

Hölderlin et les signes

Autor(en): **Janke, Wolfgang**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **35 (1988)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760793>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

WOLFGANG JANKE

Hölderlin et les signes

L'éclair est pour Hölderlin le signe d'élection. Le 4 décembre 1801, il écrit à Casimir Ulrich Böhlendorff: « De tout ce que je peux voir de Dieu, c'est ce signe qui est devenu pour moi le signe élu » (6, 427). Pour lui sont également des signes le tonnerre, la lumière, le feu du soleil, la brise du nord-est, les saisons de l'année, la nuit sans dieux, l'aube de la nature. Mais la vision des choses comme signes ne se limite pas au ciel. La terre aussi et toutes les choses terrestres ont le sens d'un signe. « Comme signe d'amour, bleue violette est la terre » (2, 257). Dans la vision de cette terre, les fleuves et les montagnes ressortent, marquant le paysage, comme des signes. Les fleuves – l'Ister et le Rhin avant tout, fleuves qui se répondent – caractérisent la contrée familière qui est traversée par l'étrangeté. L'eau qui s'écoule trouve une image qui lui répond dans les enrochements escarpés des montagnes. Et toutes les choses – les astres, les pierres, les animaux, les plantes et les produits de l'homme – ne sont pas une donnée brute, mais se manifestent comme un don pour une pensée pleine de gratitude. Le pain et le vin en sont des signes d'élection.

Le Père ayant détourné des hommes son visage...
Comme signe qu'il a été présent jadis et qu'il reviendra
Le chœur céleste nous a laissé quelques dons.

Le pain et le vin, v. 127, 131–2; 2, 94.

Les dons que les dieux nous ont abandonnés, le pain et le vin, signifient qu'ils se sont tournés vers les hommes, qu'ils s'en sont détour-

nés et qu'ils retourneront à eux. Une indication semblable réside également dans les événements du temps qui emporte tout, dans le temps de l'histoire. Les faits de l'histoire mondiale – guerres et révolutions, la paix et les fêtes qui la commémorent, les héros et les agents de l'histoire comme Rousseau et Bonaparte – sont des signes. Ils provoquent les visionnaires et les poètes à de véhémentes prises de position.

Ainsi, une nouvelle fois, né des signes et des faits du monde
Un feu s'allume aujourd'hui dans l'âme des poètes.

Comme au jour du repos, v. 29–31 ; 2,119.

De même que les intempéries du ciel, les traits fondamentaux du relief terrestre, les dons à la fois célestes et terrestres de la nature et de l'art sont pour Hölderlin des signes, de même les intempéries de l'histoire mondiale, et ce de plus en plus dès 1800. Non seulement l'espace, l'éther, la mer et la terre ferme, mais également le temps, l'histoire, le destin sont remplis de renvois qui sont de l'ordre des signes. Enfin, l'homme lui-même existe comme le plus remarquable de tous les signes. Il est le signe qui peut se déchiffrer lui-même et déchiffrer son destin à l'intérieur de l'ensemble des signes qui structure l'histoire mondiale (im Zeichengefüge der Welt-Zeit). Et le destin des peuples dépend de la possibilité ou de l'impossibilité de comprendre de façon anticipée les signes du temps. C'est pourquoi, du génie de Rousseau, l'ode dit qu'il connaît « au premier signe ce qui va arriver » (*Rousseau*, v. 36 ; 2,13). Au sujet des poètes d'un siècle indigent et de notre génération sans poésie et sans dieux, le premier vers du dernier hymne de Hölderlin porte ce jugement : « Un signe nous sommes, mais sans déchiffrement » (*Mnemosyne*, version 2 ; 2,195.)

