pratiques de soi que sous-tend l'élévation transcendante de la connaissance à titre d'effet de la finalité pratique de la raison pure. Ces deux compositions littéraires éclairent du même coup l'entreprise critique sur elle-même en reconduisant les exigences d'une pensée droite et autonome à la contingence de ses conditions historiques de réalisation, insistant ce faisant sur la nécessité de poursuivre au moyen de la littérature le mouvement d'auto-élucidation des Lumières sur sa tendance à la « manipulabilité de nature intérieure et extérieure »⁵.

⁵Christoph JAMME. *Introduction à la philosophie du mythe. II. Époque moderne et contemporaine*, trad. A. PERNET, Paris, Vrin, 1995 : 40. Voir supra : 88.

Loin d'apparaître comme un élan nostalgique en deçà du désenchantement produit par l'identification critique des vérités métaphysiques à l'apparence transcendante de la raison, les références à la culture antique sont convoquées d'emblée comme autant d'occasions pour le kantisme naissant d'être éclairé sur les dangers qui menacent la légitimité de ses principes.

Le deuxième chapitre montre en ce sens comment Hölderlin va puiser dans la figure de Spinoza construite par Jacobi dans ses *Lettres à M. Mendelssohn* la noblesse d'une forme de vie plutôt que l'auteur d'une spéculation ontologique audacieuse ou impie. De la même manière que la stratégie scripturaire du parallélisme et son intertexte herderien n'est valide qu'à la condition de permettre un ajustement à la norme de transparence propre à l'usage cosmothéorique⁶ de la raison visé par Kant, Spinoza n'est pertinent qu'à concurrence de l'abnégation qu'exerce la progression systématique de la raison. Celle-ci représente l'effort que doit fournir le lecteur de *l'Éthique* pour quitter le seul champ théorique de la démonstration et engager dès lors l'intégralité de sa personne dans le dépassement de soi imprimé par le désir.

La clé de l'unité et de la cohérence pour Hölderlin du motif panthéiste, associé immédiatement par lui au besoin de philosophie, réside dans le pouvoir que possède ce dernier de conduire la vérité au-delà de son site seulement théorique ou problématique, vers sa complète réalisation en tant qu'*ethos* vivant. Cette conviction découle ainsi largement de la lecture qu'en fait Jacobi. Nous avons tenté en effet de montrer que le fatalisme associé à la philosophie du hollandais ne constitue que le premier moment d'une démarche polémique orientée en réalité au bénéfice du criticisme. La critique jacobienne du travail purement médiologique de l'entendement, qui ne possède aucun pouvoir de révélation ontologique, ne condamne absolument pas la conceptualité philosophique mais cherche au contraire, à l'instar de Kant, à en exhiber de l'intérieur les limites. En ce sens, la formule provocatrice du *salto mortale* de la foi, qui concentre cette polémique, pose en définitive la même question que l'entreprise critique : celle de l'existence d'un champ de réalisation possible pour l'action de la liberté humaine. Ce n'est qu'à la lumière d'un tel projet, tout à fait conforme à l'épistémologie du criticisme,

⁶Selon Kant, l'homme « cosmotheoros » est celui « qui crée lui-même a priori les éléments de la connaissance du monde ». Immanuel KANT. *Opus Posthumum*, in: AK 21, 31: 21-25, trad. F. MARTY, in: *Opus Posthumum. Passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, Paris, PUF, 1986 : 219.

qu'il faut comprendre, selon nous, les attaques soutenues que Jacobi fait porter sur la lettre de son exécution à partir de la méthode transcendantale qui ne peut admettre l'inconditionné qu'à titre d'abstraction de toute forme de réalité sensible. Kant, résume Jacobi, préfère donc se restreindre sous la contrainte de la raison théorique au formalisme sur le plan moral plutôt que de postuler l'existence d'un sens pour l'intelligible et ainsi d'une vérité inaccessible à la science. Autrement dit, si la croyance en la liberté ne se fondait que sur l'ignorance que la raison cherche à extirper en produisant la science, alors le développement de la raison coïnciderait au recouvrement progressif du sens de l'ignorance lui-même, autrement dit, de la métaphysique purement et simplement. Or, l'idée que le discours philosophique se doit avant tout de faire sens, c'est-à-dire justifier rationnellement une conversion radicale de la manière d'être et non pas seulement de la façon de raisonner est précisément, selon Jacobi, ce qui fait de Spinoza cet accès privilégié à l'esprit du criticisme, par-delà les contradictions de sa lettre : *l'Éthique* éprouve dans ce sens l'architecture kantienne en révélant, en opposition directe à la noblesse morale définie par Kant, que la constance dans le respect des principes de la raison pure est d'autant plus assurée qu'est affirmée dans le désir l'unité de l'esprit et des événements qui sont l'occasion de l'exercice de ses facultés.

Cette reconnaissance des conditions matérielles, historiques de la réflexion transcendantale nous permet d'évoquer le deuxième temps fort de nos développements consacrés au panthéisme de Hölderlin. Ce complexe émerge au cœur du propos général de la lettre que ce dernier adresse à sa mère en février 1791 et que nous avons étudié dans la suite de ce deuxième chapitre.

Cette confiance, partagée à une époque marquée par une crise de conviction évidente au sujet de l'avenir que lui réserve son statut de séminariste, témoigne en effet de la volonté de résoudre le conflit entre le cœur et la raison en tentant de replacer l'enjeu philosophique du criticisme au niveau de son expression esthétique et de sa réalisation au sein de l'espace public. Ce document anecdotique, constituant pourtant la référence la plus précise à Spinoza, nous offre l'opportunité de vérifier l'hypothèse méthodologique selon laquelle, à l'instar des dissertations universitaires précitées, Hölderlin prête une attention toute particulière à la constituance littéraire du discours philosophique.

À l'instar de Jacobi qui insiste explicitement sur le nouage de la philosophie à l'activité littéraire qui en expose le contenu doctrinal chez Spinoza, notre poète instaure dans la structure dialogique de cet échange épistolaire le mode schématisant de pensée que le spinozisme lui-même réclame. Il s'agit plus concrètement d'user d'une forme de discours susceptible d'éclairer la logique de l'apparence à laquelle est soumis l'entendement et de favoriser le moyen de faire de sa vie une philosophie en acte. L'intention de Hölderlin, en mobilisant le genre épistolaire, est moins constatative que performative : la structuration de ses propos, établis à l'aune de la valeur parénétiq ue du prêche religieux, laisse suggérer une sorte de pacte discursif attentif à un potentiel d'effets qui oriente la concrétisation du sens. Le détour par la métaphore et le récit biographique est dans ce contexte d'autant moins arbitraire qu'il participe étroitement à l'universalité du changement pratique qu'un tel usage de la raison encourage.

Notons par ailleurs que cette articulation du monde et du texte se trouvera explicitement au centre du programme romantique de poésie universelle progressive, élevée par le cadet des Schlegel notamment, au rang de poïétique du lien social.

Le panthéisme revendiqué par Hölderlin à travers la lecture du *Spinozabuchlein* de Jacobi révèle donc un double enjeu : promouvoir, d'une part, une définition transcendante de l'exercice de la raison inspirée par la définition éthopoïétique de la philosophie pratique kantienne et entamer, d'autre part, une réflexion d'ordre mimétologique ou poétologique afin de résoudre l'écueil produit par l'interdit critique de toute représentation sensible d'une telle réalité inconditionnée.

Notre troisième chapitre s'attache ainsi à montrer comment Hölderlin cherche à penser cette double tâche confiée à la philosophie à partir du modèle de la *theoria* antique et plus singulièrement à travers l'œuvre de Platon. Ses développements ont montré de quelle manière, à l'intérieur de l'ambition polémique de la pensée jacobienne telle qu'il la conçoit dans les termes évoqués ci-dessus, Hölderlin va instaurer les conclusions de la doctrine platonicienne sur la *mimèsis* de manière constituante dans la trame de son débat avec Schiller.

Notre poète façonne ainsi les différentes ébauches de son roman ainsi que sa correspondance avec l'auteur des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de manière à montrer que l'apparence sincère et pure du jeu poétique à laquelle aboutit la réflexion de ce dernier n'est pas entré suffisamment dans l'ambiguïté de l'apparence transcendante

kantienne. La poésie schillerienne souffre, en somme, d'un maniérisme tout à fait rédhibitoire sur le plan critique que notre poète établit à partir d'une réflexion sur la nature du Beau chez Platon. Ce dernier constitue ainsi, à côté de l'esprit du système spinozien, un biais privilégié par lequel le geste transcendantal trouve une forme d'amplification par-delà sa lettre kantienne.

Nous avons donc procédé, pour le montrer, de la manière suivante : il importait d'abord de remarquer que les limites imposées par Kant au champ de l'esthétique ne visent à opérer aucune dévalorisation de celui-ci et ne justifient dès lors en rien le reproche d'une « subjectivation » par Kant du pouvoir de l'art. Dans un deuxième temps, nous avons tenté de situer en quelle proportion l'idéalisme de Platon offre une proximité avec l'esthétique transcendantale de Kant et de quelle manière Hölderlin instaure cette communauté dans son travail d'écriture.

Nous avons par conséquent déployé nos analyses sur deux fronts. Le premier tente d'abord de révéler de quelle manière Hölderlin insère les propos de trois de ces fragments théoriques à l'intérieur des limites critiques de l'esthétique kantienne. Ainsi, dans « Il existe un état naturel... », rédigé à l'automne 1794, ce dernier s'attache à comprendre la troisième *Critique* comme l'effort conjoint de soutenir l'effort continu de probité que l'impératif catégorique exige de celui qui l'a compris, alors même qu'il s'agit d'éprouver dans le même temps l'intimité inexpugnable du jeu de l'imagination en ce qui concerne la question de la vertu. Aussi, « Sur la notion de punition », composé en janvier 1795, prolonge-t-il cette idée en traitant au fond de la conviction pratique selon laquelle la liberté ne se manifeste à la finitude qu'en s'aliénant d'abord sous la forme indigente du devoir et que la forme d'une telle obligation (*Zwang*) n'est, *in fine*, que la conséquence de l'objectivité de la détermination de la volonté qu'est la loi (*Nötigung*).

