

L'image finale – Féminisme et Vérité chez Friedrich Schlegel

Jean Larose

Volume 24, numéro 2 (140), mars-avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/30289ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Larose, J. (1982). L'image finale – Féminisme et Vérité chez Friedrich Schlegel. *Liberté*, 24(2), 49–67.

LITTÉRATURE

L'IMAGE FINALE

Féminisme et Vérité chez Friedrich Schlegel

essai

JEAN LAROSE

«... l'absence de masque dévore le visage...»

Yvon Rivard

Chez les écrivains allemands de l'époque révolutionnaire, le rapport entre le «politique» et le «littéraire» a différé profondément du modèle français de cette liaison à la même époque. Comme l'écrit Maurice Blanchot, «c'est la Révolution française qui a donné aux romantiques allemands cette forme nouvelle que constitue l'exigence déclarative, l'éclat du manifeste. (...) Mais ce n'est pas aux orateurs révolutionnaires que les romantiques vont demander des leçons de style, c'est à la Révolution en personne» (1).

Je m'intéresse précisément à cette «personne».

Les révolutionnaires, on le sait, ont souvent représenté la République sous les traits de la déesse grecque de la Raison, Athéna. Le symbole perdure. Aux frontons des Palais de Justice, des Ministères, des Académies, des dictionnaires, des manuels; sur des pièces de monnaie, dans les allégories du réalisme (fasciste ou socialiste); en torchère de la Liberté dans le port de New York, etc. On pourrait multiplier indéfiniment les exemples, anciens, modernes et contemporains de l'emploi symbolique de la femme froide, forte, sagace, non voilée, implaca-

ble. Cela ouvrirait la question, encore peu explorée, de la fonction du féminisme castrateur dans la fondation et le sauvetage des ordres patriarcaux. Mais la régénération des mâles défaillants, par l'effet de leur haine identificatoire à Celle-qui-Castre (puisqu'aussi bien elle fait durcir, grâce au regard pétrifiant de Méduse dont elle porte sur son égide la tête coupée), n'est pas mon sujet. Pas directement.

De 1798 à 1800, les premiers romantiques allemands se sont agités à Iéna autour d'une revue qu'ils avaient baptisée l'Athenaeum. A la lecture des textes de cette revue, parus en français pour la première fois dans l'ouvrage récent de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, l'Absolu Littéraire (2), et à celle de l'épopée critique de Roger Ayrault, la Genèse du Romantisme Allemand (3) (un ouvrage indispensable au lecteur non germaniste désireux d'approfondir le Romantisme d'Iéna), il m'est apparu que cette femme, la Révolution-en-personne, ou la personne Révolution, médiatisait nécessairement pour les romantiques, et notamment pour Friedrich Schlegel, le rapport du «littéraire» au «politique».

Cette femme, dont Athéna est une image, est elle-même une image, cela va sans dire. Mais elle répond au souhait philosophique d'une personne enfin non-image, vraie, sans voile et sans artifice. L'image finale.

Alors qu'à Paris, en 1796, *Le Moniteur* saluait «le célèbre Kant, cet homme qui a produit en Allemagne dans les esprits une révolution pareille à celle que les vices de l'ancien régime ont laissé arriver en France dans les choses...» (4), en Allemagne même, une faction d'esprits insatisfaits de la révolution kantienne travaillait à une combinaison «révolutionnaire» de Révolution et de Restauration, et s'enthousiasmait de la possibilité d'un Sujet enfin irrésistible. Pour la France, la décapitation de Louis XVI aura scellé pour longtemps le triomphe de Louis XIV, le phallocentrisme intellectuel et politique; mais dans l'espace germanique, la dissémination féodale des têtes étatiques favorisait plutôt, chez les intellectuels républicains traumatisés par cet «excès», une régression des idéaux des Lumières et de la Révolution à ceux d'une «régénération spirituelle». Mieux qu'ailleurs, les «idées révolutionnaires contre la révolution» pourront

y exploiter ce que la Révolution n'a pas su transformer. C'est d'Angleterre, comme souvent, qu'était d'abord venue la relève réactionnaire, avec le livre de Burke: *Reflections on the Revolution in France*. «Le jour où (Novalis) écrira que Burke a composé un livre révolutionnaire contre la Révolution est l'un de ceux d'où l'on peut dater l'existence du romantisme» (5). L'évolution des idées en Allemagne depuis un demi-siècle avait préparé un tel renversement: le *Sturm und Drang* avait brandi les «droits du génie», et Goethe la «rudesse significative» de l'art «allemand» contre la soi-disant universalité des modèles classiques français; une rechute religieuse, piétiste et quêtiste, désarmait les acquis de l'*Aufklärung*; à l'a priori révolutionnaire, l'irrationnalisme opposait enfin «l'esprit populaire» allemand, enraciné dans son «genre de vie», ses «mœurs», sa «poésie», son «énergie collective» comparable à celle de la Nature...

Balayer agressivement et lyriquement le principe de réalité, la nécessité de l'apprentissage pour atteindre la maîtrise, et «s'affirmer», d'un coup, en possession des moyens suprêmes: l'Allemagne de la seconde moitié du dix-huitième siècle me suggère une analogie avec un certain «Québec» fantasmatique, ou avec une «Amérique», celle qui ne se sent pas responsable ou héritière du passé européen. Aussi autrement: analogie avec le gauchisme, et avec le féminisme (ne pas confondre féminisme et Mouvement de Libération des Femmes), où la lutte anti-autoritaire ou anti-phallique se précipite et se renverse d'une identification inconsciente à l'ennemi. Désirer l'être, celui qu'on hait. Celui qu'on représente et désigne à la vindicte comme ne se soutenant que de représentation, à l'opposé de «soi», identifié à «la vie vivante», qui agit, tout simplement, sans fard et sans masque, au lieu de représenter.