Ces extraits tirés des élégies, des odes et des hymnes composés après 1800 suffisent pour constater chez Hölderlin une vision digne d'attention : tout est appelé à être signe, le ciel, la terre, l'histoire des temps et des dieux, l'homme lui-même. Un tel langage sur les signes possède manifestement une portée d'ordre ontologique et universel. Il ne traite pas de certains signes déterminés et qui sont pour l'entendement des auxiliaires pour la remémoration, le diagnostic ou la prévision (*Kant*, « Anthropologie », par. 38–39), mais il s'étend à ce qui est sous l'aspect de l'un et du tout. Ainsi une question portant sur la manière d'être de ces signes a une visée qui dépasse les limites de l'ontologie classique, au point de vue ontologique et peut-être postontologique. Cette question par la considération de la manière d'être des signes tend vers la saisie de

ce qui est dans son être. En s'attachant à cette considération, il devrait apparaître que les choses sont, en leur être, encore autre chose que des objets dans l'unité du Je-pense, que des faits dans le cadre d'une méthode scientifique, que des fonds d'énergie dans l'arraisonnement (Gestell) de la technique. Ce qui est, est signe; il se montre sans dissimulation seulement dès lors qu'il fait apparaître la simplicité d'un monde saisi dans l'authenticité d'une simple vision; monde qui n'est ni modelé (restreint), à la façon de la métaphysique, sur l'idée ou la représentation du moi, ni soumis à l'exactitude du calcul, comme font les sciences dans le libre esprit du positivisme.

Mais sa colère s'enflamme; pour que touche la terre
Le signe, qui peu à peu a été perdu de vue,
Comme le long d'une échelle.

L'Unique, v. 62–64; 2,159.

La colère du dieu suprême est l'éclair. C'est lui le signe qui touche la terre. L'éclair, comme un rayon brûlant, s'abat du ciel sur la terre. Il forme une échelle aux extrémités de laquelle terre et ciel se choquent. En tant qu'il manifeste la collision du ciel et de la terre, l'éclair se désigne pour ce qu'il est: la colère de Dieu. Mais peu à peu l'éclair n'est plus perçu que comme objet des sciences spécialisées, et la façon mythique dont il conduit la terre et le ciel, les dieux et les mortels à se rencontrer est perdue de vue.

Il en va de même du sens de la terre comme signe:

Mais d'argent aux jours purs est la lumière.
Comme signe d'amour la terre bleue violette.

Grèce, version 3; v. 19–22; 2,257.

Aux jours purs, la terre violette apparaît comme signe d'amour. La couleur des fleurs printanières renvoie à son répondant, le bleu du ciel illuminé d'argent; tous deux s'unissent, et, dans cette intimité de la terre et du ciel, l'amour devient présent: signe de la réunion aux noces du printemps. C'est la destination des signes du pain et du vin que de renvoyer à une telle unité.

Le pain est le fruit de la terre, mais la lumière cependant le bénit

Et c'est du dieu tonnant que vient la joie du vin

C'est pourquoi, dans ces choses, nous gardons souvenance aussi des dieux
 Qui furent présents jadis et qui reviendront au temps propice.
Le pain et le vin, v. 137–40; 2,94.

Ce que sont en vérité le pain et le vin, résulte du jeu de renvois qui se déploie partout : de l'obscurité de la terre à la lumière du soleil, des bienfaits célestes à la gratitude et à la mémoire des hommes envers les dieux présents jadis et qui reviendront un jour. Ainsi la thèse suivant laquelle les signes sont le sens primordial de l'être s'éclaire. Les choses se manifestent en leur intégrité à partir de ce qu'elles signifient et font ainsi apparaître : l'unité mythique du ciel et de la terre, des mortels et des immortels. Les signes et les choses sont chez Hölderlin des chiffres mythiques.

Il est clair qu'il faut, dans une telle conceptualisation, montrer ce que signifient mythe et chiffre dans le concept « mytho-chiffre ». Les choses comme signes appartiennent au domaine du sacré. Ainsi Hölderlin les baptise-t-il du nom ontologique de « sacré » (heilig). Cela ne concerne pas seulement les choses à qui l'on rend un culte attentif : le chaos sacré (2,118), les ombres sacrées (2,109), la nuit sacrée (2,22; 2,212), les cendres sacrées (2,106); cela concerne toute chose en tant que signe : le rayon sacré (2,119), la lumière sacrée (2,127), le nuage sacré (2,128), l'eau sacrée (heilig-nüchtern) (2,117; 202), la montagne sacrée (2,109), la vierge nature sacrée (2,217), le cœur aux rêves sacrés (2,149), la souffrance sacrée (2,19), les astres fleurissant l'éther en leur liberté sacrés (2,8) etc.

Les choses en tant que signes sont, dans un monde sacré, sacrées. Elles deviennent profanes sous le décret des catégories de l'entendement dans une époque des lumières qui écarte les signes du merveilleux.