C'est à partir de cette ambition esthétique parce que pratique que nous avons dès lors cherché à cerner la manière dont Hölderlin affichait son intention d'enrichir celles-ci au moyen de Platon. Nous sommes ainsi parvenu à la conclusion que notre poète vise ainsi, dans les diverses ébauches de son roman que nous avons détaillé, un idéal susceptible de réunir dans une singularité objective le partage kantien entre les deux analytiques esthétiques de sa troisième *Critique* (celle du sublime et celle du goût). Celui-ci se découvre finalement comme la notion de « belle représentation » (*eikazēin kalos*) tirée des développements que l'auteur du *Phèdre* et du *Banquet* consacre au fondement et

aux limites de la *mimèsis* telle qu'elle est convoquée dans l'exercice dialectique de la philosophie.

La distinction, centrale chez Platon, entre l'imitation (*mimèsis*) et l'assimilation (*homoiôsis*) introduit un critère téléologique de pertinence en ce qui concerne non seulement la prise de connaissance du modèle de conduite le plus approprié à la nature de l'homme mais également la transformation de cette dernière en vue de ce modèle. Ce tableau mytho-logique qu'organise la trame du discours permet ainsi à la question de la *mimèsis* de ne pas se réduire chez Platon à la thèse iconoclaste de l'exclusion de tout art imitatif ou mimétique. Le pragmatisme qu'est en réalité le *bios theoretikos* pour ce dernier fonde l'iconicité fondamentale du discours philosophique. La dimension symbolique de la raison dans laquelle est ancrée l'idéalisme de Kant devient chez Platon l'agent de la transformation de l'être humain en vue du modèle de conduite le plus naturel. L'art exerce l'individu au discernement de la juste dimension d'apparaître de l'essence. L'esthétique se constitue ainsi comme cet art de la métrétique tenant à distance le mensonge de l'idole au moyen de l'image.

Ce mouvement idéal est compris par Hölderlin comme celui de l'amour platonicien. Aussi, les fragments rédigés à Francfort témoignent-ils de l'intention affichée de placer la dialectique du disciple de Socrate dans la solution critique du partage entre raison théorique et raison pratique. Celle-ci répond manifestement à l'injonction de Kant lui-même, qui évoque explicitement dans sa troisième *Critique* un fondement à l'unité du suprasensible dans la nature ayant pour finalité de rendre possible le passage du mode de penser selon les principes de l'un au mode de penser selon les principes de l'autre⁷. Notre poète emprunte ainsi à Platon la conviction que l'amour est la condition de possibilité de toute vie dans l'intuition, c'est-à-dire, dans l'idiome kantien, un fondement sensible à la possibilité de la perfection de certaines actions. Le sentiment amoureux et la joie qui en exprime la force se situent donc pour Hölderlin au niveau des transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui vont permettre son accès au vrai. Or, de ce point de vue, la tâche essentielle du philosophe est de se tenir aussi éloigné que possible des deux positions extrêmes qui interdisent celui-ci. Il y a bien sûr l'usage seulement hédoniste de la sensibilité et l'abandon aveugle à la pulsion formatrice qui représente le pouvoir indéterminé de la matière sur l'organisation rationnelle ; mais

⁷Immanuel KANT. AK 5 : 176, trad. : 101.

il y a surtout l'abstraction de la spéculation et l'illimitation d'un plaisir ressenti à la toute-puissance d'une pensée que rien n'entrave plus.

C'est dans le contexte précis de cette tension continue, parce que « sans domaine propre »⁸, qui anime l'imagination que l'érotique platonicienne vient s'insérer productivement. Une telle instauration opère dans le travail hölderlinien sous les traits de ce que nous avons nommé « une méthode hyperbolique ». Cette dernière est fondée sur une logique d'opposition harmonique des tendances antinomiques de l'être humain. Elle cherche à articuler, aussi bien sur le registre logique de la relation que sur celui mimétique de la métaphore, la singularité de la condition humaine caractérisée avant tout par sa paratopie : sa dérélition l'empêche de se fixer dans un lieu transcendant absolument la sphère problématique de son existence alors même que le sens de ses actes ne peut se constituer qu'à travers cette impossibilité.

Méditant la leçon de la généalogie d'Eros exposée par Diotime dans le *Banquet*, l'homme ne peut saisir que dans l'indigence (*Penia*) la profusion d'une vie qui lui apparaît sous la forme de l'abondance (*Poros*). Il ne le peut qu'au moment où cette dernière se fait passage (*poros*) au contact de l'objectivité du monde. Le mythe de l'attelage ailé dans le *Phèdre* démontre de la même manière que l'impulsion de l'âme en direction de l'Idée demeure attachée aux circonstances qui la rendent capable d'exercer cette faculté essentielle d'intellection. Celle-ci ne peut ainsi avoir lieu en dehors de l'effort constant du ressouvenir qui applique la pensée « dans la mesure de ses forces » (249c) aux réalités supérieures. L'amour est dès lors, du point de vue platonicien, cette impulsion à découvrir dans l'intimité de chaque chose sensible une part déterminante qui ne se résout à aucune d'elles. Il suscite de cette façon une disposition dans laquelle l'homme prend conscience de sa participation à l'inconditionné, non pas de manière sublime, en dépit de l'ancrage sensible des phénomènes, mais à mesure qu'il met à jour positivement la nature inépuisable des liens qui unissent chaque chose dans ses différences et concordances réciproques avec les autres.

Cette participation à « l'éclat » du monde est comprise, traduite et inscrite chez Hölderlin, nous l'avons vu, dans le motif de la prétérition. Cet artifice diégétique représente ainsi le versant métaphorologique de la méthode hyperbolique. Son effet de distanciation marque à même le texte de quelle manière l'exercice intellectuel, comme union des facultés sensibles et intelligibles d'appréhension du réel, ne tire la signification

⁸Ibid.

de son autonomie qu'en implication intime avec l'hétéronomie du particulier. La légitimité de la beauté en tant qu'idéal philosophique réside précisément pour Hölderlin dans cette dialectique de l'action autonome mais à chaque fois contingente de la pensée pure. À ce titre, l'acte esthétique concerne la culture d'une position favorable, capable de mettre l'homme en rapport vivant et agissant avec son époque. En éclipsant momentanément le rôle déterminant de l'intérêt pour le savoir, la pulsion de jeu, à l'instar de la rêverie rousseauiste, permet à l'âme de se rassembler dans le suspens du sentiment de l'existence. Cette expérience du retrait trouve, comme nous l'avons remarqué, de nombreuses expressions privilégiées dans *Hypérion* ainsi que dans la correspondance du poète. Que ce soit les épisodes de songe dans le roman, la prétention de ses propos dont la lettre à Schiller d'août 1797 en est un exemple frappant, l'idéal comme mise à l'écart dans le poème épique ou encore l'imitation du modèle attractif de l'*himéros* platonicien, chacun de ces faits d'écriture vise l'institution d'un sens intime de la raison et de la justice. À la différence de la belle forme schillerienne, cette instauration par le style d'un *logos* immanent ne s'opère pas en dépit de la vérité de l'incarnation. Sur le modèle de la *paraskenê* antique, entendue comme une structure de transformation des discours vrais en principe de comportement moralement recevable⁹, l'idéal hölderlinien produit par l'art est en mesure d'engendrer la vertu. Il corrige ainsi la tendance de l'esthétique schillerienne à restreindre cette dimension pratique à la seule pulsion d'imitation productive dont le but est d'effacer l'expression naturelle au profit de sa configuration par la force autonome formatrice du sujet. S'il a raison d'insister sur la probité à laquelle doit parvenir l'expérience esthétique dans le désintéressement de l'apparence sincère, Schiller a tort d'arrêter le geste créatif au stade autonome du génie subjectif de l'artiste. Le lien que cherche à représenter le discours poétique notamment doit en effet figurer aussi bien la tendance idéale que les exigences matérielles constitutives de l'agir. Ce dernier, soumis à l'impératif de la vérité, n'en assume pas moins toutes les ambiguïtés de la *mimêsis*. Il offre de manière auto-constituante un espace de visibilité à une réflexion sur le type de causalité qui relie le double à la réalité ainsi que sur le statut ontologique des termes de cette relation. Hölderlin insiste par conséquent, dans les conclusions de ses esquisses francfortoises, sur le pouvoir liturgique ou mythique de la poésie. Celui-ci permet à l'homme d'intégrer sa relation à l'Invisible dans une communauté concrète de réflexion. Ce dernier incarne

⁹Michel FOUCAULT. *Herméneutique du sujet*, op. cit. : 312.

un lieu commun où peut s'exercer le discernement critique grâce au jeu mesuré des correspondances phénoménales qu'elle instruit dans son récit. C'est cette culture d'une disposition passionnée pour le bien commun qui fonde l'admiration sans bornes que voue Hölderlin à Fichte et qu'il s'agissait pour nous de présenter dans notre ultime chapitre.

Notre conviction est que la triple qualification idéale, systématique et individuelle du discours poétique à laquelle parvient Hölderlin au sortir de sa lecture de Platon lui a permis, non seulement d'atteindre précocement le cœur de la *Doctrine de la science* (ce que nous démontre le célèbre fragment « Jugement et Être »), mais lui a fourni également un moyen d'en déployer l'ambition transcendantale au-delà du problème majeur dans lequel l'exposition systématique de cette dernière dans la *Grundlage* a manifestement conduit Fichte.