Pour les romantiques de l'*Athenaeum* — essentiellement pour Friedrich Schlegel(6) — «la rupture du sujet cartésien lui-même, et donc l'impossibilité de l'auto-constitution, c'est-à-dire de l'absolutisation ou de l'infinetisation du sujet» avait déjà signé l'impossibilité de trouver une voie «dans la philosophie qui puisse donner au sujet accès à lui-même» (7). On verra donc, en ces temps de dérégulation pour la tête phallo-philosophique du sujet, l'influence de Fichte se composer à celle du *Wilhelm Meister* de Goethe pour tisser, sur fond de Révolution française, ce texte-

programme d'une «subjectivité» révolutionnaire, ou texte-manifeste d'une «formation» de «l'artiste»: les *Idées*(8) de Friedrich Schlegel, où l'expérience fragmentaire de l'*Athenaeum* culmine — et «s'achève» — avec l'assomption prophétique d'une figure subjective religieuse, «l'artiste», qui donne en effet au Sujet ce que la philosophie ne pouvait plus lui donner. Cet «artiste», dit Schlegel, sera «parmi les hommes... ce que les hommes sont parmi les autres formations de la terre» (*Idée* 43). Seul des humains à posséder «son centre en lui-même» (*Idée* 45), il se proposera comme éducateur et médiateur au genre humain, afin que chacun sur Terre puisse devenir «totalement homme», «humain sans restriction et pénétré d'humanité» (*Idée* 65). On pourrait dire, avec les auteurs de l'*Absolu littéraire*, que l'artiste schlegélien «relève» (selon la traduction derridienne du «*aufheben*» hegelien) la division moderne du savoir entre le corps et l'esprit, en réalisant en lui-même de façon moderne l'antique idéal de l'unité de la connaissance — s'il s'agissait effectivement d'une figure, projetée pour Schlegel de manière spéculative ou spectaculaire, si elle se représentait sur une scène (9), alors qu'il s'y agit pour lui de «la chose même» — *la vie* — qui, comme «le Witz (10), au lieu de représenter, agit tout simplement» (*Athenaeum* 120) (11).

Lacoue-Labarthe et Nancy décèlent aujourd'hui «dans la plupart des motifs de notre «modernité» un véritable inconscient romantique (12). S'ils étaient Québécois, c'est-à-dire d'un pays dont la capitale, comme celles de l'Allemagne du Saint-Empire, est provinciale, peut-être auraient-ils retenu, parmi ces motifs, le féminisme masculin. Lors des crises qui ébranlent le joug phallique d'états, de cultures ou de sujets dominants, l'irréunion des forces politiques et des systèmes symboliques favorise, en tels territoires subjugués, l'apparition d'un discours prônant le ressourcement dans l'étendue, la régénération dans «le puits des forces organiques» de la «nature maternelle» (Herder). Maternelle, l'amante sert aussi de relais à l'homme défaillant dans son devenir-Père. A la manifestation du 8 mars, au pays des Yvettes, autant d'hommes que de femmes dans les rues de Montréal. Cela est-il unique au monde? Sans doute pas exactement. On trouverait en chaque pays un dosage proportionnel sans doute au degré d'intégration phallique de la culture politique. Prendre en compte aussi le consentement des femmes à manifester parmi

cette marmaille peu pensante, pieusement mal bandante, en sous-main haineuse de ressentiment et de culpabilité.

On essaiera, dans ce petit article consacré à un trop grand sujet, d'apercevoir la stratégie des discours féministes adressés à la «femme autonome» par le doux dominateur Friedrich Schlegel, et de situer cette stratégie dans la formation et le fonctionnement du groupe de l'*Athenaeum*. On verra en effet que c'est par une identification à la «femme autonome» que «l'artiste» se donne la «formation» requise, celle dont il s'autorise ensuite pour s'offrir lui-même aux autres, et notamment aux femmes autonomes, comme «médiateur».

Quand Mayence capitule, en 1793, devant les troupes de l'Empire, Caroline, veuve Böhmer, née Michaelis, est emprisonnée, son beau-frère Georg étant le secrétaire de Custine. Mais un danger plus grave que la prison la menace: elle est enceinte, suite à sa liaison avec un officier français, et son adhésion «enthousiaste» à la Révolution française, sa «foi en l'éternité de cette courte république» (13) (Forster, peu après Valmy, avait fait voter par la Convention Nationale de Rhénanie le rattachement de Mayence à la France) s'afficheront bientôt sur son corps dangereusement pour elle. Or, quelques années plus tôt, August Wilhelm Schlegel l'avait aimée, «pour sa grâce et un mélange très personnel de spontanéité et d'intelligence admirablement maîtrisée» (14); Caroline se tourne vers lui et lui demande le poison qui la sauverait du déshonneur. Il accourt aussitôt, la met à l'abri, et en repartant pour la Hollande, où il avait naguère fui l'humiliation de l'aimer sans en être aimé, il confie cette femme extraordinaire à son cadet Friedrich.

Dans *Lucinde*, celui-ci écrira que Caroline avait alors «pour la première fois frappé son esprit et en plein milieu». Grâce à elle, en effet, c'est la Révolution qui lui est révélée; non seulement la révolution politique de France, mais par une extension déjà romantique du terme, la Révolution en soi, la disposition révolutionnaire comme force pure ou comme énergie intraitable. Près d'elle, il devient un homme, et un homme de son temps, par la rencontre à travers elle de *celui* qu'il nommera plus tard «le compagnon suprême au sein de l'alliance, le maître des maîtres, le génie de l'époque» (*Idée* 139). Le même fragment précise: «il n'y a pas d'autre connaissance de soi que la

connaissance historique»; la conscience de soi échoit à Friedrich, et sans doute une certaine maîtrise, par son identification à Caroline.