Or la religion a toujours appelé signes ce en quoi apparaît le sacré. Et la philosophie de la religion a fait des recherches très subtiles au sujet du sacré et de ses signes, sur la base d'une psychologie du sentiment religieux et d'une histoire des religions – avant tout de Schleiermacher jusqu'à Rudolf Otto et Mircea Eliade. Conformément à leurs recherches, le signe en tant que manifestation du sacré est entièrement distinct des choses profanes, dans leur saisie conceptuelle par la raison. Le divin (das Numinose) se révèle comme « mysterium tremendum » dans le sentiment d'effroi éprouvé devant les puissances qui nous dépassent, et

comme « *mysterium fascinans* » dans la crainte religieuse devant le sacré (Ehrwürdigen). En cela, toute chose, de la pierre jusqu'au Christ, devient dans une sacralité cosmique, hiérophanie ; devient l'apparaître (Sich-zeigen) du sacré dans le signe des choses. Cependant, chez Hölderlin, les choses ne sont pas à proprement parler des signes *du* sacré mais des signes *dans* le sacré. Les signes hiérophaniques renvoient aux rapports fondamentaux qui sont l'origine de leur essence : les dieux et les hommes en tant qu'ils sont destinés à se répondre réciproquement dans un sacré qui est successivement proximité et distance, dévoilement et voilement. Le sacré n'est pas une partie de ces rapports mais la source qui leur confère l'être. C'est pourquoi le sacré et les dieux ne sont pas identiques : les dieux sont des êtres, le sacré est le nom mythico-religieux désignant l'être. Et tout cela ordonne originellement l'apparition des dieux dans l'histoire de l'Orient et de l'Occident. C'est pourquoi dans « *Comme au jour du repos* », le sacré, la nature et l'être sont identiques :

Que ce que je vis, le sacré, soit mon dire
 Car celle qui est plus vieille que le temps
 Celle-là même qui domine les dieux de l'Occident et de l'Orient
 La nature aujourd'hui dans un fracas d'armes s'est éveillée.

v. 20–23 ; 2,118.

Dans la présence du sacré, les signes mythiques fleurissent ; dans la nuit et dans l'oubli de l'être, ils disparaissent. Les signes de Hölderlin marquent donc l'étendue mythique de notre être-au-monde sous l'appel du sacré. Et ces signes sont de nature *mythique* et non pas des *symboles* religieux, par exemple au sens de Kant (« *Kritik der Urteilskraft* », par. 59) ou de Paul Tillich (« *Das Wesen der religiösen Sprache* », 1959) ; car leurs définitions opèrent avec les mots-clefs de la métaphysique.

Les signes de Hölderlin sont de l'ordre du mythe et du chiffre. Le propre du chiffre est de devoir être déchiffré. Pour une lecture immédiate, le chiffre reste muet. Il forme une énigme qui a la profondeur du mystère. Ainsi en est-il des signes qui naissent du rapport entre les dieux et les hommes, pris dans toute sa pureté. L'« hymne patriotique » « *Le Rhin* » dit du fleuve : « Le propre d'une énigme est d'être né d'une source pure (Reinentsprungenes) » (v. 47 ; 2,143). Pour un regard mythique, le fleuve est un demi-dieu. Pour l'entendement, il est ainsi une énigme. L'énigme de son origine et de son règne n'est pas non plus résolue par les ruses et les combinaisons de l'entendement qui cherche à deviner une

solution qui serait cachée au sein même de l'énigme. En effet, toute pensée orientée vers la solution des problèmes a perdu la crainte sacrée devant ce qui est pur et mystérieux. Plus le secret se manifeste comme secret, plus il devient mystérieux. Les chiffres mythiques sont des signes du mystère.

Et ils font signe (sie sind Winke). C'est le signe que fait quelque chose qui prend congé, et qui, s'éloignant, est proche encore, et étant proche est déjà lointain. Et ces signes sont des indices polysémiques qui laissent dans le non-dit ce qui est à dire. Ainsi parlait le Maître des Oracles, Apollon, dans une terrible ambiguïté (cf. Héraclite, frag. B. 93). Dans l'Ode alcaïque « *Rousseau* », Hölderlin nous remet en mémoire cette parole delphique :

A l'homme de profond désir le signe
 A suffi et les signes furent
 Depuis l'aube des temps le langage des Dieux.
 v. 30–32; 2,13.