Nous avons ainsi proposé de cerner celui-ci à partir de l'idée, exprimée à plusieurs reprises à cette époque, que la présentation du système du savoir humain ne doit pas être seulement un exposé de ses propositions premières mais l'effectuation de son principe ; ce que Fichte nomme « l'institution effective de la science »¹⁰. Cette présentation intégrale de l'inséparabilité du contenu et de la forme du savoir coïncide donc à une disposition en l'homme à se faire effort infini vers l'autonomie. De ce point de vue, une telle con-vocation (*Aufforderung*) doit relever de façon inconditionnelle d'un engagement libre de la part des lecteurs de la WL, c'est-à-dire plus largement de la culture d'un sentiment de confiance réciproque et de la création d'un cercle vertueux d'échanges dans lequel chacun accroît sa liberté critique de l'accroissement de celle d'autrui.

Le défi d'une doctrine de la science se présente donc dans une double perspective mimétologique et éthopoïétique ; celle-là même qui détermina le panthéisme de Hölderlin. Il s'agit de trouver une forme de discours qui soit une expérimentation dont l'objet propre est la vie en tant que telle tandis qu'elle se doit de développer une terminologie susceptible de désigner métaphoriquement la présentabilité même qu'offre le pouvoir de l'imagination. Nous avons donc voulu souligner dans ce chapitre combien Hölderlin s'est montré attentif à cette difficulté et de quelle manière il aura perçu dans le potentiel d'actualisation et d'intégration que recèle la mise en intrigue littéraire un moyen

¹⁰Johann G. FICHTE. GA I, 2 : 126, trad. : 44.

d'assumer la définition inférentielle du savoir que Fichte commence à déployer à cette époque¹¹.

Le lien intime entre un *ethos* politique et son expression esthétique est instaurée à partir de la version dite « métrique » d'*Hypérion* (rédigée durant l'été 1795 après le départ d'Iéna) grâce à un approfondissement du principe de détermination réciproque à la base du jeu de l'imagination productrice pour Fichte. Marqué à cet égard par l'organologie herderienne, Hölderlin oppose à la logique transcendantale de reconduction de l'opposition à l'identité de l'un des deux membres (le Moi) une structure de suppléance réciproque de la nature et de l'esprit. Celle-ci est conçue comme un état d'équilibre stationnaire provisoire dont le modèle réside avant tout dans la convenance et la mesure propres à la *phronèsis* antique. En ne cherchant pas à résorber unilatéralement ou indéfiniment le conflit avec la matière, mais en exacerbant au contraire cette tension constitutive, une telle opposition harmonique (hyperbologique) vise à fixer de la manière

¹¹Comprise à partir du tournant pragmatique des sciences sociales et plus singulièrement de la philosophie logique de Dewey, la notion d'inférence implique moins la conformité à des principes d'action a priori qu'une extension du domaine cognitif nécessaire à la réalisation de ces principes. Cette référence nous donne l'occasion de préciser que notre approche de Fichte est, dans le contexte qui est le nôtre, sciemment limitée aux motifs philosophiques soulevés par les écrits théoriques de Hölderlin. Ceux-ci concernent prioritairement, comme nous l'avons rappelé, la déduction du fait de la représentation à partir de la structure de limitation réciproque inscrite dans le jeu de l'imagination productrice telle qu'elle est mise en rapport avec l'intuition intellectuelle. L'intention de Hölderlin qui commande ainsi sa lecture de la WL est d'identifier la dimension régulatrice de l'effort ou la sujet-objectivité en acte de la conscience à la construction du sens qui s'élabore lui aussi comme intégration d'une position d'extériorité réciproque (entre les plans de l'énoncé et de l'énonciation, entre celui de la narration et celui de son horizon d'attente). La question du réalisme politique s'inscrit dès lors de manière centrale au cœur du dialogue que noue Hölderlin avec la pensée de Fichte car le style place la dimension spéculative de la WL, centrée a priori sur les principes régulateurs de l'expérience, sur le terrain d'une éducation visant l'extension des connaissances propices à leur réalisation. De ce point de vue, il ne suffit pas de prolonger le geste déductif qu'opère la *Grundlage* ou le *Fondement du droit naturel*, mais encore faut-il l'enrichir en lui proposant une forme de jugement réfléchissant révélant le site d'un libre accord possible entre l'application d'une exigence formelle et les contraintes matérielles de son exécution. C'est donc « l'enjeu d'une politique comme science inductive » chez Fichte que nous avons voulu traduire en parlant, selon le terme de D. Maingueneau, d'une « scénographie » de la *Doctrine de la science*. Cette trop brève référence à la lecture politique contemporaine de Fichte a toutefois pour vertu, nous le croyons, de proposer une proximité stimulante entre la tentative fichtéenne de situer le droit en tant que médiateur matériel entre la théorie et la pratique et la dimension protreptique/prudentielle de l'art qu'a soutenu de son côté Hölderlin. Ce rapprochement marque du même coup un deuxième point commun : leur conviction partagée d'une présence du problème de la socialité sur celui de la moralité telle qu'on peut la trouver dans les *Contributions* de Fichte sur la Révolution et dans les paragraphes dévolus en 1796 à la notion juridique de « sphère » que Hölderlin va remarquer et thématiser à son tour (voir supra : 212). Au sujet de la politique inductive de Fichte : Marc MAESSCHALCK. « L'enjeu d'une politique comme science inductive. *L'État commercial fermé* et sa reprise dans la dernière philosophie », in : *Fichte et la politique*, sous la dir. de Jean-Christophe GODDARD et Jacinto RIVERA DE ROSALES, Milan, Polimetrica, 2008 : 303-322. « Éducation et jugement pratique chez Fichte », in : *Fichte, le Moi et la liberté*, Jean-Christophe Goddard (éd.), Paris, PUF, 2000 : 135-164. Sur le rapport entre communauté réelle et morale : Virginia López-Domínguez. « Sociedad y Estado en el pensamiento político de J. G. Fichte », in : *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* V (1985) : 111-121. « Le réalisme politique dans la Doctrine de la Science », in : *Fichte et la politique*, op. cit. : 11-26.

la plus fidèle dans cette économie paradoxale la réalité elle-même paratopique du sujet toujours sur le point de se reconfigurer en réponse à des événements inédits, mêlant étroitement perceptions concrètes et principes généraux. Le jeu poétique représente ainsi littéralement ce qu'un fragment de la période de Hombourg a nommé « la métaphore d'une intuition intellectuelle » dans la mesure où il traduit sur le mode sensible, par la complexité de la narration notamment, l'impossibilité pour le sujet de s'assurer lui-même dans une relation à soi immédiate et de faire ainsi de la nature ce que la liberté se présume. Comme l'a montré l'enchaînement des propositions du fragment « Quand le poète s'est d'abord rendu maître... », il n'y a d'identité possible que dans la progression ou l'intensification réciproque de la différence ; de la même manière que le destin d'Hypérion se résout dans une tension par relation inscrite à même le renvoi permanent du plan de l'énoncé à celui de l'énonciation. La résolution finale du jeune héros de devenir ermite révèle en effet sur le plan de l'énoncé que la vie se résout aux déterminités pratiques dans lesquelles elle s'est toujours-déjà déposée successivement (les péripéties) alors même que de tels faits demeurent en réalité à venir puisque ceux-ci tirent leur sens, sur le plan transcendantal de l'énonciation, d'un engagement existentiel primordial dont ils ne sont que l'indice. Cette organisation du discours par laquelle est mise à l'abri la puissance active de l'être par le récit de son inapparence dans les mots est ce qui fonde pour Hölderlin la signification tragique de la réflexion créatrice en poésie.

Cette prétention de l'inconditionné, d'où l'anachorèse (*ἀναχωρεῖν* = se retirer) d'Hypérion retire son sens profond, est en jeu au centre du poème « Souvenir » lorsqu'au point antirythmique de ce dernier, là où le renversement dialectique des perspectives composant l'anamnèse poétique s'opère, Hölderlin fait signe vers son amour défunt Suzette Gontard. À cet endroit, il inscrit son absence, c'est-à-dire au fond la négativité même de la mort en tant qu'ultime accès à l'inconditionné, non seulement comme l'objet du souci poétique mais comme le sujet réel d'une authentique libération. Les ressources symboliques de l'expression participent par conséquent activement à cette transformation existentielle à la racine de tout projet cosmopolitique que la conceptualité philosophique ne fait de son côté qu'expliquer.

« Bon Hypérion, dit Diotima, il est temps que tu t'éloignes d'ici : tu es pâle, ton œil est las, tu cherches en vain quelque pensée qui t'aide. Viens sous les arbres, parmi les couleurs de la vie ! Cela te sera salutaire »¹².

Au-delà de toute instrumentalisation seulement explicative ou démonstrative de la langue, Hölderlin n'aura ainsi jamais cessé de penser la poésie comme une forme de vie : un engagement humaniste créatif, susceptible de fonder une discursivité propre, c'est-à-dire intégrant indissolublement le « pourquoi du monde dans un comment écrire »¹³.

¹² Friedrich HÖLDERLIN. MA I : 690, trad. Pléiade : 207.

¹³ Roland BARTHES. « La mort de l'auteur », in: *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1974 : 66sq, citation : 68. Voir aussi : Michel FOUCAULT. « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in: *Bulletin de la société française de psychologie*, 3, 1969 : 73-104 (repris, in: Michel Foucault. *Dits et Écrits*, t. 1, éd. sous la dir. de D. DEFERT, F. EWALD, Paris, Gallimard, 1994). Clifford GEERTZ, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996 : 25sq.