Je reprendrai plus loin le fil anecdotique. L'histoire des gens n'a pas moins d'importance, ici, que l'histoire des idées. J'ai résolu de présenter maintenant les textes et les idées de Friedrich, et de tracer plus loin un petit portrait de la mini-société qui leur est congénitale, congéniale, ou, comme *ils* diront, «symévolutive».

Pendant les trois années qui suivront cette première rencontre, Friedrich sera immédiatement et directement déterminé par «elle» (les guillemets signalent le brouillage de la vision, ou la formation de la Vision, le travail d'idéalisation; ils constituent, si l'on peut dire, l'objet de cet article). Ayrault écrit: «Il découvre bientôt que, chez elle, l'intelligence ne s'égare pas hors des réalités vécues, comme la sienne, mais y trouve immédiatement le point où s'appliquer, et lui permet donc de maintenir l'autonomie de la personne jusque dans ses erreurs et dans leurs conséquences acceptées, sans se renier jamais et sans se détruire par l'analyse comme il en a la tentation» (15). J'ose remarquer que de l'inconscient de Friedrich Schlegel à celui de Roger Ayrault (et de quelques autres), Caroline se représente comme celle qui déjoue l'engrenage de la scène de castration, «jusque dans ses erreurs», parce qu'elle est *vraie*, c'est-à-dire, on le verra, toujours adéquate à elle-même, non-divisée. Elle se représente justement comme une qui agit au lieu de représenter. Dès 1793, les écrits du jeune philologue s'amarrent tous à cette vivifiante bitte; ses essais sur Condorcet, sur Georg Foster, sur Lessing, sur la poésie grecque, et surtout son *Essai sur le Republicanisme*, tous ses travaux répondent à cette liaison qui s'est opérée pour lui entre l'esprit des Grecs (auquel le rivaît, comme toute l'héritage de Winckelmann) et la Révolution. Il écrit à son frère: «Il ne revient qu'à un génie révolutionnaire de comprendre l'esprit politique des Anciens». Cet esprit politique, à base de «républicanisme» et d'«enthousiasme» (lesquels auraient surgi «d'une fois et pour ainsi dire d'eux-mêmes, par le simple développement d'une force vitale interne»), exprime l'unité morale de l'homme grec — unité perdue par l'homme moderne (16). La coïncidence est frappante entre la croyance de Friedrich en un miracle grec et son identification personnelle à

celle qui incarne en face de lui l'unité de l'être. Rappelons que «Caroline», dès cette époque, lui inspire deux essais saugrenus: *Sur la représentation de la féminité dans la poésie grecque* et *Sur Diotime*; et que si elle ressemble peu à son prétendu modèle du *Banquet*, cette Diotime, «en qui la grâce d'une Aspasia et l'âme d'une Sapho s'unissent à un sublime esprit d'autonomie» (17), correspond trait pour trait à «Caroline», celle que Friedrich a surnommée précisément dans une lettre: «Diotime l'autonome». L'essai *Sur Diotime* «démontre» qu'il aurait existé en Grèce, contrairement à ce qu'on a toujours cru, une importante catégorie de femmes très cultivées, égales aux hommes et très écoutées dans la Cité... «Douée du sentiment obscur de ce qui est juste», Diotime possède le «don de percevoir avec profondeur et de communiquer avec pureté les accords les plus délicats de la nature»; ses discours accomplissent, sous la forme d'une «philosophie lyrique», la fusion renouvelée de la poésie et de la philosophie. Ainsi, du miracle grec de l'Antiquité, il ne reste plus pour Friedrich, en cette fin du dix-huitième siècle, que la «femme autonome»; elle seule témoigne encore de la possibilité d'unir «l'intelligence» et les «réalités vécues».

Dans *l'Essence de la Critique* (18), Schlegel se servira, pour caractériser «l'authenticité» de la culture grecque, d'une problématique identique à celle utilisée pour «Diotime», identique aussi à celles qui serviront plus tard à présenter «Dorothea» et «Lucinde» (et destinée à connaître d'illustres reprises): «le sentiment artistique était très général chez les Grecs, et les critiques n'avaient le plus souvent qu'à confirmer et expliquer les jugements qu'ils trouvaient chez tout le monde», puisque «le sens poétique» rassemblait toute la «nation» et que, au sein de celle-ci, même «la différence des genres était claire à l'intuition de chacun». A cette «culture naturelle», Friedrich oppose évidemment la culture des Modernes, «lettrée», divisée en elle-même. Déjà chez les Romains, premiers imitateurs des Grecs, l'authenticité de la culture se serait perdue, «l'introduction d'une culture et d'une poésie étrangères ayant suffi à ouvrir une faille profonde entre le sentiment de ceux qui étaient instruits et celui de ceux qui ne l'étaient pas». La même faille aurait ensuite été reproduite au sein des autres nations, au détriment des cultures populaires: «les chants provençaux, les anciennes inventions françaises, et les œuvres splendides de l'ancienne poésie

allemande» (tout ce qui compose «la poésie romantique») auraient succombé, et avec elles «le sentiment juste de la vie nationale», à cause de «l'absence de critique». Cette culture sans modèle importé, au sein de laquelle la critique n'aurait pas été moins populaire que l'œuvre poétique, aurait été la seule culture accomplie, vivante, non-fendue, non-divisée. Schlegel ici encore répond à l'influence de Herder (19) réunissant Hamann et Winckelmann: c'est à la condition que les Allemands imitent le véritable et inimitable esprit des Grecs qu'ils deviendront eux-mêmes — inimitables.