Le signe suffit à l'homme de profond désir. En effet, le désir (Sehn-sucht) se comble dans l'acte de désirer lui-même et il s'en tient à une distance qui se révèle proche dans le signe, et au signe qui promet le retour au moment du départ. Les signes sont le langage des dieux : ils manifestent la proximité du lointain comme d'une chose qui se voile.

Mais pourquoi donc les dieux se couvrent-ils du voile de l'énigme et du signe ? Pourquoi ne se révèlent-ils pas sans équivoque et sans énigme ? La réponse nous livre le credo de Hölderlin : parce qu'ils veulent ménager l'homme. Dans la troisième version de l'Hymne « *Grèce* », il dit :

Tous les jours, mais c'est merveille, par trop grand amour
 des hommes
 Dieu se couvre d'un vêtement
 Et son visage se dérobe à la connaissance.
 v. 25–27; 2,257.

Dieu porte un vêtement. Il est, pour le dire à la façon de Luther, un « *Deus indutus* » ou « *vestitus* », et non un « *Deus nudus* ». Si Dieu, dans une époque prosaïque et sans fêtes, se montre sous un voile, c'est par amour des hommes. Le danger de l'intrusion (*Zudringlichkeit*) s'accroît en effet selon deux voies : dans la volonté de l'époque cartésienne qui

cherche à explorer méthodiquement l'univers et à maîtriser la nature, et dans l'extase qui cherche la fusion amoureuse dans le divin (v. 29–32). C'est pourquoi le « Deus absconditus » se dérobe au regard inquisiteur de la connaissance tout comme au sentiment visionnaire de l'âme : « Et l'air et le temps recouvrent le Redoutable » (v. 29). Il se découvre de telle façon que les signes de la nature et de l'histoire le recouvrent.

Qu'est-ce que Dieu ? Inconnu, néanmoins
 Plein d'attributs est le visage
 Du ciel, de Lui. Les éclairs en effet
 Sont la colère d'un Dieu. Plus quelque chose est
 Invisible, plus il s'exile dans l'étrangeté.

Qu'est-ce que Dieu ?, v. 1–5 ; 2,210.

Dieu reste inconnu bien qu'il soit partout manifeste ; car il se joint à l'étrangeté et s'y exile. Ce processus n'est pas à comprendre dans le sens idéaliste et spéculatif d'un Hegel. Pour celui-ci, Dieu, dans son statut onto-théologique d'Idée absolue, s'aliène dans l'absolu être-autre, la nature spatio-temporelle et le cours de l'histoire du monde, pour se rendre lui-même visible dans ce qui lui est étranger, comme dans un miroir. Mais Hölderlin, déjà à l'époque d'« *Hyperion* », puis avec les notes programmatiques « Jugement et Être », s'est séparé de toute espèce de philosophie de l'Identité. Dans sa théologie tardive, Dieu ne se dévoile pas entièrement dans l'effectivité naturelle ou historique du monde, ni ne se retire entièrement dans un au-delà. Il se dévoile dans le mystère de ses signes. C'est pourquoi plus il se retire, plus il s'adresse (schickt sich) à nous en des signes étrangers. Ainsi la distance qui le sépare des mortels est-elle maintenue par ce mode d'approche (voir avant tout pour cela Wolfgang Binder, « Theologie und Kunstwerk » : Hölderlins Jahrbuch 1971/72).

Jusqu'ici, nous avons décrit de trois manières seulement les signes de Hölderlin en tant que « mytho-chiffres ». Ils sont énigme et mystère, indice (Wink) et divin (Numen), découverte et recouvrement. C'est pourquoi le visage du monde est « rempli d'une signification infinie » (2,226). Mais quel est celui qui accomplit le déchiffrement des signes ? C'est là l'affaire des poètes et non, comme chez Jaspers, de l'existence en général quand elle est confrontée à l'expérience de l'échec. Le dire poétique qui déchiffre transporte le chiffre mythique dans un domaine où son sens devient accessible, sens qui est confié à un peuple et à son destin historique. Cette transmission (en grec : *metaphora*) transforme le

monde. Le langage, dans sa force originelle, est «mytho-métaphore». Mais cette formulation conceptuelle doit expliquer ce qu'il en est pour elle de la poésie et de la métaphore. Hölderlin, qui, selon l'intuition de Heidegger, a été porté par la vocation de mettre en œuvre poétiquement (dichten) l'essence particulière de la poésie, conçoit son existence poétique comme un chant qui déchiffre,

Aussi longtemps que je pourrai, je veux librement
vous déchiffrer et vous chanter, vous toutes, voix du ciel.