Bibliographie des ouvrages cités

PRINCIPALES EDITIONS ET TRADUCTIONS DE L'ŒUVRE DE HÖLDERLIN

- HÖLDERLIN Friedrich. *Sämtliche Werke*, Stuttgarter Ausgabe; historisch-kritische Ausgabe. 8 (in 15) Bde. Hrsg. Friedrich BEIBNER, Bd 6 u. 7 hrsg. Adolf BECK, Bd 8 hrsg. Adolf BECK u. Ute OELMANN, Bd. 4, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Frankfurter Ausgabe; historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. Dietrich Eberhard SATTLER. Frankfurt/M. Roter Stern, 1975ff.
- HÖLDERLIN Friedrich. *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 Bde, hrsg. von Michael KNAUPP, München, Carl Hanser Verlag, 1992.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Theoretische Schriften*, hrsg. Johann KREUZER, Hamburg, Meiner, 1998.
- HÖLDERLIN Friedrich. *Hyperion*, Stuttgart, Reclam, 1998².
- HÖLDERLIN Friedrich. *Poèmes/Gedichte*, trad. G. BIANQUIS, Paris, Aubier, 1943.
- HÖLDERLIN Friedrich. *Poèmes de la folie*, trad. P.-J. JOUVE, P. KLOSSOWSKI. Avant-propos par B. GROETHUYSEN, Paris, Gallimard, 1963.
- HÖLDERLIN Friedrich. *Œuvres*, éd. sous la dir. de Philippe JACCOTTET, Paris, Gallimard Pléiade, 1968.
- HÖLDERLIN Friedrich. *Hypérion ou l'ermite de Grèce*, trad. R. ROVINI, Paris, 10/18, 1968.
- HÖLDERLIN Friedrich. *Œuvre poétique complète*, trad. François GARRIGUE, Paris, La Différence, 2005.
- HÖLDERLIN Friedrich. *Fragments de poétique*, trad. J.-F. COURTINE, Paris, Imprimerie Nationale, 2006.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

- ADORNO Theodor W.. « Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins », in : *Noten zur Literatur III*, Frankfurt a. Main, 1965 : 156-209. « Parataxe », trad. S. MÜLLER, in : *Notes sur la littérature*, , Paris, Flammarion, 1999 : 307-327.
- ADORNO Theodor W.. *Philosophische Terminologie*, 2 Bde, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982.
- APEL Karl-Otto. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963.
- ARENDT Hannah. *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- ARENDT Hannah. *La vie de l'esprit. Vol. 1. La pensée*, trad. L. LOTRINGER, Paris, PUF/Quadrige, 2005².
- ARISTOTE. *Poétique*, trad. J. HARDY, Paris, Gallimard, 1996.
- BACHMAIER Helmut. « Theoretische Aporie und tragische Negativität. Zur Genesis der tragischen Reflexion bei Hölderlin », in : Helmut BACHMAIER, Thomas HORST, Peter REISINGER. *Hölderlin. Transzendente Reflexion der Poesie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979: 85-128.
- BADIOU Alain. *Petit manuel d'inhérentisme*. Paris. Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1998.
- BARTHES Roland. *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.
- BARTHES Roland. *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1974.
- BAUM Manfred, « Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel », in : *Hegel-Studien*, Bd. 28, hrsg. von Friedhelm NICOLIN u. Otto PÖGGELER, Bonn, Bouvier, 1993 : 81-102.
- BAUMGARTEN Alexander. *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58)*, übers. u. hrsg. von Hans Rudolf SCHWEIZER, Hamburg, 1983.
- BAUMGARTEN Alexander. *Esthétique précédée des Méditations philosophiques se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique*, trad. Jean-Yves PRANCHÈRE, Paris, L'Herne, 1988.
- BAY Hansjörg. „Obne Rückkehr“. *Utopische Intention und poetischer Prozess in Hölderlins „Hyperion“*, München, 2003.
- BAYLON Christian, MIGNOT Xavier. *Sémantique du langage – initiation*, Paris, Nathan, 1995.
- BEAUFRET Jean. *Hölderlin et Sophocle*, Paris, U. G. E. Coll. 10/18, 1965.
- BENJAMIN Walter. « Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin », in : *Gesammelte Schriften*, u. Mitw. von T. W. ADORNO, G. SHOLEM. Hrsg. von R. TIEDEMANN, H. SCHWEPPEHÄUSER, Bd. II, 1, Frankfurt a. M, 1980 : 105-126.
- BENVENISTE Emile. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

- BERTAUX Pierre. *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969.
- BERTAUX Pierre. *Hölderlin ou le temps d'un poète*, Paris, Gallimard, 1983.
- BERTINETTO Alessandro. « Philosophie de l'imagination – philosophie comme imagination. La *Bildlebre* de J. G. Fichte », in : *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie [appliquée]*, édité par J.-C. GODDARD et M. MAESSCHALCK, Paris, Vrin, 2003 : 55-74.
- BETZENDÖRFER Walter. *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, Heilbronn, Salzer, 1922.
- BEYER Uwe (hrsg.). *Neue Wege zu Hölderlin*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1994.
- BRECHT. « Die Anfänge der idealistische Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788-1795) », in : *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977*, hrsg. von H. M. DECKER-HAUFF u. a., Tübingen, Attempo, 1977 : 381- 428.
- BEYER Uwe (hrsg.). *Neue Wege zu Hölderlin*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- BINDER Wolfgang. *Hölderlin-Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.
- BINDER Wolfgang. « Die Deutsche Klassik und die Antike : Goethe, Schiller, Hölderlin », in : *Antike und europäische Welt : Aspekte der Auseinandersetzung mit der Antike*, hrsg. von M. SILVAR u. a., Bern, Lang, 1984.
- BINDER Wolfgang. « Hölderlin : "Andenken" », in : *Turm-Vorträge* (1) 1985-86, hrsg. von Uvo HÖLSCHER, Tübingen, Mohr : 5-30.
- BLANCHOT Maurice. « La parole "sacrée" de Hölderlin », in : *La part du feu*. Paris. Gallimard. 1949.
- BLUMENBERG Hans. *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. Didier GAMMELIN, Paris, Vrin, 2006.
- BÖCKMANN Paul. *Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins. Eine Anthologie*, Tübingen, Mohr, 1965.
- BOEHM Hans-Gero. *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin (1797-1800)*, Diss. Marburg, 1932.
- BÖHM Wilhelm. *Hölderlin*. 2 Bände. Halle/Saale 1928/30.
- BÖHM Wilhelm. « „So dacht'ich. Nächstens mehr.“ Die Ganzheit des Hyperionromans », in : *Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag*, hrsg. von Paul KLUCKHOHN, Tübingen, Mohr, 1944² : 224-239.
- BÖSCHENSTEIN Bernhard. « Hölderlins Hymnen "We wenn am Feiertage..." und "Andenken": Ein einführender Vortrag », in : *Le pauvre Holterling : Blätter zur Frankfurter Ausgabe*, Frankfurt a. M., 1984 : 7-16.
- BÖSCHENSTEIN Bernard, LE RIDER Jacques (dir.). *Hölderlin vu de France*. Tübingen, Mohr, 1987.
- BOTHE Henning. « Ein Zeichen sind wir, deutungslos ». *Die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George*, Stuttgart, 1992.
- BOURGEOIS Bernard. *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Vrin, 1995.
- BRACHTENDORF Jürgen. « Hölderlins eigene Philosophie? Zur Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System », in : *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 52/3 (1998): 383-405.
- BRÉHIER Émile. *Schelling*, Paris, Alcan, 1912.
- BRENNER Hildegard. „Die Verfabrungsweise des poetischen Geistes“. *Eine Untersuchung zur Dichtungstheorie Hölderlins*, Diss. phil. (mschr.), Freie Universität Berlin, 1952.
- BRISSON Luc. « Mythes, écriture, philosophie », in : *La naissance de la raison en Grèce*, sous la dir. de J.-F. MATTÉI, Paris, PUF, 1990 : 49-58.
- BRUNNER François. « De soi vers soi (conclusion du colloque) », in : Rudi IMBACH, Alain DE LIBERA et al. *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique, Actes du colloque des 19 et 20 octobre 1990 pour les soixante-dix ans de F. Brunner*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994 : 125-135.
- BUHR Gerhard. *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten „Über Religion“ und „Das Werden im Vergehen“*, Frankfurt, 1972.
- BURKE Edmund. *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. E. LAGENTIE DE LAVAÏSSE, Paris, Vrin, 1973.
- CASSIRER Ernst. « Hölderlin und der deutsche Idealismus », in : *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 7(1917-18) : 262-282.
- CASSIRER Ernst. *Idee und Gestalt. Goethe/ Schiller/ Hölderlin/ Kleist*. Berlin 1921.
- CASSIRER Ernst. *La philosophie des formes symbolique*, trad. Ole HANSEN-LØVE, Jean LACOSTE, Paris, Éd. de Minuit, 1972.
- CASSIRER Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, trad. Marc B. DE LAUNAY, Paris, Hachette, 1987.
- CLÉMENT Bruno. *Le récit de la méthode*, Paris, Seuil, 2005.
- CONZ Karl P.. « Plato von der Liebe. Bruchstücke aus seinem Symposium », in : *Analekten oder Blumen Phantasien und Gemälde aus Griechenland*, Leipzig, Kummer, 1793.
- CORNELISSEN Maria. « Das Salamis-Fragment des „Hyperion“ », in *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 12, 1961/62 : 222- 231.
- COSSUTTA Frédéric. *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989.