Dans ses *Principes de la philosophie du droit*, Hegel conjuguera les sexes à sa manière ordinaire:

C'est pourquoi *l'un* est le spirituel comme ce qui se dédouble en autonomie personnelle *pour soi* et en savoir et vouloir de la *libre universalité*;... *l'autre* est le spirituel qui se maintient dans l'unité comme savoir et vouloir du substantiel dans la forme de l'individualité concrète et de la *sensibilité*... L'homme... dans le combat et le travail avec le monde et soi-même... ne conquiert l'unité autonome qu'à partir de sa division: unité dont il a la sereine intuition et la moralité subjective dans la famille, où la femme trouve sa détermination substantielle et, dans cette piété, son sens de la moralité. (20)

La femme repliée sur / comme le foyer représente l'union de ce qui est divisé chez l'homme; elle est le recueil du «spirituel» et du «sensible». Et Lacoue-Labarthe remarque (21) que cette «distribution des rôles et des caractères» est «la distribution spéculative elle-même». Dans le mariage classique, phallogocentrique, l'homme est en effet celui qui, divisé en lui-même, travaille à redresser le tort de cette division et, dans cet effort, l'aggrave et le répare, indéfiniment. La femme, par contre, chez qui substance et individualité ne font qu'un, ne diffère jamais d'elle-même. En comparaison avec cette épouse, l'originilaté de «Caroline», alias Diotime, alias Dorothea, alias Lucinde, apparaît mieux (comme d'ailleurs ce qui sépare l'espérance romantique du totalitarisme hégelien): chez elle, l'unité de l'être ne repose pas sur la fusion du spirituel dans le sensible, mais dans une *vérité du sensible* lui-même, une sensibilité active; le spirituel, que j'ose définir comme tension phallique et rapport permanent à la menace de castration, est absent chez elle sous cette forme. «Elle» est indivise, non comme l'épouse «sensible» en laquelle le bifide mari trouve l'intuition de son unité, mais comme la belle

autonomie phallique d'une sensibilité valant, signifiant, agissant dans l'ignorance, à la fois scandaleuse et «naturelle», des oppositions dont la dialectique s'ébranle, et à partir desquelles l'homme (se) spéculé et prend conscience de soi. Voyez l'admiration jalouse de Schlegel, quand il apprend à Dorothea que son autonomie est incommensurable puisqu'elle-même ne se mesure pas à partir de ce qu'elle écarte: «les faits et gestes de la foule te sont si parfaitement indifférents que toi-même il est rare que tu penses à ta propre indifférence» (22).

Cette qualité féminine (à quoi ressemblera, un an plus tard, en 1800, la définition essentielle de l'artiste: «Est artiste qui a son centre en lui-même»), Friedrich l'appelle «religion», «la religion intérieure». Et de cette religion, qui n'a rien à voir avec «les religions», puisqu'il s'agit de l'aptitude «poétique» naturelle des femmes, il ne trouve pas de meilleure comparaison, afin d'y *initier celle qui la possède déjà*, que la symbiose amoureuse: «d'elle aussi (la religion) il faut dire: à la sanctification secrète des amants suffit la lumière de leur propre beauté». Comparable aux amants, la «religieuse» femme autonome? A Condition d'ajouter que la femme autonome n'atteindra cette perfection qu'après avoir reçu d'un homme «la philosophie», en échange de cette «poésie» qu'elle lui révèle. On le voit, l'échange n'est nullement symétrique, puisque la «religion» féminine contient déjà en soi la disposition philosophique à laquelle il suffit d'une «initiation» pour s'épanouir, alors que son vis-à-vis masculin ne pourrait se passer d'une «formation» pour acquérir la concentration féminine — *et se rendre ainsi apte à initier la femme à la philosophie*. Le cercle n'apparaît vicieux que si l'on oublie que tout part de la «religion», c'est-à-dire de ce que Dorothea possède naturellement. Mais le but de toute l'opération est peut-être de produire cet oubli, de le réussir parfaitement en quelque sorte.

Dans *Lucinde*, le discours du narrateur-Friedrich emprunte encore l'apparence d'une lettre adressée à l'amante. Un passage éclaire la fonction stratégique de cette adresse dans l'échange croisé de la poésie et de la philosophie: «Le troisième et suprême degré (de l'amour) est le sentiment durable de l'harmonieuse ardeur. Le jeune homme qui le possède n'aime pas seulement comme un homme mais à la fois comme une femme. En lui s'accomplit l'humanité et il atteint le sommet de la vie. Car il est

certain que, de nature les hommes sont seulement chauds ou froids: pour l'ardeur, ils ont besoin d'une formation... Par faveur et par grâce, seules peuvent donc les femmes le communiquer (l'art d'aimer) aux jeunes hommes et le parfaire en eux» (23).