Chanté au pied des Alpes, v. 26–28; 2,45.

Ce que déchiffre le chant du poète, ce sont tous les langages du ciel; et le ciel déborde de signes inépuisables. Le déchiffrement de ces signes institue ce qui demeure. Il interprète et établit (festlegen) les choses divines pour l'histoire d'un peuple dans le langage d'un chant plein de grandeur. C'est de cette façon que les prophètes de l'ancien testament ou les chants d'Homère «ont bien déchiffré ce qui existe» (*Patmos* 2,172). Ils ont donné à leur peuple leurs dieux, leur ciel, leur terre, leur existence. Et cela apparaît avec évidence: s'il est bien vrai que les choses qui sont fondamentalement de l'ordre d'une énigme et d'un signe mystérieux, alors naît un besoin de déchiffrement dans le mot juste et dans la «lettre ferme» du langage (festem Buchstaben) (2,172).

Ainsi dit des fleuves l'hymne intitulé «*Ister*»: «Il est besoin de signes», et une variante explique: «Ils sont bien destinés au langage», et le vers se termine: «pour que les dieux se sentent bien au chaud les uns à côté des autres» (2,199,810). Il ne convient de prêter attention ici qu'à la réciprocité du besoin. Il existe un besoin concernant les signes. L'homme a besoin des dieux qui se montrent à lui dans l'écriture chiffrée. Inversement, les dieux ont besoin des hommes. C'est là le deuxième credo de Hölderlin. Les Immortels, et même les dieux bienheureux et insoucians d'Homère, ont besoin des mortels.

Oui pour ce que les bienheureux ne peuvent par eux-mêmes rien
ressentir,

Il faut bien qu'un autre

Sente et compatisse avec eux, et c'est de lui qu'ils ont besoin.

Le Rhin, v. 109–114; 2,145.

Les dieux ont besoin des hommes pour pouvoir se sentir dans leur sentiment. En eux-mêmes les bienheureux sont sans destin, sans mort, sans sentiment, comme le Dieu de Spinoza est pour Hölderlin sans

conscience. C'est pourquoi les dieux prennent part aux faits du monde et au destin mortel des hommes. C'est alors que les hommes sentent les dieux et que les dieux se sentent dans l'homme. Et, en fin de compte, les dieux sans langage, pour être chez soi parmi les hommes, ont besoin du langage et du chant d'un peuple.

Car, bien qu'il ait assez de signes
 Et de flots en sa puissance et de flammes d'orage
 Comme pensées, Le Père sacré,
 Il serait certes inexprimable
 Et nulle part manifeste chez les vivants
 Si la communauté pour le chant n'avait un cœur.

A la terre mère, v. 15–20; 2,123.

Ce qui, dans la réciprocité du besoin est le plus important, c'est manifestement le langage et son esprit poétique. Le genre humain a également besoin de signes pour être préservé de chercher impétueusement dans «une furieuse démesure «à savoir plus» qu'il ne peut supporter et comprendre» (5,198), comme le roi Oedipe. Le dieu suprême, plus élevé que l'éther et que l'esprit humain, a en son pouvoir des signes de mise en garde. Il pose les signes avec la même immédiateté et la même facilité, que ses pensées produisent des réalités. Il éveille le souvenir de ceux que la mémoire des dieux a quittés par les signes suivants (5,202): par les eaux du déluge, par les flammes d'orage des volcans et des guerres, par la fatalité de la faute et de la souffrance. Mais une chose leur manque: la parole qui déchiffre. De cela les bienheureux ont besoin. Sans être appelés ni être incités à venir (An- und Herbeiruf), sans la théologie poétique d'un peuple, sans les lettres fermes des écrits sacrés, les dieux ne seraient jamais les hôtes de leur communauté. Et cela veut dire en même temps qu'ils ne se trouveraient pas et ne se sentiraient pas les uns par rapport aux autres. Or celui qui est le médiateur entre les dieux et leur communauté c'est le poète; car toute religion est pour Hölderlin d'essence poétique (*Sur la religion* 6,281). Ainsi le poète accède-t-il à son statut de devin et d'herméneute (*L'Ange du jour* 2,46), à son statut de médiateur et de demi-dieu.