- COSSUTTA Frédéric. « L'analyse du discours philosophique », in : *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publiée sous la dir. d'A. JACOB, vol. 4. Le discours philosophique, sous la dir. de J.-F. COURTINE, Paris, PUF, 1998 : 1792-1810.
- COSSUTTA Frédéric (dir.). *Le dialogue : introduction à un genre philosophique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- COSSUTTA Frédéric. « Discours philosophique, discours littéraire : le même et l'autre? », in : *Rue Descartes n°50. L'écriture des philosophes*, Paris, PUF, 2005 : 6-20.
- COURTINE Jean-François. « La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand », in : *Les études philosophiques* n°3, 1976 : 273-294.
- COURTINE Jean-François. « Finitude et liberté. Le statut du Moi fini et la destination de l'homme du *Vom Ich aux Briefe* », in : F. W. J. SCHELLING. *Premiers écrits (1794-1795)*, Paris, PUF, 1987 : 237-256.
- COURTINE Jean-François (éd.). *Hölderlin*, cahier n°57, Paris, L'Herne, 1989.
- COURTINE Jean-François. *Extase de la raison*, Paris, Galilée, 1990.
- COUTURIER-HEINRICH Clémence. *Aux origines de la poésie allemande. Les théories du rythme des Lumières au Romantisme*, Paris, CNRS Éditions, 2004.
- D'HONDT Jacques. *Hegel secret*, Paris, PUF, 1968.
- DASTUR Françoise. *Hölderlin : tragédie et modernité*, Paris / La Versanne, encre marine, 1992.
- DASTUR Françoise. *Hölderlin, le retournement natal : tragédie et modernité & nature et poésie*, Paris / La Versanne, encre marine, 1997.
- DASTUR Françoise. *À la naissance des choses : art, poésie et philosophie*, Paris / La Versanne, encre marine, 2005.
- DE LAUNAY Marc. « Philosophie du style », in : *Encyclopédie philosophique universelle*, publiée sous la dir. d'A. JACOB, vol. 4. Le discours philosophique, sous la dir. de J.-F. COURTINE, Paris, PUF, 1998 : 1553-1563.
- DEPRE Olivier. « Éclairages nouveaux sur le "plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand" », in : *Revue Philosophique de Louvain* 88 (1990) : 79-98.
- DERRIDA JACQUES. « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », in : *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 : 247-324.
- DERRIDA Jacques. « Mnemosyne », in : *Mémoires : pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
- DETIENNE Marcel. *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Générale Française, 2006.
- DI GIOVANNI George. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors : The Vocation of Humankind, 1774-1800*, Cambridge University Press, 2004.
- DILTHEY Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1985¹⁶.
- DÖDERLEIN Ludwig, HENRICH Dieter. « Carl Immanuel Diez, Ankündigung einer Ausgabe seiner Schriften und Briefe », in : *Hegel-Studien* 3 (1965): 276 sq.
- DREWERMANN Eugen. *Les fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2000.
- DUMONT Jean-Paul. *Le scepticisme et le phénomène : essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1985.
- DUQUE Felix. « "Es ereignet sich aber / Das Wahre". De la vérité transcendante à la vérité poétique chez Hölderlin », in : *Genos*, Lausanne, Payot, 2004 : 221-310.
- EICHHORN Johann G.. « Urgeschichte. Ein Versuch », in : *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur*, 4, 1779 : 129-256.
- ENGEL Johann Jakob. *Versuch einer Methode die Vernunftlehre aus platonischen Dialogen zu entwickeln*, Berlin, Voss, 1780.
- FICHTE Johann G.. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg von R. LAUTH u. H. JACOB, unter Mtw. von H. GLIWITZKY, M. ZAHN und P. SCHNEIDER Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968ff.
- FICHTE Johann G.. *Die Bestimmung des Menschen*, hrsg. von F. MEDICUS, Hamburg, Meiner, 1979.
- FICHTE Johann G.. *Conférences sur la destination du savant (1794)*, trad. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Paris, Vrin, 1969.
- FICHTE Johann G.. *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la Science (1794-1797)*, trad. Alexis PHILONENKO, Paris, Vrin, 1980².
- FICHTE Johann G.. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, trad. A. RENAUT, Paris, PUF, 1984.
- FICHTE Johann G.. *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, trad. Luc FERRY et Alain RENAUT, Paris, Vrin, 1984.
- FICHTE Johann G.. *Querelle de l'athéisme suivie de divers textes sur la religion*, trad. J.-C. GODDARD, Paris, Vrin, 1993.

- FICHTE Johann G.. *La destination de l'homme*, trad. Jean- Christophe GODDARD, Paris, GF Flammarion, 1995.
- FICHTE Johann G.. *Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-1798*, trad. Isabelle THOMAS-FOGIEL, Paris, Vrin, 1999.
- FINK Eugen. *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. HILDENBERG, A. LINDENBERG, Paris, éd. de Minuit, 1966.
- FISCHBACH Franck. « Fichte et les deux sources de l'idéalisme allemand », in : *Études Germanique* 56, Janvier-Mars 2001 : 5-30.
- FLATT Johann F.. *Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die Kantische Philosophie*, Leipzig, Crusius, 1788.
- FLATT Johann F.. *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*, Tübingen, Cotta, 1789.
- FOUCAULT Michel. « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in : *Bulletin de la société française de psychologie*, 3, 1969 : 73-104.
- FOUCAULT Michel. *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT Michel. *Herméneutique du sujet : cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- FRANK Manfred. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.
- FRANK Manfred. « Hölderlin über den Mythos », in : *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 27, 1990/91 : 1-31.
- FRANK Manfred. *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991.
- FRANZ Michael. « Hölderlins philosophische Arbeit in Homburg v. d. H. », in : *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte : Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, hrsg. von C. JAMME u. O. PÖGGELER, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981 : 118-130.
- FRANZ Michael. « „Platons frommer Garten „. Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena », in : *Hölderlin-Jahrbuch* 28 (1992-1993), Stuttgart, Metzler, 1993 : 111-127.
- FRANZ Michael. « Hölderlins Logik. Zum grundriß von Seyn Urtheil Möglichkeit », in : *Hölderlin-Jahrbuch* 1986/87 : 93-124.
- FRANZ Michael (hrsg). *"... an der Galerie der Theologie"? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen*, Tübingen. Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, Bd. 23/3, Eggingen, Isele, 2007.
- GADAMER Hans-Georg. « Recension de *Homburg v. d. Höhe in der deutsche Geistesgeschichte : Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*. (Hrsg. von C. Jamme u. O. Pöggeler. Stuttgart. Klett-Cotta. 1981) », in : *Philosophische Rundschau* 3 (1983) : 152-153.
- GADAMER Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. FRUCHON, J. GRONDIN, G. MERLIO, Paris, Seuil, 1996².
- GAIER Ulrich. « Hölderlins „Hyperion“: Compendium, Roman, Rede », in : *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 21, 1978/79 : 88-143.
- GAIER Ulrich. « Hölderlins vaterländischer Gesang "Andenken" », in : *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 26, 1988-89 : 175-201.
- GAIER Ulrich. *Hölderlin. Eine Einführung*, Tübingen/Basel, Francke Verlag, 1993.
- GAIER Ulrich, LAWITSCHKA Valérie, RAPP Wolfgang, WAIBEL Violetta. *Hölderlin-Texturen*, 4 Bde, hrsg. von der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zusammenarbeit mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen, Hölderlin-Gesellschaft, 1995-2002.
- GAIER Ulrich. « Hölderlins Ode über die Mythologie », in : *Interpretationen. Gedichte von Friedrich Hölderlin*, Stuttgart, Reclam, 1996 : 125-141.
- GAIER Ulrich. « Friedrich Schiller », in : *Hölderlin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2002 .
- GALAY Jean-Louis. *Philosophie et invention textuelle*, Paris, Klincksieck, 1997.
- GASKILL Howard. *Hölderlin's Hyperion*, Durham, 1984.
- GEERTZ Clifford. *Ici et là-bas. L'anthropologie comme auteur*, Paris, Métailié, 1996.
- GEORGE Stefan. « Hölderlin », in : *Blätter für die Kunst*. Folge 11/12 (1919).
- GETHMANN-SIEFERT Anne-Marie. « Art et quotidieneté. Pour une réhabilitation de la jouissance esthétique », in : V. FABRI, J.-L. VIEILLARD-BARON. *Esthétique de Hegel*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997 : 49-88.
- GLOCKNER Hermann. *Hegel*, 2 Bde. Stuttgart, 1919-40.
- GODDARD Jean-Christophe. « Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte », in : *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, édité par J.-C. GODDARD, Paris, Vrin, 1999 : 55-75.
- GOETHE Johann W.. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, hrsg. von Karl RICHTER, Herbert G. GÖPFERT u. al., München, Hanser, 1989.