On le voit, le dispositif de l'essai *Sur Diotime* a été reproduit par Friedrich dans la *Lettre à Dorothea*, puis encore dans *Lucinde*: l'amant savant, mais privé du savoir essentiel, s'adresse à l'amante, sa lectrice première, son oreille, sa chambre d'écho. C'est le dispositif subjectif-libidinal du féminisme masculin: un homme se «forme» par identification à celle qu'il «initie» à la lecture de la position avantageuse des femmes par rapport aux hommes. Mais l'initiation *lui revient*: à Dorothea qui recule devant la lecture des textes philosophiques parce que «l'abstraction est un état artificiel» et une «division de l'être», pour elle «peut-être même tout à fait impossible sans l'aide d'un médiateur», Friedrich se présente: «j'ai osé être ce médiateur», c'est-à-dire celui qui transforme la «pensée artificielle» en «pensée naturelle». Et le renversement suit: «Mais je m'aperçois maintenant, à mon propre étonnement, que c'est *toi* en vérité qui m'inities, *moi*, à la philosophie. (Celle-ci) ne sera plus désormais isolée dans mon esprit, mais de toutes parts son inspiration s'étendra à mon être entier». En passant par l'oreille de l'amante, le discours d'initiation s'engrosse et revient «religieusement» au discoureur.

Un dernier morceau de la *Lettre à Dorothea* donne à lire, en trois temps, le mécanisme de l'initiation, qui est une idéalisation: il y a d'abord la représentation d'une figure idéale, constituée à partir de l'amante, puis l'identification de l'amant-discoureur à cette figure, enfin l'invitation à l'amante à s'identifier elle-même à cette image d'elle-même!

Et que tu n'appartiennes pas à ces exceptions élégantes dont j'ai parlé précédemment, j'en suis tout à fait heureux. Je préfère que le divin soit trop rude plutôt que trop délicat... *La divinité liée à la rudesse*, tel est pour moi ce qu'il y a de plus saint, et nul sentiment, nulle intuition ne s'enracinent plus profondément en moi que ceux-là. Il y a quelque temps, je contemplais parmi des Antiques une grande Pallas, et ce spectacle faisait revivre en moi cette pensée. C'est une image parfaite de la sagesse et du courage, et il me semble que la pensée qui devrait s'imposer en premier et le plus naturellement à sa vue serait de remarquer que toute vertu n'est proprement, tout compte fait, que *solidité*. Solide est ce qui a

simultanément vigueur et dextérité, ce qui joint la force écrasante à la claire et calme pénétration. Jamais la divinité d'une figure ne m'a saisi à ce point... Pour moi, c'était comme si je voyais, devant mes yeux, la Muse de ma vie intérieure — et toi-même peut-être, si tu la voyais, la reconnaîtrais-tu comme celle de ta propre vie. (24)

On voit comment est resservie à l'amante, pour qu'elle s'y identifie, la figure primitivement élaborée à *partir d'elle*. C'est bien du féminisme, celui de la non-différence, l'intronisation de «la femme» au sommet de l'ordre homophile. Mais cette *P(h)allas*, en plus d'être la représentation antique de l'économie homophile masculine, représente ici la représentativité «vraie», le procès de l'engendrement de la figure non-figurée, la figure d'un effet figuratif parfaitement adéquat, d'une métaphore non métaphorique. De l'amante «rude», non divisée et non voilée (pas «élégante»), se lève, comme d'un sol minéral et infertile, la figure «solide» et pénétrante de Pallas: l'amante est donc invitée à s'identifier à la figure évoquée par sa figuration personnelle dans le rôle du sexe en érection. Erection enfin possible seulement à l'ouverture d'une scène, ou d'un théâtre, lequel se forme par ce tête-à-queue qui ramène l'amante à «elle-même»: «toi-même, peut-être, si tu la voyais...» On peut d'ailleurs inverser tout le raisonnement et proposer de lire le motif de la «femme autonome» comme une (non)figure de *P(h)allas*, c'est-à-dire comme le point soi-disant non figuré, «réel», «matériel», le nom de la non-figure ou du non-artifex où l'homophilie vient se duper sur la différence, à croire en l'existence d'une femme vertueuse et solide, c'est-à-dire virile, afin de se représenter soi-même et de s'en revenir ensuite aveuglément à soi. Il s'agit pour le sujet de l'imiter, non de la relever, ou de s'en relever; l'altérité lui en est positive, l'altération engendrante. Evidemment, imiter ce qui ne se divise pas en soi-même et qui, selon le principe d'une «existence entière et non-divisée», s'accomplit et se détermine en soi, revient à méconnaître totalement celle qui de cette opération fournit le vivant matériau.

La matérialité vivante, l'existence non-métaphysique, l'ancrage de la signification dans le corps, cela peut supporter de la vérité, à condition d'écarter l'idée de l'unité, à condition d'admettre que la signification, comme le sujet, est toujours déjà divisée; cela interpelle aujourd'hui la modernité, en provenance de la psychanalyse et de l'œuvre derridienne; cela se travaille

aussi dans l'écriture féminine. Mais du côté du féminisme, féminin ou masculin, la «matérialité», la naturalité, la corporéité ou vérité de «la femme» est encore une figure, un effet de voile — de la Vérité, de l'identité, du pouvoir. Une figure écrasante, même, terriblement, et l'écrasement, à la fois, de toute autre figure et de tout ce qui ne serait pas figure. Et parce que cette figure de l'indivisibilité se pose comme matérialité, elle peut pratiquement interdire toute pensée, c'est-à-dire toute écriture, au nom de la matérialité qui «manque» à toute écriture. Ainsi, penser comme une femme aime (ou comme elle enlève sa robe, dira Bataille...), revient à penser en s'autorisant à nouveau de l'arbitraire inconditionnel du sujet. Sauf que, cet arbitraire se connaissant comme arbitraire, il peut tout aussi bien, on le verra, se supprimer arbitrairement à tout moment. L'arbitraire manie la castration aussi bien que l'érection. L'amante a d'abord fourni la matrice de cette autonomie dans les deux sens, au fondement d'un idéalisme qui ne pose pas l'autonomie de l'idée, mais l'autonomie de l'idée, mais l'autonomie de la figure, ou du signifiant, dans sa «matérialité». La qualité sensible a été confisquée par le symbole, le corps par le nom — faisant aussi la preuve que c'est faisable. Je détourne ici une phrase de Jacques Derrida: «Cette «matérialité», déduite d'une indivisibilité... correspond en fait à une idéalisation» (25).