C'est par une telle médiation que survient une transformation du monde. Cela, le grand cœur, la *superbia* d'un Empédocle le reconnaissait de droit aux hommes et à leur langage.

Il peut beaucoup et glorieuse est sa parole,
Elle transforme le monde.

Empédocle, version 2, v. 541–42; 4,110.

Transformation, en tant que transfert, veut dire «métaphora» (c'est pourquoi ce terme désigne chez les grecs les phases de la lune). Chez Sophocle (*Philoctète*, v. 962) le terme métaphore désigne une transformation de la vision du monde par le pouvoir du langage. Philoctète par la puissance élémentaire de la prière et de la malédiction cherche à amener chez ceux qui l'ont trompé une conversion et un changement total de la façon de penser. Sous cet aspect, Hölderlin peut bien appeler métaphore les trois genres de la poésie : la poésie épique «métaphore des grandes aspirations», la poésie lyrique «métaphore suivie d'un sentiment», la tragédie «métaphore de l'intuition intellectuelle» (4,226). Il n'y a pas lieu ici d'approfondir. Contentons-nous de relever le rapport entre métaphore et conversion. Hölderlin explique («*Remarques sur Antigone*») le caractère métaphorique de la parole de la fatalité tragique, c'est-à-dire du mythe dans la tragédie : elle accomplirait «la conversion de toutes les manières et de toutes les formes de pensée» (5,271). Pour en donner un aperçu général, disons que le langage poétique transfère les signes silencieux et énigmatiques dans l'ouverture de leur signification et fait apparaître toutes les choses qui sont dans une transparence nouvelle et inouïe. La métaphore ne désigne pas ici une figure de style symbolique (*sinnbildlich*) dans la série des termes clefs de la poétique comme sont l'image, la comparaison, l'allégorie, le symbole (*Symbol*) (plutôt déjà un symbole du deuxième degré dans le sens où Romano Guardini interprète Hölderlin); car ceux-ci sont dans la tradition de la métaphysique platonicienne. La poétique mytho-métaphorique (*die Mytho-Metaphorik*) transforme l'être mythique de notre existence dans la clarté d'un déchiffrement poétique.

Mais qu'en est-il des signes divins et de leur transformation par la parole dans notre nuit du crépuscule occidental? Hölderlin déplore aussi bien l'extinction (*Stillwerden*) des signes et que le manque de parole créatrice : «Silencieux est son signe / Dans le ciel tonnant» (*Patmos*, v. 203–4; 2,171); «Souvent devons-nous nous taire; les mots sacrés nous manquent» (*Retour à la patrie*, v. 101; 2,99); «Nous sommes un signe, sans déchiffrement / et exilés dans l'étrangeté nous avons presque perdu le langage» (*Mnemosyne*, version 2; 2,195). Mais les signes sont seulement sur le point de devenir invisibles; le langage est seule-

ment sur le point de sombrer dans l'étrangeté qui est enthousiasme gréco-apollo-nique. Le troisième credo de Hölderlin reste ferme : avec le danger croît ce qui sauve. Les signes du monde vont parler de nouveau, la nuit de l'exil des dieux va céder en faveur d'une action divine nouvelle, assurée et consolante, qu'est le signe du Christ.

C'est une fête alors où se fiancent les dieux et les hommes,
 Une fête des vivants universelle,
 Et pour un temps est abolie
 L'inégalité des destins.

Le Rhin, v. 180–84; 2, 147.