- GOETHE Johann W. *Traité des couleurs*, trad. H. BIDEAU, Paris, Triades, 1973.
- GOODMANN Nelson. *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, 1978.
- GÖRLAND Ingrid. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975.
- GRANGER Gilles-Gaston. *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968.
- GRIMM Sieglinde. „Vollendung im Wechsel“. Hölderlins „Verfahrungsweise des poetischen Geistes“ als poetologische Antwort auf Fichtes Subjektphilosophie, Tübingen / Basel, Francke Verlag, 1997.
- GRIMM Sieglinde. « Fichtes Gedanke der Wechselwirkung in Hölderlins Empedokles-Tragödie », in : *Poetica* 33 (2001), H. 1-2 : 191-214.
- GUTTERER Dietrich. « Stoff und Geist. Untersuchungen zum ersten Satz von Hölderlins Aufsatz >Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes< », in : *Dimensionen der Sprache im deutschen Idealismus*, hrsg. von Brigitte SCHEER u. Günter WOHLFART, Würzburg, Königshaus & Neumann, 1982 : 88-109.
- HADOT Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995.
- HADOT Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- HARTMANN Nicolai. *Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik*, Berlin, 1960.
- HEGEL Georg W. F.. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg, Meiner, 1968ff.
- HEGEL Georg W. F.. *Correspondance*, t. 1, trad. J. CARRÈRE, Paris, Gallimard, 1962.
- HEGEL Georg W. F.. *Cours d'esthétique*, t. 1, trad. J.-P. LEFEBVRE, V. VON SCHENCK, Paris, Aubier, 1995.
- HEGEL Georg W. F.. *Premiers écrits. Francfort (1797-1800)*, trad. O. DEPRÉ, Paris, Vrin, 1997.
- HEGEL Georg W. F.. *L'esprit du christianisme et son destin. Précédé de l'esprit du judaïsme*, trad. Olivier DEPRÉ, Paris. Vrin. 2003.
- HEGEL Hannelore. *Isaac von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehung der idealistischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1971.
- HEIDEGGER Martin. « Hölderlins Hymne "Andenken" », in : *Gesamtausgabe*, II. Teil, Bd. 52, hrsg. von CURD OCHWADT, Frankfurt a. M., Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER Martin. « Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968) », in : *Gesamtausgabe*, I. Teil, Bd. 4, Frankfurt a. M., Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER Martin. *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. BECKER, G. GRANEL, Paris, PUF, 1959.
- HEIDEGGER Martin. « Séminaire du Thor 1968. Protocole de la séance du 30 août », in : *Questions III et IV*, trad. A. PRÉAU, Paris, Gallimard, 1976 : 372-414.
- HEIDEGGER Martin. *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. J. REBOUL, J. TAMINIAUX, Paris, Gallimard, 1971.
- HEIDEGGER Martin, *Approche de Hölderlin*, trad. H. CORBIN, M. DEGUY, F. FEDIER, J. LAUNAY, Paris, Gallimard, 1973².
- HEINSE Wilhelm. *Ardinghello et les îles bienheureuses. Une histoire italienne du seizième siècle*, 2 Vol., Lemgo, 1787.
- HEISE Wolfgang. *Hölderlin. Schönheit und Geschichte*, Berlin/Weimar, Aufbau-Verlag, 1988.
- HEMSTERHUIS François. *Œuvres Philosophiques*, 2 vol., éd. H. J. JANSEN, Paris, Hausman, 1792.
- HENNIGFELD Jochem. « Kunst und Reflexion. Kriterien einer philosophischen Ästhetik », in : *Transzendenz und Existenz. Idealistische Grundlagen und moderne Perspektiven des transzendentalen Gedankens*, hrsg. von Manfred BAUM u. Klaus HAMMACHER, Schriften zur Philosophie und ihre Problemgeschichte, Bd. 76, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, 2001 : 151-168.
- HENRICH Dieter. « Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus », in : *Hölderlin-Jahrbuch* 1965/66 : 73-96.
- HENRICH Dieter. *Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart*, in : *Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, hrsg. von W. ISER, München, Wilhelm Fink Verlag, 1966 : 11-32.
- HENRICH Dieter. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967.
- HENRICH Dieter. *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1971.
- HENRICH Dieter. *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986 : 237.
- HENRICH Dieter. « Die Anfänge der Theorie des Subjekts », in : *Zwischenbetrachtungen – im Prozeß der Aufklärung*, Festschrift für J. Habermas zum 60. Geburtstag, hrsg. von A. HONNETH, Frankfurt a. M., 1989 : 106-170.
- HENRICH Dieter. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

- HENRICH Dieter. *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken in Jena (1794- 1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- HENRICH Dieter. « Eine philosophische Konzeption entsteht. Hölderlins Denken in Jena », in : *Hölderlin-Jahrbuch 28 (1992/1993)* : 1-28.
- HENRICH Dieter. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790/1794)*, 2 Bände, Frankfurt a. M., 2004.
- HERDER Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard SUPHAN, 33 Bde, Berlin, Weidmann, 1877-1913.
- HERDER Johann Gottfried. *Histoire de la poésie des hébreux*, trad. Aloyse C. DE CARLOWITZ, Paris, Didier, 1846³.
- HERDER Johann G.. *Dieu. Quelques entretiens*, trad. Myriam BIENENSTOCK, Paris, PUF, 1996.
- HEYNE Christian G.. « De origine et cavssis fabvlarvm Homerricarvm. Commentatio », in : *Novi Commentarii Societatis Regiae Scientiarvm Göttingensis*. Tom. 8. Ad annvm 1777. Göttingen. 1778 : 34-58.
- HILDEBRANDT Kurt. *Hölderlin. Philosophie und Dichtung*, Stuttgart/Berlin, 1939.
- HILLER Marion. „Harmonisch entgegengesetzt“ *Zur Darstellung und Darstellbarkeit in Hölderlins Poetik um 1800*, Tübingen, Niemeyer, 2008.
- HOFFMANN Thomas Sören. « Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte », in : *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt*, hrsg. von Wolfgang H. SCHRADER, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1997 : 17-33.
- HOFFMEISTER Johannes. *Hölderlin und Hegel*, Tübingen, Mohr, 1931.
- HOFFMEISTER Johannes. *Hölderlin und die Philosophie*, Leipzig, Meiner, 1942.
- HOFFMEISTER Johannes (hrsg.). *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner, 1952.
- HOMANN Karl. *F. H. Jacobi Philosophie der Freiheit*, München, Alber, 1973.
- HORSTMANN Rolf-Peter. *Les frontières de la raison. Recherche sur les objectifs et les motifs de l'Idéalisme allemand*, trad. P. Müller, Paris, Vrin, 1998.
- HÜHN Helmut. *Mnemosyne : Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*. Stuttgart, 1997.
- HÜHN Peter. « 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 : 99-112.
- HUME David. *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, trad. A. LEROY, Paris, Aubier Mouton, 1972.
- HUTTER Axel. « Vernunftglaube. Kants Votum im Streit um Vernunft und Glaube », in : *Friedrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. von Walter JAESCHKE u. Birgit SANDKAULEN, Hamburg, Felix Meiner, 2004 : 241-256.
- ISER Wolfgang. *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Mardaga, 1985.
- JACOBI Friedrich H.. *Werke. Gesamtausgabe*, hrsg. von K. HAMMACHER u. W. JAESCHKE, Hamburg, Meiner/frommann-holzboog, 1998ff.
- JACOBI Friedrich H. *David Hume et la croyance : idéalisme et réalisme*, trad. Louis GUILLERMIT, Paris, Vrin, 2000.
- JACOBI Friedrich H. 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.
- JACOBS Wilhelm G.. *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freude im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989.
- JÄHNIG Dieter. « Das „Reich des Gesanges“. Hölderlins Aufsatz „Über die Religion“ », in : *Tijdschrift voor Philosophie*, 1955 (3): 409-476.
- JAMME Christoph. « Ein Ungelehrtes Buch ». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, Bouvier, 1983.
- JAMME Christoph, SCHNEIDER Helmut (hrsg). *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1984.
- JAMME Christoph. « Hölderlin und das Problem der Metaphysik : Zur Diskussion um "Andenken" », in : *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42, 1988 : 645-665.
- JAMME Christoph. *Isaak von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*, Bonn, Bouvier, 1988.
- JAMME Christoph. *Introduction à la philosophie du mythe. II. Époque moderne et contemporaine*, trad. A. PERNET, Paris, Vrin, 1995.
- JAMME Christoph. « "Tout défaut d'amour est violence." Le jeune Hegel, Hölderlin et la dialectique des Lumières », in *Conférence n° 10-11, printemps-automne 2000* : 101-157.

- JAMME Christoph, VÖLKEL Frank (hrsg.). *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, 3 Bde, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2003.
- JANKE Wolfgang. *Vom Bild des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1993.
- JAUSS Hans-Robert. «Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft», in : *Rezeptionsästhetik*, hrsg. von R. WARNING, München, Suhrkamp, 1994⁴ : 126-162.
- JAUSS Hans-Robert. *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.
- JAUSS Hans-Robert. *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
- JÜRGENSEN Sven. «Hölderlins Trennung von Fichte», in : *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, hrsg. von Helmut SCHRADER, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1997 : 71-90.
- JUNG Alexander. *Friedrich Hölderlin und seine Werke. Mit besonderer Beziehung auf die Gegenwart*. Stuttgart/Tübingen 1848.
- KALÁSZ Claudia. *Hölderlin. Die poetische Kritik instrumenteller Rationalität*, München, Édition text + kritik, Dialektische Studien, 1988.
- KANT Emmanuel. *Critique de la raison pratique*, trad. François PICAVET Paris, PUF, 1976⁷.
- KANT Emmanuel. *Œuvres Philosophiques*, 3. vol, sous la dir. de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1980-1986.
- KANT Emmanuel. *Opus Posthumum. Passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, trad. F. MARTY, Paris, PUF, 1986.
- KANT Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, , trad. F. ALQUIÉ, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Nathan, 1998.
- KANT Emmanuel. *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. Louis GUILLERMIT, Paris, Vrin, 1986.
- KANT Emmanuel. *Critique de la raison pure*, trad. A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, PUF coll. Quadrige, 2004⁷.
- KANT Emmanuel. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. J.-F. POIRIER, F. PROUST, Paris: Garnier-Flammarion, 2006².
- KANT Immanuel. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1910 ff.
- KANTZENBACH Friedrich. *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1986.
- KAUFMANN Vincent. *Le livre et ses adresses : Mallarmé, Ponge, Valéry, Blanchot*, Paris, Klincksieck, 1986.
- LEJEUNE Philippe. *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996.
- KIMPEL Dieter. *Romane und Erzählungen der deutschen Romantik. Neue Interpretationen*, hrsg. von Paul M. Lützel, Stuttgart, Reclam, 1981.
- KLEINBERG-LEVIN David Michael. «Measure in *paideia* and *politeia*», in : *Gestures of Ethical Life. Reading Hölderlin's Question of Measure After Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2005 : 5-20.
- KLOPSTOCK Friedrich G., *La Messiaide*, trad. A. DE CARLOWITZ, Paris, Charpentier, 1865.
- KOMMERELL Max. *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Goethe, Schiller, Jean Paul*, Berlin, 1928.
- KONDYLIS Panajotis. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.
- KONRAD Michael. *Hölderlins philosophie im Grundriß. Analytisch-kritischer Kommentar zu Hölderlins Aufsatzfragment „Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes“*, Bonn, Bouvier, 1967.
- KREUZER Johann (hrsg.). *Hölderlin Handbuch. Leben-Werke-Wirkung*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2002.
- KRONER Richard. *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1961.
- KURZ Gerhard. *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart, Metzler, 1975.
- KURZ Gerhard. «Poetik und Geschichtsphilosophie der Tragödie bei Hölderlin», in : *Text und Kontext*, H. 2, 5, (1977) : 15-36.
- KURZ Gerhard. «Höhere Aufklärung. Aufklärung und Aufklärungskritik bei Hölderlin», in : *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, hrsg. von C. JAMME u. O. PÖGGELER, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981 : 259- 282.
- KURZ Gerhard. «Hölderlin», in : *Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren*, Bd. 4, hrsg. von Günter E. GRIMM u. Frank R. MAX, Stuttgart, Reclam, 1989 : 401-429.
- KURZ Gerhard. «Die Schönheit, der Geist und der alte stumme Fels. Überlegungen zu einer Passage von Hölderlins Roman „Hyperion“», in : *Resonanzen. Festschrift für Hans Joachim Kreutzer zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Sabine DOERING u. a. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000: 211-227.
- LACOUÉ-LABARTHE Philippe, NANCY Jean-Luc. *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.