(Ici devrait prendre place une longue exposition du programme de l'*Athenaeum*, dans la perspective ouverte par la présentation du féminisme de Friedrich Schlegel.

Lisez l'Absolu littéraire.

Novalis et Friedrich appelaient «fichtiser» l'activité philosophique menée sur la base de cette intuition que Kant avait voulu disqualifier. Et, en termes fichtéens, on peut dire que les deux «actions originaires» ou attitudes fondatrices du sujet romantique sont le *Witz* et l'ironie: l'ironie renforce le caractère arbitraire du trait *witzige*, de la même manière que pour Fichte la «production» du Non-Moi vient compléter l'auto-position du Moi. L'«enthousiasme lyrique» de Diotime ayant été défini à la fois comme parfaitement philosophique et comme une rupture de «l'esprit systématique», on ne s'étonnera pas si le système de la Philosophie, réuni par la Religion avec la Poésie, reçoit

désormais pour mission de «mettre en système l'absence de système». Puisque «celui qui a un système est tout aussi bien perdu spirituellement que celui qui n'en a pas... Il faut combiner l'une et l'autre chose...: c'est le *système de fragments*».

Un «système de fragments» est un (anti) système de gouttes séminales («Grains de Pollens», *Bluthenstaub*, écrira Novalis), une pépinière d'étincelles de génialité, jaillies d'un esprit érigé «en état d'épigramme». Un «fragment» se forme lorsqu'une phrase, s'arrachant par plaisir à la tendance au développement analytique, se rétracte et se condense en une formule lapidaire, brillante, jouissante, mais aussitôt détachée, terminée. Autonome, c'est-à-dire *witzige*. Pour August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schlegel, Novalis, Schlegel, «le fragment n'énonce pas, il édicte» (26), et le *Witz* est la génialité de cet arbitraire sensible. Or, s'il peut même être mystique (27), le *Witz* n'a pourtant pas de compagnon plus fidèle que l'ironie. Friedrich ne se vantait-il pas d'avoir «appris à admirer avec ironie»? Et en effet un fragment peut être sérieux, franc, aimant, mystique — et ironique, enlevé, glissant. «L'ironie est la claire conscience de l'éternelle agilité, de la plénitude infinie du chaos». L'ironie est l'écho et l'évanouissement du sens avant toute identification, avant toute immobilisation. Comme la pirouette d'un petit garçon dansant, insaisissable, autour du phallus maternel. Maniant, l'un contre l'autre et l'un avec l'autre, le système et l'absence de système, l'érection et la castration. Car l'ironie, même en tant que provision contre la menace de castration, redouble l'affirmation arbitraire (l'édit) du sujet; en effet, si le «centre» («Est artiste qui a son centre en lui-même») est ce que conçoit le *Witz* dans le geste d'auto-conception du sujet, l'ironie n'en est pas la négation mais un jet supplémentaire de génialité du même ordre, un évitement léger du «centre», et donc une démonstration toujours plus *witzige* de l'autonomie du sujet. On comprendra dans ces conditions que «la poésie romantique se voit ouverte la perspective d'une classicité appelée à croître sans limite» et qu'il soit de son «essence propre de ne pouvoir qu'éternellement devenir, et jamais s'accomplir».)

«... une classicité appelée à croître sans limite...»

Le texte romantique ne se distingue pas, on le voit, d'un

manifeste romantique. Toujours en formation, il dresse infiniment le programme de cette formation. Le fragment 238 de l'*Athenaeum* rappelle que «critique» (tout «fragment» est «critique») est le mode de ce qui présente «avec le produit l'élément producteur». On peut entendre: critique est le mode de l'écrit en rapport constant avec son origine productrice. «Le texte est dans le texte», «l'écriture s'écrit elle-même», et autres «abysses»: chacun (re)découvre cela aujourd'hui, très sérieusement. «Le Romantisme est notre naïveté», écrivent Lacoue-Labarthe et Nancy, qui semblent cependant eux-mêmes manquer totalement d'espérance en l'avènement de la poésie romantique... Toute écriture qui se caresse d'abord elle-même ne s'autorise-t-elle pas de son auto-conception, comme dans l'identification à Pallas du Friedrich de la *Lettre à Dorothea*, pour manifester avant tout les perspectives ouvertes par sa propre «génialité»? Et ne peut-on supposer, dans cette restauration de l'arbitraire (et du narcissisme primaire) du sujet, et du sujet le plus archaïque, précartésien, si cela est pensable, sujet barbare, pulsionnel, nourrisson — heureusement tronçonné par l'ironie — le point d'achoppement de notre «modernité» quand elle se contente d'aménager le «phallogocentrisme» au lieu de le mettre en révolution?