Pourtant la foi de Hölderlin n'a pas tenu bon. Son pauvre esprit a été consumé par le « feu venu du ciel ». La « paix suprême » (Frieden alles Friedens) (*Hyperion*) n'est toujours pas venue. Le mythe de la raison projeté par le cercle de ses amis – par le Schelling et le Hegel du « *Plus ancien programme du Système* » (Ältestes Systemprogramm) ne vit pas le jour ou resta sans forces. Ce qui arriva au pouvoir, ce fut le positivisme de la loi des trois états et le nihilisme pathologique avec le cri de l'insensé : Dieu est mort. En effet, depuis Platon, le langage de la logique et de la dialectique avait orienté le cours du monde dans une autre direction. Il transféra le mythique et le poétique dans le domaine du vrai, dans le monde des Idées de la raison (cf. « *Timée* » 26c). Mais le mouvement de rescendance du XIX^e siècle met fin à la métaphore des Idées transcendantes tout comme Platon avait mis fin à la métaphore du mythe.

Nous vivons dans un monde exact (präzisiert). Le jugement scientifique et linguistique des faits est clair, distinct, objectif et vérifiable et émondé de tout superflu. Le résultat de cette « praecisio mundi » qui dure déjà depuis longtemps est le résidu qu'est le monde de notre génération et que Hölderlin appelle « sans pensée et sans grâce » (danklos) et « rusé » (schlau); en lui selon la « vocation du poète » le signe mythique est raillé et ruiné. L'homme n'habite plus en poète sur cette terre. Mais peut-être est-ce actuellement la « bonne époque » pour respecter à nouveau ce qui est comme chiffre mythique dans la métaphorique propre à un langage originel et pour le concevoir dans des catégories d'ordre mythique. Une telle explication post-ontologique des catégories, quand on l'introduit dans l'histoire de la pensée, nous ramène aux signes de Hölderlin. Il convient pour terminer d'en donner un aperçu.

Si l'on considère ce qui est avec les catégories du logos, il est en soi un «subjectum» et un «hypokeimenon» dont l'essence se montre comme «eidos» au «nous». Ce qui est, conformément à l'époque moderne, est une «res» qui a le statut d'un objet, d'un op-posé, que le sujet, le moi, fait apparaître en son paraître (Sich-zeigen) spatio-temporel et catégorial. Dans ces deux tournants constitutifs d'une époque, ce qui est est soumis à la jauge de l'entendement et de la raison qui sont les «rois du Nord» (*Hyperion* 3,85). Mais, comme le dit le dialogue athénien d'«*Hyperion*», aucune philosophie ne provient du «pur entendement» ou de la «pure raison», «car la philosophie est plus que la connaissance bornée des faits» (3,83). Dans l'univers de Hölderlin, les choses intramondaines sont en leur substance des signes; elles se montrent d'elles-mêmes à partir de l'horizon du monde auquel elles renvoient. Et c'est là précisément l'unité (Einfalt) sobre et sacrée de la terre et du ciel, des mortels et des immortels. Ainsi considérées, toutes les catégories passées prennent une nouvelle dimension: la relation, le temps, l'espace, le petit et le grand, l'identique et le semblable, l'agir et le pâtir, l'avoir et la position, l'actualité et la nécessité, le hasard et la causalité, l'unité et la multiplicité, etc. Elles retrouvent l'ampleur pré-logique mythique du chaos et du chronos, de l'anankê et de la tychê, de l'hybris et du pathos, et de l'«en kai pan». C'est le champ encore ouvert d'une pensée encore inhabituelle. En tout cas, l'essence et la mesure des choses ne peuvent plus être le prototype et le paradigme qu'était l'Idée, ni non plus l'unité précise qu'était l'ap-perception. La dernière question de Hölderlin est celle-ci: «Y a-t-il une mesure sur terre?» Et la réponse est: «Il n'en est point» (2,372). L'homme, avec une mesure terrestre, se mesure pour son malheur avec la divinité (2,372); car la mesure divine est trop grande pour le mortel qui calcule et mesure à l'aune de sa connaissance scientifique. «Grande est sa mesure, mais l'homme aime mesurer à son aune» (*L'Errant*, v. 18; 2,80).

Hölderlin nous rappelle que l'habitation de l'homme sur cette terre n'est pas seulement noétique, mais tout aussi originellement mythico-religieuse et poétique. Il est resté seul en ce «temps de détresse». Et il était affligé par la conscience de ce qu'il était le premier sacrifié (2,322). Il parlait de la solitude des prophètes:

Ceux qui sans crainte devant les signes du monde...
 Ont su les premiers cette chose:
 L'entretien seul à seul
 Avec Dieu.

A la source du Danube, v. 81, 84–86; 2,128.