- LACOUÉ-LABARTHE Philippe. « La césure du spéculatif », in : Friedrich HÖLDERLIN. *Cédipe le tyran de Sophocle*, Paris, Christian Bourgois, 1986 : 183-221.
- LACOUÉ-LABARTHE Philippe. *Metaphrasis suivi de Le théâtre de Hölderlin*, Paris, PUF, 1998.
- LALANDE André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF Quadrige, 2002.
- LAMPENSCHERF Thomas. « "Heiliger Plato, vergieb..." Holderlins „Hyperion“ oder Die neue Platonische Mythologie », in : *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 28 (1992-1993), Tübingen, Mohr, 1992 : 132-134.
- LAWITSCHKA Valérie (hrsg.). *Turm-Vorträge 1987-88. Hölderlin und die Griechen*, Tübingen, Hölderlinturm, 1988.
- LE BLANC Charles, MARGANTIN Laurent, SCHEFER Olivier. *La forme poétique du monde. Anthologie du Romantisme allemand*, Paris, José Corti, 2003.
- LEGROS Robert. *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980.
- LEINKAUF Thomas, « Plato und der Platonismus bei Marsilio Ficino », in : *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 1992 : 735-756.
- LEMOUÛ Geert. *The poet as Thinker : Hölderlin in France*, Columbia, S. C., 1994.
- LESSING Gottlob E.. *L'éducation du genre humain*, éd. bilingue de P. GRAPPIN, Paris, Aubier, 1968
- LHOMME Alain. « Le style des philosophes », in : *Encyclopédie philosophique universelle*, publiée sous la dir. d'A. JACOB, vol. 4. Le discours philosophique, sous la dir. de J.-F. COURTINE, Paris, PUF, 1998 : 1564-1583.
- LINK Jürgen. *Hölderlin-Rousseau retour inventif*, trad. I. KALINOWSKI, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1995.
- LONGIN. *Du Sublime*, trad. J. PIGEAUD, Paris, Rivages, 1991.
- LUCAS Hans-Christian, « „Ich bin Spinozist geworden!“ Der junge Schelling zwischen Fichte und Spinoza », in : *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, hrsg. von E. SCHÜRMAN, N. WASZEK u. F. WEINREICH, Stuttgart Bad-Cannstatt, frommann-holzboog, 2002 : 477-502.
- MAINGUENEAU Dominique. « Le discours philosophique comme institution discursive », in : *Langages*, n° 119, 1995 : 40-62.
- MAINGUENEAU Dominique. « Texte philosophique, énonciation et institution », in : *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publiée sous la dir. d'A. JACOB, vol. 4. Le discours philosophique, sous la dir. de J.-F. COURTINE, Paris, PUF, 1998 : 1810-1820.
- MAINGUENEAU Dominique. *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004.
- MARTENS Gunter. « „Das Eine in sich selber unterschiedne“. Das Wesen der Schönheit als Strukturgesetz in Hölderlins „Hyperion“ », in : *Neue Wege zu Hölderlin*, hrsg. von Uwe BEYER, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1994 : 185-198.
- MARTINEAU Emmanuel. « Mimésis dans la Poétique : pour une solution phénoménologique », in : *Revue de métaphysique et de morale*, 1976 (4) : 438-466.
- MARTY François. *L'homme habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- MATTÉI Jean-François. *Heidegger et Hölderlin : le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001.
- MAYER Gerhart. « Hölderlins Hyperion – ein frühromantischer Bildungsroman », in : *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 19/20, 1975-77 : 244-266.
- MEIER Christian. *De la tragédie grecque comme art politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- MENDELSSOHN Moses. *Jubiläumsausgabe. Gesammelte Schriften*, hrsg. von F. BAMBERGER, L. STRAUSS, A. ALTMANN, Stuttgart/Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1971ff.
- MENDELSSOHN Moses. *Pbédon ou entretiens sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme*, trad ; G. A. Junker, Amsterdam, 1773.
- MERLEAU-PONTY Maurice. *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY Maurice. « La pensée fondamentale en art », in : *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996 : 167-175.
- MÖGEL Ernst. *Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie*, Stuttgart, Metzler, 1994.
- MÜLLER Ernst. *Hölderlin. Studien zur Geschichte seines Geistes*, Stuttgart/Berlin, Kohlhammer, 1944.
- MURDOCH Iris. *L'attention romanesque. Écrits sur la philosophie et la littérature*, trad. Denis-Armand CANAL, Paris, La Table Ronde, 2005.
- NÄGELE Rainer. *Literatur und Utopie. Versuche zu Hölderlin*, Heidelberg, Lothar Stiehm, 1978.
- NÄGELE Rainer. *Hölderlins Kritik der poetischen Vernunft*, Basel/Weil am Rhein/Wien, Engeler, 2005.
- NIETHAMMER Friedrich. « Philosophische Briefe über Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe », in : *Philosophisches Journal einer Teutscher Gelehrten*, Bd. 4, 1796.
- NOHL Hermann (hrsg.). *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907. Nachdruck. Frankfurt a. M., Minerva, 1966.

- NUSSBAUM Martha. *Love's Knowledge : Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press, 1990.
- PÉNISSON Pierre. *Johann Gottfried Herder. La raison dans les peuples*, Paris, Cerf, 1992.
- PLATON. *Ceuvres complètes*, 2 vol., trad. L. ROBIN, Paris, Gallimard Pléiade, 1950.
- PÖGGELER Otto. « Philosophie im Schatten Hölderlins », in : *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, hrsg. von Ute GUZZONI u. a., Hamburg, 1976 : 361-377.
- POLLEDRI Elena. « Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco. Divus Plato : Platone o Ficino ? », in : *Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche* 3, 2000 : 789-812.
- POLLEDRI Elena. *"immer besteht ein Maas". Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- PORT Ulrich. *Die Schönheit der Natur erbeuten. Problemgeschichtliche Untersuchungen zum ästhetischen Modell von Hölderlins "Hyperion"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.
- PRADEAU Jean-François. *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009.
- RADMAN Zdravko. « Vom Umgang mit dem Unmöglichen oder "The Place of Fiction in the World of Facts" », in : *Philosophie in Literatur*, hrsg. von C. SCHILDKNECHT u. D. TEICHERT, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996 : 69-86.
- REINHARD Karl F.. « Einige Berichtigungen und Zusätze. Den Aufsatz im grauen Ungeheuer Nummer 9. Ueber des theologische Stift in Tübingen betreffend », in : *Schwäbisches Museum*. Bd. 1, hrsg. von Johann Michael ARMBRUSTER. Kempten : Typographische Gesellschaft.
- REINHOLD Karl L.. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, 2 Bde, Jena, Mauke, 1794.
- REINHOLD Karl L.. *Briefe über die Kantische Philosophie*, 2 Bde, Neuausgabe hrsg von. R. Schmidt, Leipzig, 1923.
- REINHOLD Karl L.. *Philosophie élémentaire*, trad. François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, 1989.
- RENAUT Alain. *Le système du droit : philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1980.
- RENAUT Alain. *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
- REUB Roland. « "... die eigene Rede des andern" : Hölderlins "Andenken" und "Mnemosyne" », Basel/Frankfurt a. M., 1990.
- RICARD Marie-Andrée. « La mort de l'art chez Hegel comme autoportrait de la subjectivité », in : *Laval théologique et philosophique*, 56 (3), Université Laval (Québec), 2000 : 405-423.
- RICOEUR Paul. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- RICOEUR Paul. *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
- RICOEUR Paul. *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.
- RICOEUR Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- ROBERT Frank. « Écriture et vérité », in : *Revue Internationale de Philosophie* n°2, Paris, PUF, 2008 : 149-166.
- RODRIGUEZ Antonio. *Le pacte lyrique. Configuration discursive et interaction affective*, Bruxelles, Mardaga, 2003.
- Roman JAKOBSON. « Un regard sur "La vue" de Hölderlin », in : *Russie, folie, poésie*, Paris, Gallimard, 1986 : 169-220.
- ROMANO Claude. *L'étoffe de l'art*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- ROSENKRANZ Karl. *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. P. OSMO, Paris, Gallimard, 2004.
- ROUSSEAU Jean-Jacques. *Ceuvres complètes*, 4 vol., sous la dir. de B. GAGNEBIN et M. RAYMOND, Paris, Gallimard coll. Pléiade, 1959-1969.
- RYAN Lawrence. *Hölderlins Lehre von Wechsel der Töne*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.
- RYAN Lawrence. *Hölderlins „Hyperion“. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart, 1965.
- RYAN Lawrence. « „Hyperion“: Ein „romantischer“ Roman? », in : *Über Hölderlin*, hrsg von. Jochen SCHMIDT, Frankfurt, Insel Verlag, 1970: 175-212.
- SABOT Philippe. « Trois figures littéraires du philosophe », in : *Europe. Littérature et philosophie*, n° 849-850, janvier-février 2000 : 227-248.
- SAUDER Gerhard. *Empfindsamkeit*, 3 Bde, Stuttgart, Metzler, 1974.
- SCHARFSCHWERDT Jürgen. *Friedrich Hölderlin. Der Dichter des « deutschen Sonderweges »*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994.
- SCHELLING Friedrich W. J.. *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Jörg Jantzen, Thomas Buchheim, Wilhelm G. Jacobs und Siegbert Peetz, Stuttgart Bad-Cannstatt, frommann-holzboog, 1976ff.
- SCHELLING Friedrich W. J.. *Briefe und Dokumente*, 2 Bde, hrsg. von E. FUHRMANS, Bonn, Bouvier, 1962.
- SCHELLING Friedrich W. J.. *Werke. Münchner Jubiläumsdruck*, hrsg. von M. SCHRÖTER, München, Becksche Verlagsbuchhandlung, 1965.