Au plan politique, la direction indiquée par les Romantiques offre à la lecture des tentations... surtout dans le sens du pire. Comme dans tout retour à l'arbitraire, fût-il cultivé, c'est le fascisme qui s'annonce, en un sens. Ainsi, cet «artiste» qui «a son centre en lui-même», il agira, évidemment, comme «médiateur» entre ce «centre» et «les autres hommes». Or, de Schlegel à Novalis, un glissement s'effectue: de l'homme qui «a son centre en lui-même», l'artiste devient chez Novalis l'homme du Centre, l'homme qui réside au Centre, qui en participe et qui s'en autorise. Avec Novalis, l'identification au phallus maternel atteint au point où tout un peuple pourra s'en constituer comme Sujet Nation — de son auto-conception. L'arbitraire du sujet se métamorphose, chez Novalis, en une participation prophétique au grand Tout Matriciel; et finalement c'est l'Etat qui devrait s'imposer, pour lui, avec l'autorité de la Nature: l'Etat ne serait plus alors que l'ordre universel issu de l'intégration de la Poésie, de l'Amour et de la Religion à l'essence de l'administration... La dissolution mystique de Novalis représente la Restauration du Chef royal sous sa forme la plus troublante, la plus amoureuse:

sa fascination pour le «grand masque de fer qui, sous le nom de Robespierre, voulut trouver dans la Religion le cœur même et la force de la République» (28) en offre un symptôme vertigineux, surtout quand elle s'accompagne d'une prophétie sur l'avènement d'une nouvelle Europe — régénérée spirituellement par l'Allemagne.

Terminons par la petite histoire. En effet, «système de fragments» désigne aussi le système composé par les individus qui vivent ensemble et écrivent des «fragments». Une commune à Iéna. Les auteurs de *l'Absolu littéraire*, en se référant au «travail irremplaçable d'Ayrault», ont souligné le caractère essentiel de l'anecdotique — «l'essentialité absolument empirique de l'empirique» (29) — pour tout ce qui concerne le mouvement d'Iéna. Les écrits produits durant les deux années de l'existence de *l'Athenaeum* doivent donc eux aussi être «présentés avec leur élément producteur», c'est-à-dire le groupe, sa formation et sa décomposition sous la discrète tyrannie de Friedrich.

Il faut d'abord revenir à l'époque du *Diotime*, quand Friedrich travaille avec acharnement pour obtenir la main de Caroline... non pour lui-même, comme on s'y attendrait, mais pour son aîné, Wilhelm August, retourné en Hollande. Or, encore bien auparavant, à la fin de 1791, alors qu'August venait de fuir en Hollande sa passion pour Caroline (et y avait finalement si bien oublié celle qu'il avouera plus tard avoir toujours plus admirée qu'aimée, que son frère dut longtemps insister pour qu'il en revienne une seconde fois pour l'épouser), Friedrich lui avait proposé de *se substituer à elle*: «Tu as échappé à une domination; veux-tu conclure une alliance... Je voudrais voir si, dans l'amour d'un homme on ne peut pas oublier celui d'une femme...» Cette «image sublime de l'amitié», cette «alliance» de créateurs construite (d'après Hemsterhuis) sur le modèle de l'intimité fraternelle, est la première trace de cette «fraternisation» qui sera pour les romantiques le carburant libidinal de la création (à supposer que *P(h)allas* en soit le moteur). D'après «sympathie», Friedrich appellera la «fraternisation» une «sympoésie» et une «symphilosophie»; plus tard, les termes «symphysique», «sympratique», «symorganisation» et «symévolution» seront créés par un «jeune homme» que Fried-

rich aura connu en février 1792 et qu'il aura aussitôt intégré à son plan, un fascinant garçon, plus jeune que lui de deux mois seulement, mais qu'il traite en cadet à cause «d'une certaine chasteté qui a son origine dans l'âme et non dans l'expérience», un garçon dont il écrit aussi à August: «Ces relations avec un plus jeune que moi me procurent une volupté nouvelle» — Friedrich von Hardenberg, l'adorable «Novalis» (30). Or ce n'est vraiment qu'à partir du mariage de Caroline avec August Wilhelm que l'empire fraternel de Friedrich a pu se développer. Il faudrait pouvoir suivre, avec Ayrault, et mieux encore que lui, dans les correspondances et les (auto)(bio)graphies, la formation de ce «système», que l'on peut bien appeler «symlibidinal», les entrelacs d'amours et de jalousies entre ces jeunes gens: de Friedrich Schlegel à Schleiermacher, que sa formation piétiste portait à confondre l'aspiration à une «analogie globale avec la nature» (Herder) avec le sentiment de dépendance acceptée qui lui inspirait le «désir d'être une femme» (31); de Friedrich à Novalis, la plus riche parmi ces amitiés, parce que Novalis était le plus génial, le plus capable de partager, sinon d'accomplir l'idéal de «l'artiste-médiateur», parce qu'en lui force et douceur, virilité phallique et dissolution mystique procédaient du même élan; de Novalis à Tieck, à Schleiermacher, à Ritter, à Schelling...; de Friedrich à Schelling, refusé et subtilement dénigré, parce que Friedrich ne sentait en lui que «l'escargot de la philosophie isolée» étendant ses antennes «vers la lumière et la chaleur du nouveau jour»; enfin, bien entendu, de Friedrich à son frère Wilhem August, lequel me semble avoir été épointé dans sa position de membre aîné, suite à son mariage avec Caroline: comme si le chef avait été sacrifié à la divinité inspiratrice... comme si Friedrich s'était servi de son aîné pour (se) lier Caroline sans s'y livrer, afin de pouvoir mieux imiter ensuite lui-même, dans son écriture, ce couple moderne de la chefferie entrecoupée de douceur ardente... Evidemment, je verse dans la fiction.

Friedrich a donc construit un «système» de rapports libidinaux, il s'est inscrit dans une organisation symlibidinale devant lui permettre de conserver à la pensée et à l'écrit un rapport non phallocentrique. Pas sans phallus, mais sans phallus-roi. Un phallus-reine prisonnier d'un frère castré? Les manœuvres de

Friedrich pour préserver sa position au centre d'un système sans centre, devaient l'aveugler sur Tieck et sur Baader, qu'il méconnut, comme sur Schelling, auquel il préféra le médiocre Hülsen. La vengeance de Schelling, on le sait, fut fracassante.