- SCHELLING Friedrich W. J.. „Timeaus“ (1794), hrsg. von Hartmut BUCHNER, in : *Schellingiana*, Bd. 4, hrsg. von Walter E. EHRHARDT im Auftrag der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Stuttgart/Bad Cannstatt, fromman-holzboog, 1994.
- SCHILLER Friedrich. *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, hrsg. von Peter-Andre ALT, Albert MEIER u. Wolfgang RIEDEL, München/Wien, Hanser, 2004.
- SCHILLER Friedrich. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. Robert LEROUX Paris, Aubier, 1992².
- SCHILLER Friedrich. *Textes esthétiques*, trad. N. BRIAND, Paris, Vrin, 1998.
- SCHLEGEL Friedrich. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. BEHLER, u. Mitwirk. von J.-J. ANSTETT u. H. EICHNER, Paderborn, Schöningh, 1967.
- SCHMIDIG Dominik. « Sprachliche Vermittlung philosophischer Einsichten nach Fichtes Frühphilosophie », in : *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt*, hrsg. von Wolfgang H. SCHRADER, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1997 : 1-15.
- SCHNELL Alexander. *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Million, 2009.
- SCHULZE Georg E.. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, 1792. Rééd., in : *Aetas Kantiana*, t. 240, Bruxelles, 1968.
- SHERRINGHAM Marc. *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot & Rivages, 1992.
- SIEGWART Geo (hrsg.). *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis / Johann Heinrich Lambert*, Hamburg, Meiner, 1988.
- SINAPI Michèle. « Aspects de la mimesis dans la politique platonicienne », in : *Hermès* 22, 1998 : 17-25.
- SPINOZA Baruch. *Éthique*, trad. B. PAUTRAT, Paris, Seuil, 1999².
- SPINOZA Baruch. *Éthique*, trad. R. MISRAHI, Paris/Tel-Aviv, éd. de l'éclat, 2005.
- STORR Gottlob. C.. *Doctrinae christianae pars theoria e sacris litteris repetita*, Stuttgart, Metzler, 1793.
- STRACK Friedrich. *Ästhetik und Freiheit, Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in de Frühzeit*, Niemeyer, Tübingen, 1976.
- STRAUB Ludwig. « Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm », in : *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und geistesgeschichte* 5. 1927: 679-734.
- STRICH Fritz. *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, Halle an der Saale, Tübingen 1970².
- SURBER Jere Paul. « Fichtes Sprachphilosophie und der Begriff einer Wissenschaftslehre », in : *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt*, hrsg. von Wolfgang H. SCHRADER, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1997 : 35-49.
- SZONDI Peter. « Er Selbst, der Fürst des Fests. Die Hymne „Friedensfeier“ », in : *Hölderlin-Studien*. Frankfurt a. M., 1967 : 62-94.
- SZONDI Peter. *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. BOLLACK, Paris, Cerf, 1989.
- TAMINIAUX Jacques. *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Allemagne classique. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye, Nijhoff, 1967.
- TAMINIAUX Jacques. *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Paris, Jérôme Millon, 1995.
- TAMINIAUX Jacques. « Hölderlin à Iéna », in : *La Grèce au miroir de l'Allemagne. Iéna après Rome*, Florence et Cambridge, *Kairos* n°16, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 2000 : 27-42.
- TAVOILLOT Pierre-Henri. *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995.
- TAVOILLOT Pierre-Henri. « Panthéisme et modernité : deux interprétations (Jacobi et Toqueville) », in : *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*, sous la dir. de Christophe BOUTON, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, 2005 : 13-25.
- THOMASBERGER Andreas. « Mythos-Religion-Mythe. Hölderlins Grundlegung einer neuen Mythologie in seinem „Fragment philosophischer Briefe“ », in : *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde: Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, hrsg. von C. JAMME und O. PÖGGELER, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983: 300-324.
- THOUARD Denis. *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand / textes de F. Schlegel, F. Schlegel, F. Ast, A.-W. Schlegel*, Villeneuve D'Ascq, Presses Universitaire du Septentrion, 1996.
- TILLIETTE Xavier. *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 t., Paris, 1970.
- TILLIETTE Xavier. *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
- TILLIETTE Xavier. *La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*, Paris, Vrin, 2002.
- TIMM Hermann. « Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie », in : *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, hrsg. von K. HAMMACHER, Frankfurt a. M., Klostermann, 1971 : 59-81.
- TIMM Hermann. *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. I Die Spinozarennaissance*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1974.

- VAYSSE Jean-Marie. *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.
- VERNANT Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF/Quadrige, 2007¹⁰.
- VERRA Valerio. « Jacobis Kritik am deutschen Idealismus », in : *Hegel-Studien*, Bd. 5, hrsg. von F. NICOLIN, O. PÖGGELER, Bonn, Bouvier, 1969 : 201-223.
- VETÖ Miklas. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, T. 1-2, Paris, Jérôme Millon, 2000.
- VEILLARD-BARON Jean-Louis. « Hemsterhuis platonicien (1721-1790) », in : *Dix-huitième siècle*, 1975 : 129-146.
- VEILLARD-BARON Jean-Louis. *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988.
- VEILLARD-BARON Jean-Louis. *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.
- VIËTOR Karl. *Die Lyrik Hölderlins. Eine analytische Unterschung*, Frankfurt a. M., Verlag Moritz Diesterweg, 1921.
- VÖHLER Martin. « Hölderlins Longin-Rezeption », in : *Hölderlin-Jahrbuch* 28 (1992-1993), Stuttgart, Metzler, 1993 : 152-172.
- WACKWITZ Stephan. *Friedrich Hölderlin*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1997².
- WAIBEL Violetta. « Hölderlins frühe Fichte-Kritik und ihre Wirkung auf den Gang der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre », in : *Revue Internationale de Philosophie* (50), 1996 : 437-460.
- WAIBEL Violetta. « Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena », in : *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, hrsg. von Wolfgang H. SCHRADER, Amsterdam / Atlanta, 1997: 43-69.
- WAIBEL Violetta. *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn, Schöningh, 2000.
- WALTHER Manfred. (hrsg.). *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.
- WEGENAST Margarethe. *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des « Hyperion »*, Tübingen, Niemeyer, 1990.
- WEGENAST Margarethe. « Markstein Spinoza. Schönheit als "Nahme deß, das Eins ist Alles" », in : *Neue Wege zu Hölderlin*, hrsg. von Uwe BEYER, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994 : 361-385.
- WEGENAST Margarethe. « Zu Hölderlins Spinoza-Lektüre und Kritik der Subjektphilosophie », in : *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung Hans-Christian Lucas*, hrsg. von E. SCHÜRMAN, N. WASZEK u. F. WEINREICH, Stuttgart Bad-Cannstatt, frommann-holzboog, 2002 : 459-475.
- WEKHLIN Wilhelm L.. « Ueber das Reich der Magister, und der Schreiber. Ein Reisetück », in : *Das Graue Ungebeuer*. Bd. 3. Nr. 9, Nürnberg, 1784.
- WITTGENSTEIN Ludwig. *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse suivies de Conférence sur l'Éthique*, trad. Jacques FAUVE, Paris, Gallimard, 1992.
- ZAHN Manfred. « Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre », in : *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hrsg. von Klaus HAMMACHER, Hamburg, Meiner, 1981 : 155-167.
- ZIRNGIEBL Eberhard. *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Geschichte*, Wien, Braumüller, 1867.

Table des matières

Introduction générale.....	5
i. Philosophie et poésie chez Hölderlin : le point sur la recherche contemporaine	15
ii. La pensée sous condition de la littérature : approches et enjeux d'une analyse philosophique des discours littéraires	28
Chapitre 1: La littérature comme exercice transcendantal : démythisation et sens commun dans les dissertations de 1790.....	52
Chapitre 2: « En kai pan » ou le besoin de philosopher : la réception hölderlinienne de Spinoza.....	92
Chapitre 3: La naissance de la méthode hyperbolique : l'iconisme platonicien.....	136
Chapitre 4: La métaphore d'une intuition intellectuelle : Hölderlin scénographe de Fichte	199
Conclusion générale	266
Bibliographie des ouvrages cités.....	284