Toute la question demeure de l'importance pour la production textuelle des jeunes «génies» de l'*Athenaeum*, de l'économie symblidinale organisée par Friedrich. Je n'ai pu ici que relever des indices, jeter des jalons qui ouvrent la possibilité d'un autre travail, lequel devrait d'abord se donner le protocole de lecture d'une économie de l'écriture «collective». Pour ne donner qu'un aperçu de l'enjeu, rappelons que la fin de l'*Athenaeum* coïncide avec la rupture de ce mariage auquel Friedrich avait tant travaillé et qui avait ouvert pour quelques années l'époque productive de la «fraternisation». Celui qui rêvait de devenir avec son frère le «critique-dictateur de l'Allemagne» ne se montrera plus jamais égal à sa plus grande force. Le groupe s'est dispersé; l'*Athenaeum* n'a pas reparu. Il ne s'y était jamais rien «accompli» d'autre que sa programmation de l'accomplissement. Seul Novalis aura donc réussi — à mourir, selon le programme arrêté à la mort de Sophie von Kühn. Quant à Caroline, très tôt opposée aux «fragments», c'est-à-dire au Romantisme, elle s'est réjouie (avec Schelling, devenu son amant) de la disparition de l'*Athenaeum* au profit de la très classique revue animée par Goethe, *Propylées*. N'avait-elle pas écrit à Novalis: «Ce que vous fabriquez là tous ensemble est pour moi une vraie cuisine de sorcière»?

Notes

(1) Maurice Blanchot, *L'Athenaeum*, in *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 520.

(2) Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire — Théorie de la littérature du romantisme allemand*, «Poétique», Seuil, 1978. Dans cet article, les citations de cet ouvrage sont indiquées ainsi: Abs. p.x.

(3) Roger Ayrault, *La Genèse du Romantisme allemand*, Aubier, Paris, tomes I et II, 1961; tome III, 1969; tome IV, 1976. Dans cet article, les citations de cet ouvrage sont indiquées de la façon illustrée par la note (4).

(4) Ayr I, p. 173

(5) Ayr I, p. 123

(6) «Friedrich est bien le seul, au long de ces quatre années (1796-1800), à maintenir l'exigence romantique (qui n'est rien qu'exigence en effet) quand les autres... commencent déjà à s'emparer de la chose pour en *traiter*...» (Abs. p. 183)

(7) Abs p. 191

(8) Abs p. 206-223

(9) Voir Ph. Lacoue-Labarthe, *La césure du spéculatif*, in Hölderlin, *L'Antigone de Sophocle* (traduction), «Première livraison», Christian Bourgeois, 1978: «... on sait au moins depuis Bataille que la dialectique... suppose un théâtre». (p. 187)

(10) Sur le *Witz*, voir Ayr III, p. 138-162. Aussi: Jean-Paul, *Sur le trait d'esprit*, présenté par J.-L. Nancy, «Poétique» no 15, 1973, p. 365. Voir aussi, ci-après, la note (27)

(11) Ath: *Fragments* de l'*Athenaeum*, Abs p. 98-177

(12) Abs p. 20

(13) Lettre de Friedrich à Wilhelm August Schlegel, le 24 novembre 1793 (Ayr I, p. 154)

(14) Ayr I, p. 152

(15) Ayr III, p. 15

(16) Voir Ayr I, p. 154-155

(17) Cité par Ayr III, p. 95

(18) Abs p. 407-416

(19) Voir Ayr I, p. 30, et II, p. 598-630

(20) Trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 143-144. Traduction modifiée in:

(21) Philippe Lacoue-Labarthe, *L'imprésentable*, «Poétique» no 21, 1975, p. 67

(22) Lettre *Sur la philosophie* (à Dorothea), Abs p. 224-247

(23) *Lucinde*, in *Romantiques Allemands*, «Pléiade», Gallimard, t. I, p. 541

(24) Abs p. 237-238

(25) Jacques Derrida, *Le facteur de la vérité*, «Poétique», no 21, p. 216

(26) Ayr III, p. 137

(27) «Ainsi la réflexion fait qu'un mot familier, sans jamais abandonner son sens le plus courant, celui d'«esprit» dans la nuance accusée de «trait d'esprit», passe d'abord au sens d'improvisation, puis, en trois extensions simultanées mais indépendantes l'une de l'autre, à ceux de faculté combinatoire, de fabulation poétique, de disposition au mystère et singulièrement, pour ce qui est des *Idées*, au mystère religieux». (Ayr III, 154)

(28) *Europe ou la Chrétienté*, Trad. Armel Guerne, in *Oeuvres Complètes*, «Du Monde Entier», Gallimard, tome I, 1975, p. 318

(29) Abs p. 182

(30) Lettre à son frère, février 1792. Pour tout ce passage, voir Ayr III, p. 12-13.

(31) «Où que je porte les yeux, c'est un fait que la nature des femmes m'apparaît plus noble et leur vie plus heureuse, et s'il m'arrive de jouer avec un désir impossible, c'est avec celui d'être une femme». Schleiermacher appellera Friedrich «ma moitié conjugale», tout en se plaignant de ne pas trouver chez lui ce qu'il appréciait lui aussi chez Caroline, le «sens de l'amour»; cette lacune le mettait «dans l'impossibilité de tout à fait lui révéler et lui rendre compréhensible maint aspect de (son) âme». Lettre à sa sœur, le 31 décembre 1797 (Voir Ayr III, p. 34)